

SARTRE CRITIQUE DE L'INCONSCIENT FREUDIEN

Valérie Aucouturier*

C'est de façon particulièrement vigoureuse que Sartre s'est opposé à plusieurs aspects de la psychanalyse freudienne, tout particulièrement au concept d'inconscient, et ce de manière univoque, alors même que le sens et la référence de ce terme ne sont pas toujours aisément identifiables dans le corpus freudien. Pour bien comprendre la confrontation entre Sartre et Freud, il s'avère plus particulièrement intéressant d'interroger l'articulation entre description et explication, puisqu'elle permet de remettre en question le statut scientifique que Freud prétend donner à la psychanalyse. Sartre et Freud n'abordent en effet pas l'analyse de la psyché humaine du même point de vue, ce qui permet d'éclairer par contraste la spécificité de la position freudienne. Le propos de Freud, malgré son caractère spéculatif, se situe clairement dans le paradigme de la science positive, puisqu'il raisonne en termes d'observations, d'hypothèses et d'inductions. Or Sartre ne prétend pas simplement lire Freud d'un regard critique, mais entend également réviser la théorie psychanalytique en lui donnant des fondements épistémologiques, selon lui, plus appropriés à son objet. Ce faisant, il est amené à placer la description phénoménologique et l'ontologie aux fondements de l'explication psychologique, car « ses dernières découvertes, dit-il, sont les premiers principes de la psychanalyse »¹. Dans la mesure où le phénoménologue se donne un nouvel objet, sa méthode doit être différente et lui permet en retour de critiquer l'approche de Freud.

Cette critique sartrienne repose avant tout sur le rejet de l'hypothèse freudienne de l'inconscient, car celle-ci est selon lui le corrélat d'une conception matérialiste et dualiste de l'esprit humain. On abordera donc

* Université Paris 1, CEPPA.

1. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, Tel, 1988, p. 636.

la critique de Sartre en tant qu'elle constitue une mise en question de la métapsychologie freudienne et de ses conséquences proprement ontologiques. Bien que les positions de Sartre concernant la critique de la psychanalyse freudienne se soient assouplies d'un texte à l'autre, certaines thèses fondamentales ne cessent de ressurgir dans son œuvre. De *La transcendance de l'ego* en 1934, en passant par *l'Esquisse d'une théorie des émotions* de 1938, jusqu'à *l'Être et le néant* de 1943, Sartre affirme en priorité son refus du matérialisme que présuppose, selon lui, l'introduction de l'hypothèse d'un inconscient psychique.

Dans *La transcendance de l'ego*, Sartre commençait ainsi par qualifier le « Freudisme » de « théorie construite *a priori* et avec des concepts vides »², car la démarche intellectuelle qui pose l'existence réelle de l'inconscient consiste à affirmer l'existence *de fait* d'une hypothèse, qui n'est qu'*en droit* légitime, et dont aucune constatation empirique n'a permis la vérification. L'existence d'un tel « inconscient préempirique »³ n'était alors fondée que sur le socle bancal d'une induction *a priori*, laquelle présuppose qu'il faille rechercher des « causes profondes »⁴. Cette position ne fera que s'amplifier dans les œuvres ultérieures, en se fondant sur deux interrogations majeures.

Les deux questions principales que pose Sartre à l'égard de la psychanalyse sont les suivantes : premièrement, l'hypothèse de l'inconscient est-elle ontologiquement acceptable ? Deuxièmement, peut-on expliquer les conduites de mauvaise foi avec le matériel théorique de la psychanalyse, et plus particulièrement par l'hypothèse de l'inconscient ? Il s'agira alors d'étudier les divers aspects de la critique ontologique de la psychanalyse, ainsi que d'analyser les implications existentielles et morales que Sartre refuse et qui pourtant motivent sa propre position.

I. Critique méthodologique : approche phénoménologique *versus* approche scientifique.

Considérons méthodiquement les grandes articulations de la critique sartrienne de l'inconscient freudien. Au nom de quoi, en effet, Sartre considère-t-il que l'introduction de cette hypothèse en psychanalyse constitue le corrélat d'une thèse substantialiste de l'inconscient ?

Distinguons trois niveaux dans l'ordre logique de cette première critique sartrienne : méthodologique, théorique et conceptuel. En premier

2. Jean-Paul Sartre., *La transcendance de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 2003, p. 50.

3. *Ibid.*, p. 15.

4. *Ibid.*, p. 40.

lieu, l'hypothèse de l'inconscient est selon lui le résultat d'une confusion méthodologique de la part de Freud. Ce dernier pense pouvoir aborder le domaine psychologique d'après le modèle des sciences positives comme la physique ou la chimie. Le terrain de Sartre, quant à lui, est celui de l'ontologie phénoménologique. Le noyau du problème se situe donc dans la question du choix d'un paradigme descriptif. Pour Sartre, l'enquête phénoménologique qui nous conduit à une description ontologique de la « condition » humaine est la seule démarche qui permettra d'élaborer une bonne méthode psychanalytique. Or, dans la mesure où la phénoménologie nie le dualisme classique entre apparence et existence, elle se doit, en théorie, de ne pas chercher autre chose derrière les phénomènes que ce que ceux-ci donnent à voir. C'est pourquoi Sartre reproche précisément à Freud de chercher derrière le phénomène conscient, non pas simplement une signification individuelle, mais une cause générale, un substrat causal qui existerait de ce fait sur le mode de la chose en soi : l'Inconscient. D'après Sartre, Freud a alors tort de présupposer que les lois de la matière sont applicables au domaine de la psyché, permettant d'identifier en deçà de la conscience un processus causal qui en rendrait compte.

Dès le moment descriptif qu'est celui de l'observation, la recherche freudienne est en effet biaisée par le positivisme scientifique. Certes, toute théorisation (scientifique) – et plus spécifiquement toute théorisation du fonctionnement de la *psyché* – demande que soient spécifiés (explicitement ou implicitement) le « donné » auquel s'intéresse le théoricien et le regard qui doit être porté sur ce « donné ». Autrement dit, il faut poser les fondements épistémologiques de la théorie. Freud prétend viser « une étude sans parti pris de la réalité »⁵, mais son attitude qui consiste à vouloir examiner les phénomènes psychiques afin d'élaborer une « science » psychanalytique lui fait en réalité courir le risque de tomber dans un scientisme extrême, qui, au lieu d'aboutir à une description fondée sur des observations, finit par adapter les faits à la théorie. Les présupposés freudiens touchent ainsi à la « nature » du « donné » et sont relatifs à l'idée selon laquelle tout phénomène doit avoir une cause. Pour Sartre, Freud refuse en effet de s'en tenir aux apparences, et procède par induction à partir du constat de certains phénomènes « curieux » pour élaborer entièrement sa théorie de l'inconscient. Il cherche immédiatement une abstraction qui incarnerait les « causes profondes » de ces phénomènes, guidé qu'il est par le modèle des sciences positives.

On peut considérer à ce titre une expérience tirée d'un texte de 1912 intitulé *Note sur l'inconscient en psychanalyse* qui, selon Freud, offre une

5. Sigmund Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse* (1909, « Première leçon »), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2001, trad. fr. Y. Le Lay, p. 25.

preuve exemplaire de l'existence d'un inconscient psychique. Cette expérience est la suggestion post-hypnotique :

Dans cette expérience, telle qu'elle fut menée par Bernheim, une personne est placée dans un état hypnotique puis réveillée. Pendant qu'elle se trouvait dans l'état hypnotique, sous l'influence du médecin, l'ordre lui a été donné d'exécuter une certaine action à un certain moment précis après son réveil, disons une demi-heure plus tard. Elle se réveille, et semble être pleinement consciente et dans sa condition normale ; elle n'a aucun souvenir de son état hypnotique, et pourtant, au moment déterminé à l'avance, s'impose à son esprit l'impulsion de faire telle ou telle chose, et elle le fait consciemment, quoique sans savoir pourquoi. Il semble impossible de donner une autre description du phénomène qu'en disant que l'ordre avait été présent dans l'esprit de la personne à l'état de latence, ou avait été présent inconsciemment, jusqu'à ce qu'arrivât le moment donné, puis était devenu conscient⁶.

Dans ce cas, on voit bien la manière dont Freud, face à un phénomène censé ne pas pouvoir s'expliquer par des raisons conscientes (tel acte, suggéré sous hypnose), postule immédiatement qu'il doit néanmoins pouvoir s'expliquer en recourant à l'hypothèse de causes profondes, qui ne seraient pas immédiatement disponibles à la conscience de l'individu mais influeraient cependant sur son comportement. Il applique donc strictement le schéma causal des sciences positives à l'objet psychique, sans avoir de preuve explicite de l'existence de cette cause et en affirmant que c'est là la seule description possible.

Le reproche, qui consiste à dire que l'inconscient freudien est une spéculation qui remonte au-delà de l'expérience immédiate, est donc à bien des égards légitime et Freud lui-même en était conscient. Mais Sartre pousse les conséquences de ce présupposé positiviste jusqu'à dire que Freud, en appliquant à l'esprit les lois de la matière, nous oblige, du même coup, à une représentation matérialiste des instances psychiques. Selon lui, l'application à la psychologie d'une explication déterministe revient donc à opérer un « réductionnisme naturaliste »⁷ de la psyché, ou, en termes phénoménologiques, de la conscience, « qu'il oppose à la recherche de l'essence »⁸. Freud commettrait ainsi la faute méthodologique de considérer la conscience d'un simple point de vue scientifique, sans comprendre qu'ainsi lui échappe la spécificité même de la conscience, dénaturée par l'explication qu'il en propose.

6. Sigmund Freud, « Note sur l'inconscient en psychanalyse » (1912) in *Œuvres complètes : Psychanalyse XI, 1911-1913*, PUF, 1998, p. 174.

7. Natalie Depraz, « Le statut de la description dans l'esquisse d'une théorie des émotions » in *Alter* n° 10, 2002, *Sartre phénoménologue*, p. 108.

8. *Ibid.*, p. 107.

Sartre ne distingue donc pas, du point de vue de la critique, deux idées : celle qui consiste à penser que la méthode de la science empirique serait applicable au domaine de l'esprit, et celle qui consiste à dire que, le principe de causalité s'appliquant ordinairement aux sciences naturelles et au domaine des choses (de l'en-soi), lorsque le scientifique cherche à l'appliquer à la psychologie, il doit nécessairement se donner une vision substantialiste ou matérialiste de son objet d'étude, à savoir l'esprit ou la conscience. Nous allons toutefois voir que cette conclusion est peut-être un peu hâtive, que le découpage du psychisme opéré par Freud doit avant tout être considéré comme un modèle descriptif et qu'il ne faut par conséquent pas se prononcer trop rapidement en ce qui concerne « l'essence » matérielle ou spirituelle des diverses instances psychiques.

Car, au fond, la position de Sartre est assez claire : l'ontologie doit fonder la psychanalyse (et non l'inverse). H.-C. Tauxe, dans un article de 1961 intitulé « Mise en question et fondements de la psychanalyse chez Sartre », résume bien cette idée que « la seule science capable de comprendre l'homme risquait constamment de verser dans la spéculation douteuse par manque de fondement critique ; la psychanalyse avait bouleversé notre connaissance de l'homme, mais elle n'était pas fondée, au sens husserlien du terme, elle n'était pas consciente de ses principes »⁹. Ce que Sartre reproche donc à la psychanalyse est de ne pas être consciente de ses propres présupposés, de n'être pas assez critique, notamment à l'égard de l'approche naturaliste, et, là encore, de manquer son objet.

Or Freud se défend précisément de ce type d'objection au nom de la science et de l'expérience. Il expose clairement le paradigme descriptif dans lequel il se situe :

On nous conteste de tous côtés le droit d'admettre un psychique inconscient et de travailler scientifiquement avec cette hypothèse. Nous pouvons répondre à cela que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et légitime, et que nous possédons de multiples preuves de l'existence de l'inconscient. Elle est nécessaire, parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires [ückerhaft] ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience. [...] Tous ces actes conscients demeurent incohérents et incompréhensibles si nous nous obstinons à prétendre qu'il faut bien percevoir par la conscience tout ce qui se passe en nous en fait d'actes psychiques ; mais ils s'ordonnent dans un ensemble dont on peut montrer la cohérence si nous interpolons les actes

9. Henri-Charles Tauxe, « Mise en question et fondements de la psychanalyse chez Sartre » in *Studia Philosophica*, volume XXI, 1961, p. 200.

*inconscients inférés. Or, nous trouvons dans ce gain de sens et de cohérence une raison, pleinement justifiée, d'aller au-delà de l'expérience immédiate*¹⁰.

Comme on le voit, ce qui motive la position d'un inconscient est précisément la nécessité explicative qui fait le propre de la science ; et pour Freud, ce serait abandonner toute prétention à la scientificité pour la psychanalyse que de renoncer à expliquer, c'est-à-dire à rendre une cohérence à des phénomènes qui, autrement, resteraient inexpliqués – fût-ce en posant des causes qui ne sont pas immédiatement connues. C'est donc bien le principe même de la démarche freudienne (qui impose une explication de type naturaliste) que ne peut pas admettre Sartre, qui se place délibérément du point de vue d'une analyse existentielle.

Cette confrontation entre un sol phénoménologique et un sol métapsychologique constitue donc le fil directeur de la critique sartrienne, car c'est à ce niveau que prennent racine les difficultés ontologiques ; mais elle ne nous semble toutefois pas permettre de trancher quant à la valeur épistémologique des démarches freudiennes et sartriennes, puisque cela nécessite en fait d'adopter une position théorique quant à l'objet même dont il est question.

II. Critique théorique : modèle déterministe et modèle compréhensif.

Il convient alors de comprendre ce qui oppose Sartre à Freud sur le plan même des théories propres à chacun concernant l'action humaine. Explorons alors plus avant la conception freudienne de la psyché avant d'analyser la position sartrienne. En raison de son « positivisme », Freud élabore en effet une hypothèse théorique déterministe, qui le pousse à affirmer l'existence de lois de causalité régissant, au sein de l'esprit, les rapports entre le domaine inconscient et le domaine conscient.

Si l'on suit le *Dictionnaire de la psychanalyse* de Laplanche et Pontalis, la notion freudienne d'« *Inconscient* » vient de cette idée que « le psychisme n'est pas réductible au conscient et que certains « contenus » ne deviennent accessibles à la conscience qu'une fois des résistances surmontées ; (...) la vie psychique [serait] toute emplie de pensées efficientes bien qu'inconscientes et c'est de celles-ci qu'émanent les symptômes ». Ceci « conduit à supposer l'existence de "groupes psychiques séparés" et, plus généralement, à admettre l'inconscient comme un "lieu psychique" particulier qu'il faut se représenter, non

10. Sigmund Freud, « L'inconscient » in *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Gallimard, Folio Essais, 1968, p. 66.

comme une seconde conscience, mais comme un système qui a des contenus, des mécanismes et peut-être une "énergie" spécifique »¹¹. En définitive, on peut dire que, par rapport à la tradition philosophique, Freud accorde une place moindre à la conscience elle-même, puisque c'est l'inconscient qui en vient à gouverner le psychique.

Il convient toutefois d'être attentif aux différents sens que prend le terme « inconscient » dans les textes freudiens, car les principaux sens de ce terme, le sens descriptif et le sens dynamique, peuvent prêter à confusion. Au sens descriptif, l'inconscient est simplement une absence de la qualité « conscience » ; autrement dit, il renvoie à des « contenus latents », à tout ce qui n'est pas actuellement présent à notre conscience. Tout ce qui est inconscient et préconscient se distingue ainsi de la conscience : « la conscience ne comporte à chaque moment qu'un contenu minime si bien que, mis à part celui-ci, la plus grande partie de ce que nous nommons connaissance consciente se trouve nécessairement, pendant les plus longues périodes, en état de latence, donc dans un état d'inconscient psychique »¹². Mais il ne s'agit dans ce cadre que de la qualification d'un état, et non pas d'une *res*.

Au sens *dynamique* il n'y a qu'une seule sorte d'inconscient. Les « contenus inconscients » sont des forces susceptibles d'agir sur notre pensée et nos actions conscientes. L'hypothèse de l'inconscient n'explique plus simplement le fait que nous soyons sans cesse en présence d'idées latentes susceptibles de ressurgir à l'occasion, mais elle permet de rendre compte d'un certain nombre de comportements pathologiques ou – en un certain sens – « irrationnels ». L'inconscient est, de ce point de vue, un type de force causale. Freud distingue, au sens dynamique, les contenus inconscients de ceux de la conscience en tant qu'ils sont médiatisés par le refoulement et la censure. Dans l'inconscient sont mêlées un certain nombre de représentations issues de perceptions extérieures refoulées. Ces représentations ne peuvent parvenir à la conscience qu'en passant par le système *préconscient*. Dans le passage de l'inconscient au préconscient a lieu un premier filtrage des représentations opéré par la censure – certaines sont refoulées dans l'inconscient –, puis une seconde censure intervient dans le passage du préconscient au conscient, d'où le déguisement de ces représentations. Le système préconscient est, dès lors, en étroite relation avec la conscience, puisqu'il contient les représentations inconscientes susceptibles de remonter à la conscience : le latent.

Plus tard, vers 1912, Freud affine sa théorie et distingue un troisième sens du concept « inconscient ». Au sens systémique, l'« inconscient »

11. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, article « Inconscient », dir. Daniel Lagache, PUF, 1971, pp. 197-199.

12. Sigmund Freud, « L'inconscient » *art. cit.*, p. 67.

n'est plus une simple propriété ; il constitue en lui-même un système de forces « révélé par le signe que les processus singuliers constituant des parties de ce système sont inconscients »¹³. Mais c'est véritablement dans *Le moi et le ça* qu'il met en place ce que l'on appelle classiquement la « deuxième topique » et ses trois instances : *moi, ça, surmoi*. Ce texte met tout particulièrement en avant la « multivocité »¹⁴ du terme « inconscient ». Freud y reprend brièvement les sens descriptif et dynamique de ce terme, mais surtout, à travers sa nouvelle distinction topique, il souligne le caractère flou des frontières qui séparent les diverses instances psychiques, en insistant particulièrement sur le fait qu'il vise, par ce découpage de l'animique, des résultats explicatifs et des avancées thérapeutiques.

Or il est probable que Sartre, en assimilant la thèse déterministe à une thèse matérialiste, fait en quelque sorte un amalgame entre inconscient descriptif et inconscient dynamique. Sartre a en effet reproché à Freud ce « découpage » en l'interprétant souvent comme un dualisme strict ou une « trinité » fondée sur une démarche matérialiste, ce que Freud dément, semble-t-il, dans *Le moi et le ça*. Le *Moi* se rapporte à la conscience, il gouverne la motilité, mais c'est aussi l'instance qui refoule et résiste dans l'analyse ; il ne faut donc pas l'assimiler au conscient. Comme le dit Freud, « le moi aussi peut être inconscient au sens propre » ; il nous met en présence d'un « troisième inconscient » qui ne correspond pas au préconscient. C'est un « être qui part du système *pc* [de perception], et qui est d'abord *pcs* [préconscient] », il est le lieu des conflits entre le « moi cohérent » et le « refoulé », entre la « raison et le bon sens » et les « passions », entre « principe de réalité » et « principe de plaisir ». Il est, de ce fait, « une partie du *ça* modifiée sous l'influence directe du monde extérieur ». Pour Freud, le *moi* est tel un cavalier qui tente de dominer sa monture (le *ça*) et il semble donc erroné de placer entre les deux une frontière étanche, séparant deux entités totalement autonomes. De ce fait, la critique sartrienne manque en partie sa cible.

Bien que Sartre rejette de manière radicale l'explication par l'inconscient, il ne rejette pas en bloc l'approche psychanalytique de la psychologie : il « retient de la psychanalyse la notion de signification, mais refuse l'idée que la conscience soit par rapport au désir inconscient un phénomène secondaire et passif »¹⁵. Il dénonce l'engluement de l'approche freudienne dans l'héritage de la psychologie empirique. C'est

13. Sigmund Freud, « Note sur l'inconscient en psychanalyse », *op. cit.*

14. D'après l'expression de Sigmund Freud, dans *Le Moi et le Ça*, in *Œuvres Complètes : Psychanalyse*, tome XVI, 1921-1923, PUF, 1991, pp. 258-260.

15. Natalie Depraz, « Le statut de la description dans l'esquisse d'une théorie des émotions. », *op. cit.*, p. 105.

justement cette ambiguïté de la théorie psychanalytique, issue de sa double dimension compréhensive et empiriste, qui dérange Sartre.

Dans *L'Être et le néant*, Il commence ainsi par affirmer que la psychanalyse freudienne n'est pas une « psychologie empirique » au sens restreint, c'est-à-dire au sens où sa méthode se limiterait à l'observation de faits psychiques que l'on traiterait, par analogie, comme de simples faits scientifiques (comme dans les sciences naturelles : chimie, physique, botanique, etc.). Bien mieux, la « psychanalyse empirique » (ainsi qu'il la nomme) a le mérite de chercher à mettre en évidence derrière chacun de ces faits une signification symbolique liée à l'histoire individuelle de la personne analysée. Ainsi, bien que les thèses de *La Transcendance de l'ego* esquissent déjà les grandes lignes de la critique sartrienne de l'inconscient freudien, lesquelles visent le déterminisme et le réductionnisme matérialiste de la théorie freudienne ainsi que la problématique de la passivité de la conscience, c'est bien dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* et surtout dans *L'Être et le néant* que l'on trouve les plus fines analyses de ce concept. Dans ce dernier ouvrage, Sartre abandonne son refus radical de la possibilité d'expliquer ou plutôt de *comprendre* le présent à partir de l'histoire d'un individu donné. De fait, la plus grande concession de Sartre – et devrait-on dire sa dette – envers la psychanalyse freudienne est l'inspiration de la méthode compréhensive, qui est le noyau de la psychanalyse existentielle. Sur ce point, on peut donc dire que Freud et Sartre s'accordent : il s'agit d'élaborer une science qui ne donne pas simplement les causes des comportements humains, mais qui permette également de les *comprendre* en en donnant des *raisons*¹⁶. C'est plutôt le cadre d'analyse de ces raisons qui est l'objet de leur désaccord :

Nous accordons aux psychanalystes que toute réaction humaine est, a priori, compréhensible. Mais nous leur reprochons d'avoir justement méconnu cette « compréhensibilité » initiale en tentant d'expliquer la réaction considérée par une réaction antérieure, ce qui réintroduit le mécanisme causal (...)»¹⁷.

L'erreur de Freud réside ainsi dans son inattention à la spécificité du caractère compréhensible de tout comportement, qui aurait dû l'empêcher de vouloir immédiatement en rendre compte au moyen d'un processus causal. Pour Sartre, dire que tout acte humain est compréhensible devrait au contraire empêcher son cloisonnement dans

16. C'est là que réside la principale critique de Wittgenstein à l'encontre de la psychanalyse freudienne : on ne peut pas donner une science des raisons, car on confond alors deux paradigmes différents d'explication des comportements humains. Voir L. Wittgenstein, *Leçons et conversations*, trad. J. Fauve, Gallimard, Folio, 1992.

17. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 515.

un déroulement causalement ordonné. Autrement dit, le problème de la psychanalyse serait que l'intellection – au sens sartrien du terme, c'est-à-dire d'un raisonnement allant de l'abstrait vers le concret – primerait sur la compréhension au sens propre dans l'élaboration de la théorie freudienne. Même si ce n'est pas nécessairement le cas dans l'analyse concrète d'un cas particulier, le moment compréhensif est toujours déterminé par un rattachement à une abstraction théorique générale qui guide l'interprétation, au point peut-être de la fausser.

La critique de Sartre est en fait très proche des objections faites par Politzer dans la *Critique des fondements de la psychologie* (1928)¹⁸. Celui-ci dénonçait en effet l'abstraction et le réalisme de l'inconscient. D'après Politzer, les concepts freudiens tels que l'inconscient sont des schèmes abstraits qui nuisent à la méthode compréhensive dans la mesure où ils noient la subjectivité dans des processus mécaniques impersonnels. L'individu se trouve alors à nouveau réduit à l'interaction de choses psychiques.

Par ailleurs, Politzer soulignait la faiblesse des preuves de l'existence de l'inconscient avancées par Freud, car elle sont tributaires d'un présupposé réaliste : d'une part à propos de l'inconscient descriptif, il affirme que « l'ignorance n'est une preuve de l'inconscient que considérée à travers le réalisme, c'est-à-dire uniquement parce qu'on ne la considère pas comme une privation pure et simple (...) il doit être sous-entendu que ce qui est ignoré existe réellement lui aussi, mais comme il n'est pas conscient, il doit être inconscient »¹⁹ ; d'autre part, l'idée d'inconscient dynamique, pouvant soi-disant être prouvée « expérimentalement », repose sur une « relation de cause à effet » tributaire elle aussi de l'hypothèse réaliste, car « il faut réaliser les deux contenus »²⁰ inconscient et conscient agissant l'un sur l'autre.

Pour Sartre, cette abstraction matérialisée par le complexe inconscient permet tout au plus une approche probabiliste de l'analyse individuelle : la valeur du complexe mis en évidence lors d'une analyse tire sa validité du nombre de conduites qu'il explique, et de l'assentiment du patient.

La critique du modèle causal tel que le conçoit Sartre, c'est-à-dire celle qui considère que s'il existe des causes psychiques inconscientes qui agissent sur la conscience, ces deux instances sont réifiées, est cependant discutable. Le lien causal est-il réellement inconcevable en dehors de la

18. Georges Politzer, *Critique des fondements de la psychologie* – La psychologie et la psychanalyse, PUF, Quadriges, mars 2003 ; voir également l'analyse critique de Jean Laplanche et Serge Leclair « L'inconscient, une étude psychanalytique », *Les Temps Modernes*, n° 183, Juillet 1961, pp. 81-129.

19. *Ibid.*, pp. 161-162.

20. *Ibid.*, pp. 168-169.

clause de nécessité, d'universalité et de matérialité²¹ ? Finalement, la question de savoir si Freud est un réductionniste matérialiste dépend fondamentalement de la manière dont on comprend la notion de causalité dans le domaine psychique et dans celui des actions humaines.

Si pour Freud le hasard est ce dont on ne peut déterminer la cause, pour Sartre, le hasard représente l'irrationnel en un sens plus large. C'est ce qui n'a pas de sens, de direction, de signification pour l'homme :

Nous concevons en effet tout acte comme phénomène compréhensible et nous n'admettons pas plus le hasard déterministe que Freud. Mais au lieu de comprendre le phénomène considéré à partir du passé, nous concevons l'acte compréhensif comme un retour du futur vers le présent²².

De ce fait, l'impossibilité du hasard n'exclut aucunement la contingence des comportements humains. Pour lui, si nos actions ne sont pas déterminées causalement, elles ne sont pas pour autant hasardeuses. Mais elles tirent leur rationalité du principe de liberté : « c'est lui qui donne son sens à l'action particulière que je puis être amené à considérer »²³. En effet, l'homme est, pour Sartre, ontologiquement condamné à être libre, donc à faire des choix. En particulier, un choix fondamental guide l'intégralité des conduites d'un individu : c'est son « projet » fondamental. Ce « projet » renvoie concrètement à mon choix d'être dans le monde, c'est-à-dire à la manière dont je décide de concevoir ma propre existence et par là-même l'existence humaine en général. L'engagement est une manifestation exemplaire de ce choix d'existence. Si je m'engage pour telle ou telle cause (politique, humanitaire, etc.) ou pour telle idéologie, c'est selon une certaine conception que je me fais de l'existence humaine, de sa condition, mais aussi de ma vie propre. Ce « projet » est le signe que les actions humaines ne sont pas guidées par le hasard, mais par une certaine finalité.

Cette compréhension sartrienne des conduites humaines permet de mieux saisir sa critique :

21. Wittgenstein critique ce préjugé en proposant de distinguer « grammaire des raisons » et « grammaire des causes » (voir notamment, L. Wittgenstein, « Conversations sur Freud » in *Leçons et conversations, op. cit.*). On pourrait aussi envisager, comme le fait Davidson dans « Actions raisons et cause », l'idée qu'il puisse y avoir des raisons qui soient des « causes singulières » Autrement dit, on peut envisager un type de rapport de causalité n'exprimant pas nécessairement une régularité, mais seulement un lien de cause à effet entre, par exemple, une pensée et une action particulières.

22. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, op. cit.*, p. 514.

23. *Ibid.*, p. 517.

Ceci nous permet d'éviter l'écueil de l'inconscient que la psychanalyse rencontrait au départ. Si rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être, pourrait-on nous objecter en effet, il faut que ce choix fondamental soit choix conscient ; or, précisément, pouvez-vous affirmer que vous êtes conscient, lorsque vous cédez à la fatigue, de toutes les implications que suppose cet acte ? Nous répondrons que nous en sommes parfaitement conscients. Seulement cette conscience elle-même doit avoir pour limite la structure de la conscience en général et du choix que nous faisons²⁴.

Voici pourquoi Freud se trompe, selon Sartre, sur la nature de cette approche compréhensive. Il n'a pas vu que « la *compréhension* d'un acte à partir des fins originelles posées par la liberté du pour-soi n'est pas une *intellection* »²⁵, et que celle-ci « est l'interprétation d'une liaison de fait et non la saisie d'une nécessité »²⁶. De fait, l'hypothèse d'une action causale de l'inconscient sur la conscience est exclue, car elle va à l'encontre de ce que Sartre estime être une découverte ontologique, à savoir l'idée selon laquelle mon action serait guidée par un choix libre. Sartre affirme une incompatibilité de fait entre l'hypothèse déterministe de l'inconscient et une ontologie de la liberté. Et ceci non pas en opposant naïvement déterminisme et liberté, mais au nom d'une thèse de pleine conscience.

En effet, il serait caricatural de dire que si les actions humaines peuvent être décrites selon un modèle déterministe, elles ne peuvent être libres. Si, pour Freud les forces inconscientes ont une puissance considérable, elles n'excluent pas pour autant la possibilité du libre-arbitre et de la responsabilité individuelle – bien qu'elles les remettent en cause en particulier pour ce qui est des cas pathologiques. Rappelons à ce titre l'idée de Wittgenstein selon laquelle les lois de la nature n'expriment aucunement une nécessité de fait ; elles ne sauraient exercer une contrainte sur les phénomènes qu'elles décrivent. Mais au contraire, dans la mesure où elles sont descriptives, elles expriment simplement une nécessité de droit, elles sont issues de l'observation d'une certaine régularité dans la corrélation entre deux phénomènes : le lien causal n'existe pas de manière effective, il est posé par la théorie et ne contraint en rien la matière. Pour Sartre, le déterminisme de Freud ne réalise pas le lien causal entre contenus conscient et inconscient, mais, par la division du psychisme en deux instances objectives, il rompt la continuité de la conscience.

Or cette position donne du même coup, selon Sartre, la priorité ontologique au réfléchi sur l'irréfléchi²⁷ : l'inconscient réfléchi deviendrait capable de causer un acte de conscience irréfléchi, ce qui est

24. *Ibid.*, p. 517.

25. *Ibid.*, p. 525.

26. *Ibid.*, p. 526.

27. *Ibid.*, p. 41.

pour lui inacceptable. Sartre récusé en effet non seulement l'idée qu'il puisse y avoir une réflexion non consciente, mais également l'idée que cette réflexion inconsciente puisse agir sur notre conscience sans donner lieu à un accès conscient.

Il souligne ainsi l'inconsistance du concept d'inconscient ; car, selon lui, poser une instance qui serait à l'origine de nos actes de conscience conduit finalement à une régression à l'infini : d'une interrogation sur l'origine de la conscience on passe nécessairement à une interrogation sur la nature de l'existence de l'inconscient. En effet,

La thèse communément acceptée selon laquelle nos pensées jailliraient d'un inconscient impersonnel et se « personnaliseraient » en devenant conscientes, nous paraît une interprétation grossière et matérialiste d'une intuition juste. Elle a été soutenue par des psychologues qui avaient fort bien compris que la conscience ne sortait pas du Je, mais qui ne pouvaient accepter l'idée d'une spontanéité se produisant elle-même [Freud]. Ces psychologues ont donc naïvement imaginé que les consciences spontanées « sortaient » de l'inconscient où elles existaient déjà, sans s'apercevoir qu'ils n'avaient fait que reculer le problème de l'existence, qu'il faut bien finir par formuler et qu'ils l'avaient obscurci puisque l'existence antérieure des spontanétés dans les limites préconscientes serait nécessairement une existence passive²⁸.

Sartre refuse donc ici la volonté d'expliquer une instance dont le fonctionnement semble inexplicable en soi par une instance encore plus inexplicable (et ce d'autant plus qu'on ne comprendrait pas comment une instance hétérogène à la conscience pourrait bien l'expliquer). Cela ne fait selon lui que repousser le problème de la spontanéité, puisqu'on considère alors que celle-ci s'expliquerait par la présence d'un lieu inconscient dans lequel se stockeraient ces « consciences spontanées », sans qu'on ait même expliqué la présence de ce dernier.

L'hypothèse de l'inconscient est donc problématique, car elle suppose qu'une certaine partie de notre conscience serait déterminée par autre chose que notre choix propre. Elle suppose non seulement que certains de nos choix puissent être guidés par autre chose que notre volonté libre, mais également une scission dualiste – cause/effet – du psychisme. L'hypothèse de l'inconscient s'avère ainsi incompatible avec l'unité de la conscience et le principe de liberté qui caractérisent, d'après Sartre, la condition humaine. Il n'est pas ici question pour Sartre de vérité ou de fausseté, mais d'un constat irrécusable effectué par l'enquête phénoménologique, à laquelle doit s'ordonner toute explication du psychisme.

28. *Ibid.*, pp. 78-79.

III. Critique conceptuelle : du concept à l'existence

En troisième lieu, Freud, selon Sartre, fait de son hypothèse de l'inconscient une réalité en soi. Il transforme un concept en une existence. Cette hypostase de l'inconscient s'avère en fait corrélative de l'hypothèse déterministe.

Comme on l'a vu, Sartre soupçonne Freud de ne pas avoir mesuré les conséquences ontologiques lourdes de sa théorie. Il est cependant nettement plus probable que Freud n'a pas compris le déterminisme à la manière de Sartre. Effectivement, Freud affirme en toutes lettres, dès *L'interprétation des rêves*, qu'il faut rechercher des lois de la psychologie, et par là il entend bien découvrir certaines régularités lui permettant d'établir le rôle causal de l'inconscient sur nos actes de conscience par l'intermédiaire de la censure. Cependant, il n'est pas évident qu'il faille en déduire que Freud avait une vision matérialiste des instances psychiques. C'est par analogie avec la méthode des sciences naturelles qu'il élabore ses hypothèses psychanalytiques, mais il n'est pas pour lui ici question d'essence, comme en témoigne cette remarque :

Est-on en présence des souhaits inconscients amenés à leur expression dernière et la plus vraie, on est bien forcé de dire que la réalité psychique est une forme d'existence particulière qui ne doit pas être confondue avec la réalité matérielle²⁹.

Freud marque bien ici la spécificité ontologique de l'inconscient qu'il ne confond nullement avec une réalité de type matériel. Ailleurs, dans un article de 1915 intitulé « L'inconscient », Freud affirme explicitement qu'il ne s'intéresse pas à la question de la « nature » des « contenus inconscients », car cette question n'a aucun intérêt scientifique :

En tout état de cause, il est clair que la question de savoir si l'on doit concevoir les états latents de la vie psychique, qui sont incontestables, comme des états psychiques inconscients ou comme des états physiques, menace d'aboutir à une querelle de mots³⁰.

Ce serait ainsi pour Freud refaire de la métaphysique que de chercher à caractériser ontologiquement les faits, selon lui irréfutables, que sa théorie établit. Freud ne s'attache donc pas particulièrement à donner une caractérisation ontologique de ce qu'il nomme conscient,

29. Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, 1899-1900, *Œuvres Complètes : psychanalyse*, Tome IV, PUF, 2003 p. 675.

30. Sigmund Freud, « L'Inconscient », *op. cit.*, p. 69.

préconscient et inconscient. Dans le même texte, il affirme même le caractère conventionnel de l'usage de ces termes :

Nous employons les mots conscient et inconscient tantôt en un sens descriptif, tantôt en un sens systématique qui indique l'appartenance à des systèmes déterminés et la possession de certaines propriétés. On pourrait aussi essayer d'éviter la confusion en désignant les systèmes psychiques que nous avons reconnus, par des noms arbitrairement choisis qui ne feraient pas la moindre allusion au fait d'être conscient³¹.

Comme si, en fait, le choix de substantif impliquant un rapport à la conscience était tout à fait arbitraire et n'y référerait pas nécessairement. Comme si donc, la signification des termes employés par Freud ne portait pas à conséquence quant à la détermination de leur référence.

Mais, malgré toutes ces précautions prises par Freud, il faut bien concéder à Sartre que la position freudienne concernant l'existence de l'inconscient reste très ambiguë. D'ailleurs, même si l'on accorde à Freud qu'il ne fait que proposer un schème théorique sans prétentions ontologiques, cette présomption d'existence demeure très énigmatique. Elle repose malgré tout sur une position métaphysique qui manque de rigueur scientifique. Freud ne précise jamais vraiment quelle serait selon lui la nature de cette existence, et c'est certainement la raison pour laquelle Sartre l'interprète comme un substantialisme.

Par ailleurs, Sartre et Freud ne peuvent s'entendre dans la mesure où Sartre veut rétablir l'idée d'une pleine conscience là où Freud estime que « tout ce qui est conscient a un stade préliminaire inconscient »³². Sartre a raison de relever l'aspect équivoque d'une telle hypothèse d'un point de vue phénoménologique, car Freud le souligne lui-même : « le médecin n'a pas connaissance de ces processus inconscients avant qu'ils n'aient exercé sur la conscience un effet susceptible d'être communiqué ou observé »³³. De telle sorte que l'inconscient ne se donne jamais à connaître qu'à travers la conscience qui veut bien le révéler dans certaines conditions élues par le médecin. Il est alors bien hardi de distinguer, au sein même de que nous donne à voir la conscience, des contenus immédiatement conscients et d'autres qui le seraient devenus après être restés inconscients. Du point de vue phénoménologique, la distinction n'est tout simplement pas fondée.

En fait, l'hypothèse de l'inconscient résulte selon Sartre d'une confusion de sens entre conscience et connaissance. Les représentations inconscientes de Freud correspondent phénoménologiquement, pour

31. *Ibid.*, p. 75.

32. Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 668.

33. *Ibid.*, p. 667.

Sartre, à une conscience non-thétique, c'est-à-dire à une conscience non réflexive, qui ne se pose pas elle-même ou qui ne pose pas ses propres contenus comme une connaissance :

La psychanalyse existentielle rejette le postulat de l'inconscient : le fait psychique est pour elle coextensif à la conscience. Mais si le projet fondamental est pleinement vécu par le sujet et, comme tel, totalement conscient, cela ne signifie pas qu'il doive être du même coup connu par lui³⁴.

Ce n'est en effet pas parce que je ne connais pas pourquoi je fais ce que je fais que je ne suis pas conscient de ce que je fais. Le domaine de la conscience excède donc largement celui de la connaissance, ou de la conscience seulement thétique.

Contrairement à Freud pour qui « l'inconscient est le psychique proprement réel, aussi inconnu de nous dans sa nature interne que le réel du monde extérieur et qui nous est livré par les données de la conscience tout aussi incomplètement que l'est le monde extérieur par les indications de nos organes sensoriels »³⁵, pour Sartre, la « perception » interne ne peut donc se décrire à la manière de la perception externe, qui serait restreinte dans son extension par sa focalisation. Par conséquent, la conscience que je peux avoir de mes états mentaux n'a rien de commun avec ma *connaissance* du monde physique. Nous pouvons certes nous mettre dans une position cognitive vis-à-vis de notre conscience par un recul réflexif qui la pose comme objet de connaissance et ainsi prendre le point de vue de la connaissance ; mais cette attitude est distincte de notre attitude consciente générale et irréfléchie.

Cette analogie entre perception consciente et perception inconsciente et, plus largement encore, l'idée selon laquelle « nous ne connaissons [l'inconscient] que comme conscient, une fois qu'il a subi une transposition ou traduction en conscient »³⁶ dérange ainsi Sartre car c'est une simple spéculation conceptuelle qui ne repose pas sur un constat empirique solide.

Jusqu'ici, seule l'étude des considérations critiques de Sartre à l'encontre de l'inconscient freudien nous a importé. On a compris que la question de l'existence de l'inconscient et de la légitimité théorique de cette hypothèse se mesure donc avant tout pour Sartre en des termes ontologiques. Pour lui, l'inconscient n'existe pas et c'est une hypothèse inacceptable, car elle émane de pré-supposés scientistes et matérialistes sur la nature de l'esprit humain, ce qui, pour les diverses raisons que

34. J.-P Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 630.

35. Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 668.

36. Sigmund Freud, « L'Inconscient », art. cit., p. 65.

nous avons examinées, entre en contradiction directe avec sa propre ontologie, qui vise, elle, la transparence de la conscience³⁷. Attardons-nous pour finir sur un versant plus pragmatique de la critique sartrienne de l'inconscient, en lien avec l'explication des conduites dites « de mauvaise foi ».

IV. Inconscient et mauvaise foi.

Dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre semble dire que l'hypothèse de l'inconscient introduite par la psychanalyse est, au fond, un moyen détourné pour éviter d'admettre l'existence de la mauvaise foi :

L'interprétation psychanalytique conçoit le phénomène conscient comme la réalisation symbolique d'un désir refoulé par la censure. (...) S'il en était autrement et si nous avions quelque conscience même implicite de notre véritable désir, nous serions de mauvaise foi et le psychanalyste ne l'entend pas ainsi. Il en résulte que la signification de notre comportement conscient est entièrement extérieure à ce comportement lui-même, ou, si l'on préfère, le signifié est entièrement coupé du signifiant. (...) En un mot le fait conscient est par rapport au signifié comme une chose, effet d'un certain événement : (...)³⁸.

Le psychanalyste refuse en effet d'admettre que nous ayons conscience de tous les désirs qui motivent nos actions, puisque cela mettrait à mal son explication des comportements névrotiques ou tout simplement sublimés. Mais cela empêche alors pour Sartre la possibilité même de la mauvaise foi et donc, à terme, la possibilité de l'authenticité existentielle. Si, en effet, je peux ne pas avoir pleinement conscience de ce qui motive mes actions, alors il m'est impossible d'être authentique, c'est-à-dire d'adhérer pleinement à ce que je suis, en choisissant de manière pleinement consciente mon « projet ». Sartre interprète alors l'hypothèse de l'inconscient freudien comme constituant une mauvaise explication³⁹ de la mauvaise foi. C'est pourquoi l'existence même des conduites de

37. A ce propos, il serait intéressant de se poser la question de savoir si l'inconscient ne peut s'interpréter comme permettant la transparence de la conscience, si l'on considère que l'hypothèse de l'inconscient permet d'anéantir le dualisme cartésien et de rétablir la continuité entre le psychique et le somatique. Mais c'est une vaste question que nous ne traiterons pas ici.

38. Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le livre de poche « Références », coll. Philosophie, 1995, pp. 61-62.

39. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit. chapitre 2, « La mauvaise foi », p. 87.

mauvaise foi, avérées par l'analyse phénoménologique, doit conduire à rejeter l'explication qu'en donne la psychanalyse.

Pour Sartre, la mauvaise foi en tant que conduite humaine appartient *de fait* à l'être de l'Homme, c'est un constat phénoménologique qui demande à être expliqué sur le plan ontologique : « que doit être l'homme en son être pour qu'il lui soit possible de se nier ? »⁴⁰ Sartre propose donc de faire face à un paradoxe interne à la constitution humaine.

Mais la question que pose Freud à propos des conduites « non intentionnelles » est plus proche de celle que posera Davidson⁴¹ : comment expliquer rationnellement ce type de conduites irrationnelles ? Peut-on trouver une explication scientifique à ce type de phénomènes ? Si oui, comment et sur la base de quelles hypothèses ? Il s'agit d'une rationalisation qui vise non pas à rendre rationnel un acte irrationnel, mais à rationaliser – c'est-à-dire à offrir une explication de – la possibilité qu'il existe de tels actes. Freud ne cherche donc pas à postuler quoi que ce soit sur la nature ou l'essence de l'être de ces actes, et c'est ce qui le sépare de Sartre. Ainsi la véritable question de fond consiste plutôt à se demander si Sartre a correctement interprété le concept freudien et, corrélativement, si les cas concernés par la théorie freudienne sont bien des équivalents de la mauvaise foi – comme Sartre le sous-entend.

Contrairement au mensonge qui s'adresse à autrui et implique le fait que le sujet qui ment soit au fait de la vérité qu'il dissimule, dans le cadre de la mauvaise foi, le trompeur et le trompé sont une seule et même personne ; ainsi « la mauvaise foi est foi »⁴² ou « croyance »⁴³. La difficulté vient de ce paradoxe fondamental. Comment concevoir une telle dualité au sein d'une conscience unitaire ? Comment expliquer que « la conscience s'affecte elle-même de mauvaise foi »⁴⁴, c'est-à-dire qu'il existe « une intention première et un projet de mauvaise foi »⁴⁵ ?

Sartre et Freud s'accordent sur ce point : l'homme fait preuve de conduites paradoxales. Ils se rejoignent également sur l'idée selon laquelle ce type de conduites se rapporte au caractère social de l'homme. Il y a bien chez l'un et l'autre l'idée d'une constitution interne de la psychologie/l'ontologie humaine, à la nuance près qu'ils ne s'expliquent pas cette tension de la même manière. Pour Freud, ces conduites résident dans un conflit entre l'interdit moral et la pulsion, entre principe de

40. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 83.

41. Donald Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, trad. fr. P Engel, Eclat, 1991.

42. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op.cit., p. 104.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, p. 84.

45. *Ibid.*

plaisir et principe de réalité géré par la censure, et donc, en définitive, dans le jeu entre deux instances relativement autonomes, fonctionnant sous deux modalités différentes. Mais chez Sartre, la tension se situe à l'intérieur même de la conscience, entre l'image de soi et la vocation interne de sincérité envers soi. L'exemple du garçon de café révèle bien cette distinction sartrienne : au moment où il travaille comme garçon de café, l'individu se pense avant tout comme « garçon de café », il incarne les mimiques, les attitudes de la profession. Cette attitude est de mauvaise foi dans la mesure où l'individu incarne un rôle idéal distinct de ce qu'il est dans la vie : « ce que je tente de réaliser c'est un être en soi du garçon de café (...), comme s'il n'était de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit, quitte à me faire renvoyer »⁴⁶. Il y a ici tension entre ma liberté fondamentale et le refus ou le poids de cette liberté. De ce point de vue, pour Sartre, « il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme une vérité une erreur plaisante » : cette citation fait écho à l'idée d'une confrontation entre principe de plaisir et principe de réalité.

La mauvaise foi apparaît alors comme un moyen humain d'affronter certaines difficultés de la vie qui émanent, par exemple, de la contrainte sociale : nous pouvons transformer certains déplaisirs en obligations, en devoirs ou en fatalités. Sartre suggère implicitement ici qu'une partie des actes de mauvaise foi relève du refus de l'acceptation de notre condition originelle d'homme libre. Mais la mauvaise foi embrasse un domaine d'actes beaucoup plus vaste, puisqu'elle participe, de manière générale, à la construction de l'ego et de son identité. C'est pourquoi :

*On peut vivre dans la mauvaise foi, ce qui ne veut pas dire qu'on n'ait de brusques réveils de cynisme ou de bonne foi, mais ce qui implique un style de vie constant et particulier*⁴⁷.

La phénoménologie sartrienne insiste alors sur le fait que le rapport de la conscience à l'« en-soi » implique et rend compte d'une certaine attitude néantisante, de « négation de soi ». En effet, le sujet, en tant qu'il vise à se constituer comme être plein, unité de son identité, tend à s'identifier à l'« en-soi ». C'est cette tension, chez Sartre, entre le « pour soi » – qui caractérise l'être du sujet – et l'« en-soi » – en tant qu'il est visé par la conscience comme un idéal d'achèvement de l'identité – qui se trouve à l'origine de ce qu'il appelle « arrachement à soi », « néantisation ». Et cette tension du pour-soi vers l'en-soi s'explique à travers la notion d'« idéal de sincérité », conçue à la foi comme antithèse et comme moteur de la mauvaise foi : en l'effet, l'homme vise à « n'être

46. *Ibid.*, p. 96.

47. *Ibid.*, p. 85.

pour lui-même que ce qu'il est, en un mot être pleinement et uniquement ce qu'il est », c'est-à-dire un « en-soi » ou « principe d'identité »⁴⁸.

Dès lors, on le voit, l'analyse sartrienne de la mauvaise foi rejette la possibilité d'une explication dualiste ou d'une explication distinguant plusieurs structures de l'esprit qui briserait l'unité de la conscience. Ainsi, le « mensonge à soi » n'induit pas un état passif du sujet : « la mauvaise foi ne vient pas du dehors à la réalité humaine. On ne subit pas sa mauvaise foi, on n'en est pas infecté, ce n'est pas un *état* »⁴⁹. Or ce refus d'une possible *passivité* de la conscience vis-à-vis d'une autre instance (ici une instance extérieure) est corrélatif du reproche attribué à Freud par Sartre concernant l'hypothèse d'une action causale de l'inconscient ou du *Ça* sur la conscience ou le *Moi*. À cette hypothèse, il oppose l'idée de la spontanéité de la conscience :

*Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'une décision réfléchie et volontaire, mais d'une détermination spontanée de notre être. On se met de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve*⁵⁰.

La tension est interne à la conscience elle-même. Le cœur de la question réside dans cette idée de « détermination spontanée » en tant qu'elle s'oppose aux « déterminations inconscientes » de Freud.

Sartre estime que l'explication par l'inconscient et par l'hypothèse de la *censure* pousse en fait à réintroduire la dualité entre trompeur et trompé. Autrement dit, elle réintroduit une dimension de passivité :

*La psychanalyse substituée à la notion de mauvaise foi l'idée d'un mensonge sans menteur, elle permet de comprendre comment je puis non pas me mentir mais être menti, puisqu'elle me place par rapport à moi-même dans la position d'autrui vis-à-vis de moi, elle remplace la dualité du trompeur et du trompé, condition essentielle du mensonge, par celle du « ça » et du « moi »*⁵¹.

Elle considère la phobie, le lapsus, le rêve comme des faits, mais le problème est que « le sujet se trouve devant ces phénomènes comme le trompé devant les conduites du trompeur »⁵². La psychanalyse pose donc une *vérité* que le trompé ou le sujet ignore :

48. *Ibid.*, p. 94.

49. *Ibid.*, p. 84.

50. *Ibid.*, p. 105 – nous soulignons.

51. *Ibid.*, p. 88.

52. *Ibid.*, p. 86.

Sartre critique de l'inconscient freudien

*Le sujet se trompe sur le sens de ses conduites, il les saisit dans leur existence concrète mais pas dans leur vérité, faute de pouvoir les dériver d'une situation première et d'une constitution psychique qui lui demeurent étrangères*⁵³.

Or Sartre refuse l'idée freudienne d'un sens caché des conduites humaines qui serait inaccessible au sujet agissant et il refuse donc nécessairement l'hypothèse de l'inconscient, qui repose sur le présupposé d'une vérité cachée, ignorée du sujet, et qui implique que le sujet serait non seulement passif face à ses propres conduites, mais qu'il ne serait même pas capable de saisir par la réflexion ou l'introspection (et sans l'aide de l'analyste) le sens de ses actes. Cette idée est précisément l'antithèse de celle de la « transparence de la conscience ».

Il n'est toutefois pas certain que Sartre ait, là encore, correctement interprété les propos de Freud. Comme le remarque David Archard, à l'encontre de l'interprétation dualiste de Sartre :

*Il n'est pas douteux que Sartre a lu Freud comme si ce dernier décrivait l'esprit humain en termes de personnalités multiples. Ce n'est évidemment pas ainsi que Freud voit les choses. Pour lui, l'inconscient n'est pas une sorte de double du conscient. Le conscient et l'inconscient sont des systèmes de forces hétérogènes et conflictuels qui obéissent à des principes complètement différents*⁵⁴.

Sartre pense le dualisme freudien en termes de double personnalité, en ce sens que l'inconscient serait comme un « moi-autrui », capable de diriger ma conscience ; ainsi ce n'est plus moi qui agis, mais cet autre à l'intérieur de moi. Cependant, pour Freud, il n'y a pas une telle discontinuité des processus psychiques. La division freudienne de l'esprit en instances n'est pas un constat de fait, mais plutôt une manière adéquate, en droit, de décrire les phénomènes psychiques. C'est une distinction explicative, donc sans conséquences ontologiques.

Sartre objecte également contre le dualisme l'idée que l'acte de mauvaise foi n'est pas composé par divers moments de la temporalité, mais que la conscience d'une vérité et la dissimulation de cette vérité sont simultanées :

Je dois savoir précisément cette vérité pour me la cacher plus soigneusement – et ceci non pas à deux moments différents de la temporalité – ce qui permettrait

53. *Ibid.*, p. 86.

54. David Archard, *Consciousness and the Unconscious*, Hutchinson, Problems of modern European thought, 1984, citation traduite par Jacques Bouveresse, in *Philosophie, mythologie et pseudo-science – Wittgenstein lecteur de Freud*, Eclat, « Tiré à part », 1991, p. 49.

à la rigueur de rétablir un semblant de dualité – mais dans la structure unitaire d'un même projet⁵⁵.

Or il n'y a pas non plus pour Freud de succession temporelle entre une cause inconsciente et sa manifestation consciente « déguisée ». Il cherche explicitement à rendre compte d'une simultanéité qu'il présente analytiquement comme une succession dans la description.

Par ailleurs, Sartre conçoit la censure freudienne comme une instance décisionnelle qui filtre l'information et médiatise le mensonge. On est donc, de ce point de vue, obligé d'admettre que la censure est de mauvaise foi :

La psychanalyse ne nous a rien fait gagner puisque, pour supprimer la mauvaise foi, elle a établi entre l'inconscient et la conscience une conscience autonome et de mauvaise foi. C'est que ses efforts pour établir une véritable dualité – et même une trinité (Es, Ich, Überich s'exprimant par la censure) – n'ont abouti qu'à une terminologie verbale⁵⁶.

Autrement dit, pour Sartre, la théorie psychanalytique conduit à une conception réaliste et « chosiste » de la mauvaise foi, mais elle n'élimine pas le paradoxe : « On a hypostasié et "chosifié" la mauvaise foi, on ne l'a pas évitée ». Comprendons cependant bien que cette notion de censure critiquée par Sartre renvoie, à la limite, aux rapports entre *Moi* et *Surmoi*, le *Surmoi* étant compris comme « conscience morale », inhibitrice des pulsions primaires et le *Moi* comme conscience actuelle. Il semble donc assimiler ici sans nuance l'inconscient et le préconscient. En fait, la critique de l'inconscient reposant sur l'idée d'une réification de la mauvaise foi se fonde sur une mécompréhension du modèle freudien. En admettant qu'il soit possible d'assimiler la notion sartrienne de « mauvaise foi » à un concept freudien, celle-ci n'équivaut pas à la censure ou à l'inconscient, mais à la limite au préconscient ou au *Surmoi*. Les objections de Sartre à l'encontre de l'explication par l'inconscient ne sont donc vraisemblablement pas acceptables, car elles reposent sur une assimilation illégitime et caricaturale de ce qui relèverait d'une explication de la « mauvaise foi » et de ce qui relève de l'explication par l'inconscient. Il n'y a donc pas à trancher, puisque Sartre et Freud ne parlent apparemment pas de la même chose.

55. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 84-85.

56. *Ibid.*, pp. 88-89.

Conclusion

Au regard de la confrontation entre Sartre et Freud, il s'avère que certaines questions soulevées permettent de porter un regard critique affiné sur la théorie psychanalytique, sans naturellement aborder l'ensemble des problèmes qu'elle pose. L'analyse de la mauvaise foi, qui demeure parcellaire, pourrait probablement être développée d'avantage pour préciser les contrastes. Mais il convient d'en retenir que, même si sur de nombreux points la critique de Sartre repose sur une interprétation très personnelle de la théorie freudienne et de l'ontologie humaine, elle met en avant certaines lacunes et certaines ambiguïtés fondamentales de l'hypothèse freudienne de l'inconscient de manière tout à fait originale. Ces ambiguïtés ont trait, en particulier, à la légitimité de l'élaboration d'une théorie scientifique des phénomènes mentaux. Plus spécifiquement, ces critiques remettent en question le statut épistémologique et la scientificité de la psychanalyse freudienne, non pas en se fondant sur des résultats scientifiques plus avérés, mais au contraire sur l'objet même dont la psychanalyse prétend rendre compte. En effet, les remarques de Sartre relatives à la position déterministe de Freud touchent à une question tout à fait fondamentale et incontestablement très actuelle, qui concerne le problème de la causalité mentale et du réductionnisme. Au fond, ce qu'il faut retenir de l'analyse sartrienne n'est donc pas tant le fait qu'il taxe Freud de quasi-matérialisme et de déterminisme, mais bien plutôt l'importance qu'il accorde à la valorisation de la méthode compréhensive dans l'étude psychologique. Bien que la compréhension sartrienne corresponde plus à une compréhension empathique qu'à une compréhension sémantique, ses implications méthodologiques consistent notamment dans l'accentuation de la dimension linguistique fondamentale de la psychologie. Et si l'on peut reprocher à Sartre le caractère radical de sa position à l'encontre de la théorie psychanalytique, on ne peut cependant pas ignorer que cette position constitue l'ébauche d'une objection centrale et massive face aux critiques scientistes à l'encontre de la psychanalyse. Cette objection est celle qui consiste à affirmer qu'une investigation psychologique se fonde sur le langage et plus particulièrement sur l'analyse de significations et, donc, que la volonté positiviste de la constituer en science dure repose au fond sur un présupposé ontologique erroné⁵⁷. C'est celui qui consiste à penser que

57. De ce point de vue, il est intéressant d'opérer un rapprochement entre Sartre et Wittgenstein, qui va sur ce point plus loin que Sartre, en affirmant que l'analyse psychologique doit non seulement être fondée sur une analyse des « raisons », mais également que c'est au niveau même de l'étude et de l'analyse de la signification des

dès lors que nous avons caractérisé et mis en place un nouveau concept, nous sommes en mesure d'affirmer qu'il se réfère de manière évidente à une réalité ou à une matérialité et nous pouvons donc – et c'est ainsi que la science traite généralement les concepts mentaux – attribuer à cette nouvelle instance un pouvoir causal.

En interrogeant ainsi la valeur explicative de l'hypothèse de l'inconscient, et en posant la question de sa « nature » ontologique, Sartre soulève – le paradoxe voulant que ce soit à partir de sa conception existentialiste – des interrogations générales sur le statut de la connaissance que nous pouvons avoir du mental et de l'importance du paradigme théorique et explicatif au sein duquel on acquiert cette connaissance. À l'heure où la psychanalyse est généralement attaquée par des disciplines plus scientistes qu'elle, il n'est pas inutile de leur rappeler que l'objet même qu'elles prétendent expliquer ne se prête pas aussi aisément qu'elles le pensent à l'objectivation.

concepts psychologiques dans leurs usages courants que nous pourrions véritablement éclairer le champ du mental. Pour une approche riche et détaillée de la critique de Freud par Wittgenstein, voir J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science – Wittgenstein lecteur de Freud* (1991), *op. cit.*