

Chapitre II

Être juste avec Freud :  
la psychanalyse dans l'antichambre  
de *De la grammatologie*

Vladimir Safatle

du  
kommst nicht  
zu  
dir  
Paul Celan

1. LE SOMMEIL ANTHROPOLOGIQUE  
NE PRODUIT PAS DE RÊVES

De la grammatologie, Derrida dit qu'elle « ne doit pas être *une des sciences de l'homme*, parce qu'elle pose d'abord, comme sa question propre, la question du *nom de l'homme* » (Derrida, 1966, p. 124). Phrase hautement significative, car elle énonce la « question propre » de la grammatologie, ce qui détermine son champ. Si une réflexion de type grammatologique doit nécessairement mettre en question le nom de l'homme, c'est parce que, jusqu'à maintenant, tout effort pour concevoir les conditions de possibilité d'une objectivité en général et d'une science capable de remplir certaines normes de validité a trouvé nécessairement son fondement dans une certaine anthropologie.

Dans cet article, il s'agira de montrer que le programme critique présenté par Derrida présuppose une articulation importante avec la pensée de Sigmund Freud. En fait, le philosophe verra dans Freud un interlocuteur majeur, au point de se demander :

[...] est-il inutile de rappeler d'abord que depuis *De la grammatologie* (1965) et « Freud et la scène de l'écriture » (1966), tous mes textes ont inscrit ce que j'appellerai leur « portée » psychanalytique ? [Derrida, 1972 a, p. 110]

Cela peut expliquer pourquoi, dans *De la grammatologie*, Derrida reconnaît « un certain privilège à une recherche de type psychanalytique », pour autant que cette recherche nous mettrait sur la voie de la « constitution originale de l'objectivité et de la valeur de l'objet » (Derrida, 1966, p. 132) – une recherche qui semble avoir les plus grandes chances de « déconstruire les concepts-mots fondateurs de l'ontologie, de l'être par privilège » (*ibid.*, p. 35) et, surtout, de l'homme. Comme d'autres auteurs de la pensée française contemporaine, Derrida croit qu'une réflexion sur les conséquences philosophiques de la pratique psychanalytique pourrait nous aider à sortir du cadre normatif et réifié des sciences de l'homme, cadre encore dépendant de ces « concepts-mots fondateurs de l'ontologie ».

Néanmoins, pour Derrida, cette contribution majeure de la psychanalyse est menacée lorsque l'on essaie, avec Jacques Lacan, de redéfinir la clinique analytique à partir du structuralisme. Nous savons que *De la grammatologie* s'efforce de montrer que les notions structuralistes de signe et signifiant (compris comme image acoustique) sont profondément liées à une « époque historico-métaphysique » qu'il s'agit de dépasser. En fait, Derrida croit que *partout où il est fait usage de la notion de signe, nous trouverons toujours un lien fondamental avec la métaphysique*. Nous pouvons dire que, pour Derrida, toute métaphysique est une métaphysique du signe, et elle est toujours une réduction du langage à la dimension du signe. Mais, s'il faut répondre brièvement à la question complexe de ce que Derrida entend par « signe », peut-être pouvons-nous avancer simplement : le signe est un mode de présence des choses. D'où la thèse :

La métaphysique occidentale, comme imitation du sens de l'être dans le champ de la présence se produit comme la domination d'une forme linguistique [lié à l'empire du signe]. [*ibid.*, p. 37]

On connaît la définition classique qui voit, dans le signe, ce que représente *quelque chose* pour *quelqu'un*. Tout se passe comme si Der-

rida nous rappellerait que cette re-présentation est, en fait, constitution d'un régime général de visibilité des objets, constitution d'une « forme générale de la présence » (Derrida, 2003, p. 60) à partir des idéalités responsables de la production du sens. Cette forme générale est, d'autre part, la façon dont « quelqu'un » peut apparaître comme le fondement pour la détermination de « quelque chose ». Cela nous expliquerait pourquoi la réflexion sur le signe privilégie toujours le langage parlé. Soit dans le structuralisme, soit dans la phénoménologie, le signe est fondamentalement le signe parlé. Car parler des choses, c'est nécessairement imposer une maîtrise technique sur l'objet dont je parle. Parler des choses, c'est les poser devant moi, les mettre dans une sorte d'espace virtuel dont je suis le fondement. En ce sens, l'objectivité de l'objet serait ce qui, dans l'objet, se soumet à ma parole, comme si ma parole (qui n'est pas seulement la parole d'une conscience empirique, mais d'un sujet transcendantal) était le milieu d'institution de l'objectivité. Car la parole arrache les choses de l'*hic et nunc* pour leur mettre dans un espace idéal de pure présence qui n'a plus la forme de la mondanité. Dans cet espace, je découvre que :

[...] mes paroles sont « vives » parce qu'elles semblent ne pas me quitter : ne pas tomber hors de moi, hors de mon souffle, dans un éloignement visible ; ne pas cesser de m'appartenir, d'être à ma disposition, « sans accessoire ». [*ibid.*, p. 85]<sup>1</sup>

En ce sens, le « nom de l'homme » que la grammatologie veut mettre en question désigne ce « quelqu'un » capable de fonder un mode de présence et de constitution de l'objectivité. Au-delà des attributs qui déterminent normalement l'humanité de l'homme (comme l'autonomie, l'authenticité, l'unité etc.), « l'homme » qui parle ce langage des signes est nécessairement le nom d'un mode d'être, d'un régime constitutif de présence des objets et d'autoaffection. Cet homme peut chercher sans cesse sa fin, il peut s'essayer sans cesse à surmonter sa finitude ou à

1. Ainsi, Derrida pourra dire de Husserl : « L'idéalisme transcendantal phénoménologique répond à la nécessité de décrire l'objectivité de l'objet (*Gegenstand*) et la présence du présent (*Gegenwart*) – et l'objectivité dans la présence – à partir d'une « interiorité » ou plutôt d'une proximité à soi, d'un *propre* (*Eigenheit*) qui n'est pas un simple *dédans*, mais l'intime possibilité du rapport à un là-bas et à un dehors en général » (*ibid.*, p. 21).

s'effacer, ses mouvements seront toujours dépendants de ce langage dont il est le support<sup>1</sup>. Ainsi, pour Derrida, nous ne nous réveillerons d'un certain « sommeil anthropologique » qui a hanté la pensée française des années 1960 qu'à condition d'apprendre à critiquer le langage qui garde ce sommeil contre l'aurore d'un au-delà de l'humanisme.

Nous pouvons repérer ici ce qui constitue la spécificité de Derrida. D'un côté, il semble que Derrida ne fait que reprendre une thématique assez répandue dans la pensée française des années 1960. Prenons, par exemple, trois livres parus au cours de l'année 1966-1967 : *Les Mots et les Choses* de Michel Foucault, les *Écrits* de Jacques Lacan et *De la grammaire*. Il est indéniable qu'une problématique commune concernant les sciences de l'homme semble à l'œuvre, même si cette problématique conduira à des programmes assez différents. Ainsi Lacan dira : « Il n'y a pas de science de l'homme, parce que l'homme de la science n'existe pas, mais seulement son sujet » (Lacan, 1966, p. 859). D'où l'idée que : « l'objet de la psychanalyse n'est pas l'homme ; c'est ce qui lui manque » (Lacan, 2000, p. 211).

Dans un article qui a fait date, Georges Canguilhem affirmait quant à lui :

Il est inévitable qu'en se proposant elle-même comme théorie générale de la conduite, la psychologie fasse sienne quelque idée de l'homme. Il faut alors permettre à la philosophie de demander à la psychologie d'où elle tient cette idée et si ce ne serait pas, au fond, de quelque philosophie. [Canguilhem, 2002, p. 367]

Tout se passe comme si Lacan avait compris que cette idée de l'homme au cœur de la psychologie était le noyau dur d'une normativité fondatrice d'une « époque historico-métaphysique », pour parler comme Derrida. Époque nommée par Lacan « ère historique du "moi" » (Lacan, 1966, p. 283) et dont la psychanalyse voulait le dépassement.

Pour sa part, Foucault se demandait s'il n'était nécessaire de : « renoncer à penser l'homme, ou, pour être plus rigoureux, penser au plus près cette disparition de l'homme – et le sol de possibilité de toutes les sciences de l'homme – dans sa corrélation avec notre souci du langage ? » (Foucault, 1966, p. 397). Une renonciation qui, pour le Foucault

1. Voir, par exemple, « Les fins de l'homme », in Derrida, 1972 b.

archéologue des sciences humaines, était déjà en marche dans la psychanalyse et dans l'ethnologie. Car psychanalyse et ethnologie étaient des modèles d'une *épistémè* à venir qui s'annonçait déjà, une *épistémè* libérée de la figure normative de l'homme, *épistémè* des sciences de l'inconscient : « Non pas parce qu'elles atteignent en l'homme ce qui est au-dessous de sa conscience, mais parce qu'elles se dirigent vers ce qui, hors de l'homme, permet qu'on sache, d'un savoir positif, ce qui se donne ou échappe à sa conscience » (*ibid.*, p. 390). L'inconscient fournirait ainsi le système structural des règles, normes et lois qui déterminent la « constitution originariaire de l'objectivité ».

Or, pour Derrida, il manque aux Lacan des *Écrits* et au Foucault de *Les Mots et les Choses* une compréhension plus claire du régime de langage présupposé par l'inconscient freudien. Nous pouvons dire que Derrida accepte l'idée lacanienne selon laquelle l'inconscient est structuré comme un langage. Mais il veut montrer comment, chez Freud, ce langage qui structure l'inconscient ne s'organise pas selon le modèle structuraliste, c'est-à-dire selon le primat du signifiant, de la parole et de la voix<sup>1</sup>. Au contraire, Freud nous obligerait à développer un concept de langage proche de ce que Derrida essaie de penser dans *De la grammaire* : un concept de langage fondé sur la notion « d'écriture psychique ». Écriture présente dans les rêves, dans la mémoire et capable de « rendre énigmatique ce qu'on croit connaître sous le nom d'écriture » (Derrida, 1967, p. 297), écriture capable de fournir le fondement critique du régime de présence et d'autaffectation naturalisé dans notre époque historico-métaphysique, le fondement critique de ce qui apparaît pour nous comme procédure de « constitution originariaire de l'objectivité ».

Ainsi, le recours à Freud est décisif pour Derrida : il lui permet de montrer la structure d'une psyché qui ne peut plus être pensée ni sous la forme de l'homme, ni sous la forme de la conscience, ni sous la forme du sujet (termes que Derrida a tendance à superposer). Cette psyché ouvre l'espace pour une expérience de l'objet qui n'est plus dépendante de la grammaire de la présence.

Mais, afin de mieux comprendre l'enjeu de projet de Derrida, il faut

1. Au contraire, Lacan serait le responsable d'une « intégration du phallogocentrisme freudien dans une sémiolinguistique saussurienne fondamentalement phonocentrique » (Derrida, 1980, p. 349).

d'abord revenir sur les intentions de ceux qui, nombreux dans les années 1960, voyaient dans le nom d'homme le produit le plus visible d'une métaphysique cachée au cœur des sciences humaines. Cela permettra de mieux comprendre la spécificité de Derrida.

## 2. FRANÇAIS, ENCORE UN EFFORT SI VOUS VOULEZ SORTIR DU PSYCHOLOGISME

Deux problématiques se mêlent intimement à l'intérieur du débat français de l'époque, celle du transcendantal et celle de l'inconscient. La pensée française des années 1960, à travers ce questionnement sur le nom de l'homme, résulte en effet d'une convergence de programmes qui ont en commun la volonté de libérer la réflexion transcendantale des limites d'une philosophie de la conscience. Cela demandait, d'un côté, la dénonciation du psychologisme et de l'anthropologisme présents dans les projets classiquement transcendantsaux encore dépendants du cadre des philosophies de la conscience. La réflexion transcendantale aurait été contaminée par une « confusion entre l'empirique et le transcendantal » où « l'analyse pré-critique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme » (Foucault, 1966, p. 352)<sup>1</sup>.

La critique de cette confusion peut apparaître, chez Derrida, comme besoin d'un effacement. Ainsi il écrit :

[...] il faut peut-être penser que ce que nous décrivons comme travail de l'écriture efface la différence transcendantale entre origine du monde et être dans-le-monde. L'efface en la produisant. [Derrida, 1967, p. 315]

Comprenons que le travail d'écriture efface la différence transcendantale dans la mesure où il expose la confusion générique entre l'ontique et l'ontologique. Elle démontre les présupposés ontiques qui déterminent la forme de l'ontologique.

De l'autre côté, l'épuisement des philosophies de la conscience conduit vers une réflexion systématique sur l'inconscient. Cet épuisement

1. Nous trouvons ce diagnostic aussi chez Deleuze. Voir Deleuze, 2000, p. 176-177.

serait dû en effet à leur incapacité à rendre compte du caractère fondateur d'une dimension proprement inconsciente capable de déterminer la forme de la pensée (et il y a là toute une discussion à propos de ce que nous devons comprendre ici par « déterminer »<sup>1</sup>). Tout se passe comme si le commentaire de Paul Ricoeur à propos du structuralisme de Lévi-Strauss comme « kantisme sans sujet transcendantal » fournissait involontairement le mot de passe capable d'ouvrir le chemin sur lesquels la philosophie française des années 1960 fit ses prochains pas.

Ce contexte explique pourquoi l'on trouve, dans l'antichambre du projet grammatologique, un renouvellement de l'interrogation transcendantale à travers, entre autres, le recours à une reconstruction philosophique du concept freudien d'inconscient. Certains lecteurs de Derrida s'étonneront peut-être de cette affirmation. Ils rappelleront l'intention de Derrida « d'épuiser sérieusement la problématique ontologique et transcendantale, traverser patiemment et rigoureusement la question de l'être, de l'être de l'étant et de l'origine transcendantale du monde » (Derrida, 1966, p. 73). Mais il ne faut pas oublier que cet épuisement a été entrepris en vue d'ouvrir vers ce qui « commande toute objectivité de l'objet et toute relation de savoir » (*ibid.*, p. 83), c'est-à-dire vers la « formation de la forme » (*ibid.*, p. 92). Il arrive à Derrida de parler de la méditation de l'écriture comme d'une « métarationalité » ou « métascientificité » (*ibid.*, p. 130). Ainsi, tout se passe comme si l'épuisement d'un certain régime de questionnement transcendantal pouvait et devrait ouvrir la voie vers une région capable, en même temps, d'indiquer un fondement pour la critique de la raison et des régimes de savoir, et de fournir une procédure de constitution des objets de l'expérience qui ne soit plus dépendante des structures formelles de synthèse, unité et identité initialement accessible à travers l'autoaffectation de la conscience de soi. Région où nous pouvons trouver « un champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s'abstenir » (Derrida, 1999, p. 84)<sup>2</sup>. Région où nous pouvons dire :

1. Sur une réflexion à propos de la notion de détermination et de rapport entre le fondement et le fondé, voir, surtout, le chapitre IV de Deleuze, 2000.

2. Il n'est pas sans intérêt de trouver une formule identique quelques années plus tard chez Gilles Deleuze. Rappelons-nous d'une affirmation comme : « Nous cherchons à déterminer un champ transcendantal impersonnel et préindividuel, qui ne ressemble pas aux champs empiriques correspondants et qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée » (Deleuze, 1969, p. 124). D'autre part, nous pouvons rappeler

Transcendantale serait la Différence [...]. Transcendantale serait la certitude pure d'une Pensée qui, ne pouvant attendre vers le Telos qui s'annonce déjà qu'en avançant sur l'Origine qui indéfiniment se réserve, n'a jamais dû apprendre qu'elle serait toujours à venir. [*Ibid.*, p. 171]

Certainement, nous sommes très loin d'une définition classique du transcendantal comme l'ensemble de déterminations formelles des conditions de possibilité de toute objectivité possible, c'est-à-dire des conditions permettant d'établir le régime de validité de toute représentation d'objet pour une conscience idéale. Si le transcendantal apparaît comme la « Différence », s'il apparaît comme un champ dont tout sujet actuel peut s'abstenir, c'est parce qu'il ne permet plus la catégorisation et la constitution des objets de l'expérience à partir des structures formelles présentes dans l'autoaffectation de la conscience de soi. L'autoaffectation de la conscience de soi ne fournit plus le principe qui permet la liaison (*Verbindung*) du divers de l'intuition sensible dans des représentations d'objet. Ce transcendantal que nous pouvons dériver du projet de la grammatologie ne peut qu'ouvrir un régime de dissémination sans retour ou, si l'on veut s'en servir d'un mot de Derrida, un régime « d'inquiétude transcendantale » (Derrida, 2003, p. 13) qui rend toute identité des sujets et des objets fragile.

Ainsi, Derrida peut soutenir que la vie psychique est instaurée par la constitution d'une scène en deçà de toute division entre sujet [car « le concept de sujet (conscient ou inconscient) renvoie nécessairement à celui de substance – et donc de présence » (Derrida, 1967, p. 339)] et objet, entre proximité et distance, entre signifié et signifiant. Une scène « qui ne se laisse pas lire à partir d'un code » (*ibid.*, p. 310) car elle est la manifestation absolue de l'irréductibilité d'une différence qui ne peut pas être contrôlée à travers des procédures de codification. Pour mieux comprendre cette scène, il faut revenir à Freud.

que pour Foucault aussi il s'agit « de relaire une philosophie transcendantale en inscrivant le transcendantal ailleurs que dans la subjectivité, c'est-à-dire de dissocier le problème des conditions du savoir et de l'expérience du problème des formes *a priori* de la synthèse subjective » (Guéhen, 2003, p. 119). Ces similitudes démontrent que ce que nous connaissons par « philosophie poststructuraliste », ce sont, dans une large mesure, des versions « hétérodoxes » du questionnement transcendantal.

### 3. ÉCRIRE LA MÉMOIRE

Derrida a dit un jour vouloir comprendre « ce qui de la psychanalyse se laisse mal contenir dans la clôture logocentrique » (*ibid.*, p. 296). En fait, c'est le concept d'inconscient lui-même qui semble sortir d'une telle clôture. Car, avec la notion freudienne d'inconscient, il ne s'agit pas de dire qu'il y aurait des contenus intentionnels expulsés de la conscience, des contenus placés sur « une autre scène » et accessibles à la conscience à travers des opérations de remémoration, de symbolisation et de verbalisation. L'inconscient n'est pas une sorte de dépôt des contenus mentaux refoulés et des pulsions non socialisées qui ne seraient accessibles à la conscience qu'après le processus analytique. Cette notion « vulgaire » d'inconscient est construite à partir du modèle des événements passés qui ont été présents à la conscience, mais qui ont été expulsés à cause de la forte excitation qu'ils ont produite.

Néanmoins, Derrida sait que Freud a présenté quelque chose de totalement différent. Sa notion d'inconscient nous oblige à admettre qu'il y a des contenus et des processus intentionnels qui ne se soumettent pas à la forme de la conscience, il y a des contenus et des processus qui ne se laissent pas penser à partir du régime de langage propre à la conscience. Pour cette raison, ce sont des événements qui n'ont jamais été conscients. L'analyse de l'inconscient et de ses formations (des rêves, des symptômes, des actes manqués, etc.) n'est possible qu'à la condition d'assumer qu'elles impliquent un autre régime de linguisticité – un régime appelé par Derrida « écriture psychique ». Cette écriture permet à Derrida de développer une réflexion sur la spécificité du concept freudien d'inconscient, ainsi que sur la façon dont l'inconscient freudien se place au-delà de l'amalgame entre vie psychique et métaphysique de la présence. Mais cela exige de reconsidérer la temporalité propre à la vie psychique. Derrida prendra ainsi en compte les considérations freudiennes sur la mémoire afin de montrer comment elles établissent un fonctionnement du langage et de la temporalité très proche de ce que la déconstruction découvre pour son compte. C'est pourquoi Derrida peut écrire : « La mémoire n'est donc pas une propriété du psychisme parmi d'autres, elle est l'essence même du psychisme » (*ibid.*, p. 299).

Cette question propre à la temporalité de la vie psychique est fonda-

mentale. Contrairement à la vie transcendantale husserlienne, Freud nous fournirait le modèle d'une vie capable de reconnaître un « passé absolu », c'est-à-dire « un passé qu'on ne peut plus comprendre dans la forme de la présence modifiée, comme un présent-passé » (Derrida, 1966, p. 97). Mais comme passé à toujours signifié présent-passé, ce sont les concepts de *passé*, *présent* et *avenir* qui doivent être mis en question. Voyons cela de plus près.

Nous savons que Freud affirme :

Ce que nous souhaitons [à la fin du processus analytique], c'est une image fidèle des années oubliées par le patient, image complète dans toutes ses parties essentielles. [Freud, 1988, p. 270]

Cette image fidèle serait importante pour dévoiler les connexions causales qui ont transformé des événements apparemment anodins en événements traumatiques, c'est-à-dire en événements qui ne peuvent être symbolisés ni intégrés dans la conscience.

Lorsqu'il parle de ces événements traumatiques, Freud se sert constamment d'un langage physicaliste, parlant de quantités d'excitation, d'énergie libidinale impossible à maîtriser par le sujet qui ne peut les lier dans des représentations d'*objet*. Rappelons, par exemple, ce que Freud dit à propos de ces événements traumatiques dans le cas de *L'Homme aux loups*. Dans ce cas canonique de névrose obsessionnelle, Freud croit identifier une scène primitive (*Urscene*) vue par le patient à l'âge de 1 an et demi : la scène de ses parents faisant l'amour trois fois comme des loups, c'est-à-dire avec sa mère à quatre pattes. Cette scène ne peut pas être symbolisée (parce qu'elle est incompréhensible pour le bébé), néanmoins, à cause de ce qu'elle mobilise (respiration brusque, gémissement, apparence de violence, etc.), elle produit une quantité d'énergie libidinale qui ne sera pas liée à des représentations et qui ne sera intégrée qu'*a posteriori*. Elle ne laisse que des *traits* mnésiques fragmentés. Ces traits seront constamment réinscrits. Derrida pourra alors dire que Freud nous montre qu'« il faut penser la vie comme trace avant de déterminer l'être comme présence » (Derrida, 1967, p. 302). Il n'y a rien dans la mémoire qui soit l'archive de l'événement. Il n'y a que la trace de ce qui n'a jamais été totalement présent à la conscience.

En fait, le caractère traumatique de la scène est une construction *a*

*posteriori*. Il vient de l'association entre la scène et des événements postérieurs (comme l'écoute d'un récit où les loups mangent des enfants, la menace de castration énoncée lorsque le patient s'est excité en voyant une bonne nettoyant le plancher à quatre pattes, etc.). Cette association sera manifestée dans un rêve angoissant que le patient eut à l'âge de 4 ans, un rêve où des loups regardent le patient dans son lit. Freud affirme que, dans ce cas, la scène primitive est activée (*Aktivierung*) ; elle n'est pas remémorée.

La remémoration ne viendra qu'à l'occasion du récit du rêve fait par le patient dans une situation transférentielle d'analyse. Il y a donc trois moments différents : le fait tel qu'il se présente à l'âge d'un an et demi avec ses traits dispersés, l'activation traumatique (faite à travers le rêve) qui fournit à la perception un contexte *a posteriori* de signification et, enfin, la remémoration lorsque le patient a 29 ans. Cette temporalité rétroactive est fondamentale pour montrer comment le trauma se constitue par la répétition de l'événement une deuxième fois. Néanmoins, c'est dans la dimension onirique et fantasmatique que cet événement se répète.

Freud voit bien le paradoxe qu'il y a à dire que le sens de l'événement traumatique ne sera posé qu'à l'occasion de la remémoration à l'intérieur de l'analyse. Car tout se passe comme s'il y avait possible de négliger la distance entre la deuxième et la troisième phase temporelle. Néanmoins, cette apparence négligence est la conséquence d'une thèse majeure de Freud : la mémoire et l'acte de remémoration ne sont pas le dévoilement des situations originaires primitives, mais la réinscription des processus passés à partir des pressions du présent. D'où cette autre thèse majeure, de Derrida cette fois : la mémoire est une production d'inscriptions dans un système stratifié où le passage d'une strate à l'autre n'est jamais une simple traduction, mais une transcription (*Umschrift*). Transcription, car toute nouvelle inscription modifie l'inscription précédente.

Cela permet à Freud de mettre en évidence la façon proprement psychanalytique de reconquérir le passé. Freud reconnaît la limite du concept de mémoire comme archive.

Le chemin qui part de la construction de l'analyste devrait mener au souvenir chez l'analysé ; il ne mène pas toujours jusque-là. Très souvent on ne réussit pas à ce que le patient se rappelle le refoulé. [Freud, 1988, p. 279]

Par exemple, Freud insiste sur le fait que les scènes primitives ne sont pas reproduites sous la forme d'un souvenir de quelque chose qui est arrivé ; elles sont le résultat d'une « construction », concept qui montre le vrai caractère de ce que Freud comprend par remémoration. À travers la thématique de la construction de la mémoire, Freud montre comment la remémoration doit être comprise comme processus productif de composition. Il faut ici rappeler le propos d'un historien des sciences :

Les souvenirs ne sont pas immuables, mais sont des reconstructions opérées sur le passé et en perpétuel remaniement, qui nous donnent un sentiment de continuité, la sensation d'exister dans le passé, le présent et le futur. [Rosenfield, 1994, p. 87]

Cette affirmation s'applique parfaitement à la perspective freudienne. De fait, Israel Rosenfield a montré comment Freud a reconnu que les souvenirs ne sont pas archivés comme des impressions de choses, mais comme des traits et des fragments. Ainsi, l'actualisation d'un souvenir ne peut jamais être la simple présentation d'un contenu préalable-ment archivé. Derrida y insiste :

Le texte conscient n'est donc pas une transcription parce qu'il n'y a pas eu à transposer, à transporter un texte présent ailleurs sous l'espèce de l'inconscience. Car la valeur de présence peut aussi dangereusement affecter le concept d'inconscient. Il n'y a donc pas de vérité inconsciente à retrouver parce qu'elle serait écrite ailleurs. Il n'y a pas de texte écrit et présent ailleurs, qui donnerait lieu, sans en être modifié, à un travail et à une temporalisation (celle-ci appartenant, si l'on suit la littéralité freudienne, à la conscience) qui lui seraient extérieurs et flotteraient à sa surface [...]. Toujours déjà, c'est-à-dire dépôts d'un sens qui n'a jamais été présent, dont le présent signifié est toujours reconstruit à retardement, *nachträglich*, après coup, *supplémentairement*. [Derrida, 1967, p. 314]

Ainsi, la mémoire est l'activité perpétuelle d'interprétation d'un texte qui, comme Derrida le dit, n'a jamais été présent. Lorsqu'elle actualise des fantasmes et des complexes, la remémoration ouvre l'espace vers des réinscriptions singulières de ce qui a été inscrit comme *trace*. Nous pouvons parler des « réinscriptions singulières » parce qu'ici le problème ne concerne pas le retour des contenus mentaux et des dispositions inten-

tionnelles refoulées et présentes sur une « autre scène », hors du champ de la conscience. Au contraire, nous ne pouvons « remémorer le passé » à condition de comprendre comment le passé a toujours été habité par une multiplicité transindividuelle de temps et d'événements.

Pour mieux comprendre ce point, il faut se souvenir que l'événement ne devient traumatique qu'à travers l'activation fantasmatique de la scène primitive. Cela implique de sortir de la dimension des faits présents à une conscience individuelle. Car, pour Freud, les fantasmes sont des processus liés à la phylogénèse de l'espèce. Ils sont les marques d'événements transmis de génération en génération. Nous pouvons dire qu'il n'existe pas des fantasmes individuels ; il n'y a pas d'individu à l'intérieur des fantasmes ; il n'y a que des « fantasmes collectifs », des processus transindividuels et supratemporels qui insistent à l'intérieur des individus. À travers les fantasmes, les sujets sont pris dans des couches temporelles qui ne s'épuisent pas dans l'expérience individuelle, des couches temporelles qui seront toujours opaques parce qu'elles nous mettent devant la question de la signification du désir de ceux qui nous ont précédés. Que la remémoration soit fondamentalement remémoration des traits mnésiques réinscrits à l'intérieur des fantasmes, voici qui ne peut nous laisser indifférents.

C'est en ayant cela à l'esprit que nous pouvons dire que le passé n'a jamais été un « présent passé ». Il est la dimension à l'intérieur de laquelle nous avons l'expérience d'être habités par des questions ouvertes, des questions qui viennent d'un temps virtuel. Freud dit qu'on ne vit jamais complètement dans le présent. L'histoire du désir d'un sujet montre que cette phrase vaut aussi pour le passé (« Le passé n'a jamais été complètement présent »).

Freud comparait le travail analytique de construction et remémoration au travail de l'archéologie. Mais Hegel ne disait-il pas de son côté que les ruines ne sont pas les marques d'un présent passé, d'une époque qui a été présente, mais qui n'a laissé que des traces, que les ruines nous montrent au contraire comment, depuis l'origine, le temps historique était habité par l'inquiétude (*Umnube*) qui fragilise et détruit toute présence pleine (voir Hegel, 1962, p. 133) ? Il se peut que cette intrusion hégélienne soit très proche de certains usages des concepts de mémoire et remémoration chez Freud. Ces usages mènent la réflexion freudienne au-delà des limites d'une philosophie où la mémoire est le processus fonda-

mental d'unification de l'expérience temporelle de la conscience individuelle.

De ces discussions émerge, à la place de l'homme comme mode de présence, le concept d'une psyché qui réécrit continuellement des traits sans scène d'origine. Cette psyché est traversée par des textes en dissémination continue de sens. D'autre part, cette réflexion sur la psyché nous explique pourquoi un transcendantal libéré de la figure de la conscience a tous les traits de l'inconscient freudien. Elle libère un transcendantal composé par des séries temporelles multiples qui s'actualisent en rendant fragile l'identité des sujets et objets. Ainsi, le transcendantal n'est plus ce qui détermine les conditions de possibilité de toute expérience capable d'être catégorisé dans l'espace et le temps. Il est cette dimension de la pensée qui nous montre comment toute expérience véritable semble nous mettre au-delà d'une temporalité hantée par la présence et de l'origine, au-delà d'une identité fixe constituée à partir des critères d'identité et de différence des choses dans l'espace. Mais peut-être il faut assumer, avec Derrida, que « pour ce monde à venir et pour ce qui en lui aura fait trembler les valeurs de signe, de parole et d'écriture, pour ce qui conduit ici notre futur antérieur, il n'est pas encore d'exergue » (Derrida, 1966, p. 14).