

# Une ontologie freudienne de l'inconscient ?

Remarques sur le texte de Robert Bösch

Sandrine Aumercier et Frank Grohmann

Il nous semble que le programme de recherche lancé par Robert Kurz<sup>1</sup> d'un rapprochement critique avec la psychanalyse est à ce jour resté inachevé au sein de la critique de la valeur, sans doute faute d'échanges théoriques avec des psychanalystes disposés à critiquer leur propre tendance à l'ontologisation, mais aussi par méconnaissance des véritables enjeux théoriques de la psychanalyse de la part des auteurs de la critique de la valeur-dissociation. À cet endroit, nous devons déplorer des deux côtés une rencontre manquée qui semble pouvoir occasionner des frictions ou des évitements dommageables pour le développement de la théorie. C'est de là que partait notre proposition d'« aiguiser Marx et Freud l'un par l'autre »<sup>2</sup>. Il s'agit notamment de faire la part entre la conception freudienne de l'inconscient et celle à laquelle se réfère une critique sociale qui ne dispose pas d'une théorie psychanalytique du sujet. Il s'agit aussi de « ...ne pas forcer la réunion de la théorie de Marx et de celle de Freud par une double révision, mais de découvrir leur proximité étrangère par une double orthodoxie... »<sup>3</sup>.

Le texte de [Robert Bösch](#) que nous discutons ici propose une salutaire historicisation de ce que Freud nommait « le refus de la féminité »<sup>4</sup>. Il permet de mettre le refus de la féminité en rapport avec le théorème de la valeur-dissociation de Roswitha Scholz. Il est toutefois étonnant que Bösch ne mentionne pas une seule fois cette thèse de Freud. Il faut rappeler que le refus de la féminité s'inscrit pour Freud dans le cadre de la bisexualité psychique : elle est partagée par les deux sexes, quoique selon des positions différentes. Cette butée partagée par les deux sexes inscrit donc le féminin dans la logique phallique et ne permet pas de promouvoir un en-dehors féminin. Freud se contente de faire à cet endroit un constat clinique (en ceci que le refus de la féminité représente pour lui la limite ultime de l'analysable), sans cesser d'exprimer sa perplexité sur les causes du complexe de castration, parfois renvoyées à l'ordre social, parfois subsumées sous la biologie. Mais en affirmant que l'inconscient ignore la différence des sexes et ne connaît qu'un mélange d'activité et de passivité – socialement codé comme masculin et féminin – Freud congédie une ontologisation de la différence sexuelle qui serait déduite de l'hypothèse de l'inconscient elle-même.

Il est vrai que Freud ne parvient pas à ordonner la spécificité de la modernité dans ce qu'il appelle le « développement culturel ». Il noie la modernité dans une histoire du développement culturel qui reprend tous les poncifs historicistes et coloniaux de son époque. (Mais il faut dire que Marx n'était pas en reste avec sa théorie de la succession des modes de production qui, selon lui, aboutirait nécessairement au communisme.) Il est donc tout à fait patent que Freud s'embourbe dans son lamarckisme et dans la théorie de la récapitulation onto-phylogénétique qu'il emprunte à Ernst Haeckel. Toutefois, rien n'oblige à prendre au pied de la lettre ledit « mythe scientifique » du meurtre du père de la horde primitive qui correspond davantage, et ce pour Freud lui-même, à une nécessité logique qu'à un événement historique. Lacan l'interprétera en ce sens logique. Ce mythe tente en effet de dire quelque chose de structurel sur la place du père – une place vide – et la tâche qui échoit à ceux qui ont liquidé le père. Il n'est pas vrai de dire que Freud se contenterait ici d'affirmer la reprise individuelle de l'histoire de l'espèce, car il ne

---

<sup>1</sup> Voir « Die psychoanalytische Dimension der Warenformkritik » in « Geschlechtsfetischismus. Zur Logik der Männlichkeit und Weiblichkeit », *Krisis*, 12, 1992 et « Subjektlose Herrschaft », dans *Raison sanglante*, Albi, Crise & Critique, 2021 [1993].

<sup>2</sup> Sandrine Aumercier, Frank Grohmann, *Quel sujet pour la théorie critique ? Aiguiser Marx et Freud l'un par l'autre*, Albi, Crise & Critique, 2024.

<sup>3</sup> Uli Krug, *Der Wert und das Es*, Fribourg, ça ira, 2016, p. 15.

<sup>4</sup> Sigmund Freud, « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin », dans *Résultats, idées, problèmes. Tome II*, Paris, PUF, 1998 [1938].

la décrit pas comme une transmission positive « allant de soi », contrairement aux simplifications qui seront pratiquées par ses disciples : « Par suite de l'histoire de sa formation, l'idéal du moi a les liens les plus étendus avec l'acquis phylogénétique de l'individu, son héritage archaïque. [...] Mais l'évocation de la phylogénèse fait surgir de nouveaux problèmes devant lesquels, au moment de répondre, on serait tenté d'esquiver prudemment. Mais rien n'y fait, il faut risquer l'épreuve, même si l'on craint que s'y dévoile l'insuffisance de toute notre tentative. [...] le ça ne peut faire l'expérience ou l'épreuve d'un destin extérieur sans passer par le moi qui représente auprès de lui le monde extérieur. Mais on ne peut pourtant pas parler d'une transmission héréditaire directe dans le moi. Ici s'ouvre la faille entre l'individu réel et le concept d'espèce. »<sup>5</sup> Notons bien que Freud parle ici de « faille entre l'individu réel et le concept d'espèce ». La reprise individuelle de l'héritage phylogénétique est marquée d'une médiation généralement oubliée tant par ceux qui assument la formulation freudienne que par ceux qui la rejettent. Or la « faille » ouvre l'espace et la nécessité d'une formalisation logique qui n'a déjà plus rien à voir avec des spéculations historiques.

La structure pulsionnelle est ce à quoi s'appliquent *stricto sensu* les concepts freudiens, quand bien même Freud est tenté d'en tirer des spéculations sur l'histoire et la civilisation, reconnaissant la nécessité de combler la « faille » entrevue par lui entre individu et société, entre individu et espèce. En ce sens, on fait bien d'être plus freudien que Freud en évitant de surestimer ses concepts dérivés, mais sans lâcher sa question insistante des rapports entre individu et société, ainsi qu'entre première nature et seconde nature.

De ce fait, il nous semble que Bösch subsume de manière trop monolithique les concepts psychanalytiques sous la théorie culturelle de Freud, oubliant que Freud est le plus pointu là où il reste localisé sur son objet, c'est-à-dire là où il n'essaye pas d'appliquer à la culture ses découvertes sur le psychisme individuel. Le mythe freudien du meurtre du père remplit une fonction qui rappelle la formule adornienne selon laquelle « de la psychanalyse rien n'est vrai que ses exagérations »<sup>6</sup>. Si on le dégage de son revêtement mythique, il correspond à la structure œdipienne moderne dans laquelle la pseudo-égalité de tous se paye de l'introjection réelle d'un père qui n'a été tué que dans le fantasme. On peut l'exprimer autrement : l'égalité de tous devant l'équivalent universel de l'argent ne supprime pas la « fonction père » c'est-à-dire le rapport à la loi comprise comme différence ontologique dans une organisation qui la dénie. Ceci n'a évidemment rien à voir avec le familialisme œdipien à juste raison dénoncé par Bösch. Freud critiquait lui-même la « morale sexuelle civilisée » et se montrait sceptique envers la monogamie bourgeoise. Une conception paternaliste de la « loi » confond la place logique de l'exception – à savoir ce qui fonde un ordre social à partir de ce qui n'est pas lui – avec la forme empirique du patriarcat producteur de marchandises.

Que l'exposition freudienne ne fasse rien d'autre que de décrire le sujet bourgeois, ainsi qu'on a eu de cesse de le lui reprocher, serait donc à mettre à son crédit plutôt qu'à sa charge, car que pourrait-il décrire d'autre que le sujet bourgeois ? Il n'y a pas d'au-delà du sujet bourgeois au sein de la société bourgeoise. Ainsi que le remarque Adorno, c'est au niveau même de cette unilatéralité et grâce pour ainsi dire à ses œillères que Freud se révèle paradoxalement au plus près de l'objet réel, en tant qu'il examine son rejeton individuel du point de vue de ses processus internes sans les noyer dans une explication générale de la société, ni une dérivation logique (lesquelles aboutissent inévitablement à un psychologisme ou un sociologisme).

En particulier, il n'est pas exact de reprocher à Freud le biologisme de sa théorie des pulsions et de la pulsion de mort, puisqu'il n'a pas conçu la pulsion comme une force biologique – même si elle s'enracine nécessairement dans le corps – ni la pulsion de mort comme le pôle destructeur d'un simple

---

<sup>5</sup> Sigmund Freud, « Le moi et le ça », Sigmund Freud, dans *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981 [1923], p. 249-251.

<sup>6</sup> Voir Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 2016.

combat entre la vie et la mort<sup>7</sup>. Freud nomme sa théorie des pulsions « notre mythologie » au même titre que les concepts de la science, ainsi qu'en témoigne sa remarque incidente à Einstein, où Freud prend le physicien à témoin de ses propres mythologies scientifiques<sup>8</sup>. Le mythe est un moment incontournable de la formation du concept scientifique lui-même, fût-ce la théorie de la relativité. Mais la science moderne dénie les conditions impures de sa propre fondation, et par là, sa propre exception ontologique. Ce faisant, elle se condamne à une immanence qui nourrit le circuit toujours plus étroit et toujours plus stérile de son autolégitimation.

De ce fait, la société bourgeoise produit en effet une « autoconservation [qui] n'est autre que la production de sa propre mort » (Bösch) mais il ne faut pas oublier que Freud n'introduit que tardivement dans la réécriture de son texte de 1920 les termes de pulsion de vie et pulsion de mort qui relèvent d'un choix terminologique plutôt maladroite. Siegfried Bernfeld avait déjà dans les années 30 averti de quelle confusion ils sont porteurs<sup>9</sup>. Il s'agirait plutôt de revenir au noyau de la réflexion freudienne, qui part de la *compulsion de répétition* imposée par l'observation clinique. Lacan parlera d'« automatisme de répétition » en référence à la description de l'automatisme mental par le psychiatre Gaëtan Gatian de Clérambault. Cette référence peut être rapprochée de la notion marxienne de « sujet automate » avec laquelle Marx décrit le mouvement de la valeur. Il ne s'agit pas tant de rabattre les deux notions l'une sur l'autre que de noter au cœur de chacun d'elle le moment d'extériorité qui renvoie à leur conditionnement réciproque. Dans le capitalisme, le moment hédoniste et le moment masochiste se conjuguent en une compulsion de répétition qui fait à la fois l'objet d'une plainte et l'objet d'une jouissance. Avec l'introduction de la pulsion de mort, Freud radicalise cette structure paradoxale de la formation de compromis qu'est le symptôme.

De même, la notion de refoulement originaire est d'abord une hypothèse nécessaire au renversement de perspective qui prend pour point de départ l'analyse du sujet mature sans accès possible à la genèse de son développement. Dans « Refoulement originaire et accumulation primitive » nous soulignons l'importance de la dimension logique du refoulement originaire, qui peut être mise en rapport avec l'idée marxienne d'accumulation primitive développée dans les *Grundrisse*. Aussi, même si Freud a tendance à user de la métaphore biologique, la pulsion n'est jamais comprise par lui comme biologique et on peut même dire que toute la théorie des pulsions – malgré quelques formulations ambiguës – est un effort d'arrachement au vitalisme et au biologisme. Si Freud reste développementaliste dans sa théorie culturelle, il liquide la pensée développementaliste dans sa théorie des pulsions. Le Freud « ésotérique » nous en apprend davantage que le Freud « exotérique », qu'il ne convient pas d'harmoniser davantage qu'il ne le faisait lui-même. Ainsi, la nécessité pour Freud de reproduire la distinction entre individu et société – que lui reproche Bösch – est le meilleur garde-fou contre la propre dérive culturaliste freudienne, car cette distinction reflète les rapports matériels réels, dont le dualisme ne saurait être surmonté par la seule exposition théorique. En ne cédant jamais au réalisme naïf, Freud se rend capable d'étudier les conséquences de cette dichotomie au cœur de la vie psychique.

Quant aux thèses de Heinz Kohut mises en avant par Bösch, elles sont une retombée de *l'ego-psychology*, dont elles prétendent se démarquer et bien qu'elles aient donné lieu à des controverses avec Otto Kernberg, le plus fidèle représentant de cette dernière. Les thèses de Kohut ne sauraient pas plus représenter la théorie freudienne qu'Eduard Bernstein ne représentait la théorie marxienne. Il n'est pas possible d'accuser Freud en partant de Kohut, et encore moins de se servir innocemment de la théorie du narcissisme de Kohut sans préciser qu'elle liquide l'acquis principal de la théorie freudienne, à savoir la théorie des pulsions, au profit d'une psychologie du développement et d'une thérapeutique de l'empathie qui sont l'expression adéquate d'une intersubjectivité devenue largement athéorique. La

---

<sup>7</sup> Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, PUF, 2013.

<sup>8</sup> Sigmund Freud, « Pourquoi la guerre ? », dans *Résultats, idées, problèmes. Tome II*, Paris, PUF, 1998.

<sup>9</sup> Voir « Über die Einteilung der Triebe », *Imago*, volume XXI, 1935.

métapsychologie est rendue superflue. On ne trouve en particulier aucune notion de « soi » ou d' « objet-soi » chez Freud, car Freud se refuse à approcher le subjectif à partir d'une unité *a priori*<sup>10</sup>.

Il est ainsi très hasardeux de la part de Bösch de se servir dans Kohut, malgré la critique qu'il lui adresse, pour présenter sa propre théorie du narcissisme au nom d'une psychanalyse qu'il inscrit encore dans le paradigme freudien alors que les positions de Kohut n'ont plus rien de freudien. De la sorte, Bösch reconstruit plutôt une psychologie à son propre usage sans départager clairement ce qu'il critique et ce qu'il conserve de Freud. La critique faite à Freud abrase le contenu le plus subversif de la théorie des pulsions, qui suppose une participation libidinale du sujet à ce qu'il subit et aborde le sujet à partir de cette sienne responsabilité. Sous couvert d'en conserver une partie et de s'en couvrir théoriquement, c'est l'essentiel de Freud qui est abandonné. Loin de reproduire à son compte le moi comme catégorie abstraite, comme Bösch lui en fait le reproche, Freud en fait au contraire une critique qui sera justement dévoyée par les post-freudiens. Avec Freud, le moi n'est jamais à comprendre séparément des autres instances psychiques, mais dans leur rapport à elles ; il traite de ces rapports en partant des trois points de vue dynamique, économique et topologique. De même, le narcissisme n'est pas une « pathologie » qui peut être traitée isolément du tableau général de la subjectivité bourgeoise et de l'éventail complet de ses souffrances psychiques. L'introduction au narcissisme est rendue nécessaire par une reformulation freudienne de la première théorie des pulsions qui prenne en compte l'investissement pulsionnel du moi par lui-même. Elle constitue en ce sens *une partie de la théorie de la libido et non une instance psychique autonome*. Son unité n'est qu'une unité imaginaire, ainsi que Lacan le théoriserait avec le stade du miroir.

On pourrait dire que la subjectivité bourgeoise porte en elle le potentiel de toutes les pathologies que cette société ne cesse d'isoler et d'hypostasier selon les époques et les modes. C'est pourquoi Freud n'accordait aucune valeur théorique à la séparation entre le normal et le pathologique. Il est possible de regarder la totalité des pathologies modernes comme des variations phénoménales de la structure fondamentale du sujet plutôt que comme des tableaux historiques reflétant leur époque dans une subjectivité idéal-typique. À trop nous fixer sur ces formes phénoménales, nous risquons de perdre de vue le niveau catégoriel qui est la *structure libidinale* et son *destin pulsionnel* sous l'égide d'une unité fictive du moi. Sa plasticité identificatoire avec le milieu social est infinie. Mais ce niveau peut justement faire diversion sur la structure de clivage qui est une structure libidinale.

Faute de rendre justice à la catégorie freudienne de libido, Bösch déplace insensiblement la conflictualité intrapsychique découverte par Freud sur le terrain d'une conflictualité psychologique entre le moi et le monde extérieur qui retombe dans un réalisme naïf préfreudien. Il reconduit la dichotomie sujet-objet à un niveau non catégoriel et reperd ainsi les avancées de la psychanalyse. Or celle-ci conçoit le monde extérieur comme toujours déjà représenté dans la vie psychique par le truchement des pulsions et jamais comme objet d'une expérience sensuelle directe. La dichotomie sujet-objet divise donc irrémédiablement autant le sujet que l'objet. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas une expérience du corps ou qu'il n'y a pas de traumatisme. Cela veut dire que cette expérience est toujours déjà médiatisée, représentée, traitée et transformée par le langage et la culture, par le discours et le fantasme. L'approche sensualiste naïve constitue l'envers hypostasié de l'objectivisme abstrait. Elle est elle-même un sous-produit de la dissociation sexuelle (au sens introduit par Roswitha Scholz) dont certains courants féministes font une promotion faussement subversive.

Enfin, nous aimerions réitérer ici une mise en garde quant à la tendance à comprendre l'inconscient comme une sorte de symptôme qui pourrait être liquidé dans une société émancipée. Ce n'est pas l'inconscient qui est un symptôme mais, selon Freud, la conscience elle-même, et ceci non pas parce que l'inconscient serait un « antécédent » (Bösch), mais parce que c'est la promotion moderne du sujet conscient de soi de la rationalité instrumentale qui imposa à rebours l'étude de son rejeton, le refoulement psychique. Si la psychanalyse est, selon Lacan « symptôme du point du temps où nous

---

<sup>10</sup> Voir Sigmund Freud, « la décomposition de la personnalité psychique », dans *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1984 [1933].

sommes parvenus »<sup>11</sup>, c'est justement en tant que discipline prenant en charge la nécessité de ce nouvel objet d'étude. Que notre époque ait imposé la prise en compte des processus inconscients du fait même d'une psyché moderne livrée sans recours extérieur (si ce n'est de nature adaptative) à son propre appareillage pulsionnel, ne veut pas dire que l'inconscient constitue en soi le symptôme à liquider. Cela ne signifie pas davantage qu'il se situe dans une éternité immobile. Sa nécessité scientifique pourrait simplement, au même titre que d'autres catégories historiques, devenir obsolète dans une autre configuration historique.

L'inconscient n'est en fait qu'une catégorie d'analyse, une hypothèse métapsychologique inférée de processus psychiques qui échappent à la maîtrise du sujet souverain et dont les catégories ordinaires ne permettent pas de rendre raison. Cela ne fait pas de lui une catégorie « métaphysique », aussi peu que le concept marxien de valeur ne relève d'une métaphysique. Le concept d'inconscient exige de notre part de distinguer entre l'inconscient freudien [*Unbewusste*] et le simple fait que quelque chose ne soit pas conscient ou relève de l'inconscience [*Bewusstlosigkeit*]. Ce qui ne va pas sans préciser de quel « sujet » on parle. La topique freudienne inconscient-préconscient-conscient introduit à ce niveau une différenciation méthodologique entre les différentes instanciations du sujet.

Aussi l'émancipation ne saurait se fonder sur un devenir-conscient tel qu'il est généralement admis dans le champ de la critique sociale, y compris sous la plume de Bösch. L'idée selon laquelle l'inconscient est « inconscience de la propre socialisation » est une révision de l'hypothèse originale de la psychanalyse pour deux raisons : d'une part, parce qu'il n'y a pas moyen pour l'individu de maîtriser consciemment sa propre socialisation, et ce, dans aucune société (quoique d'autres sociétés offrent d'autres débouchés de traitement des processus sociaux que celui de la psychopathologie individuelle qui est devenu notre lot), et d'autre part, parce que l'inconscient est l'hypothèse permettant de rendre compte d'un conflit intrapsychique résultant de la supposée autonomie du moi conscient, cette dernière constituant la prémisse fondamentale de la rationalité politico-économique moderne. Le devenir-conscient est de la sorte la voie royale vers un enlisement toujours plus profond de la subjectivité dans la tentative de surmonter ses propres apories *en partant de ce qu'elle en pense*. Or il n'y a pas moyen pour elle de récupérer par la pensée consciente la maîtrise de ses propres rapports sociaux.

La surestimation du rôle de la conscience est l'illusion qu'entretient la société capitaliste dans son rapport instrumental à ses propres actes de production et que la psychanalyse met radicalement en question. La seule chose qu'il s'agirait de récupérer dans une perspective émancipatrice, ce sont les conditions de possibilité pour intervenir sur son environnement et modifier ses propres conditions sociales, ce qui ne dit rien du contenu de cette intervention ni de son caractère conscient. Que nous puissions agir sur notre socialité ne signifie pas que nous soyons conscients de ses véritables déterminants inconscients ni que nous fassions les meilleurs choix. L'illusion selon laquelle le devenir-conscient permettrait de dépasser la forme sociale qui nous tient en otage ne veut pas savoir qu'il n'y a pas moyen pour la conscience de se transcender elle-même. En revanche, l'histoire et l'anthropologie nous apprennent qu'il existe des formes sociales dans lesquelles l'agir collectif dispose d'une puissance de signification qui est sujette à la temporalité et l'intervention collective, donc appropriable et modifiable. Il s'agit dans ce cas d'une puissance socialement médiatisée (Lévi-Strauss parlait d'efficacité symbolique) qui est aux antipodes du fantasme de toute-puissance individuel que le sujet moderne nourrit secrètement dès qu'il s'adonne à la critique sociale.

En ce sens, la subjectivité moderne constitue l'obstacle principal à la réappropriation subjective d'une telle socialité dans laquelle le sujet cesserait de se prendre pour le commencement et la fin du changement, perspective qui ne s'impose à lui, comme une tâche impossible, que dans les conditions socialement atomisées du capitalisme. Cette vision ne voit pas les lunettes individualistes dont elle est chaussée.

---

<sup>11</sup> Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006, p. 31.

Dans le prolongement de la proposition kurzienne d'abolir la forme sujet, il nous semble que la seule option est le « saut dans l'eau froide » d'un renoncement à cette maîtrise illusoire pour s'en remettre plutôt à des possibilités symboliques et collectives non prévisibles et non prescriptibles, qu'exclut la socialisation par la valeur. Le sujet ferait ici usage de sa prérogative de sujet conscient et autonome, non pour l'affirmer mais pour au contraire sortir de cette même prérogative ! Cet acte de sortie requiert un geste qui ressemble à un calcul conscient, mais au sens négatif de « la nécessité du devenir-sujet contre le sujet lui-même »<sup>12</sup>. Il n'a au fond rien à voir avec un triomphe de la conscience de soi bourgeoise, ni avec l'établissement d'une société consciente et transparente à soi qui réglerait ses rapports sociaux sur la base de ses acquis bourgeois. Une telle critique n'a jamais été menée jusqu'au bout par la tradition marxiste et post-marxiste. Il reste à pleinement incorporer dans le corpus de la *wertkritik* les pistes ouvertes par Kurz en direction d'une critique radicale du sujet des Lumières et celles ouvertes par Freud en direction d'une destitution des prérogatives du sujet de la conscience. Nous visons leur point d'intersection négatif. Cette critique ne va pas sans une imputation subjective de responsabilité, mais qui ne peut pas être confondue avec la promotion d'un sujet éclairé.

Sandrine Aumercier, Frank Grohmann

Février 2026

[Version en allemand \(PDF\)](#)

---

<sup>12</sup> Robert Kurz, « Tabula rasa » dans *Raison sanglante*, Albi, Crise & Critique, 2021 [2004], p. 218.