

Le sujet

Phénoménologie et psychanalyse : trois lectures de Freud

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

On se propose d'étudier quels ont été les foyers et les enjeux de la rencontre entre phénoménologie et psychanalyse dans les travaux de trois auteurs majeurs du courant phénoménologique : Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur et Michel Henry. Cette rencontre présente une double face : elle est, du côté de la psychanalyse ou plutôt du côté d'une pensée qui se met à l'école de la psychanalyse, une mise en question de certains concepts fondamentaux de la phénoménologie (l'intentionnalité, la conscience donatrice de sens, la signification du *cogito*) ; elle est aussi, symétriquement, du côté de la phénoménologie, un examen critique des concepts psychanalytiques et, en particulier du double langage de la psychanalyse, de sa double référence constante à l'ordre du sens et à l'ordre de la force, à des rapports de motivation et à des rapports de causalité.

I. M. Merleau-Ponty : la psychanalyse invite la phénoménologie à penser la subjectivité comme sensible, charnelle, désirante

Merleau-Ponty a la conviction que la notion d'inconscient est nécessaire à l'anthropologie dans la mesure où « notre siècle a effacé la ligne de partage du "corps" et de l'"esprit" et voit la vie humaine comme

spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels aux rapports des personnes » (S 287)¹. De cet effacement, le concept freudien d'inconscient est le témoin : « il fallait introduire quelque chose *entre* l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés et de connaissances expresses. Ce fut l'*inconscient* de Freud ».

Mais M. Merleau-Ponty a aussi la conviction que la notion d'inconscient est à retravailler : « Il suffit de suivre les transformations de cette notion-Protée dans l'œuvre de Freud, la diversité de ses emplois, la diversité où elle entraîne, pour s'assurer que ce n'est pas là une notion mûre et qu'il reste encore, comme Freud le laisse entendre dans les *Essais de psychanalyse*, à formuler correctement ce qu'il visait sous cette désignation provisoire » (S 291).

M. Merleau-Ponty a été l'un des premiers, après G. Politzer, à proposer cette reformulation. On peut en distinguer trois grands moments

1/ Dans *La Structure du comportement*, le souci de Merleau-Ponty, qui lit Freud dans le sillage de Politzer, est d'affranchir les découvertes de Freud du « système de notions causales par lesquelles il les interprète » (SC 192) et de le remplacer par une lecture du développement humain (inspirée de K. Goldstein) en termes de « structuration (*Gestaltung, Neugestaltung*) progressive et discontinue du comportement » (Id.) ; la structuration est « normale » quand elle est unifiante et aboutit « à un comportement parfaitement intégré dont chaque moment serait intérieurement lié à l'ensemble » ; quand elle échoue, la vie de la conscience est divisée : « ce qui est requis par les faits que Freud décrit sous le nom de complexe, de régression ou de résistance, c'est seulement la possibilité d'une vie de conscience fragmentée qui ne possède pas en tous ses moments une signification unique » (SC 193). Là où cette signification unique se réalise émerge un nouvel ordre de sens qui est l'esprit ; dans la névrose, certains segments du comportement restent soumis à des forces biologiques ou des à énergies vitales et n'accèdent pas à une signification « spirituelle ». L'inconscient, ce serait donc tout ce qui, de notre histoire, enfermé dans un sens séparé, reste en marge de cette entr'expression généralisée qui fait l'unité de sens ou de style de notre vie et que M. Merleau-Ponty appelle *esprit*.

2/ Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty souligne à nouveau que les phénomènes relevant de l'inconscient sont de l'ordre du sens et de la motivation, non de l'ordre de la causalité : « Freud lui-même dans ses analyses concrètes, quitte la pensée causale, quand il fait voir que les symptômes ont toujours plusieurs sens ou, comme il dit, sont 'surdéterminés' » (PP 184, note). Il reste cependant à savoir comment des phénomènes relevant de l'ordre du sens peuvent mimer la relation causale. La solution consiste à comprendre qu'il y a de l'*impersonnel* dans notre existence et de la *généralité* dans le corps vécu : l'inconscient désigne cette part d'une vie humaine qui se démet de l'être personnel en faveur de la

¹ On utilise les abréviations suivantes : *Manuscrits de la Bibliothèque nationale de France (MBN)*, suivi du numéro du microfilm et du numéro de la page ; *Phénoménologie de la perception (PP)*, Gallimard, 1945 ; *Signes (S)*, Gallimard, 1960 ; *La structure du comportement (SC)*, PUF, 1942 (la pagination est celle de l'édition de 1949 et des années suivantes) ; *Le visible et l'invisible (VI)*, Gallimard, 1964.

généralité du corps. Le corps « est la possibilité pour mon existence de se démettre d'elle-même, de se faire anonyme et passive, de se fixer dans une scolastique » (PP 192) ; « tout refoulement est le passage de l'existence en première personne à une sorte de scolastique de cette existence... » (PP 99). Cette généralité du corps vécu rend compte des paradoxes du membre fantôme, qui est sensible à des déterminants physiques comme à des déterminants psychiques, comme elle rend compte des paradoxes de l'hystérie : « dans l'hystérie et dans le refoulement, nous pouvons ignorer quelque chose tout en le sachant parce que nos souvenirs et notre corps, au lieu de se donner à nous dans des actes de conscience singuliers et déterminés, s'enveloppent dans la généralité. A travers elle nous les "avons", mais juste assez pour les tenir loin de nous » (PP 189). Ce que le refoulement, l'inconscient donnent à penser, c'est l'ambivalence (PP 188) de la conscience, - une ambivalence qualifiable comme hypocrisie, à condition cependant que l'on distingue une « hypocrisie psychologique » (qui trompe les autres) et une « hypocrisie métaphysique », qui « se trompe elle-même par le moyen de la généralité » (PP 190). Ce n'est pas par décision que le mouvement de l'existence se fige, ce n'est pas par une nouvelle décision qu'il se réanime : « le souvenir ou la voix sont retrouvés lorsque le corps de nouveau s'ouvre à autrui ou au passé, lorsqu'il se laisse traverser par la coexistence, et que, de nouveau, il signifie (au sens actif) au delà de lui-même » (Id.). L'inconscient serait cette part de nous qui, en raison de l'ambivalence de la conscience, se cache dans l'anonymité, l'impersonnalité, la généralité du corps.

« L'hypocrisie métaphysique » de la conscience ou du *cogito* n'est pas la « mauvaise foi » sartrienne, mais cela n'empêche pas M. Merleau-Ponty de la présenter, en pensant évidemment à Sartre, comme relevant d'une « dialectique de la mauvaise foi » (PP 191).

Et c'est cette lecture de l'inconscient en termes de mauvaise foi que M. Merleau-Ponty va abandonner entièrement. Il écrit dix années plus tard : « la discussion de l'inconscient freudien reconduit d'ordinaire au monopole de la conscience : on le réduit à ce que nous décidons de ne pas assumer, et, comme cette décision nous suppose un contact avec le refoulé, l'inconscient n'est plus qu'un cas particulier de la mauvaise foi, une hésitation de la liberté imageante » (RC 69). Il s'agit d'une critique de Sartre mais aussi et d'abord d'une autocritique.

3/ Dans les études de la fin des années 60, l'inconscient est présenté comme inséparable du *sentir* d'un corps *désirant* : « le corps qui a des sens est aussi un corps qui désire, et l'esthésiologie se prolonge en une théorie du corps libidinal. Les concepts théoriques du freudisme sont rectifiés et affermis quand on les comprend, comme le suggère l'œuvre de Mélanie Klein, à partir de la corporéité devenue elle-même recherche du dehors dans le dedans et du dedans dans le dehors, pouvoir universel d'incorporation » (RC 178). L'inconscient est inséparable du mode *non représentationnel* de l'ouverture du corps désirant aux autres et au monde : il est

« le phénomène du sentir, en tant qu'il n'est pas *je pense que* (possession) mais dépossession, participation ou identification, incorporation ou éjection [...] Du sentir, on peut dire qu'il est savoir et non savoir : je ne

sais pas et je l'ai toujours su (Hyppolite²). Sentir, c'est remplacer un savoir par un être à... La fascination du sensible, la séduction du sensible est cela : un quelque chose qui se fait nous ou que nous devenons. Ignorer ce qu'on voit, c'est là voir (conscience « muette », symbolisation qui n'a pas besoin du langage et qui lui est rebelle à première vue, parce qu'elle est déjà symbolisation sans mots [...]) Stupeur, onirisme du sentir – le sentir est typiquement de l'inconscient » (MBN XVII, 86).

L'inconscient est donc une façon de nommer l' « imperception » qui habite toute perception : « Qu'est-ce que l'inconscient ? Ce qui fonctionne comme pivot, existentiel et, en ce sens, est et n'est pas perçu. Car on ne perçoit que figures sur niveaux – Et on ne les perçoit que par rapport à niveau qui donc est imperçu... » (VI 243) - « Il faut comprendre la surdétermination, l'ambiguïté des motivations en retrouvant notre rapport quasi perceptif au monde humain par des existentiels fort simples et nullement cachés : ils sont seulement, comme toutes les structures, *entre* nos actes et nos visées et non pas derrière eux » (VI 285) - « Introduire *l'inconscient non pas derrière nous mais devant nous*, comme pivots et charnières de notre monde perçu... » (MBN VI, 155).

L'inconscient est aussi une façon de nommer le mode *dimensionnel* des expériences liées à l'histoire de la *libido* :

« Pour moi le concept inconscient et les traces cérébrales sont mythe pour exprimer des expériences comme dimensionnelles : c'est la définition du *sensible* d'offrir des dimensions, une généralité dans un individu [...] La conservation de la scène primitive n'est pas celle d'une représentation (doutes de Freud sur le caractère réel ou fantastique de la scène primitive) (à vrai dire la question se pose-t-elle si le sensible en question est onirique ? a-t-il vu le coût des parents ou a-t-il simplement lu dans leur attitude le coût en vertu de sa « préscience » ?) Le fond de l'affaire : la scène primitive 'retrouvée' n'est ni *la même* ni *construite*. La question ne se pose pas parce que le sensible-charnel n'est pas série réelle d'*Erlebnisse* [vécus] en soi mais est dimension trans-temporelle. Le corps est "éternel" charnel. <II> met en place au début de la vie des reliefs charnels impérissables. Proust : c'est le corps qui garde le passé – c'est peut-être ce que Freud a en vue quand il dit l'inconscient « hors du temps » ([...] architectonique et non contenu empirique) – L'inconscient sans négation (= on est dans le plein, dans l'ordre du *vor aller Thesis* [avant toute thèse], non dans l'ordre de la représentation » (MBN XVII, 87 ; voir aussi VI 323).

Sans doute une distance irréductible subsiste-t-elle entre la métapsychologie freudienne et le chemin de Merleau-Ponty, qui conçoit l'inconscient comme l'articulation *invisible* du visible. Mais cette distance peut être source de dialogue plutôt que de malentendu. Le malentendu était inévitable tant que le phénoménologue tentait d'intégrer la découverte freudienne à une problématique de l'intentionnalité ; le dialogue est possible au moment où il n'est plus question d'une « maladie du *cogito* (PP 188) mais des charnières invisibles de notre ouverture au monde ou de cette latence qui permet au visible d'apparaître. Et ce dialogue pourrait même favoriser notre attention à l'inconscient, en nous engageant, contre les

² On se souvient de la participation de Jean Hyppolite aux séminaires de Jacques Lacan et en particulier de sa contribution au commentaire du texte de Freud *Die Verneinung*.

déviations objectivistes ou idéalistes de la psychanalyse, à lire Freud « comme un classique ».

II. P. Ricœur : la psychanalyse invite la phénoménologie à penser la subjectivité comme une affirmation originaire en quête de compréhension de soi

La réflexion sur l'œuvre de S. Freud s'est poursuivie tout au long de la vie philosophique de P. Ricœur³. Elle commence très tôt, à travers l'enseignement de Roland Dalbiez⁴. Elle se poursuit dans le grand ouvrage sur *Le volontaire et l'involontaire*. P. Ricœur présente une importante communication sur Freud au colloque de Bonneval de 1960⁵ (« Le conscient et l'inconscient ») et publie d'autres travaux sur la psychanalyse s'échelonnant sur une petite dizaine d'années et réunis dans *Le conflit des interprétations*. Au centre, il y a le livre central intitulé *De l'interprétation*. Ce travail, malgré son immense intérêt, ne fut pas reçu avec bienveillance par les psychanalystes ou philosophes qui, à l'époque, en France, gravitaient autour de Jacques Lacan. Les études ultérieures de P. Ricœur sur la psychanalyse furent présentées et publiées en anglais (et ont été tout récemment rassemblées et traduites en français sous le titre *Autour de la psychanalyse*).

Dans la communication de 1966 devant la Société française de philosophie intitulée « Une interprétation philosophique de Freud », P. Ricœur rappelle que la psychanalyse nous parle des « effets de sens » du désir et se présente ainsi comme « sémantique du désir ». A ce titre, la psychanalyse a un « double langage » : celui de la force et celui du sens (*CI* 167).

Le langage de la force apparaît partout où il est question de la « dynamique des conflits », partout où Freud adopte le point de vue économique (investissement, contre-investissement, surinvestissement). Le langage du sens apparaît, en revanche, là où il s'agit de l'absurdité ou de la signifiante des symptômes, des pensées du rêve, de la surdétermination, du mot d'esprit, bref de tout ce qui relève, comme le rêve, de l'interprétation.

Dans la mesure où il s'agit d'une *sémantique* du désir, la psychanalyse ne peut pas basculer du côté des sciences de la nature ; elle en est retenue par son attachement à la dimension du sens. Dans la mesure où il s'agit d'une sémantique du *désir*, les lois du sens en psychanalyse ne sont pas exactement celles dont nous parle la linguistique structurale. On peut dire qu'il y a dans la sémantique du désir à la fois de l'infra-linguistique (les formations de l'inconscient font subir des distorsions au fonctionnement du langage,

³ On utilise les abréviations suivantes : *De l'interprétation*, Seuil, 1965 (*DI*) ; *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969 (*CI*) ; *Du texte à l'action*, Seuil, 1986 (*TA*) ; *Autour de la psychanalyse*, Seuil, 2008 (*AP*). Les études autour de Freud réunies dans *Le conflit des interprétations* et auxquelles je me réfère sont « Le conscient et l'inconscient » (1960) ; « La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine » (1965) ; « Une interprétation philosophique de Freud » (1966) ; « La question du sujet, le défi de la sémiologie » (1967-68).

⁴ R. Dalbiez, auteur de la première lecture philosophique sérieuse et documentée de l'œuvre de Freud en France fut le professeur de philosophie de P. Ricœur à Rennes.

⁵ M. Merleau-Ponty participait aussi à ce colloque. On trouve un bref résumé de son intervention dans les actes, publiés six années plus tard (*L'inconscient*, Bibliothèque neuropsychiatrique de langue française sous la direction de Henri Ey, Paris DDB)

comme en témoignent la condensation et le déplacement) et du supra-linguistique (les formations de l'inconscient ont une certaine parenté avec les grandes unités du discours, dont l'étude relève de la rhétorique plutôt que de la linguistique proprement dite et qui sont, « non des phénomènes de langue mais des procédés de la subjectivité manifestés dans le discours » (*DI* 420) ».

Le caractère mixte de cette sémantique du désir s'annonce dans ce qui est un des concepts fondamentaux de la psychanalyse : le concept de pulsion. La psychanalyse s'occupe moins de la pulsion comme telle que de ce qui la « présente » dans le psychique : « présentation représentative » <Vorstellung-Repräsentanz> et affect (*DI* 145 et 147). La présentation psychique de la pulsion n'est pas « biologique », mais elle n'est pas davantage « sémiotique » ; elle est signe, elle produit des effets de sens qui ont vocation de langage, mais ne sont pas, dans leur structure spécifique, de l'ordre du langage et « c'est ce qui tient l'ordre du fantasme distinct de la parole... » (*CI* 169).

A partir de ces prémisses, une interprétation philosophique de Freud peut se diriger en deux directions.

A/ La psychanalyse « nous force à penser ensemble signification et force dans une théorie inclusive » (*AP* 42) ; mais cette théorie inclusive, la métapsychologie freudienne ne l'a pas édifiée, car elle « ne réussit pas à codifier et à intégrer dans un modèle cohérent signification et force, interprétation textuelle et maniement des résistances » (*AP* 43-44). Une lecture philosophique de Freud devrait proposer un modèle théorique de cette unité. P. Ricœur analyse plusieurs tentatives qui vont dans ce sens.

L'une est due à J. Habermas (*Connaissance et intérêt*) ; Habermas souligne fortement que la psychanalyse ne relève pas des « sciences de la nature », auquel elle n'a pu paraître se mêler que par malentendu, et que son domaine d'appartenance est celui des sciences sociales *critiques* et *émancipatrices*. Les formations de l'inconscient relèveraient ainsi, comme d'autres phénomènes de la vie sociale où l'existence apparaît aliénée et réifiée, d'une « pathologie de notre compétence linguistique », elles seraient des « symboles dissociés » et résulteraient de « troubles de la communication », produisant une « désymbolisation » et une réification du sens ; et l'expérience analytique serait alors « une réappropriation inverse du processus de formation des symboles dissociés » (*PA* 47).

D'autres auteurs ont tenté de reformuler les concepts psychanalytiques en termes de sémantique de l'action : celle-ci, pensent-ils, pourrait s'étendre, au delà de la sphère où nous sommes conscients de ce que nous faisons, jusqu'aux formations de l'inconscient ; on devrait donc présenter en termes de *motifs* inconscients ce que la métapsychologie présente en termes de causalité. Mais cette lecture, précise P. Ricœur, ne tient pas assez compte de la réification des motifs qui appelle sinon justifie la terminologie causale.

Enfin P. Ricœur esquisse une troisième voie possible de reformulation de la métapsychologie, qui serait centrée sur le concept d'image. La pensée freudienne n'a pas ignoré le rôle de l'image dans les formations de l'inconscient, mais, reprenant une ancienne tradition, elle a fait de l'image une sorte de décalque de la perception : dans *L'interprétation du rêve*, section B du chapitre VII, la régression à l'image est présentée comme une reviviscence quasi-hallucinatoire des images perceptives. Or la psychanalyse

aurait besoin d'une théorie de l'image qui en reconnaisse la dimension *sémiotique* mais sans la réduire à la sphère *linguistique*. Cette théorie sémiotique de l'image pourrait peut-être réconcilier la *force* et le *sens* : « ce serait une question décisive de métapsychologie de savoir si la reconnaissance du niveau imaginatif privilégié dans les procédés décrits par Freud ne rendrait pas plus facile l'articulation de l'*économique* et du *sémiotique*, qu'une théorie purement linguistique semble rendre quasi incompréhensible » (AP 138, note)⁶.

B/ La psychanalyse nous invite à édifier une théorie du soi, du sujet. Pour le psychanalyste, la sémantique du désir, la relation du désir et du sens est un *hypotheton* qui suffit au travail analytique. Mais le philosophe cherche à remonter de cet *hypotheton* à un *anhypotheton* ; l'anhypotheton que la philosophie réflexive apporte avec soi, c'est précisément le soi – ou la conviction que s'il y a désir, s'il y a sens, il y a *quelqu'un* qui désire, *quelqu'un* pour qui y a-t-il sens. On soulignera donc les trois points suivants.

1/ P. Ricœur est conscient que ce soi, ce soi que la philosophie réflexive fait entrer en scène pour rendre possible une interprétation philosophique de Freud, est, en un sens, un élément rapporté : « cette hypothèse de travail, je ne le dissimule pas, ne procède pas de la lecture de Freud... » (CI 169). Mais cet élément rapporté n'est pas rapporté arbitrairement : la question du sujet est présente en creux dans la pensée freudienne. Le passage qu'on vient de citer continue ainsi : « ... la lecture de Freud la rencontre seulement à titre problématique ; elle la rencontre exactement en ce point où Freud, c'est aussi la question du sujet. Comment, en effet, énoncer la séquence Ics, Pcs, Cs, et la séquence Moi, ça, Surmoi sans poser la question du sujet ? » Un « qui » en quête de soi est inséparable de l'interprétation freudienne.

Freud nous apprend que ce « qui » est opaque à lui-même, séparé de soi par l'inconscient : le sujet doit donc renoncer à l'illusion d'être transparent à soi, mais non pas renoncer à soi, au « soi ». Et c'est même parce que le sujet a le projet de se comprendre lui-même, de « se saisir » de soi qu'il commence par renoncer à l'illusion d'être transparent à soi. Ce renoncement correspond au réalisme de l'explication métapsychologique ; mais ajoute P. Ricœur, considéré seul, ce réalisme « est inintelligible, le dessaisissement de la conscience serait au sens propre insensé, s'il ne réussissait qu'à aliéner la conscience dans la considération d'une chose » (DI 450).

Ce réalisme n'est sensé que par son revers ou son contrepoint, qui est le travail de l'interprétation. Celui-ci s'articule sur ce que Freud appelle « présentation psychique de la pulsion ». Concept essentiel : il est, dit P. Ricœur, « le tenon principal de la chaîne réflexive : je le place à ce point de rebroussement où le mouvement de “déprise” de la conscience immédiate apparaît comme l'envers du mouvement de “reprise”, comme l'amorce d'un “devenir-conscient” qui cherche à s'égaliser au *cogito* authentique, comme le début de la réappropriation du sens » (I 450). La conscience n'est donc jamais dessaisie qu'en vue d'elle-même, en vue d'un devenir-conscient.

Aussi bien Freud dit-il lui-même que la *Bewusstheit* [le conscientiel] « constitue le point de départ de toutes nos recherches » (*Métapsychologie*). La conscience apparaît sous deux aspects : elle est une instance faisant

⁶ Pionnier, dans cette voie, serait le travail de J.F. Lyotard *Discours, figure*.

partie d'un système (ce que Freud note Cs) ; elle est aussi le point de départ et le point d'aboutissement de la cure, elle est ce qui la traverse de part en part, elle est « ce qui va sans dire » : « ce qu'il convient d'appeler conscient, nous n'avons pas besoin d'en discuter, c'est hors de doute » (*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*).

Mais cette conscience qui traverse la cure, qui la rend possible, qui en est le sujet transcendantal, elle est soustraite, chez Freud, à toute interrogation explicite : le sujet est *impliqué problématiquement* dans le travail de la cure, mais il n'est pas *traité thématiquement* par la métapsychologie, alors même qu'il est l'*anhypotheton* de la théorie et de la pratique analytiques.

Ce sujet anhypothétique, la conférence de 1966 (« Une interprétation philosophique de Freud »), lui donne une formulation fichtéenne : « cet acte, par lequel le sujet se pose, ne peut être engendré que de lui-même ; c'est le jugement thétique de Fichte ; dans ce jugement, l'existence est posée comme pensée et la pensée comme existence ; je pense, je suis » (CI 170).

Si on part d'une telle autoposition de la vie transcendantale, alors tout ce dont parle Freud dans sa métapsychologie : les lieux de la première topique, les rôles de la seconde, doivent apparaître comme des « objectivations » de la vie transcendantale. Ces objectivations ont leur légitimité et nous rappellent que l'*apodicticité* du *cogito* n'entraîne pas nécessairement l'*adéquation* : il n'y a pas de savoir immédiat de soi-même ; ces objectivations sont pour le psychanalyste *ti ikanon*, quelque chose de suffisant. Mais le philosophe, en quête de l'*anhypotheton*, n'oublie pas qu'elles sont de l'*hypotheton*, donc qu'elles ne sont pas la source de leur sens : c'est le sujet qui est la source vivante du sens.

Dans un travail un peu postérieur à celui qui vient d'être mentionné et qui s'intitule : « La question du sujet, le défi de la sémiologie » (1967-68), P. Ricœur ne formule pas exactement de la même façon l'avertissement que la psychanalyse adresse à la philosophie réflexive. Ce que la psychanalyse rend problématique, en effet ce n'est pas seulement la prétention de la conscience à un savoir immédiat d'elle-même, c'est aussi la prétention du sujet à se poser lui-même : la psychanalyse « remet en cause toute intention ou toute prétention de tenir la réflexion du sujet sur lui-même et la position du sujet par lui-même pour un acte original, fondamental et fondateur » (CI 234).

De cette mise en cause, P. Ricœur tire des conclusions semblables à celles que nous avons trouvées dans l'étude de 1966 : passer par la psychanalyse, c'est renoncer au « cogito illusoire », dans lequel « le jugement thétique, pour reprendre l'expression de Fichte, la position absolue d'existence, se confond avec un jugement de perception, avec l'aperception de mon *être-tel* [...] la fonction philosophique du freudisme est d'introduire un intervalle entre l'apodicticité du *cogito* abstrait et la reconquête de la vérité du sujet concret ». Mais l'accent n'est pas tout à fait le même : rappelant la *Zeitlosigkeit* (intemporalité) des processus inconscients et « le côté sauvage de notre existence pulsionnelle » (CI 240), P. Ricœur montre qu'elle signifie « l'antériorité du désir » : le désir pose le sujet avant que le sujet ne se pose lui-même ; « avant que le sujet ne se pose consciemment, il était déjà posé dans l'être au niveau pulsionnel. Cette antériorité de la pulsion par rapport à la prise de conscience et à la volition signifie

l'antériorité du plan ontique par rapport au plan réflexif, la priorité du *je suis* sur le *je pense* » (Id.).

La pensée freudienne nous conduirait ainsi, selon P. Ricœur, vers une priorité de l'être, une priorité de l'agir, au sens de l'agir humain dans son ensemble, une priorité de l'effort pour exister, du désir d'être, une priorité de « l'affirmation la plus originaire qui habite [l'] effort [de l'homme] et son désir » (« La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine », *CI* 143).

Que signifie alors l'autoposition réflexive ? Elle paraît menacée sous deux angles.

P. Ricœur met l'accent sur sa vacuité et sa vanité : « l'acte pur du *cogito*, en tant qu'il se pose absolument, est seulement une vérité abstraite et vide, aussi vaine qu'elle est invincible. Il lui reste à être médiatisé à travers la totalité du monde des signes et à travers l'interprétation de ces signes » (*CI* 240)⁷.

P. Ricœur souligne aussi sa complicité avec le narcissisme : l'illusion d'adéquation apparaît, à la lumière du narcissisme, comme une construction fantasmatique du désir inconscient ; le narcissisme s'est introduit dans la théorie psychanalytique, mais on doit « l'introduire aussi dans la réflexion », et ce qui apparaît alors, c'est que le narcissisme joue son rôle dans la façon dont la réflexion se comprend elle-même : « c'est le narcissisme qui vient remplir la vérité toute formelle du *je pense, je suis* – la remplir d'une illusoire concrétude. C'est le narcissisme qui induit la confusion du *cogito* réflexif et de la conscience immédiate et me fait croire que je suis tel que je crois que je suis » (*CI* 239). Suprême épreuve pour une philosophie de la réflexion : c'est le sujet de l'autoposition qui est mis en question et qui doit traverser une sorte de travail du deuil (240).

Et cependant le sujet de *l'autoposition* n'est jamais abandonné : bien qu'il soit en un sens second, secondaire au sujet posé par la pulsion, bien qu'il soit aussi porté par la structure narcissique du désir, il n'en exprime pas moins le moment éthique de responsabilité qui est le cœur d'une philosophie réflexive devenue herméneutique.

2/ Une fois que le sujet a été réintroduit, à titre d'*anhypotheton*, dans la théorie psychanalytique, celle-ci peut être comprise, selon la formule de M. Merleau-Ponty, comme une « archéologie du sujet » (*CI* 171). Cette archéologie appelle elle-même le contrepoint d'une téléologie : « seul a une *archè* un sujet qui a un *télos* : car l'appropriation d'un sens constitué en arrière de moi suppose le mouvement d'un sujet tiré en avant de lui-même par une suite de "figures" dont chacune trouve son sens dans les suivantes » (*CI* 174).

Archéologie et téléologie sont, en un sens, opposées ; mais elles sont aussi inséparables et dialectiquement liées.

Cette situation est abordée une première fois dans la communication de 1960 à Bonneval. P. Ricœur montre que « l'autre » de l'inconscient freudien, « l'autre » auquel il doit être opposé, ce n'est pas seulement la conscience au sens d'une conscience qui aurait un savoir immédiat d'elle-même ; l'opposition qui fait vraiment sens, c'est l'opposition entre deux

⁷ Il n'y a pas d' « appréhension directe de soi par soi, pas d'aperception intérieure, d'appropriation de mon désir d'exister sur la voie courte de la conscience, mais seulement par le voie longue de l'interprétation des signes... » (*CI* 169).

modes d'intelligibilité du phénomène humain : celle que l'inconscient freudien propose et selon laquelle « l'intelligibilité procède des figures antérieures » ; et celle que la *Phénoménologie* hégélienne propose, selon laquelle « l'intelligibilité de la conscience va toujours d'avant en arrière » (CI 114).

« L'autre » de l'archéologie, ce serait donc une histoire de l'esprit dans laquelle la subjectivité se forme et s'instruit à partir des objectivités qu'elle construit, et n'a l'intelligence d'elle-même qu'à la fin : « seules des figures semblables à celles qui jalonnent la *Phénoménologie de l'esprit* sont irréductibles aux signifiants-clés – Père, Phallus, Mort, Mère – dans lesquelles s'ancrent toutes les chaînes de signification selon la psychanalyse. Je dirai donc que l'homme ne devient adulte qu'en devenant capable de nouveaux signifiants-clés, proches des moments de l'esprit dans la phénoménologie hégélienne, et qui règlent des sphères de sens absolument irréductibles à l'herméneutique freudienne » (CI 110-111).

Irréductibles à l'herméneutique freudienne parce qu'elles sont en leur essence même *non sexuelles* : elles peuvent bien être, secondairement, l'objet d'un investissement libidinal, il demeure qu'« à titre primaire, dans leur constitution essentielle, ces sphères de sens ne sont pas constituées par cet investissement libidinal » (CI 111).

P. Ricœur reprend le geste hégélien en esquissant trois grandes figures de l'esprit, centrées sur l'avoir, le pouvoir et le valoir. Chacune de ces sphères est l'émergence d'une objectivité originale (le travail et les échanges, le rapport commandement/obéissance, les œuvres de culture) et appelle, non pas comme son sol mais comme son contrepoint, l'émergence d'une nouvelle subjectivité, de nouveaux sentiments et d'une nouvelle possible aliénation.

Ces sphères de la vie de l'esprit sont en effet accompagnées de « contreparties subjectives » que l'on peut décrire en termes d'investissement libidinal et de régression : « aucune des figures de la phénoménologie de l'esprit n'échappe à l'investissement libidinal, et par conséquent à l'attraction régressive qu'exerce sur elles la situation pulsionnelle » (CI 115). Mais le sens de ces objectivités n'est pas constitué par l'investissement libidinal secondaire dont elles sont inévitablement l'objet ; leur sens propre est absolument irréductible à leur sens libidinal.

Les sphères de la vie de l'esprit relèvent donc de deux genèses : l'une est « constituante » et rend raison de leur sens *intrinsèque* ; l'autre est secondaire et rend raison de leur captation dans les jeux du désir et de leur signification archaïque inconsciente. Cela vaut en particulier pour la sphère de la culture : on peut lire Œdipe-Roi en y voyant comme Freud, la réalisation des vœux de notre enfance, et c'est une lecture « possible, éclairante, nécessaire » (CI 116), mais on peut aussi y voir une tragédie de la vérité : « la création par Sophocle du personnage d'Œdipe n'est pas la simple manifestation du drame infantile qui porte son nom mais l'invention d'un symbole neuf de la conscience de soi. Ce symbole ne répète pas notre enfance mais explore notre vie adulte » (CI 141). Ainsi se proposent deux herméneutiques des symboles : l'une orientée vers l'émergence de symboles nouveaux, la découverte de figures ascendantes, l'autre orientée vers la résurgence des symboles archaïques : la première serait l'herméneutique de la conscience, l'autre, l'herméneutique de l'inconscient.

P. Ricœur soutient avec insistance que les deux symboliques sont entièrement irréductibles : le symbole prend dans l'une une fonction de *répétition* et de *projection*, dans l'autre une fonction *formative*, une fonction d'*ouverture*. Mais il observe aussi qu'il s'agit de « la même chose » (CI 119), non pas seulement au sens où « les deux lectures recouvrent exactement le même champ », mais au sens, plus troublant, où leur opposition abrite une identité, une identité paradoxale qui se dérobe à la pensée.

P. Ricœur revient dans l'étude intitulée « La psychanalyse et la culture contemporaine » sur cette idée difficile : « “régression” et “progression” seraient moins, dit-il, deux processus polairement opposés que deux aspects de la même créativité. Kris, Lœwenstein et Hartmann ont proposé une expression englobante et synthétique : ils parlent de “regressive progression” pour désigner le processus complexe par lequel le psychisme élabore des significations conscientes nouvelles en ravivant des formations inconscientes dépassées. Régression et progression désigneraient moins deux processus réellement opposés que les termes abstraits prélevés sur un unique processus concret dont ils désigneraient deux limites extrêmes, celle d'une pure régression et celle d'une progression pure » (CI 141). Il serait donc impossible d'opposer une lecture du sens par la *genèse* (tournée vers le passé) et une lecture du sens par l'*épigénèse* (tournée vers l'avenir) (CI 147) : « du rêve à la création, il y a continuité fonctionnelle, en ce sens que déguisement et dévoilement y opèrent conjointement, mais dans une proportion inverse » (DI 542).

Ce nœud de la régression et de la progression, de la *genèse* et de l'*épigénèse*, c'est toute la question de la sublimation. Le déclin du complexe d'Œdipe en est pour ainsi dire le patron ; un investissement objectal est remplacé par une identification, avec restauration de l'objet à l'intérieur du Moi ; « les figures parentales sont abandonnées comme termes de désir, intériorisées, sublimées : ainsi se produit l'identification au père ou à la mère en tant qu'idéaux » (CI 236). Or ce processus « reste pulsionnel au point de vue des énergies engagées dans un travail comparable au travail du deuil », mais il « engendre néanmoins des “idéaux” grâce au remplacement du but libidinal par un but socialement acceptable... » (CI 236). L'idéal qui se délie du pulsionnel prend son élan dans le pulsionnel.

P. Ricœur propose deux modèles pour penser cette situation. Le premier, celui qui a sa préférence est le « modèle hégélien » de l'*Aufhebung* ; P. Ricœur ne cesse de souligner l'intelligibilité que ce modèle peut donner à l'histoire du sujet : « Hegel dispose d'un instrument dialectique pour penser un *dépassement* du niveau naturaliste de l'existence subjective qui *conserve* la force pulsionnelle initiale. En ce sens, je dirais que l'*Aufhebung* hégélienne, en tant que conservation du dépassé, est la vérité philosophique de la « sublimation » et de « l'identification freudiennes ». Le second, plus discret, serait celui que nous offre la généalogie nietzschéenne de la morale : le processus qui aboutit à la constitution du surmoi est une généalogie en ce sens que le Surmoi est appelé « l'héritier du complexe d'Œdipe », « l'expression des plus importantes vicissitudes du ça ».

Ces deux modèles, si différents dans leur inspiration, peuvent-ils entrer en synergie ou sont-ils entièrement incompatibles ? Ou devons-nous les mettre en œuvre à tour de rôle, au sens où l'un, le nietzschéen,

conviendrait plutôt aux phénomènes où la *genèse* (la racine archaïque) est prépondérante, l'autre, l'hégélien, à ceux où l'épigenèse vient au premier plan ? Quelle que soit la réponse, elle doit souligner le lien indéchirable de la régression et de la progression.

Dans *Œdipe-Roi*, les deux versants du symbole - le versant régressif : la répétition du désir archaïque et le versant progressif : la tragédie de la vérité - ne sont pas simplement juxtaposés, ils sont organiquement liés. Le drame œdipien est déjà en puissance tragédie de la vérité et celle-ci est portée par la mise en scène du désir œdipien. Et de même la punition dans la tragédie du sexe (l'aveuglement) est aussi l'entrée dans une autre lumière qui clôt la tragédie du dévoilement. Chacun des deux versants du symbole fait signe vers l'autre et prend appui sur l'autre : l'archaïque est toujours déjà ouvert vers un avenir de création de sens comme la création de sens est toujours en dette vis-à-vis d'une répétition de l'archaïque (*DI* 541).

L'œuvre de Léonard de Vinci en offre un autre saisissant témoignage. On peut y discerner, comme Freud interprétant *La vierge et Sainte Anne*, « la modalité captive du Phantasieren » : « le fantasme du vautour ouvrant la bouche de l'enfant avec sa queue » et l'horizon archaïque qui y est lié : image du sein maternel, image mythique de la mère phallique, théorie sexuelle infantile (*AP* 137). Mais dans le même tableau on voit apparaître « la modalité créatrice du Phantasieren [qui] trouve son expression dans l'invention - au sens fort du terme - des différentes expressions du célèbre sourire... » (Id.). Et P. Ricœur rappelle les mots de S. Freud : « Peut-être Léonard a-t-il désavoué <verleugnet> et surmonté <überwunden> par la force de l'art le malheur de sa vie d'amour en ces figures qu'il créa et où une telle fusion bienheureuse de l'être mâle avec l'être féminin figure la réalisation des désirs de l'enfant autrefois fasciné par la mère ».

« Désavoué et surmonté » : le rapport de la vie et de l'œuvre ne relève pas d'une causalité descendante où l'antérieur (l'enfance de Léonard) déterminerait l'ultérieur (les œuvres d'art créées par l'adulte). C'est l'inverse : Léonard invente des formes plastiques et en les inventant, il se libère de son enfance en la retrouvant ou la retrouve en s'en libérant. C'est l'œuvre qui se retourne vers l'enfance, non l'enfance qui se répète dans l'œuvre ; le sourire de la mère n'est qu'une place vide une béance, « qui se creuse sous le sourire de Monna Lisa ».

P. Ricœur cherche à étendre ce type d'analyse à la religion : la question est à nouveau de savoir si les sources régressives, archaïsantes de la religion excluent une épigenèse du religieux, au sens de la création de significations nouvelles sur le fond archaïque.

L'interprétation freudienne de la religion est réductrice ; Freud ne présente aucune épigenèse du religieux. Cette situation est due, selon P. Ricœur, à la façon dont Freud est entré dans le phénomène religieux, c'est-à-dire en cherchant la *vérité* de la religion dans un noyau *historique, événementiel* qui serait le meurtre du père. Tout sentiment religieux, tout rituel seraient d'une façon ou d'une autre un « retour du refoulé », déformé par la censure ou rationalisé par élaboration secondaire. P. Ricœur observe qu'une telle conception du religieux correspond exactement, sur le plan historique et collectif, au type d'explication que Freud, au début de la psychanalyse, avait mis en place pour rendre compte des névroses, c'est-à-dire la théorie de la scène traumatique. Le « roc » de l'événement,

abandonné sur le plan de la psychologie individuelle, subsiste dans l'interprétation des phénomènes de culture ; Freud place la religion dans la continuité du réel et du souvenir : « Dieu juste et tout puissant, la Nature bienveillante nous apparaissent comme des sublimations grandioses du père et de la mère, mieux comme des rénovations et des reconstructions des premières perceptions de l'enfance ». L'imaginaire religieux est enchaîné à un souvenir qui en détermine le caractère archaïque : c'est un imaginaire « vestigial », auquel doit répondre une herméneutique réductrice.

Inversant ce mouvement, P. Ricœur cherche à penser l'imaginaire religieux comme se constituant autour d'une place vide, d'un manque, d'une absence. Ce manque peut certes se replier vers l'archaïque et combler sa béance imaginativement (et Dieu serait alors le Soi projeté de l'homme, ce qui est la formule par excellence de l'idolâtrie), mais il peut aussi devenir le pivot d'une interprétation infinie qui serait le sens vrai de la religion et, au delà, la trame de toute l'histoire de la culture.

On voit par ces analyses que le travail sur la pensée freudienne a joué un rôle important dans le tournant herméneutique de la philosophie réflexive de Paul Ricœur. Ce tournant implique la fin de l'idéal cartésien d'une transparence immédiate du sujet pour lui-même. Il impose au *cogito*, au projet de compréhension de soi ou de coïncidence avec soi, la médiation d'une interprétation des signes, des symboles et des textes qui constituent l'univers de la culture. Mais ce tournant ne rend pas vain, au contraire, il relance le projet de la réflexion, c'est-à-dire « cet acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s'oublie comme sujet » (TA 25). Le *cogito* est blessé mais n'en demeure pas moins le concept fondamental de la réflexion ; la subjectivité n'est plus l'« origine » absolue du sens mais elle se pense comme fin de la réflexion - une fin qui se dirait comme « soi » plutôt que comme « moi » : le fantasme du moi est d'être le maître, alors que le Soi est toujours « soi-même comme un autre » ; comme l'Erôs du *Banquet* est indivisiblement Ressource et Pauvreté, le soi ne s'approprie le sens par la compréhension qu'en se désappropriant de lui-même⁸.

⁸ L'appropriation *devant* un texte par la compréhension est toujours en même temps une désappropriation *par* le texte : « Ce qui est approprié, c'est bien la chose du texte. Mais la chose du texte ne devient mon propre que si je me désapproprie de moi-même pour laisser être la chose du texte. Alors j'échange le moi maître de lui-même contre le soi disciple du texte » (TA 54).

III Michel Henry : la psychanalyse invite la phénoménologie à penser la subjectivité originaire comme vie et auto-affection⁹.

M. Henry montre que la notion de conscience est équivoque et peut se comprendre en un sens *ontique* ou en un sens *ontologique* ; au sens ontique, la conscience s'identifie à *ce qui* est conscient, (aux pensées conscientes) ; au sens ontologique, elle s'identifie au *fait d'être* conscient. Cette équivoque affecte symétriquement la notion d'inconscient : au sens ontique, l'inconscient correspond à ce que Freud appelle le système Ics (les pulsions et leur représentant psychique) ; au sens ontologique, « est inconscient ce qui se situe hors du champ ouvert par l'apparaître et circonscrit par sa phénoménalité » (GP 346).

Freud *présuppose* la conscience (en son double sens), en tant que condition et lieu du travail théorique ; comme nous l'avons signalé ci-dessus, « le fait d'être conscient [...] est, dit-il, le point de départ de toutes nos recherches » (*Métapsychologie*). Il élabore le concept d'inconscient sur le plan ontique (les *contenus empiriques refoulés*), mais il n'accorde pas d'intérêt à sa signification ontologique : « la question relative à la nature de cet inconscient n'est [...] pas plus judicieuse ni plus riche de perspectives que [celle] relative à la nature du conscient » (*Ma vie et la psychanalyse*). Les concepts ontologiques de conscience et d'inconscient sont donc laissés par Freud dans une égale indétermination.

Si le concept d'inconscient est pris en son sens ontologique, il est nécessaire, selon M. Henry d'en distinguer deux modalités : l'une (qui a trouvé son expression dans les « petites perceptions » de Leibniz) correspond à la finitude de l'ek-stasis ou de ce qui apparaît dans sa lumière, la lumière du monde : il n'y a pas de lumière sans ombre ou de figure sans fond. L'autre désigne plus radicalement ce qui, de l'apparaître originaire se dérobe par principe à la lumière de l'ek-stase : « "Inconscient" voulait donc dire deux choses totalement différentes selon qu'on le référait à l'obscurité en laquelle sombre inévitablement tout contenu conscientiel dès qu'il quitte le "présent" de l'intuition ou de l'évidence pour n'être plus qu'une représentation virtuelle, ou au contraire à la vie elle-même en tant qu'elle se dérobe par principe à la lumière de l'ek-stase... » (GP 388). Il y a une « inconscience » de la conscience transcendantale consistant en ce que le pouvoir qui déploie les pensées ou les représentations dans la lumière de l'ek-stase ne peut plus être pensé comme ek-statiquement remis à soi ; son apparaître relève d'une autre dimension que celle de l'ek-stase, sa puissance ne peut jamais venir dans la lumière du monde (c'est, selon M. Henry, tout le sens du *cogito* cartésien).

Il est bien évident que ces deux modalités de l'inconscient ne sont pas présentes chez Freud sous cette formulation. On peut cependant en retrouver la présence dans la théorie freudienne : la première modalité correspond au préconscient, la seconde à l'inconscient au sens topique et dynamique : la représentation consciente surgit dans la méconnaissance des voies de son surgissement, et c'est ce chemin qui doit être rétabli par le travail analytique.

⁹ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse (GP)*, PUF, chapitre IX : « Le singe de l'homme : l'inconscient ».

L'importance philosophique de la psychanalyse se trouve par là même soulignée : elle marque les limites du concept classique de la conscience, qui identifie la conscience à la structure ek-statique de la phénoménalité : « en tant que refus radical de la phénoménalité extatique comme de la prétention à définir par elle l'essence de la psychè, l'inconscient assure dans l'homme la garde de son être le plus intime, *l'inconscient est le nom de la vie* » (GP 348).

M. Henry accorde de ce point de vue un rôle particulier à la question de l'affect : l'affect, et avant tout l'affect d'angoisse, désigne l'auto-affection de la vie.

Freud, comme on sait, distingue deux sources de l'excitation : externe et interne. Ce qui caractérise l'excitation interne, la pulsion, c'est qu'il est impossible de se donner un écart par rapport à elle : comme le dit Freud, « dans le cas de la pulsion, la fuite ne sert à rien car le moi ne peut s'échapper à lui-même » ; M. Henry en conclut que « pulsion, en fin de compte, ne désigne pas chez Freud une motion psychique particulière mais le fait de s'auto-impressionner soi-même sans pouvoir jamais échapper à soi et, en tant que cette auto-impression est effective, le poids et la charge de soi-même » (GP 374).

Cette distinction de l'externe et de l'interne doit être appliquée à l'angoisse : « ce qui caractérise l'angoisse, observe M. Henry, c'est qu'elle n'est pas une angoisse devant un danger extérieur réel, une angoisse devant l'objet (*Realangst*) mais devant la pulsion » ; l'angoisse est de la libido inemployée, refoulée et dont, parce qu'elle est refoulée, privée d'expression, « l'épreuve qu'elle fait de soi est portée à son comble, jusqu'à devenir insupportable, jusqu'à ce degré de souffrance de ce qui, ne pouvant plus se supporter soi-même, tente de se fuir et de s'échapper à soi – de telle sorte que l'angoisse n'est rien d'autre, au sein de cette souffrance et de son accroissement, que le sentiment qu'elle a de ne pouvoir échapper à soi » (380). L'angoisse reçoit ainsi une signification ontologique fondamentale : elle est « le sentiment de l'être en tant que vie, elle est le sentiment du Soi » (GP 378-379).

Mais en même temps, à contre-courant de son intuition essentielle, Freud a cherché à réintégrer la pulsion dans le champ du « représentable ». Il soutient que la pulsion n'est psychique que par la médiation d'une représentation : « en fait, écrit Freud, je pense que l'opposition entre conscient et inconscient ne s'applique pas à la pulsion. Une pulsion ne peut jamais devenir objet de conscience, seul le peut la représentation qui la représente. Mais dans l'inconscient aussi la pulsion ne peut être représentée que par la représentation. Si la pulsion n'était pas attachée à une représentation, nous ne pourrions rien savoir d'elle » (*Métapsychologie*, p. 84, GW X, 277).

Freud fait ainsi de l'inconscient une sorte d'intermédiaire entre deux polarités : la polarité d'un système énergétique physique et la polarité d'une « représentabilité » dont le modèle nous est donné par la conscience et son intentionnalité. Ce qui permet à Freud de soustraire l'inconscient à toute réduction physico-biologique, c'est l'affirmation de son appartenance de principe aux phénomènes conscients ; après avoir montré qu'aucun processus chimique ne peut donner une idée de la nature des processus inconscients, Freud ajoute : « d'autre par il est sûr qu'ils entretiennent le

contact le plus large avec les processus psychiques conscients ; ils obtiennent, moyennant l'accomplissement d'un certain travail, d'être transposés en ces processus conscients, d'être remplacés par eux *et ils peuvent être décrits avec toutes les catégories que nos appliquons aux actes psychiques conscients, tels que représentations, décisions et autres choses du même genre*. En vérité nous sommes obligés de dire d'une bonne partie de ces états latents qu'ils ne se distinguent des états conscients qu'en ce que précisément la conscience leur fait défaut » (Id, p. 69, GW, X, 267).

Ainsi la psychanalyse ne s'est pas donné le concept juste de sa propre découverte : comme P. Ricœur déjà l'avait montré, elle oscille entre une orientation « herméneutique » et une orientation « énergétique » et tombe ainsi dans un double malentendu.

L'orientation herméneutique la conduit à une surestimation de la sphère du langage ; Freud n'a pas mesuré la distance séparant l'*imaginaire* et la *conscience linguistique* ; il fait entrer les productions de l'imaginaire dans la sphère de la signification linguistique et de l'idéalité, en précisant qu'il s'agit de significations inconscientes.

La psychanalyse perd alors ce qu'elle avait pourtant tenté de mettre au jour : « ainsi se retourne contre elle-même l'une des visées les plus intéressantes du freudisme : il s'agissait de circonscrire dans la psyché la part immense de tout ce qui procède de son libre jeu, de ses impulsions les plus profondes, de reconnaître, somme toute, le rôle décisif de l'imaginaire dans la vie. Mais c'est à l'aune des significations idéales que celui-ci est finalement mesuré, interprété, réduit. Et derrière ces significations de la pensée, ce sont les objets de la pensée qui se profilent, tout ce qui sera compris dans le principe de réalité : c'est à cette réalité, selon son sens objectif le plus plat, à la détermination la plus terre à terre, que reconduira chaque fois l'analyse. Le scientisme de Freud a déjà recouvert l'intuition de la vie » (GP 358).

Il est vrai que Freud ne réduit pas l'inconscient au « contenu représentatif » ; il souligne le rôle de la pulsion, de l'énergie pulsionnelle qui, observe-t-il, « n'est plus le pouvoir de représentation, n'est plus la conscience ». Il donne au sens un contrepoint : la force, qui fait trembler l'ordre du sens : « Quand donc Freud déclare que tout a un sens, cette affirmation sur laquelle la méprise est générale, loin de réduire le psychique à un dicible offert à une lecture herméneutique, ouvre bien plutôt le domaine où il n'y a plus ni intentionnalité ni sens. C'est ce tout autre de la représentation qui doit faire l'objet d'une élucidation systématique » (GP 360).

Mais cette élucidation n'a pas lieu : ou bien ce « tout autre de la représentation » se formule dans une conceptualité physico-biologique, naturaliste, et en termes de causalité ; ou bien, échappant à la conceptualité naturaliste il retombe dans le champ de la représentation : la pulsion, concept limite entre le psychique et le somatique, n'est « psychique » que par la médiation d'une représentation, d'une *Vorstellung*.

L'ordre de l'inconscient apparaît ainsi comme intermédiaire entre deux polarités : la polarité d'un système énergétique physique et la polarité d'une sphère de représentation dont le modèle nous est donné par la conscience et son intentionnalité ; ce qui permet à Freud de soustraire l'inconscient à toute réduction physico-biologique, c'est l'affirmation de son

appartenance de principe aux phénomènes conscients. « Ainsi, conclut M. Henry, l'essence de la psychè est-elle manquée deux fois : en tant que réduite à la réalité physique d'une part, à la conscience représentative de l'autre – en tant, plus précisément que la première réduction n'est surmontée que par la seconde, la réduction du psychique à l'extatique ».

La pensée freudienne serait en son fond une pensée de la vie, mais une pensée de la vie captée et détournée d'elle-même par la problématique de la représentation.

Dès lors ou bien la lecture philosophique de la psychanalyse s'attachera à en dégager l'intuition essentielle ou bien elle l'accompagnera dans la méprise que constitue cette captation.

Que penser dans ces conditions de la lecture que P. Ricœur a donnée de la psychanalyse ? M. Henry lui rend hommage, en y reconnaissant une interprétation philosophique majeure de l'œuvre de Freud. Mais il ne dissimule pas tout ce qui l'en sépare : « dans ce remarquable travail qui constitue l'une des rares approches philosophiques du freudisme, P. Ricœur met en jeu des présuppositions radicalement différentes des nôtres : l'univers symbolique est la médiation indispensable à une connaissance de soi qui ne peut être que le fruit d'une herméneutique. De la sorte les droits de la conscience intentionnelle sont sauvegardés. L'affect lui-même n'a de signification que dans la mesure où il se lie à une représentation : n'est-il pas lui-même un représentant de la pulsion ? Le concept de « représentant » dont P. Ricœur a montré l'importance tout particulièrement dans la *Métapsychologie*, apparaît comme le moyen de réintroduire l'énergétisme freudien dans une psychologie essentiellement définie par la représentation. Mais alors n'est-ce pas l'originalité d'une pensée de la vie qui est perdue ? » (GP 383)

Perdue chez Freud, perdue aussi dans la lecture de P. Ricœur : loin de reconduire à la source, elle accompagne et ratifie sa captation par la représentation.

L'hommage est donc, on le voit, teinté de réserve, et M. Henry l'avoue à demi-mot : « les pensées superficielles sont celles de la médiation. Pour savoir ce que nous sommes, elles utilisent toujours un détour, soit que notre être véritable ne se constitue que médiatement, soit que la connaissance que nous pouvons en avoir ne soit jamais elle-même que médiante. Pour surprendre le secret de notre être, la psychanalyse a abondé dans ce sens. La pulsion ne se manifeste que par ses "actes", par l'ensemble éclaté des comportements inaperçus du sujet, de ses représentations, de ses affects : autant d'indices offerts à une lecture herméneutique... » (396-397).

Autant d'occasion de méconnaître le chemin difficile de la psychanalyse en direction d'une pensée de la vie.

Au terme de cette enquête, on perçoit, entre nos trois auteurs, des consonances et des dissonances.

Le dialogue avec la psychanalyse a été pour chacun d'eux un moment fécond dans l'élaboration du plus original de sa pensée.

Tous s'accordent à reconnaître qu'une lecture philosophique de Freud doit contribuer à surmonter le « double langage » de la psychanalyse,

l'oscillation entre le langage du sens et le langage de la force ; le langage de la force doit s'émanciper des modèles naturalistes physico-biologiques ; le langage du sens doit s'émanciper du modèle linguistique. Une théorie de l'image pourrait favoriser cette double émancipation.

M. Merleau-Ponty et M. Henry reconnaissent aussi ensemble que la psychanalyse dirige notre regard vers les phénomènes de la vie subjective qui échappent à l'ordre de la représentation. Cependant les deux auteurs ne comprennent pas de la même façon le « non représentationnel » : chez M. Merleau-Ponty, le non représentationnel de l'inconscient est encore intentionnel, ek-statique (relève d'une intentionnalité opérante), alors que M. Henry situe le non représentationnel de l'inconscient hors de l'ouverture d'un monde, dans l'auto-affection de la vie.

Quant à P. Ricœur, la réflexion qu'il construit à partir de la psychanalyse porte moins sur les modalités multiples de l'intentionnalité ou sur les modalités non intentionnelles de la vie subjective que sur l'équivocité des symboles à travers lesquelles la vie subjective se comprend ; d'où le tournant herméneutique qui s'impose à la philosophie réflexive.