Revue Philosophique de Louvain

La force du langage et le langage de la force

Alphonse De Waelhens

Citer ce document / Cite this document :

De Waelhens Alphonse. La force du langage et le langage de la force. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 63, n°80, 1965. pp. 591-612;

doi : https://doi.org/10.3406/phlou.1965.5325

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1965_num_63_80_5325

Fichier pdf généré le 25/04/2018

La force du langage et le langage de la force (*)

Ce livre, on le sait, fait le point au tournant d'un long itinéraire. Comment un philosophe, penché depuis toujours sur les problèmes du volontaire et de l'involontaire, de l'imaginaire et du symbolique, n'en serait-il pas venu à se confronter avec Freud, et comment cette confrontation aurait-elle pu manquer de tout remettre en question ?

Si ample, si mûrie, si minutieuse même que soit cette étude, elle n'est pourtant pas indemne de toute équivoque et, sans savoir très précisément le sentiment de Ricœur lui-même, je doute qu'il en ait fini avec la psychanalyse et qu'il nous ait dit à propos d'elle son dernier mot. Car, enfin, il est impossible qu'une discussion sur le sens ultime de la pensée psychanalytique, ce que le livre est en fait, veuille se limiter à une exégèse, si fouillée soit-elle, de l'œuvre freudienne, ce à quoi Ricœur entend se borner. Il est trop clair que cette remarquable lecture de Freud est une lecture d'aujourd'hui et non de 1930. Dès lors, elle suppose une prise de position, au moins implicite, à l'égard des diverses figures ou interprétations que le freudisme a reçues dans la suite de son histoire. Si, par exemple, on constate que la pensée freudienne cherche à se réduire à une archéologie régressive ou qu'elle n'a pas approfondi jusqu'au point voulu par ses propres thèses la notion de symbolisme, la question sera de savoir si cette lacune ou cet approfondissement ne s'élimine ou ne se trouve pas ailleurs. Et, dès lors, on devra se demander aussi si les apports fournis par Ricœur demeurent valables

(*) A propos du livre de Paul RICŒUR, *De l'interprétation, Essai sur Freud* (Coll. L'ordre philosophique), un vol. 20,5×14 de 534 pp., Paris, Seuil, 1965, prix: 29 FF.

Persée BY: creative commons

dans le même sens, sitôt qu'on considère une notion historiquement plus large de la pensée psychanalytique.

* * *

C'est sur le terrain de l'herméneutique que Ricœur choisit d'engager son débat. Il y a longtemps que les problèmes de l'interprétation et du symbolisme sont au centre de sa pensée mais, jusqu'ici, c'est essentiellement le symbole progressif et novateur, particulièrement en matière religieuse, qui a retenu son attention. Or, la psychanalyse, aussi, est une herméneutique, mais d'une nature qui conteste radicalement la conception ricœurienne du symbole, telle qu'on la connaissait jusqu'ici. C'est pourquoi l'affrontement était nécessaire. Quel en est donc le bilan ?

Sous sa forme la plus générale et pour ce phénoménologue du symbolisme religieux qu'est Ricœur, la question décisive se présente d'abord en ces termes : « le montrer-cacher du double sens est-il toujours dissimulation de ce que veut dire le désir, *ou bien* peut-il être quelquefois manifestation, révélation d'un sacré ? » (p. 17). Les réponses ne peuvent que se heurter absolument. Freud niera avec résolution tout sens symbolique irréductible au désir, alors que Ricœur n'a cessé jusqu'ici non seulement de l'admettre mais de le dégager. Est-ce donc un sens illusoire ? S'il ne l'est pas et s'il faut bien, d'autre part, concéder à Freud que la réduction du symbole au langage du désir ne l'est pas davantage, force sera de montrer que l'illusion concerne *l'alternative* et que la symbolique humaine ne prend sa portée totale que si on la reconnaît *à la fois* régressive et prospective [1], mais cette démonstration n'en va pas moins, réussie ou non, contre la lettre des textes freudiens et ce sera l'« impensé » de la pensée freudienne qu'il faudra dès lors invoquer.

[1] Il va de soi que le mot symbole est lui-même équivoque. Pour Cassirer, par exemple, il désigne toute opération de médiation par laquelle un sensible s'investit d'un sens. Ricœur accorde au terme une portée plus restreinte, conforme à celle de Freud. Est symbole tout signe qui comporte une double lecture et dont le premier sens, manifeste, est indicatif d'un sens second, latent, et quelquefois simplement opposé au premier. Le passage du sens manifeste au sens latent s'obtient par une méthode de lecture qui est l'*interprétation* ou l'*herméneutique*, « vouloir dire autre chose que ce que l'on dit, voilà la fonction symbolique » (p. 21). Et donc « pour le logicien le mot symbole signifie très exactement le contraire de ce qu'il signifie pour nous » (p. 56).

Mais nous ne sommes pas encore à pied d'œuvre. Avant de savoir si le double sens inscrit par définition dans la nature du symbole est susceptible à la fois d'une régression au langage du désir et d'une progression vers le langage du sacré, ou si, du moins, cette conjonction se présente *quelquefois*, avant cela, dirons-nous, il s'agira de voir si la méthode qui mène du premier sens au second, c'est-à-dire l'art d'interpréter, est elle-même pratiquée de manière identique par les deux interprètes. Le problème doit être éclairci car il risque d'empiéter largement sur la suite du débat. Qui ne voit que l'art d'interpréter se différencie totalement selon qu'on pense que le sens manifeste a pour fonction de camoufler le sens latent ou, au contraire, de le préparer et de l'introduire. Il faut bien avouer qu'une première déconvenue nous attend ici. Il n'y a et il ne peut y avoir de théorie unique de l'interprétation. Comme dit Ricœur : le champ de l'herméneutique est brisé. Entre ceux qui ne considèrent l'interprétation des expressions individuelles et des œuvres de culture *que* comme une entreprise de démystification et ceux qui — comme les exégètes bibliques par exemple, — tiennent l'interprétation pour la délivrance d'un message qui passe le désir ou la puissance, il n'y a pas de pratique commune d'un art unique. Les uns réduisent, les autres dégagent. Les premiers considèrent les divers types culturels d'objet et d'objectivité comme autant de déguisements d'un langage unique ; les seconds font confiance à une pluralité irréductible et s'efforcent d'en décrire les modes phénoménaux dans leur originalité propre. Qu'il s'agisse de Nietzsche, de Marx ou de Freud, c'est sur la conscience même que portent le doute et le soupçon.

La situation paraît donc sans issue dès le départ. Ou se référera-t-on à Heidegger pour affirmer que toute nouvelle « fondation » suppose une « destruction » préalable ? C'est ce que fait Ricœur. Ces « destructions » même poussées à bout, ouvrent peut-être une voie vers une manière nouvelle, elle aussi, et plus authentique, de se mettre à l'écoute de l'objet. Qu'un nouveau type de rapport soit institué entre le patent et le latent n'est sans doute pas sans intérêt ni profit pour les herméneutes de la progression, qui feraient ainsi de leur malheur une vertu renouvelée. « Que les marxistes s'entêtent dans la théorie du 'reflet', que Nietzsche se contredise en dogmatisant sur le 'perspectivisme' de la *volonté de puissance*, que Freud mythologise avec sa 'censure', son 'portier' et ses 'déguisements' : l'essentiel n'est pas dans ces embarras et

ces impasses. L'essentiel c'est que tous trois créent, avec les moyens du bord, c'est-à-dire avec et contre les préjugés de l'époque, une *science* médiate du sens, irréductible à la *conscience* immédiate du sens. Ce qu'ils ont tenté tous trois, sur des voies différentes, c'est de faire coïncider leurs méthodes 'conscientes' de déchiffrage avec le *travail* 'inconscient' du chiffrage qu'ils attribuaient à la volonté de puissance, à l'être social, au psychisme inconscient. A rusé, rusé et demi » (p. 42). Et tous les trois, finalement, veulent une conscience plus haute.

Il n'en reste pas moins vrai que cette conscience plus haute demeure sans commune mesure apparente avec celle que proposent les herméneutes du sacré. Une philosophie de la réflexion — celle dont Ricœur se réclame — demeure-t-elle qualifiée, au delà des péripéties de la destruction, pour arbitrer le conflit ? Il n'y a pas de réponse a priori et de principe à cette question. Il ne peut y avoir qu'une réponse de fait, qui résultera et de l'intelligence exacte de ce qui aura été détruit et de la figure que donnera d'elle-même une philosophie de la réflexion aux prises avec ses tâches.

* * *

Avant de reprendre ces problèmes tout de bon, écoutons Freud et mesurons la portée exacte de la « destruction » psychanalytique. Ricœur ordonne son exposé selon deux plans et nous propose une « analytique » qui présente statiquement [2] l'énergétique et l'herméneutique freudiennes, et une « dialectique », qui *interprète* la notion freudienne *d'interprétation* en la confrontant avec d'autres herméneutiques pour en montrer l'irréductibilité totale ou relative, voire, au contraire, la complémentarité. C'est dans la « dialectique » que nous retrouverons, pour les vaincre, les difficultés que, tantôt, nous avions laissées en suspens.

Mais l'analytique a elle-même ses difficultés. La première est que le freudisme *doit* s'exposer selon deux dimensions qui paraissent d'abord incompatibles. Le freudisme est, d'une part, théorie énergétique des pulsions, et comme tel fondé sur une topique (d'ailleurs

[2] Ce qui ne veut pas dire — tout au contraire — que l'auteur néglige le devenir historique des concepts considérés. Si nous parlons d'un exposé statique, nous entendons une présentation du freudisme par *seule* référence à lui-même.

double) [3] et une économique, et, d'autre part, théorie de l'interprétation qui centre le devenir du désir sur le sens et le rapport à autrui. La première dimension, ou métapsychologie, est naturaliste et solipsiste. La seconde est proprement psychanalytique, c'est-à-dire articulée sur le dialogue et l'interprétation. Ricœur soutient fermement que ces deux dimensions sont indissociables et ne peuvent se comprendre que l'une par l'autre [4]. Il s'interdit avec obstination tout allégement de sa tâche et rejette toute compréhension métaphorique de la métapsychologie, en quoi il veut voir, dans l'extrême limite du possible, une traduction *réaliste* du psychisme et des pulsions. J'avoue quelque hésitation à le suivre sur ce point, d'autant qu'à diverses reprises il surenchérit manifestement sur Freud lui-même, qui ne dédaignait pas toujours le « tout se passe comme si » ou le « on pourrait se représenter les choses de cette manière ». Pour Ricœur, même le chapitre 7 de la *Traumdeutung* doit, autant que possible, se prendre à la lettre. On le voit : nulle tendance à se faire la partie belle ou facile à jouer. « Peut-être en effet est-ce dans la position même du désir que réside à la fois la possibilité de *passer* de la force au langage, mais aussi l'impossibilité de *reprendre* entièrement la force dans le langage » (p. 77).

Au commencement, c'est-à-dire avant la *Traumdeutung*, l'énergétique règne seule sur l'esquisse de la métapsychologie. Il s'agit quasiment de concevoir le psychisme comme une machine qui marcherait d'elle-même. Pour comble, Freud s'efforce de décrire ou de construire les assises anatomiques des énergies en question. Ricœur relève les contradictions et les paradoxes de l'entreprise, sa tendance à se surmonter elle-même, l'introduction progressive de références à l'herméneutique et celle d'un énergétisme délié de l'anatomie — dont le concept de *libido* sera le premier élément. Il reste que cette évolution initiale se situe toujours dans un horizon fort éloigné de celui qui serait propre aux problèmes qu'elle voudrait poser, et que l'intérêt historique de la tentative est surtout de nous manifester la mythologie du positivisme, qui va jusqu'à énoncer un

[3] Il s'agit du système : *Conscient-préconscient-inconscient*, avec lequel interfère plus tard le système : *Surmoi-moi-ça*.

[4] « Or il faut admettre que le freudisme n'existe que par le refus de cette alternative » (p. 76). Il s'agit de l'alternative qui donnerait à choisir entre l'herméneutique et l'énergétique.

quantativisme radical sans jamais s'avérer capable de formuler nulle part aucun rapport ou notation *numériques*. Constatons à cette occasion que les quantités non mesurables ne disparaîtront jamais tout à fait du langage freudien et que ce langage est parfois celui que maints disciples assimilent avec le plus d'aisance.

Avec la *Traumdeutung*, la collaboration de l'énergétisme et de l'herméneutique devient obligatoire. D'une part, le rêve, à l'exemple des symptômes, a un sens, et qu'il faut déchiffrer. D'autre part, le rêve est le produit d'un psychisme dont l'explication théorique (initiale) est produite au redoutable chapitre 7. Mais c'est ici que les choses s'embrouillent. Un essai sur Freud doit, à l'évidence, accepter ce lien, mais une réflexion philosophique sur le freudisme et l'inconscient aurait peut-être à se demander si l'explication proposée pour la structure du psychisme est bien la seule et la plus propre à nous faire comprendre que le rêve satisfait notre désir de dormir en satisfaisant imaginairement et hallucinatoirement les désirs insatisfaits qui troublent notre sommeil. On ne conteste donc nullement que le rêve soit à la jonction du dynamique et de l'herméneutique, puisque son sens même fait voir qu'il a le désir pour origine et qu'en outre la nécessité de passer du sens manifeste au sens latent — donc de refaire en direction opposée le « travail » du rêve — implique l'existence d'une force de distorsion. Bien plus, c'est même *contamination* plutôt que conjonction qu'il faudrait dire : en fait tous les concepts dont on use à propos du rêve relèvent à la fois du sens et de la force. N'en prenons pour exemple que le terme plus ou moins métaphorique de *censure*. La censure s'exerce sur des textes mais elle émane du pouvoir et elle contraint. Mais tout cela, qui est fondamental, doit-il mener, inéluctablement à toutes les thèses topiques et économiques du chapitre 7 ? Là est pour nous la question. La difficulté ne se situe pas au point où Freud fait œuvre originale; elle est que la « représentation » donnée de l'appareil psychique est, originellement, dans l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* [5], une représentation à l'usage des neurologues (selon les termes mêmes de Freud) et que, au travers de ses nombreux remaniements, la servitude de cette origine ne cessera jamais de peser sur elle. Or la tendance de Ricœur, plutôt que d'éliminer les incompatibles, est d'en chercher une harmonie que le freudisme, et pour cause, a quelquefois payé cher de n'avoir

[5] Il s'agit d'un travail que Freud laissa inédit.

point trouvée. Il est, par exemple, évident que la fameuse et immuable définition qui réduit le plaisir à l'absence ou au minimum de tension, le déplaisir à l'accroissement de celle-ci, est directement issue de cette origine et résulte de l'application au psychisme d'un principe de constance et d'équilibre qui n'a pas été conçu pour lui. A quoi sert de penser la pulsion comme une force intermédiaire entre le somatique et le psychique, si c'est pour lui appliquer d'entrée de jeu les principes d'une statique et d'une dynamique qui furent physiques d'abord et, par une extension inévitable, neurologiques ensuite Or il est de fait que la notion du plaisir, ainsi entendue, cause au moins autant de difficultés qu'elle n'en résout. Et que son maintien nécessite d'incessants ajustements et corrections qui ne sont pas sans rappeler le fâcheux précédent des cycles et des épicycles dans le système de Ptolémée.

L'un des principaux et, si j'ose dire, des plus difficiles de ces épicycles se dessine dans la problématique même de la pulsion et de son « représentant ». Certains textes nous exposent que la pulsion *représente* ou *présente* (car il ne saurait être question de « représentation » et, à fortiori, de « représentation » consciente) dans le psychisme l'énergie proprement biologique accumulée ou produite dans l'organisme. D'autres textes affirment que la pulsion a dans le psychisme un représentant. C'est sur ce représentant que porte le refoulement primaire, ou, plus exactement, sur les représentations qui en sont issues dans l'inconscient. En elle-même la pulsion nous serait totalement inaccessible, nous ne la « touchons » que par l'intermédiaire de ce représentant, ou des affects qui lui sont liés et que l'analyse peut éventuellement dévoiler. Mais, dans ces conditions, qu'est-ce donc que la pulsion ? En quoi son concept est-il scientifiquement utile ? Si la pulsion est le mixte du corporel et du psychique, il nous intéresserait au premier chef de savoir le statut de ce mixte. Or il est par principe inconnaissable. D'autres textes, enfin, vont plus loin encore et soutiennent qu'on ne peut remonter au delà du refoulement primaire et que ce que nous tenons en analyse pour le « représentant » originaire de la pulsion n'en est qu'un rejeton déjà déformé et fixé. Ces constructions ont sans aucun doute l'apparent avantage de rapprocher l'énergétique de l'herméneutique mais à la vérité, la jonction est toujours-déjà présupposée et jamais comprise, puisqu'en analyse tout se joue dans le langage et qu'en théorie analytique la pulsion, prise comme telle, n'est qu'un postulat.

Reste un autre aspect de la question. Les représentations elles-mêmes sont investies de charges libidinales dénommées *affects*. Or, non seulement ces affects sont susceptibles de conscience et d'inconscience, mais en outre, ils ne suivent pas nécessairement le sort des représentations auxquelles ils furent originellement liés, ils peuvent en être dissociés, c'est même la règle dans la névrose obsessionnelle. Dès lors, la psychanalyse — et le psychanalyste — sont contraints de thématiser la charge affective pour elle-même, de tenir compte des affects « libres » et de les expliquer. Nous voilà donc renvoyés à l'énergétique, au quantitatif pur (encore que non mesurable) et cela d'autant mieux que le sort des charges affectives pèse autrement lourd sur notre destinée que celui des représentations. C'est à propos des charges affectives *surtout* que le refoulement s'avère réussi ou manqué, bénéfique ou nocif. Tout cela est fort bien et, apparemment, simple. Mais on ne voit pas ce que peut signifier, en rigueur de termes, un affect inconscient ; il arrive même à Freud de le reconnaître expressément. En fait, toute charge affective tend toujours à se lier à une représentation, substitutive ou non. Et ce n'est que par cet intermédiaire, valable ou non, qu'elle est repérable. Il y a certes, l'exception, mais plus rare qu'on ne l'imagine, de l'angoisse. Elle est le seul affect « libre » repérable comme tel ; mais plutôt que de généraliser à propos d'une exception, d'extrapoler sur cette base unique l'existence d'affects indépendants et potentiellement inconscients, d'imaginer un nouvel épicycle en déclarant l'angoisse une pulsion libidinale insuffisamment refoulée (ce qui sauve, provisoirement du reste, l'unicité de la tension pulsionnelle), n'eût-il pas été plus plausible de comprendre cette nature « flottante » et « libre » de l'angoisse à partir du sens même de celle-ci. Encore une fois, on ne voit pas ce qu'on gagne à quantifier si l'on voit bien ce que la théorie y perd en cohérence.

* * *

Ces pertes se précisent davantage encore dès qu'on passe à l'examen de la psychanalyse comme théorie de la culture. On sait que cette théorie est née originellement de l'application aux œuvres de culture des principes d'interprétation et d'explicitation élaborés à propos du rêve et des symptômes névrotiques [6]. Ce qui certes a

[6] Il apparaîtra du reste dans l'œuvre ultérieure de Freud que le rapport

déjà suffi pour faire surgir bien des objections sur lesquelles nous ne nous arrêterons pas; l'argument qui interdit d'utiliser le pathologique ou le quasi-pathologique pour l'intelligence du normal n'a aucune portée décisive. Il suppose que le pathologique et le normal s'opposent comme le positif et le négatif, alors qu'en réalité le pathologique résulte d'une modification de structures propre à mettre en évidence, par les distorsions qu'elle leur fait subir, des rapports et des *Einstellungen* qui, dans le normal, vont si bien de soi qu'ils en passent inaperçus. Nous passerons aussi sur une difficulté plus grave mais qu'on ne peut agréer sans mettre en cause la psychanalyse tout entière : d'entrée de jeu, l'interprétation psychanalytique a décidé — parce qu'elle ne peut faire autrement — que toute culture relève, comme le rêve et le symptôme, ses prototypes régressifs, de l'accomplissement de vœu (*Wunscherfüllung*). C'est pour le moins une hypothèse à tenter et la psychanalyse pèse assez lourd dans la réflexion contemporaine pour que l'essai en soit fait [7].

Non, ce qui nous paraît devoir gêner bien davantage un philosophe de formation phénoménologique, et ici plus qu'ailleurs, ce sera encore une fois le fait originel d'une énergétique pensée pour les besoins d'une neurologie et d'une biologie forcément physicalistes. C'est là que le bât blesse. Et sa blessure sera particulièrement cuisante dès lors qu'il faudra, comme la chose le réclame, essayer une théorie de la libido en situation de culture.

On en trouve un premier indice dans la conception que Freud se fait de la conscience. Que cette conception ne se rapporte qu'indirectement aux phénomènes de culture n'empêche pas que son retentissement y soit considérable. Chacun sait que pour Freud la problématique de la conscience n'est pas celle de l'*ego*. La conscience, c'est le lieu de nos rapports avec l'extériorité. En ce sens, elle est un phénomène de surface. « Certes, devenir conscience est

est en fait circulaire. C'est la culture qui fournit les stéréotypes capables de faire comprendre, du moins en général, le symbolisme onirique.

[7] La psychanalyse n'est du reste pas sourde au problème de la créativité propre à l'art, si elle est moins sensible à celui de la créativité éthique et surtout religieuse. La durée de l'œuvre d'art, l'information du matériau, l'enrichissement qu'elle apporte à un patrimoine de culture et de valeurs stable et transmissible sont autant de dimensions selon lesquelles l'œuvre d'art se différencie du rêve. Freud n'a en rien négligé ces aspects de la question. Sur ce point, comme sur bien d'autres, la supériorité de Freud sur Jung est éclatante.

bien autre chose ; mais précisément Freud s'est toujours efforcé de comprendre le devenir conscient comme une variété de la perception... ; pour lui, la perception interne est l'analogue de la perception externe ; c'est pourquoi il parle, en généralisant, de la conscience-perception » (p. 181). Nous serions mal venu de reprocher à Freud ce primat de la perception. Le malheur est que le domaine de la perception est aussi celui où s'exercent au maximum les ravages du chapitre 7 de la *Traumdeutung*. Loin que la perception fasse surgir le réel comme sens, elle nous est décrite comme un maillon ou une phase d'un système physicaliste et objectivant, régi, vaille que vaille, par les principes de constance, d'équilibre, d'égalité entre l'action et la réaction, etc. Bien sûr, la dimension herméneutique ne peut manquer d'apparaître, surtout lorsqu'il s'agit d'expliciter des phénomènes de culture. Mais le poids des origines est trop grand, le physicalisme de la perception fait constamment obstacle au règne du sens et de la parole. On retrouve la même ambiguïté dans le concept capital *d'investissement*, qui, *finalement*, est pour le lecteur de Freud inexplicable, en dépit de son rôle décisif. Selon qu'il vire vers l'herméneutique, il signifie *attachement*, qui, sitôt qu'on glisse vers les fondements bio-psychiques de l'affectivité, doit se traduire par dépense ou rétention d'une certaine quantité, mesurable mais non mesurée, d'énergie libidinale.

* * *

Doit-on admettre avec Ricœur que l'introduction de la pulsion de mort, après 1920, modifie cet état de choses et atténue la pression dont on vient de parler ? C'est peut-être faire preuve d'optimisme exagéré. En fait, pensons-nous, la pulsion de mort, — que, par ailleurs, nous n'entendons pas contester, — reste tributaire, quoique autrement, du même horizon et ne dispensera pas de la révision plus ou moins déchirante de l'arrière-plan philosophique sur lequel s'est construit le freudisme historique. Mais l'objection que soulève en nous l'admirable travail de Ricœur est, justement, que celui-ci s'efforce constamment de minimiser le retentissement de cet « implicite » ; ce qui lui permet, le moment venu, d'en constater, sans doute hâtivement, l'élimination. Ecoutons Ricœur : « la pulsion de mort concerne le discours analytique en ceci que la nouvelle théorie des pulsions remet en question les hypothèses de départ du freudisme et principalement la conception d'un appareil

psychique soumis au principe de constance. En postulant l'équivalence entre principe de plaisir et principe de constance, Freud, on s'en souvient, pensait inscrire la psychanalyse dans la tradition scientifique de Helmholtz et de Fechner. La psychanalyse pouvait se faire accréditer comme science grâce à cette quasi-physique de l'appareil psychique et à la transcription quantitative des phénomènes économiques sous-jacents à l'interprétation. Nous avons montré dans notre première partie que le génie propre de la psychanalyse était ailleurs et reposait sur la réciprocité entre l'interprétation et l'explication, entre l'herméneutique et l'économique ; mais en même temps nous avons dû reconnaître que la spéculation fondée sur l'hypothèse quantitative résistait à la pleine reconnaissance du caractère propre du discours analytique. Or la nouvelle théorie des pulsions est liée à une spéculation sur la vie et la mort qui diffère grandement de la théorie quantitative et se rapproche des vues de Goethe et de la pensée romantique, voire d'Empédocle et des grands Présocratiques... C'est pour rendre compte de cette substitution de tonalité, de ce passage du scientisme au romantisme, que j'ai placé cette troisième partie sous les grands titres emblématiques d'Eros, de Thanatos et d'Ananké » (pp. 253-254).

Il n'est pas sûr que l'examen des textes justifie pleinement cette interprétation. On doit, au contraire, constater que la première apparition explicite de la pulsion de mort dans l'œuvre de Freud se présente sous la forme d'une spéculation tributaire de la fameuse hypothèse de constance. « Aber vorher mag es uns verlocken, die Annahme, dass alle Triebe Früheres wiederherstellen wollen, in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen » [8]. Cette conception restrictive et mécaniciste de la pulsion de mort se retrouve dans le dernier texte que Freud nous ait laissé. « Das Ziel des anderen (Triebes) [9] im Gegenteil (ist), Zusammenhänge aufzulösen und so die Dinge zu zerstören. Beim Destruktionstrieb können wir daran denken, dass als sein letztes Ziel erscheint, das Lebende in den anorganischen Zustand zu überführen : Wir heissen ihn darum auch *Todestrieb*. Wenn wir annehmen, dass das Lebende später als das Leblose gekommen und aus ihm entstanden ist, so fügt sich der Todestrieb der erwähnten Formel, dass ein Trieb, die Rückkehr zu einem früheren Zustand anstrebt » [10].

[8] *Gesammelte Werke*, XIII, p. 39.

[9] Il s'agit de la pulsion de mort, opposée à la pulsion érotique.

[10] *Gesammelte Werke*, XVII, p. 71.

La pulsion de mort a donc beau se situer « au delà du principe de plaisir », il est impossible de ne pas reconnaître en elle un avatar du besoin de réduire toute tension, besoin dont le principe de plaisir est, à lire Freud, un rejeton légitime. Assurément, la pulsion de mort comporte d'autres dimensions et d'autres « représentants » psychiques : la compulsion de répétition, la destructivité, le désir de la mort. Mais si ces derniers ont une origine clinique et un sens herméneutique, ils n'en sont pas moins subordonnés à une interprétation première et originelle de la pulsion de mort qui n'a, elle, rien d'herméneutique ni de clinique et qui est, une fois de plus, le postulat physicaliste du principe de constance. Quand donc on dit que la pulsion de mort sape et conteste le primat du principe de plaisir, on n'énonce une vérité que pour autant que l'on se tienne sur le plan clinique et herméneutique. Mais cette dernière thèse n'est plus soutenable dès lors qu'on considère la pulsion de mort et le principe de plaisir dans leur origine théorique — et scientiste — commune. Peut-être faut-il donc aller plus loin que Ricœur lorsque celui-ci s'interroge, à propos de la pulsion de mort, sur « l'excès initial de la spéculation sur l'interprétation » (p. 306) et parler d'opposition ou d'antinomie. Cette opposition, Ricœur ne cesse de la ressentir [11] sans jamais l'admettre dans toute son étendue et nature. La vérité, jamais admise par Freud, est qu'aucune formule ou réalité *biologiques* ne fait comprendre la vie et la mort. Le refus de cette thèse conduit directement à cette autre méconnaissance qui est d'identifier le plaisir à une chute de tension. A notre sens, toute philosophie qui entend prendre position sur la psychanalyse est contrainte de rejeter ces postulats si, comme elle le doit, elle veut aussi reprendre à son compte l'inconscient et l'herméneutique de l'inconscient. Dès lors le détachement du Freud historique devient inéluctable. Car on ne peut ni minimiser cette incohérence, ni la surmonter. Pour nous, c'est la seule objection à faire contre Ricœur [12]. Ajoutons, — pour éviter tout malentendu, — que ceci

[11] Par exemple, lorsqu'il écrit: « inertie biologique n'est pas obsession pathologique, répétition n'est pas destruction », p. 308.

[12] Répétons, pour éviter toute confusion, que Ricœur s'avise en bien des occasions de cette difficulté centrale mais qu'il n'en tire pas les conséquences nécessaires. Ce dont témoigne, par exemple, ce texte particulièrement net: « Les raisons de douter de notre savoir concernant la nature du plaisir sont nombreuses dans l'œuvre même de Freud. D'abord, il ne faut pas oublier que la formulation la plus ancienne du principe de plaisir est solidaire d'une représentation de

ne signifie d'aucune manière une quelconque adhésion aux thèses dites culturalistes. C'est dans une autre direction, — bien connue de Ricœur et pour laquelle il penche manifestement quoique implicitement, — que doit s'orienter ce qu'il faut bien appeler le néo-freudisme, même si ce terme est rejeté par l'Ecole qui l'a créé en fait.

* * *

Arrêtons ici nos réflexions sur l'interprétation du discours analytique proprement dit. La tâche de Ricœur se poursuit bien au-delà, comme nous l'avions annoncé au début de ces notes. Il s'agit à présent de situer ce discours analytique relativement à « l'ensemble du discours sur l'expérience humaine » (p. 337). C'est ce que Ricœur nomme « le dossier épistémologique » (p. 333). Ce n'est pas le seul qui nous reste à travailler. Finalement, nous aurons à décider sous quelles conditions une réflexion spéculative pourra « procurer un sol philosophique au discours analytique » (p. 334).

Le dossier épistémologique comporte deux procès sensiblement différents. Le premier, fort bien instruit, ne nous retiendra pas longtemps. C'est, si j'ose dire, un procès *anglais* puisqu'il concerne les objections que font à la psychanalyse les gens qui savent ce que parler veut dire et qui réclament sans discrétion un sens *vérifiable* à toute assertion quelconque.

Le second paraît plus délicat. Il aborde le capital et difficile débat d'une approche et d'une « situation » phénoménologiques de la psychanalyse.

Touchant le débat positiviste, il est clair que du moment où l'on admet de ranger la psychanalyse parmi les sciences d'observation le désastre est prompt, total et définitif. Sur aucun point les

l'appareil psychique dont nous avons maintes fois souligné le caractère solipsiste; l'hypothèse topique-économique est solipsiste par construction; mais les faits cliniques qu'elle transcrit ne le sont jamais — relation au sein maternel, au père, à la constellation familiale, aux autorités —, ni non plus l'expérience analytique, dramatisée dans le transfert, à l'intérieur de laquelle l'interprétation se déroule; la notion même de pulsion, plus fondamentale que toutes les représentations auxiliaires de la topique, se distingue de la notion ordinaire d'instinct, dans la mesure où la pulsion s'adresse à un autre. Il ne se peut pas, dès lors, que la décharge des tensions 'dans' un appareil isolé puisse être la signification dernière du plaisir; on n'a ainsi défini que le plaisir solitaire de la sexualité autoérotique », p. 315.

psychanalystes ne peuvent apporter aucune satisfaction aux exigences de ceux qui tiennent « il pleut » pour une proposition simplement objective qui ne suppose aucun sujet. La seule erreur de tactique, — plusieurs fois commise en Amérique, — consiste à vouloir amender ou reconvertir la théorie et la pratique analytiques en vue de les rendre « vérifiables » au sens imposé. On est sûr alors de perdre sur les deux tableaux. Malheureusement, quelque chose dans le freudisme initial encourage à pratiquer ce jeu de dupes ; c'est justement son arrière-fond scientiste qui ne peut manquer d'inciter certains à se travestir en « compagnons de route ». Mais ces compagnons de route sont promis au sort de leurs devanciers politiques, même s'ils ont moins de chance de s'en apercevoir.

Plus complexe, le problème de l'approche phénoménologique de la psychanalyse. Enonçons en propres termes la position de Ricœur, puisqu'aussi bien sa discussion nous intéresse particulièrement. « Nulle philosophie,..., ne s'est autant approchée de l'inconscient freudien que la phénoménologie de Husserl et de certains de ses disciples... Pour le dire dès maintenant, cette tentative aussi doit échouer. Mais cet échec n'a pas le même sens que le précédent. Il ne s'agit pas d'une méprise, d'une méconnaissance, mais d'une approximation véritable, qui serre au plus près l'inconscient freudien et finalement le manque, n'en donnant qu'une compréhension à la limite d'elle-même. C'est en prenant conscience de l'écart qui sépare l'inconscient selon la phénoménologie et l'inconscient freudien que nous saisirons, par une méthode d'approximation et de différence, la spécificité des concepts freudiens » (p. 367).

Pour la phénoménologie, en effet, le primat du sens, — fortement souligné —, n'implique pas que ce sens coïncide avec « le 'tout naturel', le 'ça va de soi' de l'apparence des choses » (p. 367). Il est, au contraire, décentré par rapport à eux et les met en question. Et même il ne s'agit pas seulement de l'apparence des choses. Pour la conscience aussi, la visée d'elle-même comporte un implicite inéluctable, explicitable ultérieurement mais sous la condition d'instituer un implicite nouveau. La faille, toujours renaissante, entre le thétique et le thématique réclame l'insertion d'une « certaine problématique de l'inconscient » (p. 369). Autrement dit : la phénoménologie cesse une fois pour toutes de définir le psychique par le conscient, et « le rapport effectivement vécu par la représentation » (p. 370). L'obscure et difficile notion de

genèse passive apporte d'autres indications d'une parenté entre la phénoménologie et la psychanalyse. Son rôle consiste à élaborer et à maintenir la permanence, l'identité et la familiarité des choses et du monde où nous vivons. Voilà donc « un mode de constitution irréductible à celui des objets logiques,..., une constitution non logique,..., soumise à des lois autres et pourtant essentielles » (p. 372). La compréhension qu'elle nous accorde porte sur la facticité brute et l'irrationalité de l'existence. Or Husserl affirme expressément que cette facticité et cet irrationnel définissent « un concept structural à l'intérieur du système de l'a priori concret » [13]. On sait le développement que ces vues ont reçu tant dans une perspective comme celle de *Sein und Zeit* que dans celle qu'inaugurent la *Phénoménologie de la perception* et la suite de l'œuvre de Merleau-Ponty. Ricœur se demande lui-même, et à juste titre, si ce qu'il nomme la sémantique du désir ne réalise pas dans l'ordre libidinal ce qui correspond chez Husserl à la genèse passive et au « sens qui s'accomplit sans moi » (p. 372). A quoi il faut ajouter la phénoménologie du corps propre, de la chair, du comportement, de ce qui n'est ni chose ni idée, mais *sens existant*.

Ce n'est pas tout encore. L'identification de l'homme au langage et la compréhension de celui-ci comme dialectique de la présence et de l'absence sont des thèmes communs et essentiels de la phénoménologie et de la psychanalyse. Celle-ci en fournit même la plus éclatante illustration. Non moins décisive est l'intention, propre aux deux disciplines, d'intersubjectiver (si j'ose dire) l'ensemble de nos rapports à nous-mêmes et au monde.

On s'excuse de ne pas développer davantage ces thèses bien connues. Elles semblent indiquer qu'entre la psychanalyse et la phénoménologie les différences sont « évanouissantes », qu'elles prétendent l'une et l'autre instaurer « le retour au discours vrai ».

C'est ce que, finalement, Ricœur conteste. Il reprend la vieille objection qui reproche à la phénoménologie de confondre inconscient et préconscient, et, par conséquent, d'ignorer le refoulement. Mais il y a là peut-être une équivoque. Aucune phénoménologie ne peut prétendre *faire* ce que fait la psychanalyse. Il suffit d'ailleurs de lire Binswanger pour s'en convaincre. Sur le plan technique et

[13] « Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass Faktum, und seine Irrationalität selbst ein Strukturbegriff im System des konkreten a priori ist », *Cartesianische Meditationen*, p. 124.

thérapeutique, la *Daseinsanalyse* (ce « mixte » de la phénoménologie et de la psychanalyse) n'est et ne peut être qu'un échec. Mais la question n'est sans doute pas là. Il ne s'agit pas de transférer des pouvoirs mais d'élaborer un statut. Il ne s'agit pas de restructurer la genèse d'un destin individuel mais de comprendre en quoi et comment la *possibilité* de cette restructuration est inscrite dans le mode humain d'exister. Or de cette possibilité, la vision phénoménologique de l'homme et du monde rend mieux compte que le chapitre 7 de la *Traumdeutung* et la « philosophie » dont il est issu, qui, au contraire, ne peut que l'obscurcir et la compromettre, installant au cœur de la pensée psychanalytique une discrépance et une incohérence que Ricœur reconnaît et s'efforce, — mais vainement, à notre sens, — de surmonter.

Lorsqu'il nous dit que le nœud du problème se situe à la jonction du désir et du langage, on tombe absolument d'accord avec lui. Et lorsqu'il tente de montrer que le fantasme est à l'exacte frontière de l'un et de l'autre (ce qui est une des raisons — mais non la seule — de comprendre pourquoi et comment le schizophrène traite les mots comme des choses), on renouvelle cet accord. Or, de cette généalogie, la phénoménologie est plus apte à nous faire saisir le principe que ne l'est l'obligation — parfaitement irréalisable — de penser « l'idée d'une énergie qui se transforme en signification » (p. 384. Il s'agit d'une citation empruntée à Vergote).

Mais ceci ne nous empêchera pas d'admettre, — et c'est cela qui, d'autre part, est important, — que « nul perfectionnement dans la prise de conscience ordinaire ne peut suppléer la technique analytique, parce que la question n'est pas de remplacer l'ignorance par la connaissance, mais de vaincre des résistances » (p. 399) [14]. Personne ne peut prétendre sérieusement qu'une philosophie de l'histoire apprend à être historien. Pourquoi veut-on qu'il en aille autrement pour une interprétation phénoménologique de la psychanalyse ? En ce cas, bien sûr, l'échec serait total mais cette constatation ne fait que masquer l'espoir et le bénéfice de l'entreprise. qui sont ailleurs.

* * *

C'est ce dont on s'avise lorsque Ricœur nous propose sa propre

[14] Toutes réserves faites d'ailleurs sur le point de savoir si la technique analytique a pour fin essentielle de s'attaquer à des résistances.

interprétation, fondée sur l'idée d'une archéologie du sujet. Il commence celle-ci en louant la psychanalyse d'enseigner au philosophe le dessaisissement de la conscience immédiate et de ruiner sa prétention à régir le sens. Et certes, mais faut-il ajouter que « c'est la nécessité de ce dessaisissement qui justifie le naturalisme freudien » (p. 410) ? On se le demande. Ne faut-il pas penser, au contraire, que ce naturalisme rend ce dessaisissement proprement incompréhensible ? Et que si la psychanalyse seule peut nous en montrer l'extraordinaire ampleur, le principe en est mieux assuré par l'impossibilité structurelle pour le sujet de se joindre lui-même et la notion phénoménologique de comportement, que par l'hypothèse de constance et ses alliées qui n'aboutissent qu'à imaginer des modèles dont la valeur d'intelligibilité est moins que nulle, négative ? Franchement je ne crois pas qu'il soit nécessaire de passer par cette mythologie pour obtenir cette fin assurément essentielle : « dissocier de manière définitive l'apodicticité de la réflexion et l'évidence de la conscience immédiate » (p. 411). Si ce résultat décisif ne peut être obtenu que là « où la conscience devient elle-même une localité psychique parmi d'autres » (p. 411), soyons assurés qu'il ne sera pas obtenu du tout aux yeux du philosophe et qu'on devra seulement naviguer du Charybde rationaliste au Scylla physicaliste. Encore un coup : il faut bien que « la conscience cesse d'être le mieux connu pour devenir elle-même problématique » et qu'il y ait « désormais une question de la conscience, du devenir-conscient, à la place de la soi-disant évidence de l'être-conscient » (p. 412). Mais ce service ne peut-il être attendu que d'une « anti-phénoménologie » ? Et encore, d'une anti-phénoménologie rendue naïve à force de réalisme scientiste. Le but, dirions-nous, serait plutôt de montrer que, soutenue et éclairée par l'analyse, la phénoménologie peut s'ouvrir d'elle-même à ces vérités. Bien sûr, le vrai malin génie se nomme narcissisme et le philosophe ne s'en méfie jamais assez. Mais cette méfiance doit-elle le mettre à l'écoute des échos scientistes de la théorie psychanalytique ? Et l'objectivisme scientifique, indemne, comme chacun sait, de tout narcissisme, ne relève-t-il pas, lui aussi, ici ou là, du tribunal de l'analyse ? N'arriverait-il jamais au surmoi de se déguiser en savant, ou tout au moins de manœuvrer celui-ci ?

Ainsi donc Ricœur accentue au maximum la dépossession que la psychanalyse freudienne inflige à la réflexion, au risque de rendre plus précaire ou plus coûteux le mouvement de reprise que, philo-

sophe de la réflexion, il devra bientôt esquisser. Toutes pertes acquises, comment une herméneutique du « symbole qui donne à penser » ira-t-elle se récupérer au delà de la psychanalyse ? En montrant que le sens dernier de cette psychanalyse est de constituer *pour le philosophe* une archéologie [15] du sujet, mais qui ne peut se comprendre qu'en se donnant pour parallèle une téléologie, situation exactement inverse de celle de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui est, elle, une téléologie du devenir-conscient de l'esprit mais qui ne s'élucide tout à fait que par une archéologie complémentaire : celle de la fin qui a virtuellement toujours-déjà été là. Expliquons-nous. L'archéologie freudienne consiste à prouver que d'une certaine manière on ne dépasse jamais le commencement. Elle s'oppose totalement à la téléologie hégélienne qui ne décrit un mouvement ou une figure que pour les montrer *déjà* dépassés dans leur fin. Or chacune de ces deux démarches implique inéluctablement sa contraire. Chez Hegel, la téléologie de l'esprit réclame « l'indépassable de la vie et du désir, en dépit du fait que cet indépassable est toujours déjà dépassé en esprit et en vérité » (p. 446). Chez Freud, un inverse de l'archéologie est tout aussi nécessaire : « il me paraît que le concept d'archéologie du sujet reste encore très abstrait, aussi longtemps qu'on ne l'a pas placé dans un rapport d'opposition dialectique avec le terme complémentaire de téléologie. Seul a une *arché* un sujet qui a un *telos* » (p. 444). Ce *telos*, nous allons l'apprendre, ne peut être que dans l'Esprit, ce qui va signifier pour le sujet une nouvelle dépossession, mais cette fois en avant de lui-même. « Qu'il n'y ait d'archéologie du sujet que dans le contraste d'une téléologie, cette proposition renvoie à cette autre : il n'y a de téléologie que par les figures de l'esprit, c'est-à-dire par un nouveau décentrement, une nouvelle dépossession que j'appelle esprit, comme j'avais appelé inconscient le lieu de cet autre déplacement de l'origine du sens en arrière de moi » (p. 444). « La dialectique de l'archéologie et de la téléologie est le sol philosophique véritable sur lequel peut être comprise la complémentarité des herméneutiques irréductibles et opposées, appliquée aux formations mythico-poétiques de la culture » (p. 445).

[15] « Si l'on rapproche les unes des autres toutes ces modalités (freudiennes) de l'archaïsme, il se dessine une figure complexe, celle d'un destin arrière ou d'une arriération destinale dont aucune doctrine n'avait révélé avec autant de cohérence l'inquiétante consistance » (p. 437).

Bien entendu, Ricœur ne se contente pas d'opposer Hegel et Freud, d'affirmer que « l'esprit, c'est l'ordre du terminal ; l'inconscient, l'ordre du primordial » (p. 453). Ou encore que « l'esprit est histoire », que « l'inconscient est destin » (p. 453). On ne peut progresser au delà de cette antithèse commode et dangereuse (car les malentendus, brillamment écartés par Ricœur, nous y guettent à chaque pas) qu'en manifestant que chacune de ces disciplines *prise pour elle-même, recèle déjà en elle-même sa contraire*. « Je me propose donc de montrer que la question de Freud est dans Hegel, afin de me préparer à comprendre que la question de Hegel est dans Freud » (p. 453). Mais si le Freud de Hegel ne sera plus tout à fait Freud, le Hegel de Freud ne sera plus tout à fait Hegel, mais un Hegel où l'esprit donne plus à penser qu'il ne fait système.

Le Freud de Hegel, c'est ce dépassé indépassable du désir auquel nous faisions allusion plus haut. Que le désir ou l'infinité de la vie se tarissent, et les figures ultérieures qui leur confèrent une vérité toujours plus vraie d'eux-mêmes n'apparaîtront pas.

Nous n'approfondirons pas davantage le commentaire que Ricœur élabore de ces textes difficiles. Remarquons seulement qu'on ne peut — en tout état de cause — rapprocher l'archéologie hégélienne de Freud que dans l'exacte mesure où l'on écarte la philosophie freudienne de la vie de ce qu'est la vie dans la *Phénoménologie de l'Esprit* [16]. Il eût été plus économique de s'y résoudre plus tôt encore ; cela nous eût épargné une anti-phénoménologie dont on peut craindre que les ravages n'ont cessé que par décret.

Passons à l'autre volet. Où voit-on dans l'archéologie freudienne qu'elle réclame, pour être comprise, et à l'intérieur d'elle-même, une téléologie de la conscience ? On invoquera ici la psychanalyse comme thérapeutique de mise en question intersubjective, où cette prospective est évidente, plutôt que la métapsychologie. Qu'est-ce qu'un transfert et sa liquidation sinon le passage d'une archéologie à une téléologie ? La cure peut tout entière se résumer en cette formule hégélienne : l'inégalité des consciences tendant vers leur égalité. Enfin — et ceci est peut-être moins probant — : il ne manque pas dans le freudisme de concepts *dialectisables* (sadisme-masochisme, voyeurisme-exhibitionnisme, identification-projection, etc.). Mais on objectera une fois de plus que le passage de

[16] On peut tout comprendre à partir de la « vie » hégélienne, sauf le principe de constance freudien.

cette possibilité de dialectique à une dialectique effective suppose qu'on rejette une certaine lecture de Freud, à laquelle jusqu'ici on a donné tous les gages qu'on pouvait. Et, de surcroît, qu'un Freud dialectique ne soit pas une illusion n'explique pas encore que cette dialectique doive être celle de l'archaïque et du projectif. Retenons au passage cette conclusion : « le freudisme manque d'un instrument théorétique convenable qui rendrait intelligible la dialectique absolument primitive du désir et de l'autre que le désir » (p. 472). Nous n'aurons garde de contredire l'auteur, mais la question se pose de savoir si cet instrument théorétique convenable est à rechercher de préférence chez Hegel, même si le rapprochement avec la *Phénoménologie de l'Esprit* a tout l'éclat et l'intérêt de celui que développe Ricœur. Car on ne peut éliminer du livre d'Iéna ce moment décisif : il veut constituer l'auto-manifestation du Savoir absolu surgissant à partir de la conscience naturelle. Or cette dimension inaliénable du hégélianisme fait sauter le dialogue interrogatif de l'analyse (et avec lui tout le freudisme) avec une sûreté infaillible, autrement infaillible que les prétendues déficiences de la phénoménologie accusée de confondre inconscient et préconscient par tendresse indue pour un sujet qu'elle voudrait redoter d'une maîtrise abusive sur lui-même.

Il reste que Ricœur a montré par ses analyses l'existence au cœur du freudisme d'une dimension non-dite de progression. Elle est déjà inscrite dans la formule fameuse : « wo Es war soll Ich werden ». La dernière étape de notre voyage devra nous persuader « que progression et régression sont portées par les mêmes symboles, bref que la symbolique est le lieu de l'identité entre progression et régression » (p. 475).

Le symbole est donc le « mixte » concret où archéologie et téléologie, régression et progression se rejoignent, renvoient l'une vers l'autre. On ne donne son plein sens à la notion psychanalytique de *surdétermination* que si, ultimement, c'est cette mutuelle référence qu'elle veut viser. Ainsi apparaît aussi la promesse d'un armistice dans la guerre des herméneutiques. « L'ambiguïté du symbole n'est pas alors un défaut d'univocité, mais la possibilité de porter et d'engendrer des interprétations adverses et cohérentes chacune en elle-même » (p. 478). « Ces symboles authentiques sont véritablement régressifs-progressifs ; par la réminiscence, l'anticipation ; par l'archaïsme, la prophétie » (p. 418). C'est pourquoi tout vrai symbole montre en cachant, déguise en dévoilant.

Ricœur, à titre d'exemple, étudie trois cas de ces constitutions de sens : celui de l'avoir, du pouvoir, du valoir. En aucun de ces cas, la constitution *progressive*, qui fonde l'économique, le politique, le culturel proprement dit, ne relève de la conscience immédiate. Elle résulte d'une analyse de l'esprit objectif : « c'est par réflexion que peut en être dérivée la subjectivité qui se constitue elle-même en même temps que cette objectivité s'engendre » (p. 491), celle (ou celles) du possédant, du citoyen, de l'homme de culture. Aucun ne se détache absolument des investissements libidinaux et demeure, par conséquent, susceptible d'une régression au niveau où ces investissements libidinaux s'étaient d'abord fixés. On peut tenir à l'argent et à ses biens *comme* l'enfant tient à ce dont l'argent est le substitut. On peut commander ou obéir *comme* on aime dominer ou être dominé dans le rapport amoureux. On peut souhaiter d'être reconnu *comme* l'enfant souhaite qu'on reconnaisse sa toute puissance ou celle de son père. Ricœur use d'une comparaison, qui est bien plus qu'une comparaison, particulièrement heureuse et éclairante. « L'interprétation freudienne fournit en quelque sorte une hylétique des affects (je prends ici la hylé ou 'matière' au sens husserlien du mot) ; elle permet de faire la généalogie des grands affects humains et d'établir la table de leurs arborescences ; elle vérifie ce que Kant avait entrevu, lorsqu'il disait qu'il n'y a qu'une seule 'faculté de désirer' ; c'est du même amour, dirions-nous, que nous aimons l'argent et que, enfant, nous avons aimé nos excréments. Mais en même temps, nous savons bien que ce genre d'exploration dans les substructures de nos affects ne tient pas lieu d'une constitution de l'objet économique. La genèse régressive de nos amours ne remplace pas une genèse progressive portant sur les significations, les valeurs, les symboles. C'est bien pourquoi Freud parle des 'conversions de pulsion'. Mais une dynamique des investissements affectifs ne peut rendre compte de la novation, de la promotion de sens, qui habite cette conversion » (p. 492).

C'est donc cette novation que Ricœur étudie sur la foi des exemples cités. On retrouve dans cette analyse toute la finesse, la pénétration et la force qui marquaient autrefois l'interprétation de la symbolique du mal. Mais il va de soi que nous touchons là le thème de travaux ultérieurs et que, en particulier, la novation de sens constitutive du religieux fera l'objet d'un examen qui n'est ici qu'esquissé.

* * *

Nous ne reviendrons pas longuement sur les remarques et réflexions que peut inspirer cette œuvre considérable, en un sens la plus complète que Freud ait suscitée. Il nous semble que son exhaustivité même annonce les inévitables « révisions déchirantes » que le freudisme historique aura à subir. Pour tout dire, on ne pense pas que l'entreprise de Ricœur soit réalisable avec un certain Freud que Ricœur veut maintenir à tout prix, alors même qu'il le fait disparaître sitôt qu'il aborde l'arbitrage de la guerre des herméneutiques. On voit trop clairement que la philosophie, l'épistémologie et la biologie d'un certain Freud historique répugnent absolument au traitement dialectique que Ricœur impose à l'herméneutique freudienne. C'est pourquoi nous écrivions en commençant que Ricœur, sans doute, n'en avait pas fini avec la psychanalyse. C'est pourquoi aussi on peut croire qu'il aura un jour à se demander si les fins qu'il poursuit ne seraient pas rendues plus accessibles s'il consentait à les rechercher sur des bases modifiées et déjà présentes dans l'histoire contemporaine du freudisme, et sur lesquelles l'auteur se fonde déjà plus qu'il n'y paraît souvent. Si, aussi, les chances de la pensée réflexive ne se trouveraient pas accrues à se mouvoir dans un horizon philosophiquement moins neutre. Car cette neutralité, plus apparente que réelle et finalement impossible, ne sert qu'à faire une part à ce qui ne peut plus survivre.

Alphonse DE WAELHENS.

Louvain.