

Nom du centre de recherches : CRAL/FONDS RICŒUR

Doctorat

Discipline : Philosophie

THIRIEZ-ARJANGI Azadeh

Sagesse tragique, sagesse freudienne

Un parcours de Paul Ricœur

Thèse dirigée par : Monsieur Olivier ABEL

Date de soutenance : 6 novembre 2020

Rapporteurs 1 Madame Michaela BAUKS, Professeur à l'Université de Koblenz
2 Monsieur Daniel FREY, Professeur à l'Université de Strasbourg

Jury 1 Madame Claudine COHEN, Professeur à l'EHESS, Présidente de Jury
2 Madame Michaela BAUKS, Professeur à l'Université de Koblenz
3 Monsieur Marc BOSS, Professeur à l'Institut Protestant de Théologie
4 Monsieur Daniel FREY, Professeur à l'Université de Strasbourg
5 Monsieur Johann MICHEL, Professeur à l'Université de Poitiers

Remerciements

Toute ma reconnaissance va à mon directeur de thèse monsieur Olivier Abel qui m'a accompagnée durant toutes ces longues années avec ses brillantes intuitions. Sa bienveillance et ses encouragements m'ont permis de prendre confiance en mes capacités de mener à bien ce travail.

J'exprime également ma gratitude à monsieur François Azouvi sans qui je ne pouvais pas commencer ce travail. Grâce à lui j'ai pu connaître l'un des endroits les plus merveilleux : le Fonds Ricœur.

J'adresse aussi des remerciements à mon ami Frédéric Cohen pour les nombreuses conversations et collaborations scientifiques que nous avons eues ensemble.

Mes très profonds remerciements vont à ma famille : ma sœur et mes frères. Ils m'ont soutenue avec générosité et je les en remercie du fond du cœur.

Cependant, si cette étude a pu être achevée, je le dois surtout à mes parents, notamment à ma mère, qui m'ont soutenue pratiquement et moralement avec dévouement et patience tout au long de cette longue épreuve.

Enfin un mot pour mon cher époux et nos trois magnifiques filles : Lisa, Apolline et Olympe sans qui ce travail aurait été différent. Le désir de les avoir, l'attente de leur rencontre et le parfum de leur existence ont transformé mon regard et ont offert une dimension inattendue à ma pensée philosophique.

Résumé et Mots-clés

Résumé : « Sagesse tragique, sagesse freudienne. Un parcours de Paul Ricœur » est l'intitulé de la présente thèse s'inscrivant au cœur de l'interprétation freudienne de Paul Ricœur (1913-2005). Ce travail de recherche est le résultat d'une démarche philosophique ayant eu pour ambition d'effectuer une reconstitution inédite de la philosophie de Ricœur autour de la psychanalyse et des écrits de Freud.

Puisque la dynamique de l'entreprise de Ricœur s'exprime dans sa continuité, et dans la mesure où la lecture de Freud répond à la question du mal, on s'est arrêté sur les thèmes abordés antérieurement aux années soixante où le philosophe s'intéresse à Freud. Il s'agit de l'époque de sa *Philosophie de la volonté* et particulièrement de *La symbolique du mal*. Par conséquent, nous avons étudié de nombreux concepts évoqués pendant cette époque par Paul Ricœur comme le mythe, le symbole, la culpabilité ou encore le tragique. Nous avons ainsi montré comment tous ces thèmes ont suscité l'intérêt particulier et atypique de Ricœur pour les écrits psychanalytiques de Freud et comment ils ont pu préparer le terrain pour les réflexions postérieures du philosophe, notamment à l'époque où il s'interrogeait sur la question de l'interprétation.

Ensuite, on s'est interrogé sur l'interprétation philosophique de Freud que Ricœur propose. Notre hypothèse de travail était que le foyer de la lecture ricœurienne de Freud se trouve dans une architectonique envisagée par le philosophe. Les trois grandes masses de cette architectonique : l'interprétation des rêves, la question de la culture et la pulsion de mort, en forment les gonds ou le pivot. Nous avons ainsi considéré cette architectonique comme le sommet de la lecture freudienne de Ricœur où les hypothèses les plus notables de Freud ont été discutées.

La thèse de ce travail se fonde donc sur la reconstruction progressive du parcours de Paul Ricœur menant à cette architectonique, et ce grâce aux différents sujets comme la psychanalyse, la topique, le conscient et

l'inconscient et la philosophie réflexive. Ensuite, après avoir étudié les différents aspects de l'architectonique freudienne, on s'en est éloigné graduellement et d'autres thèmes à l'instar du complexe d'Œdipe ou encore la dialectique de l'archéologie et de la téléologie ont été invoqués. Enfin, le thème du tragique, influencé cette fois par la lecture de Freud, est réapparu, ce qui nous a rappelé une autre dimension du travail philosophique de Paul Ricœur, à savoir qu'aucun thème déjà croisé et réfléchi ne sera jamais abandonné dans son parcours intellectuel.

Mots-clés : Paul Ricœur, Freud, mal, tragique, psychanalyse, architectonique, interprétation de rêve, la pulsion de mort, culture, complexe d'Œdipe, dialectique, archéologie, téléologie.

Abstract and Keywords

Abstract: "Tragic Wisdom, Freudian Wisdom: a Journey of Paul Ricœur's" is the title of the present thesis inscribed at the heart of Paul Ricœur's (1913-2005) interpretation of Freud. This research is the result of a philosophical initiative having for its ambition the reconstitution of an unexplored journey of Ricœur's around psychoanalysis and Freud's writings.

Since the dynamic of Ricœur's enterprise is expressed by continuity, and in the measure where his reading of Freud responds to the question of evil, one is struck by the themes that at first glance seem anterior to the 1960s when many philosophers became interested in Freud. He responds to his epoch with his *Philosophy of the Will* and particularly *The Symbolism of Evil*. Consequently, we have studied a number of concepts which are evoked during this period, such as myth, symbol, guilt, and the tragic. We have also shown how all of these themes have sustained a particular and atypical interest in Ricœur for Freud's psychoanalytic writings and how they have prepared him for his later reflections on philosophy, notably in the epoch where he interrogated the question of interpretation.

Furthermore, we have interrogated the philosophical interpretation of Freud that Ricœur proposes. Our working hypothesis was that the entry of a Ricœurian reading of Freud is discovered through an architectonic envisaged by philosophy. The three great structures of this architectonic are the interpretation of dreams, the interpretation of culture, and the death drive, which compose the hinges or the central point. We have also considered this architectonic as the summit of Ricœur's reading of Freud where the most notable Freudian hypotheses have been discussed.

The thesis of this work has been based on a progressive reconstruction of the path that Ricœur takes to the architectonic, specifically to different subjects such as psychoanalysis, the topical, consciousness and the unconscious, and reflexive philosophy. However, after having studied the different aspects of the Freudian architectonic we have gradually distanced ourselves from the phase of other themes including the Oedipus

complex, the dialectic of the archaeology and teleology, although they have been invoked. Finally, the theme of the tragic reappears, influenced this time by his reading of Freud, which reminds us of another dimension of Ricœur's philosophical work: to know that no theme already traversed and reflected upon will ever be abandoned in an intellectual journey.

Keywords: Paul Ricœur, Freud, evil, tragic, psychoanalysis, architectonic, interpretation of dreams, death drive, culture, Oedipus complex, dialectic, archaeology, teleology

Table des matières

Remerciements	2
Résumé et Mots-clés	3
Abstract and Keywords	5
Table des matières	7
Ébauche	10
Introduction	11
I) Mal et Tragique	25
I.A Sur le mal.....	25
I.A.1 Le mal par la liberté	26
I.A.2 Du langage de l’aveu au cycle des grands mythes	27
I.A.3 À propos du symbole.....	30
I.A.4 Symboles primaires.....	32
I.A.5 Les lieux de l’émergence des symboles	35
I.A.6 Le symbole : et le détour	39
I.A.7 Mythe, la fonction symbolique et le récit	41
I.B Culpabilité	44
I.B.1 Les quatre notions de la culpabilité chez Jaspers	46
I.B.2 Les directions de la culpabilité et le cas d’Œdipe.....	48
I.B.3 Culpabilité équivoque !.....	57
I.B.4 La reconstitution de la culpabilité à partir des écrits de Freud.....	59
I.C Tragique.....	60
I.C.1 Théologie tragique/pré-tragique.....	71
I.C.2 Le nœud tragique – La faute tragique	73
I.C.2.a Qu’est-ce que la tragédie ?	79
I.C.2.b Délivrance du tragique ou délivrance dans le tragique ?	82
I.C.3 La foi tragique à travers la faute inévitable et le péché raconté	87
I.C.4 Serpent, Femme et Sexualité.....	103
I.C.5 Étonnamment : Sophocle est-il plus tragique qu’Eschyle ?	108
I.C.6 Toute tragédie est religieuse ou ne l’est pas	111
I.C.7 Tragique – Freud	120
II) Ricœur et Freud	124
II.A Remarques préalables à partir d’une lecture de Freud.....	129
II.A.1 Qu’est-ce que la psychanalyse ?	129
II.A.2 Interprétation philosophique de la psychanalyse	132
II.A.3 Le plaidoyer pour l’interprétation	143
II.B La psychanalyse et la philosophie du sujet	147
II.B.1 Même trajectoire au point de vue chronologique	152
II.B.1.a À propos du Cogito cartésien	154
II.B.1.b Kant.....	156
II.B.1.c Nabert.....	160
II.B.2 Ultime confrontation : Freud et la philosophie réflexive	169
II.B.3 Le problème de la conscience/La psychanalyse	171
II.B.4 Court essai : de la philosophie réflexive aux concepts psychanalytiques	174
II.C Architectonique freudienne	178
II.C.1 Le rêve : le miroir de la vie psychique	182
II.C.1.a Contenus manifestes et latents du rêve.....	187

II.C.1.b Le rêve comme accomplissement du désir	189
II.C.1.c L'onirique et la culture	195
II.C.1.d Poème inconscient : analogue de l'onirique.....	199
II.C.2 La psychanalyse est un évènement de la culture	200
II.C.2.a Dialectique du désir et de la culture.....	203
II.C.2.b Onirique, esthétique et poétique	208
II.C.2.c Interprétation économique de la culture	214
II.C.2.d Totem et tabou : l'avènement de la morale à travers l'interdit.	216
II.C.2.e Les deux « Moïse » de Freud : l'œuvre de pierre et l'œuvre des mots.....	221
II.C.2.e.i Moïse dans le texte.....	227
II.C.2.f La religion dans la nouvelle théorie économique de la culture...	232
II.C.2.g Quelle suite pour la vision économique de la culture ?	243
II.C.3 Pulsions de mort.....	245
II.C.3.a Du malaise à la réalité en passant par le principe de plaisir	251
II.C.3.b L'architectonique freudienne à travers une correspondance.....	262
III) Œdipe et la dialectique	274
III.A Œdipe.....	274
III.A.1 Le complexe d'Œdipe à partir de l'architectonique freudienne	274
III.A.3 Œdipe dans l'œuvre de Sophocle	282
III.A.3 Le complexe d'Œdipe	286
III.A.3.a Œdipe ambivalent : mythe et complexe	286
III.A.3.b Œdipe. Le complexe !	293
III.A.3.c Désir œdipien	294
III.A.3.d Œdipe, la tromperie d'un complexe	299
III.A.3.e Œdipe, le déclin du complexe	300
III.A.3.f Dissolution de l'Œdipe	302
III.A.4 Duel identification/sublimation.....	304
III.A.4.a Identification	305
III.A.4.b Sublimation.....	310
III.A.5 Les hellénistes face à Freud	312
III.B Et quelle dialectique ?.....	314
III.B.1 L'archéologie.....	317
III.B.2 La dialectique de l'archéologie et de la téléologie	320
III.B.3 Généalogie et Archéologie.....	328
III.B.4 Retour à l'archéologie après la généalogie	331
III.C Retour du tragique	333
III.C.1 Du tragique sexuel au tragique mythologique	333
Conclusion	346
Postface.....	352
Iran : idéologie sans utopie.....	352
Introduction.....	352
Mal politique et tragique religieux	354
Mal politique	354
Tragique religieux	360
La sécularisation : Dieu sauveur et l'Histoire.....	362
Idéologie religieuse	362
Expérience de l'idéologie et horizon de la libération	368
Conclusion	373
Bibliographie	374

Annexe 1	383
Correspondance avec Jean-Paul Ricœur	383
Paul Ricœur et la psychanalyse.....	383
(Petite note)	383
Petit commentaire	385
Annexe 2	387
Glossaire : Freud interprété par Ricœur	387

Sagesse tragique, sagesse freudienne Un parcours de Paul Ricœur

Ébauche

*Tout commença un jour lointain, où j'accompagnais mon père, pour le protéger, afin qu'il brûle ses livres sous un ciel gris et pluvieux
Le souvenir et l'odeur de ses livres calcinés n'ont cessé de revenir, de raconter et de réinventer...*

Introduction

Rien ne me prédisposait à traiter le sujet de ce travail. Pourtant ce sujet est le résultat d'une longue histoire de rencontres et de tâtonnements. Derrière ce titre, il y a une interrogation initiale sur l'écart entre l'être et le devoir être inspirée par la réalité vécue, qui s'est muée en une conversation avec Ricœur au sujet de la permanence du problème humain, comme problème existentiel formulé à l'épreuve du réel.

Et il y a surtout la volonté d'approfondir la réflexion déjà entreprise, au cours d'un long parcours inscrit dans le sillage de ce questionnement, à travers la discussion avec les grands penseurs auxquels Ricœur nous donne un accès proprement philosophique, nourri par la maïeutique du dialogue fondée sur le *logos*, dans le but de comprendre l'essence et les dilemmes qui définissent l'humaine condition.

C'est en commençant par étudier le *Soi-même comme un autre*, à travers la vision éthique ricœurienne que j'ai rencontré la question du mal qui m'a amené à m'intéresser à Kant. Puis je me suis penchée sur le face-à-face entre Kant et Hegel, afin de m'interroger sur les rapports entre morale et politique, avec la difficile tâche de penser la justice au regard des épreuves de l'Histoire. Hegel et le dialogue ricœurien avec Éric Weil fut la prochaine étape de ma réflexion, au cours de laquelle j'ai pu mesurer combien la psychanalyse de Freud constitue une voie d'accès des plus fécondes vers la philosophie de Hegel aux yeux de Ricœur. Le point par lequel Ricœur a saisi Hegel à travers Freud est original et soulève des enjeux profonds. Ricœur s'intéresse à la fois à Freud et à Hegel, car il retrouve l'être humain comme « cet être qui sans cesse s'arrache à son sol, mais qui cherche dans son sol et dans ses instincts profonds l'impulsion de sa propre vie ».¹

¹ p.183, Ricœur, Paul, « Hegel aujourd'hui », *La pensée Ricœur, Revue Esprit*, n°3, mars-avril 2006, pp.174-194.

Les larges perspectives proposées par la lecture freudienne de Ricœur, qui au fond concernent chaque vie et chaque homme, ont façonné mon souhait de continuer dans cette direction en l'approfondissant. Voilà sommairement résumé, les grandes étapes du parcours intellectuel qui m'ont conduit à mener ce présent travail de recherche.

Quant au titre, il porte en lui la prétention philosophique du travail qui le suit. L'emploi du mot sagesse dans le titre n'est point dénué de sens. Il évoque des réponses trouvées, des égarements évités, des noirceurs dépassées, des tristesses accueillies, des pertes éprouvées et pourtant des chemins saillis. Quelle réplique plus décisive que la sagesse !

Le titre évoque le « tragique », car rien n'est plus tragique que l'homme. La philosophie n'a cessé de nous le rappeler. Des tragiques Grecs à nos jours, nombreux ont été les penseurs qui ont philosophé à partir de cette réalité tragique ancrée en l'homme. On dirait que l'incommensurabilité du tragique a désencombré la philosophie de bout en bout de tout ce qui pourrait signer sa fin. L'homme à la fois envahi et en même temps obstiné par le tragique, englouti dans les divers tensions et conflits aussi bien internes qu'externes, endosse la continuité de la philosophie. Le tragique devient alors le signe de l'acuité de la pensée. La vie demeure tant que le tragique persiste. Hélas, ce dernier l'emporte toujours ! Il leur arrive alors, le temps de se déplacer, d'aller vers une autre existence pour continuer le jeu. Là, où chaque vie reste singulière, le tragique se confirme comme le point commun de toutes les vies. Ainsi, le tragique despotique, indivisible et insécable s'avère plus fort que la vie, que l'homme.

Le titre se réfère aussi à « Freud », car sa méthode dévoile l'homme et en même temps le plonge dans l'oubli de sa mort certaine. La méthode freudienne est une délivrance. La joie de retrouver le passé et de se réconcilier avec lui, efface la profonde tristesse du fini. Or, la psychanalyse révèle la souffrance, retrace le chemin parcouru et fait marche arrière afin de creuser chaque abîme. Elle met la lumière sur les épines, petites ou grandes, qui blessent l'existence et déchirent l'être. Alors que, malgré tous les progrès scientifiques, l'homme vagabond, révolu, amnésique ou marqué

par toutes ces choses-là, reste orphelin de son origine, Freud lui trouve une origine dans un endroit lointain de son passé dissimulé. Il propose ainsi une enquête douloureuse où l'homme va à la rencontre de ses abîmes afin de se libérer. Une fois passé et dépassé, les drames vécus ne pourront guère prétendre sculpter l'avenir. Pour le temps qui lui a été donné, la vie aspire à écraser le néant. Quelle consolation !

L'homme du passé effacé et du futur prédéterminé par la mort, devient donc l'homme pacifié du passé établi. Enfin, le titre mentionne Paul Ricœur, car le parcours de sa pensée a imprimé sa marque sur ce travail en l'inspirant.

Ce travail a par ailleurs en lui chaque concept, chaque thème et chaque texte croisés depuis plus de 10 ans dans l'œuvre de Ricœur. Il commence par la problématique du mal, traverse le tragique et arrive à l'interprétation philosophique de Freud proposée par Paul Ricœur.

Après avoir expliqué le cheminement personnel qui a conduit à la constitution de ce travail, il convient de nous interroger sur le chemin parcouru par Ricœur, ce qui l'a fait partir du problème du mal pour atterrir sur le terrain de la psychanalyse, qui est au cœur de notre travail.

Constatant que le mal n'est pas une expression métaphysique isolée dont la signification se limiterait à ce qu'en disent les doctrines religieuses, Ricœur insiste sur la domination du mal dans un monde secoué par les guerres les unes plus destructrices et plus scandaleuses que les autres. La destruction des vies humaines est la manifestation ultime de la violence des guerres qui indique qu'au fond l'appel de la guerre n'est certainement pas un appel au front et à la résistance, mais un appel à la mort.

C'est peut-être à travers les événements tragiques vécus par le philosophe que l'ampleur du problème du mal a envahi sa pensée. La nature de ce problème et les différentes questions qui y sont liées à l'instar de la culpabilité, de la faute, du problème de l'aveu, du péché, de la mort, etc., ont poursuivi Ricœur tout au long de son parcours et ont enrichi sa pensée. Toutefois, la profondeur apportée par la question du mal n'a pas empêché le philosophe d'être parfois lapidaire et bref. Notamment par rapport à

l'obscurité ultime du mal, il a pu se contenter d'affirmer que « le mal est le *contraire* du bien ». ²

Pourtant, n'est-ce pas le mal qui doit être connu pour être combattu ? Il fallait donc examiner les voies permettant de rompre avec le mal, à commencer en nous-mêmes où le mal est déjà-là. Ricœur propose une philosophie de l'action et une ontologie de l'agir comme riposte au mal. En saisissant la contingence du mal au niveau de l'action, Ricœur dépasse la thématique de l'homme coupable en faveur de celle de l'homme capable. Par la suite, le philosophe trouve nécessaire de passer de *l'Homme faillible* à *La Symbolique du mal* et il entre au cœur d'un processus faisant de l'homme innocent, un homme coupable.

C'est ainsi que le scandale de la culpabilité s'ajoute à celui du mal. Le mal et la culpabilité demeurent deux scandales inexplicables. En commettant le mal, l'homme innocent cède à la faute, raconte son expérience de la faute grâce aux mythes et aux récits symboliques et il se découvre coupable. Quant à la culpabilité, elle devient le moment subjectif de la faute et elle désigne la conscience comme une instance suprême. ³

Toutefois, malgré le caractère inexplicable du mal, le fait de raconter l'expérience de la faute montre que le récit mythique du mal est constitué à partir de ce qui est déjà un langage. La poésie tragique, ⁴ fondée sur le mythe d'un monde divin parallèle à celui des hommes met des mots sur le mal et la culpabilité, sans pour autant parvenir à les expliquer. On dirait certes que le tragique est le langage du mal, mais on dit aussi que la poésie tragique constitue un des points principaux du passage du mal à la psychanalyse.

² p.142, Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Le Seuil, Points Essais, 2009, 624p.

³ p.310, Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, Paris, Le Seuil, Points Essais, 2009, 592p.

⁴ « À l'instar du "mal" » français le mot grec *Το κακον* signifie le(s) malheur(s) accompagnant l'homme au cours de sa vie. La faute ou le péché sont considérés comme les manquements dans la conduite au respect des normes morales ou religieuses », p.12, Veron, Robert, *Le mal dans la tragédie grecque*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003, 216p.

Paul Ricoeur continue à s'interroger sur ce thème, notamment sous son aspect tragique. Il avait déjà noté à l'époque de sa philosophie de la volonté que grâce aux poètes tragiques de la Grèce ancienne, la pensée pénale des Grecs, via le caractère sacré de la Cité a pu disposer du concept de culpabilité.⁵ Car ils constituaient ingénieusement le passage du crime héréditaire à la culpabilité du héros individuel placé seul devant son propre destin.

En apportant des réponses aux interrogations ricœuriniennes concernant le concept de culpabilité, les poètes tragiques ont permis au philosophe de constituer un nœud commun avec la psychanalyse. De ce point de vue, la psychanalyse a sans doute une dette immense envers de la poésie tragique des Grecs. André Green estime que c'est grâce à la tragédie que la psychanalyse « peut se sentir fondée à tenter de dévoiler, à ceux qui se sentent concernés par les effets du sentiment tragique, les voies et les moyens par lesquels celui-ci agit ». Si la psychanalyse est attirée par la civilisation grecque, c'est parce qu'à aucun moment de l'histoire, les hommes ont pu si bien mettre en pleine lumière, « sous l'alibi des projections divines, les enjeux concrets du désir : déchirement pour la possession d'une femme, trahisons du serment d'amour, déceptions et blessures de l'amitié perdue, acharnement dans la lutte destructrice contre l'adversaire bien estimé [...] », ajoute A. Green.⁶ Selon lui, en foisonnant les mythes, la tragédie nous oblige à choisir de reconnaître dans les constellations tragiques, celles qui ont une valeur formatrice. Désormais, nous comprenons aisément pourquoi Freud a pris la tragédie œdipienne comme modèle.

Se prolongeant dans une empirique de la volonté et dépendant du langage, la symbolique du mal attire, dorénavant, la réflexion du philosophe

⁵ Il faut toutefois noter qu'à cette époque-là, la vision tragique (grecque) et la vision morale-pénale (biblique) s'opposaient pour Ricoeur.

⁶ p.174, Green, André, « Oreste et Œdipe. Essai sur la structure comparée des mythes tragiques d'Oreste et Œdipe et sur la fonction de la tragédie », *Entretiens sur l'art et la psychanalyse*, Berge, André (dir.), Clancier, Anne (dir.), Ricoeur, Paul (dir.), Rubinstein, Luthar-Henry (dir.), Paris- La Haye, Mouton & co, 1968, pp.173-223.

vers différents domaines d'étude tels que les questions liées à la psychanalyse, le droit pénal contemporain ou la philosophie politique. Différents thèmes que Ricœur n'abandonnera jamais, car ils deviennent aussi à leur tour des ripostes au problème du mal et alimentent des discussions et apportent des solutions à ce problème dans les domaines politiques,⁷ religieux et historiques. Toutefois, il faut s'enquérir de la réplique suprême au problème du mal. La sagesse est cette réplique.

On vient ainsi de reconstituer le chemin parcouru et de situer le point d'arrivée de Ricœur au niveau de la psychanalyse et des écrits de Freud.

Après sa philosophie de la volonté et sa *Symbolique du mal*, la tentative du philosophe d'apercevoir une explication du mal entre les grands types d'interprétation de l'existence humaine, se poursuit. À vrai dire, la *Symbolique du mal* s'interpose entre l'inconscient de l'époque de la philosophie de la volonté et les écrits de Ricœur sur Freud, où la psychanalyse apparaît comme une voie parmi d'autres — logique symbolique, science exégétique et anthropologie —, ⁸ participant à la recherche d'une philosophie du langage. Cette dernière doit être capable d'expliquer « les multiples fonctions du signifier humain et leurs relations mutuelles ».⁹

Pour Ricœur, la philosophie du langage à la fois réunit des symboles et en même temps garantit l'affrontement entre diverses manières d'interpréter.¹⁰ Car, ce n'est que par l'intermédiaire de l'acte d'interpréter

⁷ Par exemple, il note l'impact du problème du mal chez les autres penseurs et écrit dans l'avant-propos du deuxième tome de sa *Philosophie de la volonté* : « On ne peut plus douter que la problématique du mal ne passe aussi par la problématique du pouvoir, et que le thème de l'*aliénation* qui court de Rousseau à Marx, en traversant Hegel n'ait quelque chose à voir avec l'accusation des vieux prophètes d'Israël », Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, op. cit.*, p.30.

⁸ À ce propos Thomas Mann dit : « Je suis pleinement convaincu que l'on reconnaîtra un jour dans l'œuvre à laquelle Freud a consacré sa vie une des pierres les plus importantes pour l'édification d'une nouvelle anthropologie qui s'élabore aujourd'hui de diverses manières et ainsi aux fondements de l'avenir, à la demeure d'une race humaine plus sage, plus libre... », p.117, dans Jaccard, Roland, *Freud*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1976, 280p.

⁹ p.13, Ricœur, Paul, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, Points essais, (1965) 2006, 528p.

¹⁰ *Ibid.*, p.18.

que les symboles parviennent à s'inscrire dans une philosophie du langage, dont la psychanalyse fait également partie. Finalement, la demande d'une grande philosophie du langage capable de comprendre les multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles, est à l'origine des interrogations ricœuriennes dans *De l'interprétation*. Ainsi le philosophe trouve une voie cohérente pour réunir plusieurs disciplines et garantir l'unité du discours humain sous une seule et même question.

Dorénavant, sur le chemin de Freud, Ricœur s'intéresse de près à ses écrits psychanalytiques qui constituent l'échafaudage de ses travaux au cours des années soixante. Il envisage alors une méthode empirique singulière portant sur le travail d'interprétation où l'homme exprime sa propre culpabilité. Il constate que la problématique du mal persiste ; mais en même temps, il trouve urgent de lui apporter un nouvel horizon grâce à la psychanalyse.

Ainsi la réflexion ricœurienne sur la psychanalyse freudienne prétend à la fois continuer et apporter des réponses aux problèmes posés par la question du mal. Ce qui signifie incontestablement un retour vers le concept de symbole, en lui offrant ainsi un nouveau champ d'investigation philosophique, plus large qu'à l'époque de *La Symbolique du mal*.

Dans un entretien¹¹ avec Giuseppe Martini, Ricœur revient à la fin de sa vie sur les fondements de son travail en englobant la psychanalyse et la philosophie. Il y décrit les circonstances de son travail dans les années soixante, alors qu'il venait d'écrire *Finitude et culpabilité* consacrée à l'examen des images et des représentations du mal.

C'était vraiment le problème du mal qui m'occupait, question de laquelle je me suis beaucoup éloigné, parce que personnellement, culturellement, je suis passé, avec les épreuves de la vie, d'une culture de la culpabilité à

¹¹ Ricœur, Paul, « Psychanalyse et interprétation. Un retour critique », entretien avec le psychanalyste italien Giuseppe Martini, traduit par Weiny Freitas et Alberto Romele, *Revue Esprit*, n°12, décembre 2015, pp.92-111.

*une culture de la compassion, pour parler en terme très généraux de l'orientation de ma vie.*¹²

La psychanalyse semblait donc être un défi sur l'itinéraire intellectuel du philosophe qui restait en lien avec ses précédentes positions déjà développées sur le plan moral et spirituel concernant le bien, le mal ou encore le pardon. Ricœur reste attiré par les réponses que la psychanalyse peut apporter à la question de la culpabilité, mais il comprend très vite que la psychanalyse freudienne dépasse le thème de la culpabilité.

Ricœur décide par conséquent d'étendre le champ de la réflexion philosophique sur la psychanalyse à tous les domaines auxquels la philosophie pourrait s'intéresser.

Il trouve la détresse du phénoménologue face à l'inconscient dans son texte « Le conscient et l'inconscient », publié dans *Le conflit des interprétations*, et il en déduit que « la conscience n'est pas origine, mais tâche ». Ricœur pose alors deux questions, l'une corrélative à l'autre, engageant une investigation dialectique. Sa première question est : « que signifie l'inconscient pour un être qui a la tâche d'être une conscience ? » ; la seconde s'interroge : « qu'est-ce que la conscience comme tâche pour un être qui est d'une certaine façon rivée aux facteurs de répétition, voire de régression, que représente pour une grande part l'inconscient ? »¹³

Ricœur note la découverte de l'irréfléchi dans le réfléchi qui a ouvert la voie qui nous amène au seuil de l'inconscient. Quant à l'inconscient, il nous a fait sortir de tout préjugé concernant la conscience qui ne pouvait qu'être placée désormais à la fin et non à l'origine.

Ricœur se heurte alors aux problèmes liés à la question de la subjectivité et tout particulièrement aux façades aveugles de la réflexion. Il y découvre la difficile position de soi. Sa confrontation avec les aspects négatifs de l'être et ses différentes notions, ayant déjà été commencée à l'époque du *volontaire et l'involontaire* et de *La symbolique du mal* —

¹² *Ibid.*, p.93.

¹³ p.110, Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, (1969) 2009, 512p.

inconscient, involontaire, fausse conscience, idéologie, faute, culpabilité, etc. —, contribue à élargir le champ de sa pensée en ce qui concerne le problème de la subjectivité.

De *La symbolique du mal* jusqu'à son interprétation philosophique de Freud marquée particulièrement par la tradition réflexive et l'héritage nabertien, Ricœur ne cesse d'exprimer sa reconnaissance de dette vis-à-vis de Jean Nabert (1881-1960), en le qualifiant de maître, et de répéter cette phrase écrite dans les *Éléments pour une éthique* : « le moi se donnant le moyen de s'épeler lui-même dans le texte qu'il trace de ses propres actions ». ¹⁴

Bien que Ricœur trouve dans la pensée de Nabert un des pôles de l'opposition fondatrice entre la psychanalyse et la philosophie réflexive, il avoue plus tard qu'il n'avait pas prévu la confrontation entre la psychanalyse et la philosophie réflexive et qu'il a été amené à aborder cette confrontation en voulant effectuer une lecture systématique des écrits de Freud.

Ricœur évoque la nécessité de parler de la conscience en tant qu'épigénèse. Or, après Freud, la question de la conscience, pour le philosophe, apparaît liée à une autre : « comment un homme sort-il de son enfance, devient-il adulte ? » ¹⁵ Cette question reste à l'inverse de celle de l'analyste qui cherche à montrer la dominance de l'enfance sur l'adulte et qui expose une vision misérable de la « conscience en proie à trois maîtres — Ça, Surmoi, Réalité — définit comme en creux la tâche de la conscience et en négatif la voie épigénétique ». ¹⁶ Or, l'adulte pour Freud n'est qu'un homme capable et agissant, un homme qui ne peut accéder à son inconscient que s'il est guéri et que s'il a compris.

Ce passage permet à Ricœur de mesurer la crise de la notion de conscience et de voir dans la prétention de la conscience à se savoir soi-même au commencement, la possibilité d'ouvrir le champ de la philosophie

¹⁴ p.77, Nabert, Jean, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1962, 221p.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

sur la psychanalyse. Il remarque la pleine mesure philosophique de la psychanalyse et aperçoit que l'archéologie proposée par cette dernière reste un instrument inévitable pour comprendre la totalité du phénomène humain, lequel instrument implique la dialectique entre désir et culture. Dès lors, nul doute que la psychanalyse interprète et offre un instrument de réflexion à la culture moderne. Quant à l'enjeu de la psychanalyse, il reste celui d'une philosophie de la culture comprise dans toute son ampleur, où se trouve remis en scène, comme il l'avait été au XVIIIe siècle à l'époque de l'*Aufklärung*, le conflit entre tradition et critique. La psychanalyse demeure la modificatrice de notre culture. Ricœur s'intéresse évidemment au projet freudien qui porte sur « une interprétation de la culture dans son ensemble » et il considère la psychanalyse comme un événement de la culture.

La psychanalyse est elle-même une œuvre de la culture, car elle est capable d'exposer à l'instar de toute œuvre de la culture, l'image de l'homme en tant que totalité de projections du regard de l'homme sur les choses. Si d'un côté, la psychanalyse peut lester de ses significations les relations interpersonnelles que nous croyons les plus directes, les plus immédiates, de l'autre, elle peut également se retrouver face aux relations interhumaines abimées au niveau des images médiatrices de l'homme incorporées dans l'œuvre de la culture.

Dans cette perspective, Ricœur évoque : *L'interprétation des rêves*, la magistrale œuvre de Freud où il rapprochait les deux extrémités de la chaîne du fantastique, le rêve et la poésie. Les deux extrémités témoignant du destin de l'homme insatisfait et mécontent et montrant que « les désirs non-satisfaits sont les ressorts pulsionnels des fantasmes (*Phantasien*), tout

fantasme est l'accomplissement d'un désir ; "la rectification de la réalité qui dissatisfait l'homme" ». ¹⁷

La psychanalyse considérée comme une œuvre de la culture nous dévoile aussi les abîmes de nos relations avec autrui et elle raconte la passionnante histoire des désirs partagés ou conservés, dissimulés et dévoilés. C'est ainsi que la psychanalyse intègre merveilleusement le mythe œdipien dans son sein et lui permet de raconter la tragédie d'un aveuglement créé par la poursuite du désir d'atteindre la vérité sur le mystère des origines.

Nous sommes désormais au cœur de ce que Ricœur a proposé, sous le nom de « l'architecture freudienne », comme une véritable interprétation philosophique de Freud, une reconstitution systématique des thèmes de la pensée freudienne qui présuppose une lecture prétendant à l'objectivité, ¹⁸ tout en prenant position à l'égard de l'œuvre.

Ce point constitue un des nœuds principaux qui a orienté l'actuel travail de recherche, car il déclare d'emblée qu'il ne s'agit point d'une lecture donnée dans le cadre du travail de l'historien de la philosophie. Ricœur emploie plutôt l'expression de reconstitution architectonique pour dire qu'il souhaite et qu'il est possible de comprendre Freud sans le déformer, ni le répéter.

L'attitude de Ricœur face à Freud consiste donc à ressaisir l'œuvre de ce dernier « à partir d'une constellation de thèmes que monnaie l'intuition et surtout à partir d'un réseau d'articulations qui en constituent en quelque sorte la substructure, la charpente sous-jacente ; c'est pourquoi on ne répète pas, mais on reconstruit » ; ¹⁹ et ce sans pour autant falsifier l'œuvre

¹⁷ p.26, Ricœur, Paul, « L'art et la systématique freudienne », *Entretiens sur l'art et la psychanalyse, op. cit.*, pp.24-50. L'article a été repris dans *Le conflit des interprétations, op. cit.*, pp.195- 207.

¹⁸ On verra ce que cette notion doit au philosophe Martial Guérout.

¹⁹ p.76, Ricœur, Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », *Bulletin de la société française de philosophie*, n°60, 1966/3, pp.73-107.

en question. Ricœur souhaite donc reconstruire l'œuvre de Freud à partir d'une interprétation philosophique.

Telle est la présentation du chemin qu'on doit s'attendre à parcourir au cours de la lecture du présent travail dont l'enjeu principal est de restituer la reconstruction ricœurienne de Freud. L'intérêt de cette démarche est de présenter un travail qui ne soit pas l'homologue des écrits abordés, pour reprendre les termes de Ricœur lui-même. Il parle du risque d'une œuvre à la fois inutile et homologue à ce qu'elle étudie, « c'est-à-dire, au sens propre du mot, un objet vicairé présentant le même arrangement que l'œuvre ».²⁰

La thèse que j'essaie de défendre est que la reconstitution de l'architectonique freudienne reste le pivot des écrits de Ricœur sur Freud. Tous les thèmes abordés peuvent se retrouver au sein de cette structure, en repartir, ou en découler. Le complexe d'Œdipe est un thème qui répond justement à ce point.

Je vais essayer de constituer une sorte d'asymétrie autour de l'architectonique freudienne, qui figurera au cœur de mon travail. On s'approche étape par étape de l'architectonique freudienne et on s'en éloigne de la même manière.

Je m'appliquerai aussi l'exigence ricœurienne de ne pas produire un travail étroit et répétitif. Bien que je mette ma lecture au service de ce que Ricœur a voulu dire à propos de Freud, j'entends enrichir mes propos avec quelques références plus personnelles. Je me concentrerai également sur le face-à-face direct de Ricœur avec Freud.

Chacun connaît le talent de Ricœur pour dialoguer, pour faire intervenir d'autres penseurs. Cependant, je me priverai volontairement des dialogues ricœuriens avec d'autres penseurs survenus dans son interprétation philosophique de Freud, afin de m'appuyer de façon rigoureuse sur les écrits psychanalytiques de Freud interprétés par Ricœur. Ce dernier a traversé et enrichi la trajectoire de sa lecture freudienne en

²⁰ *Ibid.*

initiant un dialogue avec d'autres penseurs comme Descartes, Leibniz et Spinoza jusqu'à Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty ou encore Bultmann, sans oublier de toute évidence Kant et Hegel. Chacun de ces penseurs occupe indéniablement un lieu précis dans l'entreprise des travaux ricœuriens sur Freud. Leurs pensées ont, à la fois, contribué à l'approfondissement de cette entreprise et en même temps ont présagé d'autres champs de réflexion à venir. Tout en m'accotant sur un itinéraire menant directement de Ricœur à Freud, je note aussi que sans ces penseurs, l'interprétation philosophique de Freud par Ricœur serait certainement dissemblable.

Toutefois, je dois reconnaître quelques exceptions, à l'instar des philosophes qui seront rappelés par Ricœur pour permettre la rencontre entre la philosophie réflexive et la psychanalyse ou encore Hegel dans le cadre de la dialectique de l'archéologie et de la téléologie. Sans ces penseurs, la constitution de ce travail, telle qu'on la souhaite, serait une tâche difficile, si ce n'est impossible.

Dans cette perspective, je pose le cadre de ma problématique. Elle concernera la modalité de la contribution du problème du mal et du tragique aux écrits freudiens de Ricœur. Toutefois, mon interrogation principale sera : comment reconstruire, différemment, l'interprétation philosophique de Freud dans l'œuvre de Ricœur ? Bien qu'on aille tracer l'itinéraire de Ricœur, je prendrais le terme de « l'architecture freudienne », utilisé par Ricœur pour schématiser son interprétation philosophique de Freud, à la fois comme le point d'arrivée, le sommet et le point de départ de mon travail. Nous allons donc tracer le cheminement intellectuel de Ricœur étape par étape pour atteindre à cette architecture. Et puis, je développerai les termes et les notions utilisés par Ricœur dans cette architecture et ensuite, on s'en éloignera étape par étape. Ainsi, je n'hésiterai pas à m'interroger sur la possibilité de concevoir l'architecture freudienne

comme le centre de l'interprétation philosophique de Freud, telle que proposée par Ricœur.

Quelques ouvrages de Ricœur vont m'accompagner de façon constante tout au long de ce travail : *Philosophie de la volonté 2, De l'interprétation, Le conflit des interprétations* ainsi qu'*Écrits et conférences 1*.

Je traverserai la question du mal avec le seul intérêt de reconstituer le parcours de Ricœur jusqu'à Freud. Ma lecture prendra donc plutôt la forme d'un survol, d'un rappel des termes et des concepts développés et réfléchis par Ricœur. Je m'intéresserai davantage au thème du tragique, en raison de son caractère poétique et langagier ; surtout que parler du poétique et de l'onirique est plus décisif au plan symbolique. Enfin, dans mon second chapitre, je me concentrerai sur ce que Ricœur a voulu dire à travers Freud :

Le discours freudien est composite, donc d'une grande fragilité épistémologique, car il joue sur deux vocabulaires : un vocabulaire énergétique, avec des termes comme refoulement, énergie, pulsion, etc., et d'autre part, un vocabulaire du sens et de l'interprétation, présent dans le titre même de Traumdeutung, L'interprétation des rêves.²¹

Puisque nos motivations et notre cadre de travail sont ainsi établis, il est temps d'entamer la première partie de cette recherche à savoir la question du mal, telle qu'elle a été notamment abordée antérieurement aux écrits de Ricœur sur Freud.

²¹ p.108, Ricœur, Paul, *La critique et la conviction*, entretien avec Azouvi, François, De Launay, Marc, Paris, Hachette Littératures, 2002, 288p.

I) Mal et Tragique

I.A Sur le mal

La première étape de notre travail consiste à élucider la place occupée par la question du mal chez Ricœur.

C'est au cœur de la *Philosophie de la volonté* et en partant de l'homme, cet être temporel et fragile pris entre infinitude et finitude que Ricœur encourage ses lecteurs à réfléchir sur les conditions de possibilité du mal. Le lieu humain de la possibilité du mal n'est désigné que par la description de la fragilité humaine. Mais cela fait également signe vers la possibilité de régénération de la liberté par les symboles et récits de la transcendance.

Comme le philosophe le souligne lui-même dans la *Réflexion faite*, c'est au cœur d'une certaine ontologie implicite à la dialectique du volontaire et de l'involontaire, qu'il tente de démontrer que le mal n'est point ontologique et qu'il n'est pas vraiment « l'une des situations-limites impliquées par la finitude d'un être voué à la dialectique de l'agir et du pâtir, mais une structure contingente, "historique" ». ²² C'est pourquoi la constitution d'une volonté finie ne peut se rendre compte que de la fragilité humaine, « c'est-à-dire, au regard du mal déjà là, un simple principe de la faillibilité ». ²³

Dans ce contexte, le rapport entre volontaire-involontaire et fini-infini peut être établi par la présence de la dialectique du volontaire et de l'involontaire à l'intérieur d'une plus vaste dialectique, celle du fini et de l'infini. Ricœur place ainsi la dialectique entre le volontaire et l'involontaire au sein même de la subjectivité.

Dès lors, le mal n'est guère une affaire spéculative et entretient des liens étroits avec l'action. L'homme doit agir en dépit du mal. « Pour l'action, le mal est avant tout ce qui ne devrait pas être, mais doit être combattu », ²⁴

²² Ricœur, Paul, *Réflexion faite : Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éd. Esprit, 1995, p.115.

²³ *Ibid.*

²⁴ Ricœur, Paul, *Lecture 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil, Points essais, (1994) 2006, 370p.

estime Ricœur. Le mal est possible, mais la question fondamentale à ce propos porte sur la réalité de ce mal. En essayant de s'insérer dans la réalité humaine, le mal nous rappelle aussi son « lieu » humain.

I.A.1 Le mal par la liberté

Ricœur n'hésite pas à lier la question du mal à la problématique de la liberté et à évoquer ainsi la question du mal en se référant au problème de l'homme et de sa liberté. Il considère cet angle d'attaque comme approprié à la nature même du problème. Or, le mal ne peut apparaître que s'il est reconnu, et pour être reconnu, il faut qu'il soit adopté par choix délibéré. Dans cette perspective, la liberté ne peut consister que dans le fait de reconnaître sa responsabilité et de tenir le mal pour mal commis. Il existe donc un aveu rattachant le mal à l'homme, non seulement comme à son lieu de manifestation, mais aussi comme à son auteur.²⁵

Dès lors, malgré le fait que la liberté est l'auteur du mal, mais en aucun cas son origine radicale, l'aveu pourrait poser le problème du mal dans la sphère de la liberté. Le langage de l'aveu reste celui qui s'approche au plus près de l'expérience vive du mal, aveuglée par le désarroi et la crainte. Ricœur écrit : « si l'homme n'était responsable du mal que par abandon, que par une source de participation à rebours à une source du mal plus radicale que sa liberté, ce serait encore l'aveu de sa responsabilité qui lui permettrait de toucher aux confins de cette origine radicale ».²⁶

La manière avec laquelle la question du mal est abordée ici n'est pas sans rappeler le formalisme moral kantien. Or, le formalisme kantien, au même titre qu'il fait apparaître une unique maxime de la volonté bonne, fait apparaître une unique maxime de la volonté mauvaise ; « par le formalisme

²⁵ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.32.

²⁶ *Ibid.*

le mal tend à se réduire à une maxime de libre arbitre ; c'est l'essence même de la vision éthique du mal ». ²⁷

I.A.2 Du langage de l'aveu au cycle des grands mythes

Chez Ricœur, le langage de l'aveu apparaît assez rapidement comme la source la plus primitive parmi celles qui évoquent la question du mal. Troublée par l'émotion et la peur, l'expérience du mal reste embrouillée dans ses composantes et se montre comme la source de toute interrogation scandalisée. L'expérience du mal est donc la raison pour laquelle le langage le plus primitif, en l'occurrence celui de l'aveu, apparaît comme « obscur, indirect et imagé ».

Le langage de l'aveu cultive la confession de la conscience religieuse du mal et en même temps il permet à la pensée de se confronter au langage primitif et spontané de l'aveu dont les mythes ne sont que des reprises. L'aveu ou la confession reste une activité du langage. Le langage de l'aveu participe à la compréhension des mythes et se situe au voisinage proche de l'expérience vive du mal et assume « le triple caractère de l'expérience qu'il porte au jour : la cécité, l'équivocité et le scandale ». ²⁸ Il s'agit, en effet, d'un langage de part en part symbolique ne parlant qu'indirectement et qu'en termes figurés de la souillure, du péché et de la culpabilité.

Paul Ricœur voit, en effet, dans ces trois symboles la première couche des expressions indirectes de la conscience du mal. Il y dépose ainsi la typologie des grands mythes de la chute dans un ordre temporel narratif, à savoir les mythes cosmologique, tragique, adamique et orphique. ²⁹ Ricœur

²⁷ *Ibid.*

²⁸ p.104, Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1996, 706p.

²⁹ Le mythe cosmologique porte sur le drame de la création identifiant l'origine du mal avec l'origine des choses. Quant au mythe tragique, il parle de l'homme égaré aveuglé par un dieu méchant. Le mythe adamique repose sur la vision eschatologique de l'histoire dissociant l'origine des choses et l'origine du mal et

précise que parmi ces quatre grands mythes, le mythe adamique (biblique) exprime le mieux l'origine du mal et possède la capacité d'incorporer des éléments des autres mythes. Le mythe adamique permet donc l'interprétation et l'attribution de leur sens aux autres mythes.

Ricœur distingue ensuite dans ces quatre cycles de mythes des figures du mal et des représentations portant sur l'origine et la fin du mal : les mythes du chaos original, les mythes du dieu méchant, les mythes de l'âme exilée dans un corps mauvais, les mythes de la faute historique d'un ancêtre qui serait en même temps un prototype d'humanité. Toutefois, Ricœur met le mythe adamique au centre de sa réflexion, car il estime que la tradition judéo-chrétienne est le lieu d'écoute privilégié des symboles.

Certes, chaque cycle permettra au philosophe d'intégrer de nouveaux traits du symbole et de ce fait de cerner de nouvelles suggestions pour son herméneutique.

Ces mythes introduisent des personnages exemplaires — Prométhée, Anthropos, Adam — qui commencent de généraliser l'expérience humaine au niveau d'un universel concret, d'un paradigme, sur lequel nous lisons notre condition et notre destinée ; en outre, grâce à la structure du récit qui raconte des événements survenus « en ce temps-là », notre expérience reçoit une organisation temporelle, un élan tendu entre un commencement et une fin : notre présence se charge d'une mémoire et d'une espérance. Plus profondément encore ces mythes racontent à la façon d'un événement transhistorique la rupture irrationnelle, le saut absurde, qui sépare deux confessions portant l'une sur l'innocence du devenir et l'autre sur la culpabilité de l'histoire ; à ce niveau les symboles n'ont pas seulement une valeur expressive, comme au niveau simplement sémantique, mais une valeur heuristique, puisqu'ils confèrent

ainsi tend à renforcer la place de la liberté humaine. Le mythe orphique est celui de l'âme exilée et du salut par la connaissance qui cherche à rendre compte du dualisme âme-corps. Cf. Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, op. cit., p.107.

*universalité, temporalité et portée ontologique à la compréhension de nous-mêmes.*³⁰

En traversant le cycle des mythes, Ricœur ne saisit que le monde non homogène des mythes et véhicule deux images à la fois contraires et problématiques de la culpabilité.

À vrai dire, Ricœur découvre que le langage de l'aveu peut apparaître graduellement comme une des énigmes les plus remarquables de la conscience de soi — nous allons reprendre la discussion sur le problème de la position de Soi dans le chapitre suivant — ; car le langage de l'aveu est avant tout une parole et la conviction de Ricœur porte sur le fait que toute parole peut et doit être « reprise » dans l'élément du discours philosophique.

Dans cette perspective, Ricœur admet que le langage de l'aveu constitue un point de départ pour s'approcher du problème de la culpabilité. Les écrits dans lesquels les communautés de croyants expriment l'aveu du mal, confortent Ricœur dans sa pensée. Il désigne par conséquent ce point comme une *phénoménologie de l'aveu* ou de la confession. Ce qu'il entend par phénoménologie porte sur « la description des significations impliquées dans l'expérience en général, que cette expérience soit celle des choses, des valeurs, des personnes, etc. ». Par conséquent ce qu'il nomme la phénoménologie de la confession ou de l'aveu est « la description des significations, et des intentions signifiées, présentes dans une certaine activité de langage : la confession ».³¹ En refusant toute connotation confessionnelle particulière, Ricœur parle alors de la « confession des péchés ».

Et puis, en cherchant les expressions plus primitives et inarticulées de l'expression du mal au sein de la phénoménologie de l'aveu, Ricœur rencontre le mythe. Le philosophe considère les mythes comme les parfaits exemples du symbolisme traditionnel. Or, ils apportent des récits traditionnels racontant des événements survenus à l'origine du temps. Ils

³⁰ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, pp.48-49.

³¹ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, pp.416-417.

fournissent ainsi un appui de langage à des actions rituelles, précise l'auteur de *Conflit de l'interprétation*.³² C'est donc pourquoi selon Ricœur, le langage de l'aveu demeure symbolique.³³

I.A.3 À propos du symbole

Même la vie est symbole, image, avant que d'être éprouvée et vécue.³⁴

Nul doute que le résidu laissé par le problème du mal a conduit Ricœur jusqu'à Freud. Le philosophe a envisagé ce problème dans un ensemble élargi aux différents concepts, dont le symbole et son *empire varié* qu'il a rencontrés au cœur de la sémantique de l'aveu du mal.

Pour la pensée ricœurienne, contrairement aux philosophies en quête de la première vérité, une méditation sur les symboles évoque toujours un certain sens déjà-là et se réfère au plein du langage. Il est ainsi possible de philosopher grâce aux symboles, car ils ouvrent et découvrent une dimension d'expérience qui, sans eux, resterait fermée et dissimulée.³⁵

La méditation sur les symboles « part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit d'une certaine façon ; elle veut être la pensée avec toutes ses présuppositions. Pour elle la première tâche n'est pas de commencer mais, du milieu de la parole de se ressouvenir ». ³⁶

Ainsi, grâce à la mise en œuvre d'une herméneutique ; c'est-à-dire « des règles de déchiffrement appliquées à un monde de symbole » ³⁷ou

³² *Ibid.*, p.417.

³³ Ricœur entend par symbole un langage qui désigne une chose par voie indirecte, en désignant une autre chose, qu'elle vise directement. *Ibid.*, p. 418.

³⁴ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, op. cit.*, p.494.

³⁵ *Ibid.*, p.376.

³⁶ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 3, op. cit.*, p.176.

³⁷ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, op. cit.*, p.28.

encore grâce à « l'interprétation amplifiante des expressions symboliques » ;³⁸ on parviendra à comprendre le langage déjà-là de l'aveu.

Voici, la première définition ricœurienne de l'herméneutique. Ricœur parle alors d'une herméneutique primaire définie comme ce qui « était alors expressément conçue comme un déchiffrement des symboles, entendus eux-mêmes comme des expressions à double-sens, le sens littéral, usuel, courant, guidant le dévoilement du sens second, effectivement visé par le symbole à travers le premier ».³⁹ *La symbolique du mal* nous apprend que :

*Les symboles les plus spéculatifs — tels que la matière, le corps, le péché originel — renvoient aux symboles mythiques — tels que la lutte entre les puissances d'ordre et les puissances de chaos, l'exil de l'âme dans un corps étranger, l'aveuglement de l'homme par une divinité hostile, la chute d'Adam — et ceux-ci aux symboles primaires de la souillure, du péché, de la culpabilité.*⁴⁰

Or, la *Symbolique du mal* touche au discours philosophique et embrasse les problèmes liés au langage humain. Il s'agit de la fonction générale de médiation qui n'est rien d'autre que la fonction symbolique par le moyen de laquelle la conscience construit tous ses univers de perception, de discours et d'action.

Ricœur rejoint en effet Cassirer qui a unifié toutes les fonctions de médiation sous le titre du symbolique et a défini le « symbolique » comme ce qui désigne le commun dénominateur de toutes les manières d'objectiver, de donner sens à la réalité.⁴¹ « Le symbolique, c'est l'universelle médiation de l'esprit entre nous et le réel ; le symbolique veut exprimer avant toute chose la non-immédiateté de notre appréhension de la réalité »,⁴² écrit Ricœur. Dans cette perspective, le symbole désigne « les

³⁸ Ricœur, Paul, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, op. cit., p.59.

³⁹ *Ibid.*, p.31.

⁴⁰ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.27.

⁴¹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.20.

⁴² *Ibid.*

instruments culturels de notre appréhension de la réalité : langage, religion, art, science ». ⁴³

I.A.4 Symboles primaires

Dans la première partie de *La symbolique du mal*, Ricœur réfléchit sur les symboles primaires, à savoir la souillure, le péché et la culpabilité. La préoccupation ricœurienne repose sur le fait que l'expérience du mal peut être jalonnée par des révolutions sémantiques. Il le dit dans *De l'interprétation*, qu'il a voulu montrer comment on passe au vécu du péché et de la culpabilité par une série de promotions symboliques.

Le mal comme souillure qui est « une certaine atteinte à un ordre, défini lui-même par un réseau d'interdits », ⁴⁴ reste le plus archaïque des symboles et s'énonce par le symbole de la tâche dans la tradition juive.

Dans la forme archaïque de l'aveu, l'image de la tâche désigne analogiquement la souillure comme situation du pécheur dans le sacré, admet Ricœur ; ⁴⁵ le sens de la souillure est dans celui de la tâche.

Le philosophe estime également que le passage de la souillure, entendue comme une tâche infectant du dehors, au péché, entendu comme la rupture d'une relation, fait apparaître l'idée de la culpabilité ⁴⁶ qui représente pour sa part, la forme extrême de l'intériorisation de la trajectoire de la souillure.

Toutefois, il ajoute que l'idée du péché ne se réduit pas quant à elle à l'idée d'une simple rupture d'une relation. Le péché se dit dans le symbole du but manqué. La symbolique du péché est plus riche que celle de la souillure et contrairement à cette dernière, il a été évoqué dans des

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p.350.

⁴⁵ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p.23.

⁴⁶ Ricœur écrit : « La culpabilité, c'est l'intériorité accomplie du péché », dans *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p.353.

symbolismes divers tels que manquer la cible, se rebeller, avoir la nuque raide, être infidèle à la manière de l'adultère, errer, etc.⁴⁷

Afin de conserver une certaine continuité et affinité avec la symbolique de la souillure, l'idée du péché ajoute à l'idée d'une relation blessée — entre Dieu et l'homme, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et lui-même — l'idée d'une puissance dominatrice sur l'homme. Cette puissance est le signe de la vacuité et de la vanité de l'homme. Ricœur estime que « le symbolisme du péché est tour à tour le symbole du négatif (rupture, éloignement, absence, vanité) et le symbole du positif (puissance, possession, captivité, aliénation) ». ⁴⁸

Le troisième symbole primaire, à savoir la culpabilité, se greffe à son tour sur la souillure et le péché via la faute ; car, la faute devient la culpabilité à partir du moment où l'homme prend conscience de sa faute. Quant à la conscience, elle devient la mesure du mal dans une expérience de solitude totale.

Ricœur note tout de même que la culpabilité n'est pas identique à la faute. En même temps, il souligne aussi qu'il existe un clivage entre culpabilité et péché. Or, si le péché demeure une condition réelle et une situation objective ou mieux encore, « une dimension ontologique de l'existence » ⁴⁹, la culpabilité possède un ton plus subjectif.

Ricœur en déduit qu'il existe une dialectique interne de la culpabilité qui peut être placée dans une dialectique élargie embrassant les trois moments de la faute, à savoir : souillure, péché et culpabilité. ⁵⁰ Ils constituent ainsi une triade où la souillure représente le mal comme une extériorité impure et la culpabilité dans un double mouvement affranchit la

⁴⁷ Ricœur explique que « le péché est exprimé dans des symbolismes divers tels que manquer la cible, suivre un chemin ténébreux, se rebeller, avoir la nuque raide, être infidèle à la manière de l'adultère, être sourd, être perdu, errer, être vide et creux, inconsistant comme la poussière ». *Ibid.*, p.418.

⁴⁸ *Ibid.*, p.419.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Pour que la culpabilité soit impliquée dans la souillure, il faut que le coupable soit prêt à accepter le châtement et se constituer comme un sujet de ce dernier. La culpabilité est la responsabilité. Le coupable est responsable dans la mesure où il doit être capable d'assumer les conséquences d'un acte.

souillure et le péché. Autrement dit, « en termes très généreux, la culpabilité désigne le moment *subjectif* de la faute, comme le péché⁵¹ en est le moment *ontologique* », estime Ricœur.⁵²

Mais ce sont plutôt les frontières fragiles entre la culpabilité et le moment subjectif de la faute qui continuent à attirer l'attention de Ricœur. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il écrit : la faute est la présupposition existentielle du pardon. S'il appuie sur le caractère existentiel, c'est parce que c'est grâce à lui que nous pouvons montrer « l'impossibilité de distinguer entre un trait inséparable de la condition historique de l'être que nous sommes chaque fois et une expérience personnelle et collective marquée par une histoire culturelle dont le caractère universel reste prétendu ». ⁵³

Dès lors, en passant par Jean Nabert qui a placé l'expérience de la faute au même niveau que l'échec et la solitude parmi les données de la réflexion, Ricœur rejoint Karl Jaspers⁵⁴ qui définit la culpabilité comme cet autre nom de la faute, parmi les autres « situations limites », c'est-à-dire ces déterminations non fortuites de l'existence que nous trouvons déjà là, telles que la mort, la souffrance, le combat.⁵⁵ (Nous allons revenir plus loin sur les quatre notions jaspersiennes de la culpabilité p.46).

Certes, si la faute reste « une donnée de la réflexion » chez Nabert, elle devient « une situation limite de même nature et de même rang que la souffrance, l'échec, la mort, la solitude » chez Jaspers. L'expérience de la faute humaine se fait donc connaître dans un sentiment considéré en tant

⁵¹ « Le péché désigne la situation réelle de l'homme devant Dieu », Cf. Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, op. cit.*, p.100.

⁵² *Ibid.*, p.308.

⁵³ pp. 595-596, Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Points Essais, (2000) 2003, 736p.

⁵⁴ Il convient de rappeler que le texte de Karl Jaspers sur la culpabilité allemande distinguant quatre sortes de culpabilité, joue un rôle fondamental, à la fois dans la découverte et l'analyse initiale chez Ricœur de l'ampleur du mal et en même temps dans les catégories d'analyse de la culpabilité, depuis la fin des années 40 jusqu'à *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*

⁵⁵ Jaspers, Karl, *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphysique*, Paris, Éd. Springer Verlag, 1989, 821p. Cf. aussi Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p.596.

qu'affections spécifiques, distinctes des émotions et des passions, et se propose comme une donnée pour la réflexion. Ricœur trouve ce passage intrigant, car, le même mot à savoir la culpabilité, désigne à la fois la conscience morale et la prise de conscience psychologique et réflexive.

La culpabilité expose donc la promotion de la « conscience » comme instance suprême.

I.A.5 Les lieux de l'émergence des symboles

L'expérience du mal n'a pas empêché Ricœur de réfléchir sur l'épistémologie du symbole ainsi que son empire. Il l'a décrit grâce au texte d'Albert Béguin : « les fables des diverses mythologies, les contes de tous les pays et de tous les temps, les rêves qui se poursuivent en nous dans l'inconscience de la nuit, comme dans la distraction de nos jours ». ⁵⁶ C'est à travers ce texte que le philosophe repère les trois zones d'émergence des symboles :

La première zone est celle qui fait référence aux travaux de Mircea Eliade au sujet des rites et des mythes, ainsi que sur le verbe des « hiérophanies ». Il y est fait référence à la conception du symbole en phénoménologie de la religion où les symboles constituent le langage dit sacré. Ces hiérophanies ou « innombrables théophanies » restent une source foisonnante du symbolisme, évoquant un certain symbolisme du ciel, comme figure du très haut et de l'immense, du souverain ou du sage, de la végétation naissante, mourante et renaissante et, etc. Comme le souligne Ricœur, dans le *Traité d'histoire générale des religions*, Eliade affiche une certaine force du symbolisme résidant dans le lien non arbitraire entre le ciel visible et l'ordre qu'il manifeste.

⁵⁶ Béguin, Albert, *L'Âme romantique et le Rêve, Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris, Éd. Le livre de Poche, 1993, 569p. Cf. aussi Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 3, op. cit.*, p.177.

Il s'agit en effet d'une liaison du sens au sens au cœur de laquelle réside ce que Ricœur appelle le plein du langage.⁵⁷ La plénitude du langage veut dire que le langage est lié et que le second sens habite en quelque sorte le sens premier. Le travail d'Eliade montre en effet qu'il y a un pouvoir analogique qui lie le sens au sens. « Le symbole est lié, lié à un double sens : lié à... et lié par... ».⁵⁸

Néanmoins, si ces réalités veulent prendre une dimension symbolique, elles ont besoin d'accéder à l'univers du discours. Il faut donc remarquer qu'il y a d'abord ces symboles interprétés par Eliade ayant la tâche de « fixer les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les actions humaines significatives ».⁵⁹ Et puis, il y a la parole et son rôle primordial. Cela rappelle aussi le principal apport des Tragiques qui est l'importance attribuée à la parole. Cette dernière exposait les réalités qui ne pouvaient pas être directement représentées.

Pour sa part Ricœur insiste, alors même que ce sont des éléments de l'univers qui renvoient aux symboles — Ciel, Terre, Eau, Vie, etc. — que c'est la parole qui dit l'expressivité cosmique par la grâce du double sens de ces mêmes mots.⁶⁰

Certes, le symbole n'est rien d'autre qu'« une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation », c'est-à-dire « un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles ».⁶¹

L'expression de ce double sens propre à la structure du symbole accompagne en effet Ricœur jusqu'à ses futures investigations méthodologiques, à savoir l'essai sur la psychanalyse et son dialogue freudien, *Le conflit des interprétations* et sa réflexion sur les différents structuralismes ainsi que *La Métaphore vive*.

⁵⁷ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.41.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 3*, op. cit., p.178.

⁶⁰ Ici Ricœur évoque la parole de consécration, d'invocation, du commentaire mythique. Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.24.

⁶¹ *Ibid.*, p.19.

La deuxième zone est ce lieu qui invite à revoir le résidu laissé par *La Symbolique du mal* sur le chemin ricœurien vers Freud. Or, cette seconde zone d'émergence limitée manifeste le nocturne et l'onirique véhicules de nos rêves. Par onirique, Ricœur désigne les rêves de nos jours ainsi que ceux de nos nuits. En tant que porche royal de la psychanalyse, le rêve est le témoin privilégié d'un sens manifeste qui renvoie au sens caché. Le rêve s'interprète grâce à des associations fournies par le rêveur ; ce qui nous permet en passant d'un contenu manifeste, d'arriver au contenu latent disposant d'un sens véritable. Le rêve atteste sans cesse que nous voulons dire autre chose que ce que nous disons. Ce sens manifeste qui renvoie interminablement à ce sens caché, fait de tout dormeur un poète, écrit Ricœur.⁶²

Ricœur considère cela comme étant la raison d'après laquelle le rêve, « ce produit fugitif et stérile de nos nuits », ⁶³ parvient à dévoiler l'archéologie privée du dormeur, qui correspond parfois à celle des peuples. Il est donc permis d'en déduire que la notion de symbole chez Freud peut rester souvent limitée aux thèmes oniriques répétant la mythologie. Le mythique partage avec l'onirique cette structure de double sens. Bref, le symbole chez Freud ne porte que sur un secteur de représentations oniriques dépassant l'histoire individuelle, l'archéologie privée d'un sujet, et qui imprègnent le fond imagier commun à toute une culture, voire le folklore de l'humanité tout entière, estime Ricœur.

Enfin, une troisième zone d'émergence pour laquelle Ricœur affiche un plus grand intérêt, évoque l'imagination poétique⁶⁴ déployée par Bachelard. Sans un détour par le cosmique et l'onirique cette zone reste moins accessible à la compréhension.

Bachelard présente, en effet, une image poétique qui nous met à l'origine de l'être parlant ; une image qui « devient un être nouveau de notre

⁶² *Ibid.*, p.25.

⁶³ Ricœur, Paul, « L'art et la sémantique Freudienne », *Entretiens sur l'art et la psychanalyse*, op. cit., p.34.

⁶⁴ Pour Ricœur, l'imagination poétique ne se réduit nullement au pouvoir de former un portrait mental de l'irréel. Paul Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p.25.

langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime ». ⁶⁵ Ricœur fait donc une distinction entre l'image-représentation et l'image-verbe et appelle ce dernier *symbole*. L'image-verbe qui traverse l'image-représentation est le symbole. Il s'agit donc d'un symbole poétique qui « est surpris au moment où il est une émergence du langage, où il met le langage en état d'émergence, au lieu d'être restitué dans sa stabilité hiératique sous la garde du rite et du mythe comme dans l'histoire des religions ». ⁶⁶

La tentative de Bachelard consistait à comprendre que « ce qui naît et renaît dans l'image poétique, c'est la même structure symbolique qui habite les rêves les plus prophétiques de notre devenir intime et qui soutient le langage du sacré sous ses formes les plus archaïques et les plus stables ». ⁶⁷

En s'éloignant du problème du mal et en s'approchant de l'épistémologie du symbole, Ricœur met le problème du symbole au même niveau que le problème du langage. Pour avoir du symbolique, il faut l'homme parlant. Il y a symbole lorsque le langage produit des signes de degrés composés où le sens, non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée. ⁶⁸

Le problème du mal ayant conduit Ricœur jusqu'à Freud rencontre alors son tournant. Nous avons constaté que *La Symbolique du mal* s'interposait entre l'inconscient de l'époque de la philosophie de la volonté et le livre de Ricœur sur Freud. Il nous semble désormais que la réflexion du philosophe sur la psychanalyse de Freud pourrait avoir la prétention de compléter les problèmes posés par la question du mal. Cela signifie un retour vers le concept de symbole et lui offre ainsi un nouveau champ d'investigation philosophique, plus large qu'à l'époque de *La Symbolique du mal*. Ce nouvel horizon ne peut être atteint que grâce à la psychanalyse et au travail sur le rêve.

⁶⁵ P.7, Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957, 241p. Cf. aussi Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 3*, op. cit., p.179.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 179-180.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Paul Ricœur, *De l'interprétation*, op. cit., p.26.

Ricœur note pour sa part que Freud avait approché la question du mythe dans son essai de 1900, *L'interprétation des rêves*, où il avait fait le rapprochement avec la mythologie et la littérature.

I.A.6 Le symbole : et le détour

À l'époque de ses lectures freudiennes, Ricœur insiste sur le fait que le symbole n'existe que grâce à un début d'interprétation. On y apprend que l'interprétation ne porte pas seulement sur le dégagement du sens second qui est à la fois donné et masqué dans le sens textuel. L'interprétation cherche aussi à thématiser l'universalité, la temporalité et l'exploration ontologique comprises dans les mythes issus de la valeur heuristique des symboles.⁶⁹ Or, quand « un homme rêve, prophétise ou poétise, un autre se lève pour interpréter : l'interprétation appartient organiquement à la pensée symbolique et à son double sens ». Faire appel à l'interprétation constitue une partie de la richesse *pré-philosophique* du Symbole, pense Ricœur, car le symbole fait également appel à la réflexion philosophique. Ce deuxième trait souligne l'aspect purement sémantique qui est également le plus abstrait du symbole.

Toutefois, puiser dans les sources symboliques, afin de pouvoir procéder à une herméneutique qui intègre l'acte d'interprétation, reste pour la philosophie éminemment problématique. Car la philosophie, depuis sa naissance, a toujours prétendu poursuivre le travail de l'*épistémè* platonicienne et respecter la rigueur scientifique qui repose sur le principe de la démonstration à partir d'arguments et de preuves tangibles. Comment serait-il alors possible pour la philosophie de ne pas déroger à l'exigence scientifique de sa démarche, lorsqu'elle a recours au symbole ?

L'usage des symboles dans la science philosophique paraît scandaleux pour trois raisons. Ricœur les rappelle ainsi : premièrement, le symbole

⁶⁹ *Ibid.*, p.49.

reste prisonnier de la diversité des langues et des cultures et en épouse l'irréductible singularité qui reste au centre de la réflexion. Désormais, on s'interroge : « la science philosophique n'exige-t-elle pas une résorption de la singularité des créations culturelles et des mémoires individuelles dans l'universalité du discours ? »⁷⁰

En second lieu, l'équivocité du symbole se distingue par rapport aux significations univoques données par la philosophie.

La philosophie comme science rigoureuse semble requérir des significations univoques. Or le symbole, en raison de sa texture analogique, est opaque, non transparent ; le double sens qui lui donne des racines concrètes, l'alourdit de matérialité ; or, ce double sens n'est pas accidentel, mais constitutif, dans la mesure où le sens analogique, le sens existentiel, n'est donné que dans et par le sens littéral ; en termes épistémologiques, cette opacité ne peut vouloir dire qu'équivocité.⁷¹

D'où cette question soulevée par Ricoeur : « la philosophie peut-elle cultiver systématiquement l'équivoque ? »

La troisième raison paraît encore plus scandaleuse aux yeux de Ricoeur. La liaison organique entre *mythos* et *logos*, engendrée par le lien existant entre symbole et interprétation, crée une situation suspicieuse : « toute interprétation est révocable ; pas de mythe sans exégèse, mais pas d'exégèse sans contestation. Le déchiffrement des énigmes n'est pas une science, ni au sens platonicien, ni au sens hégélien, ni au sens moderne du mot science ».⁷²

Ricoeur estime qu'on ne peut sortir de cette situation paradoxale qu'en proposant des interprétations opposées dans le champ de l'herméneutique. L'exemple le plus marquant reste évidemment le face-à-face entre la phénoménologie de la religion, entendue comme une remythisation du

⁷⁰ *Ibid.*, p.51.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p.52.

discours, et la psychanalyse conçue à la manière d'une démystification des discours.

En justifiant le recours au symbole dans la philosophie, on justifie « la contingence culturelle, le langage équivoque et la guerre des herméneutiques » au sein de la réflexion, pense Ricœur. Le problème ne sera uniquement résolu que si la réflexion requiert une interprétation à partir de laquelle un détour « par la contingence des cultures, par un langage incurablement équivoque et par le conflit des interprétations », ⁷³ peut être justifié.

I.A.7 Mythe, la fonction symbolique et le récit

Les mythes font partie du dispositif constitué autour du concept du mal.

Aujourd'hui, les mythes ont perdu leur prétention explicative, ils peuvent devenir une dimension de la pensée moderne et exprimer une fonction symbolique portant sur « une manière de dire indirectement le lien entre l'homme et ce qu'il considère comme sacré » et nous offrir un décryptage de l'expérience humaine, à l'instar des récentes disciplines comme la psychanalyse.

Cette méditation ricœurienne sur le mythe provient de la phénoménologie de la religion exposée dans *l'Histoire comparée des religions* de Mircea Eliade. Ricœur y a observé une certaine conception du symbole comme expression à double-sens et lui a ainsi emprunté sa conception du symbole comme structure fondamentale du langage religieux. C'est à partir de là que Ricœur a en effet réussi à construire le plan des mythes, « avec leur texture narrative, sur celui des symboles primaires généralement méconnus en raison de la forte prégnance des

⁷³ *Ibid.*

récits mythiques ». ⁷⁴ Les récits mythiques du mal se sont donc composés à partir du langage de symboles primaires.

Si Ricœur tente de greffer cette forme narrative sur la forme symbolique, ce n'est pas parce qu'elle lui est apparue comme appropriée à l'affirmation de la contingence du mal. C'est parce que le mal n'a pas sa raison dans la finitude et qu'il peut advenir et surgir d'un événement qu'on raconte.

Dans cette perspective, le mythe parvient à nous raconter par exemple le récit de la chute dans la bible, en tant qu'un récit de sagesse, lequel tient sa signification d'une expérience du péché enracinée dans la vie de la communauté.

Quant à Ricœur, il reprend cette argumentation, afin d'expliquer le récit de la chute « habillant dans un récit des origines l'impensable événement du passage de la bonté originaire de l'être créé à la méchanceté advenue et acquise de l'homme de l'histoire ». ⁷⁵

Certes, ce qui apporte au mythe sa sub-structure de signification est à la fois son activité rituelle-cultuelle et son appel prophétique à la justice. Le mythe propose une expérience dans son langage. S'il faut recourir à cette expérience du langage, c'est parce que le mythe, grâce au discours, construit une expérience remplie d'émotion, d'inquiétude et d'angoisse.

Ce lien précis entre le mythe et le langage aide Ricœur à saisir les trois fonctions des mythes du mal et à démontrer comment le mythe exerce sa fonction symbolique par le moyen spécifique du récit. Ces trois caractères fondamentaux reconnus aux mythes du mal étaient : « l'universalité concrète conférée à l'expérience humaine par le moyen de personnages exemplaires, ensuite sur la tension d'une histoire exemplaire orientée d'un Commencement vers une Fin, enfin sur la transition d'une nature essentielle à une histoire aliénée ». ⁷⁶ Pour Ricœur ces trois fonctions du mythe du mal représentent trois aspects d'une même structure dramatique.

⁷⁴ Ricœur, Paul, *Réflexion faite*, op. cit., p.31.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.380.

Dorénavant, la forme du récit ne peut qu'être primitive et essentielle. « Le mythe exerce sa fonction symbolique par le moyen spécifique du récit parce que ce qu'il veut dire est déjà drame », ajoute Ricœur. Il est donc désormais évident qu'en racontant le drame originel qui ouvre et qui découvre le sens caché de l'expérience humaine, le mythe assume la fonction du récit.

Le lien entre le mythe et le récit devient aussi apparent, grâce au langage de la confession considéré comme symbolique. Ce langage a deux caractéristiques importantes : d'abord, la conscience de soi dispose d'un langage très concret sur lequel s'exerce un travail spontané d'interprétation. Sa seconde caractéristique reste le fait qu'il demeure symbolique. Ce qui veut dire qu'il a été mis sur la voie de l'explication, bien avant toute philosophie et toute théologie. Cela nous fait rejoindre l'enseignement majeur de l'époque de la philosophie ricœurienne de la volonté et la fameuse maxime inspirée de Kant dans la *Critique du jugement* : « le symbole donne à penser ; le *mytho* est sur le chemin de *logos* ». ⁷⁷ À ce propos Ricœur écrit :

Il [le symbole] donne, il est le don du langage : mais ce don me crée un devoir de penser, d'inaugurer le discours philosophique à partir de cela même qui toujours le précède et le fonde. Je n'ai pas caché le caractère paradoxal de ce serment : je l'ai au contraire accentué en affirmant tour à tour que la philosophie ne commence rien, puisque le plein du langage la précède, et qu'elle commence de soi, puisque c'est elle qui instaure la question du sens et du fondement de sens. ⁷⁸

Toutefois, le symbole ne doit aucunement être compris en tant qu'un revêtement opaque couvrant un sens caché préexistant. Contrairement à l'allégorie kantienne, le symbole ne demeure point la traduction d'une donnée qui serait capable de se dire clairement dans n'importe quel langage

⁷⁷ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.418.

⁷⁸ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.48.

donné. Le symbole est donateur de sens. Il donne du sens à travers *la transparence opaque de l'énigme*. Certes, le symbole donne le sens, le symbole donne ce qui est à penser, de quoi penser. Il s'agit d'une sentence qui suggère à la fois que « tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension de penser ».⁷⁹ Au sens grec du mot, le symbole est une énigme qui stimule l'intelligence. Autrement dit, le double sens ou « la visée intentionnelle du sens second dans et par le sens premier »,⁸⁰ éveille l'intelligence. « Le symbole à travers le sens premier, littéral et patent, vise lui-même analogiquement un sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui. [Ainsi...] la profondeur et la richesse du symbole ».⁸¹

I.B Culpabilité

Nous avons pu comprendre que le langage de l'aveu prépare l'analyse d'un certain champ sémantique préalable à l'étude de la culpabilité. Or, à partir du moment où la question du langage est évoquée, le problème de la culpabilité s'étend au niveau des mythes et permet d'une part « de distinguer la faute de la création originelle, comme un accident survenu, comme une chute postérieure à l'institution de l'humanité, et d'autre part, de tenir la culpabilité pour un malheur, voire une malédiction qui colle à l'humanité et renferme dans un destin ».⁸²

Avant d'être fixé dans son usage psychanalytique à notre époque, le concept de culpabilité a été donc réfléchi à travers différents textes ayant permis la formation de ce terme. Préalablement à ses écrits sur Freud, Ricœur pensait que « mille raisons concourent à faire de la culpabilité un problème philosophique ; et pourtant, c'est un problème qui résiste à son

⁷⁹ Ricœur, Paul, *Anthropologie philosophique, op. cit.*, p.177.

⁸⁰ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.28.

⁸¹ Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale, op. cit.*, p.104.

⁸² P.287, Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°33, 1953, pp.285-307.

incorporation à la philosophie ». ⁸³ Cela montre qu'en réalité Ricoeur a parfaitement mesuré la difficulté qu'il y a à réfléchir sur le concept de la culpabilité en raison de sa complexité, de ce nœud fait de plusieurs couches qui nous enferme en quelque sorte.

Pour sortir de ce problème, Ricoeur tente de dégager la culpabilité de tout ce qui l'encombre, et notamment d'une certaine dialectique qui exige de qu'on l'examine conjointement et en polarité avec le concept de finitude. Comme Ricoeur le souligne dans « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », publié dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* en 1953, la culpabilité et la finitude tendent à se confondre, à s'écraser l'une sur l'autre dans une philosophie équivoque de la finitude souffrante ; qu'on l'appelle faiblesse, misère, détresse, absurdité, cette infirmité de l'homme se montre avant tout comme l'indistinction de la finitude et de la culpabilité, de la limitation et de la méchanceté. ⁸⁴

La finitude que décrit Ricoeur dépasse les frontières de la mort inévitable et empiètent tous les aspects de la vie humaine. La finitude demeure la grisaille des cieux de vie, l'obscur du quotidien et l'impossible rêve de lumière pour tout horizon, proche ou lointain.

Le problème qui apparaît ensuite est de faire sortir la culpabilité de la finitude. Or, selon le philosophe, non seulement les différents thèmes discutés par la philosophie de la finitude à l'instar « du corps, du choix, de la communication, de la perception, de la temporalité » restent fortement liés au problème de la culpabilité ; mais ce problème a également participé à la constitution des couches les plus profondes de tout itinéraire philosophique. Ainsi il énumère les différentes figures marquées par la culpabilité : « les ombres de la caverne platonicienne, l'*alogos logos* des passions selon le stoïcisme, la précipitation et la prévention à l'origine de l'erreur selon Descartes, la présomption de la sensibilité qui, selon Kant,

⁸³ *Ibid.*, pp.286-287

⁸⁴ *Ibid.*

engendre l'illusion transcendantale, l'aliénation qui commence le malheur de l'histoire d'après Rousseau, Hegel et Marx ». ⁸⁵

Toujours dans son article « culpabilité tragique et culpabilité biblique » Ricœur lie le problème de la culpabilité à la finitude humaine et plus généralement à la question de l'anthropologie. Or, les deux thèmes de la culpabilité et de la finitude embrassent deux « négativités » irréductibles, deux manières complètement distinctes de manquer d'être. Il estime que la finitude comporte un moment de négativité, qui n'est ni déraisonnable ni triste : « je ne suis pas l'autre, je ne suis pas tout l'homme, je ne suis pas tout, je ne suis pas Dieu, je ne suis même pas identique à moi-même » ; de l'autre, il défendait que la culpabilité soit cet autre rien introduisant un néant d'une autre nature. La culpabilité ne constitue pas la finitude, mais l'altère, la brouille, l'aliène : « c'est le véritable irrationnel, la véritable tristesse du négatif — peut-être la seule absurdité ». ⁸⁶

Dorénavant, la nécessité de distinguer la culpabilité et la finitude s'impose. Il faut que la culpabilité ne soit plus considérée dans l'anthropologie défendue par le philosophe comme entièrement négative.

La culpabilité demande à être étudiée d'une manière indépendante. Nous sommes dès lors dans une première démarche de la part du philosophe qui semble être sur la voie de changer son regard en faveur d'un sentiment plutôt positif du concept de culpabilité.

I.B.1 Les quatre notions de la culpabilité chez Jaspers

Afin d'élucider le problème de la culpabilité dans sa profondeur, Ricœur distingue avec Jaspers quatre notions de la culpabilité à savoir : la culpabilité criminelle, la culpabilité politique, la culpabilité morale et enfin la culpabilité au sens métaphysique. Il est remarquable de voir que ces quatre notions de la culpabilité constituent la force du livre de Jaspers : *La*

⁸⁵ *Ibid.*, p.285.

⁸⁶ *Ibid.*, p.286.

culpabilité allemande où ce dernier dans un premier temps, distingue des formes de la culpabilité et à la fin fait une « unification finale de la culpabilité ». Or, « sans distinction, l'accusation est injuste ; sans l'unité en profondeur de la culpabilité, le repentir et la purification ne commencent jamais ». ⁸⁷

Dans la culpabilité criminelle que Ricœur appelle culpabilité pénale, c'est le crime lésant une loi claire qui entraîne un châtement. Pour les crimes seuls les individus peuvent être châtiés avec l'ordre d'un tribunal. Or, dans la culpabilité pénale, c'est toujours untel qui commet un tel crime. La culpabilité pénale reste par conséquent singulière. Ricœur n'hésite même pas à reprendre l'exemple du tribunal de Nuremberg où la culpabilité des chefs du parti nazi a été mesurée individuellement.

Ensuite, il s'agit de la culpabilité politique, ou la culpabilité d'appartenance, quand la culpabilité criminelle s'étend à un peuple et tente de l'inculper dans son ensemble. Le peuple est considéré comme le responsable de la politique de son gouvernement. L'idée de la responsabilité collective prend forme dans le sens où « chaque citoyen est comptable des actes accomplis par l'État dont il est ressortissant ». Puisqu'il ne s'agit pas d'une culpabilité pénale, il n'y aura donc pas d'addition d'une souffrance à la souffrance, c'est-à-dire des sanctions semblables à de l'emprisonnement.

Quant à la culpabilité morale, dans le cadre où seule la conscience en est juge, elle est définie comme la culpabilité individuelle par excellence.

Et puis, il y a ce moment où Dieu seul est l'instance compétente. C'est quand la responsabilité morale est limitée que la culpabilité au sens métaphysique poursuit l'homme jusque dans l'impuissance. Ricœur insiste sur le fait que la culpabilité au sens métaphysique reste la source de toutes les autres formes de culpabilité : « car elle est la condition coupable dans laquelle s'exerce la culpabilité morale, laquelle engendre la culpabilité politique et le crime ». ⁸⁸ Selon le philosophe, la culpabilité métaphysique

⁸⁷ p.148, Ricœur, Paul, *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Le Seuil, Points Essais, (1991) 1999, 416p.

⁸⁸ *Ibid.*

ne porte sur rien d'autre que l'appartenance à une espèce humaine globalement impliquée dans une histoire du mal. La culpabilité métaphysique relate en effet un des thèmes centraux de la philosophie ricœurienne à savoir le mal déjà là.

I.B.2 Les directions de la culpabilité et le cas d'Œdipe

Grâce à la scission radicale entre culpabilité et péché, que l'on vient d'évoquer, la culpabilité peut prendre trois différentes directions. Elle peut désormais aller dans la direction « d'une réflexion éthico-juridique sur le rapport de la pénalité à la responsabilité ; dans la direction d'une réflexion éthico-religieuse sur la conscience fine et scrupuleuse ; enfin dans la direction d'une réflexion psycho-théologique sur l'enfer de la conscience accusée et condamnée ». ⁸⁹

1) La première direction dans laquelle la conscience de la culpabilité s'aventure met notre conscience éthico-juridique en jeu. L'aventure de la conscience de la culpabilité, nous fait entrer dans un ensemble de strates conceptuelles autour de la culpabilité. Du tribunal à la poésie tragique des Grecs, en passant par la faute et en évoquant la vision éthique du monde véhiculée par le pharisaïsme, cette première direction demeure profondément alambiquée et abstruse.

La métaphore du tribunal en tant qu'« institution réelle de la cité » couvre pour sa part l'ensemble des registres de la conscience de la culpabilité. Elle constitue donc le symbolisme le plus significatif de la culpabilité qui est celui qui se rattache au cycle du tribunal comme institution de la cité. Dans un registre moins appuyé, le symbolisme de la culpabilité exprime aussi la conscience d'être abattu par un poids écrasant et montre « la morsure d'un remords qui ronge du dedans, dans la rumination tout intérieure de la faute ». ⁹⁰

⁸⁹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p. 307.

⁹⁰ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 419.

La métaphore du tribunal conduit Ricœur jusqu'à l'expérience pénale des Grecs. Si Ricœur privilégie le droit pénal des Grecs plutôt que ses formes modernes ou romaines, c'est parce que l'élaboration des concepts de la culpabilité à travers l'expérience juridique et pénale des Grecs appartient à l'histoire de la conscience éthico-religieuse. Ricœur s'intéresse également au voisinage de l'expérience pénale grecque avec la tragédie qui la maintient en outre « dans la proximité non seulement de la philosophie mais de l'antiphilosophie ».⁹¹

La conscience de la culpabilité chez les Grecs a joué un rôle direct dans la Cité, sa législation ainsi que dans l'organisation d'un droit pénal. Ce qui a constitué « le foyer d'une inculpation raisonnable » ou « le contrepôle d'une subjectivité accusée »⁹² chez les Grecs, c'était bien l'éthique de la cité et des hommes. Autrement dit, ce n'est ni le monothéisme éthique ni la relation de personnalisation entre Dieu et l'homme qui ont animé dans la Cité le contraire d'une subjectivité coupable. Dès lors, en se rationalisant, la pénalité provoque une différenciation du « volontaire » et de « l'involontaire », similaire à celle de la culpabilité elle-même. Il y a donc un mouvement régressif remontant de la pénalité à la culpabilité. La distinction cohérente du « volontaire » et de « l'involontaire » permet ainsi les distinctions institutionnelles appropriées qui trouvent leur expression dans la réorganisation des tribunaux.⁹³ Ricœur parle d'une psychologie rarement directe qui s'exprime au tribunal, en effectuant toutefois un détour par la

⁹¹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, *op. cit.*, p. 317.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Ricœur évoque plusieurs exemples : « à l'Aréopage vont désormais les meurtres "volontaires", donc la Cité retire la vengeance à la famille ; au Palladion certains crimes "involontaires" sont discutés, parfois innocentés ou punis d'exil ; au Delphinion les homicides franchement "involontaires", survenus dans les jeux ou à la guerre », *ibid.*, p. 320.

poésie tragique, élégiaque⁹⁴ et gnomique.⁹⁵ Cette poésie développe une médiation sur soi et une analyse fine des actes, et elle reprend avec l'épopée une imagination particulièrement saisissante des crimes fabuleux.

La poésie tragique, en traçant son chemin à travers la méditation sur la souillure ou l'aveuglement divin, prépare également favorablement le champ pour réfléchir sur le volontaire et l'involontaire. C'est dans ce contexte que Ricœur écrit : « le vieil Œdipe⁹⁶ retourne en tous sens le problème du crime involontaire, tour à tour s'accusant et s'innocentant, tantôt de l'inceste et du crime qui commencèrent ses malheurs, tantôt de la colère qui fait porter la main sur son propre corps ».⁹⁷

À partir de là, les horizons de toute forme de réflexion sur le tragique et la psychanalyse nous semblent être dégagés. On arrive au point où on comprend comment le résidu laissé par la question du mal a pu conduire Ricœur au tragique et à la psychanalyse.

Ricœur instaure à travers l'Œdipe de Sophocle une distinction purement pénale du volontaire et de l'involontaire. Or Œdipe est celui qui suit une admirable évolution prouvant l'existence de nobles figures parmi les hommes. Œdipe involontairement coupable de parricide pour avoir causé la mort d'un voyageur ignorant qu'il s'agissait de son père, épouse alors la reine sans savoir qu'elle est en fait sa mère. Il se baigne dans la méconnaissance et ignore la portée de ses actes. Une fois sa cité ravagée par la peste, il mène une enquête et découvre son crime impuni, responsable de ce malheur. L'épidémie de peste renvoie aux frontières

⁹⁴ Élégiaque : adj. Et n. Propre à l'élégie, ou dans son style. *Des poésies élégiaques*. Élégie : n. f. « latin, grec, *elegia*—> éloge, de *elegos* "chant funèbre" » Poème lyrique exprimant une plainte douloureuse, des sentiments mélancoliques. « La plaintive élégie, en long habits de deuils [...] » (Boileau). Les élégies de Ronsard, de Chénier. Cf. *Le Robert pour tous*, Paris, Éd. Le Robert, 1994. 1275p.

⁹⁵ Gnomique : adj. « grec *gnômikos*, de *gnômê* ». Formé de sentences, de maximes. *Poésie gnomique*. Cf. *Le Robert pour tous*, *op. cit.*

⁹⁶ Il faut noter que la figure d'Œdipe est plus complexe que celle de Job qui est accusé par ses amis, mais qui s'estime innocent du malheur qui lui arrive. C'est sans doute pourquoi Ricœur travaille davantage la figure d'Œdipe que celle de Job, qui est, comme Adam, une figure, et on peut même dire une protestation de l'innocence humaine.

⁹⁷ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, *op. cit.*, p.320.

d'une vérité refoulée, aussi lointaine que les vérités rencontrées dans les rêves. Après la révélation de cette vérité, Œdipe qui à vrai dire est irresponsable au point de vue de la volonté, se crève les yeux et s'inflige à lui-même la cécité. Une fois expié sa souillure, il déclare « qu'aucun mortel, excepté moi, n'aurait été capable de supporter » ; avant de conclure « maintenant que je ne suis plus, voilà que je suis un homme ».⁹⁸ Le mythe œdipien raconte la tragédie d'un aveuglement issu de la poursuite du désir d'atteindre la vérité sur le mystère des origines.

Grâce à l'Œdipe de Sophocle, Ricœur parvient à démontrer que plusieurs cas-limites comme la faute par imprudence ou par négligence ont pu jouer un rôle décisif dans ce qu'il appelle une psychologie fine de la culpabilité. Il pourrait donc exister une responsabilité sans préméditation ou un schème de l'irresponsabilité à l'instar de ce que fournit le mythe tragique. À vrai dire, cette démarche ricœurienne offre une réinterprétation des vocabulaires tragique, religieux et poétique dans un cadre juridique et pénal. Dans cette perspective, Ricœur n'hésite pas à donner l'exemple de la tragédie d'*Œdipe à Colone* où Sophocle propose le schème de l'irresponsabilité et le principe de la disculpation.

Sophocle est croyant et fait intervenir les dieux indirectement dans les affaires humaines. Il évoque ainsi Œdipe comme le héros du mythe tragique, aveuglé par le dieu. Pour lui, Œdipe n'est point coupable de ses fautes. Par conséquent, il existe une contradiction sur le sens de *l'αμαρτια*⁹⁹ (l'erreur inhérente à l'égarement), car Œdipe porte ses actes malgré lui, lesquels continuent d'être appelés des fautes. Ricœur voit donc en Œdipe le « symbole du crime monstrueux et de la faute excusable, du vertige divin (*ατη*) et de la malchance humaine (*συμφορα*) comme dira coryphée ».¹⁰⁰

⁹⁸ Veron, Robert, *le mal dans la tragédie grecque*, op. cit., p.12.

⁹⁹ « *αμαρτια* dans la conception tragique de l'existence, exprime l'erreur fatale, l'égarement des grands crimes- et *l'υβρις* qui, dans la même vision du monde, désigne la présomption qui jette le héros hors de sa condition et de la mesure ». Pour Moulinier, l'idée d'*αμαρτια* : « elle nous paraît difficile à entendre, puisque justement elle semble mêler hasard et culpabilité, innocence et responsabilité ». Cf. Ricœur, Paul, *la Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p. 322.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.323.

Toutefois, l'évolution de cette erreur inhérente à l'égarement (*ἁμαρτία*) a pris deux directions contraires : d'un côté, elle est allée vers la faute excusable ; de l'autre côté, elle a pris le chemin de l'indignation initiale suscitée par le crime.

Si, au point de départ, l'erreur inhérente à l'égarement semble s'inscrire dans un contexte pénal et donc dans une éthique de l'intention responsable ; avec l'aveuglement tragique, elle tombe dans la psychologie et sert ainsi de principe d'excuse et de disculpation. Cependant, la notion d'*ἁμαρτία*, issue de l'aveuglement par les dieux, n'est pas la seule notion à évoquer la conception religieuse de la souillure, du sacrilège ou de l'offense des dieux. D'une manière plus paradoxale *ὑβρις* porte aussi la marque de cette conception religieuse.

[À la différence de ἁμαρτία], ὑβρις est l'active transgression et il faut faire violence au concept pour lire dans la présomption humaine de l'aveuglement divin. Alors que ἁμαρτία se laïcisait naturellement en faute excusable, le paradoxe de ὑβρις, en se dissociant, libérait la composante psychologique, l'esprit de prédiction interprété non théologiquement, bref la racine mauvaise de la préméditation méchante, ce que Gerant appelle « la volonté coupable en quelque sorte à l'état pur », ou ce qu'on oserait appeler avec Kant le mal radical, la maxime générale des mauvaises maximes.¹⁰¹

C'est ainsi que la pensée pénale des Grecs, via le caractère sacré de la Cité, a pu disposer du concept de la culpabilité. C'est grâce aux poètes tragiques de la Grèce ancienne, nous offrant des personnages d'une indépassable grandeur, que le passage du crime héréditaire à la culpabilité du héros individuel, placé seul devant son propre destin, a été constitué. Chez les Grecs, le tribunal en tant qu'institution de la Cité expose le symbolisme le plus significatif de la culpabilité. En se rattachant au tribunal, ce symbolisme

¹⁰¹ *Ibid.*, p.325.

devient ce qu'on nomme la « conscience morale ». Le tribunal devient la conscience morale, car il se transpose métaphoriquement dans le for intérieur.

La culpabilité devient à son tour une « manière de se tenir devant une sorte de tribunal invisible qui mesure l'offense, prononce la condamnation et inflige la punition ». Si la conscience morale est donc ce regard surveillant, jugeant et condamnant ; le sentiment de la culpabilité reste « la conscience d'être inculpé et incriminé par ce tribunal intérieur ».¹⁰²

Certes, la conscience morale n'est rien d'autre que le fruit du progrès du droit pénal en Grèce et à Rome. « Tout le droit pénal est un effort pour limiter et mesurer la peine, en fonction d'une mesure de la faute »,¹⁰³ ajoute le philosophe. Il faut donc rendre compréhensible cette notion de faute pour l'individu, afin qu'il puisse se rendre compte de sa culpabilité, et ainsi trouver « le chemin positif de reconstitution de l'identité morale ».¹⁰⁴ Ainsi, sans comprendre la faute, les hommes restent imperméables au sentiment de la culpabilité.¹⁰⁵

Dans cette perspective, il convient tout de même de préciser qu'au point de vue ricœurien, il existe une certaine distinction verbale entre la « culpabilité » et « le sentiment de la culpabilité ». Cette distinction porte sur la culpabilité effective, c'est-à-dire sur le fait d'être effectivement coupable avant tout aux yeux des autres, et une culpabilité mesurée selon une échelle des fautes.¹⁰⁶

¹⁰² Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.420.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ La réflexion sur la faute et la culpabilité donne plus tard à Ricœur l'occasion d'évoquer les problèmes concrets de la société. Il a pensé par exemple aux magistrats, en particulier aux magistrats d'enfants qui disaient que, lorsque le sentiment de la culpabilité a disparu, il reste vraiment peu de possibilité de réhabilitation. Ricœur a bien insisté sur le fait que dès qu'il n'y a pas de sentiment de la culpabilité, il n'y aura aucune possibilité de faire un chemin positif de reconstruction d'identité morale. Cf. p.17, De Solemne, Marie, Leloup, Jean-Yves, Naquet, Philippe, Ricœur, Paul, Rougier, Stan, *Innocence et culpabilité*, Paris, Éd. Albin Michel, 2007, 144p.

¹⁰⁶ Ricœur dit à ce propos : « un tribunal pénal par exemple, aura à juger de la culpabilité d'un meurtrier ou d'un voleur, et le jugement sera alors rendu par un tiers. Un tiers qui ne sera ni la victime ni le coupable. Nous pouvons alors parler

2) Avec cette perception de la culpabilité apparaît une sorte d'exigence que l'on nomme la conscience scrupuleuse, laquelle est en quelque sorte issue de la pensée pharisienne.¹⁰⁷ La culpabilité prend, désormais, la direction d'une réflexion éthico-religieuse sur la conscience fine et scrupuleuse.

Le scrupule¹⁰⁸ a un rapport spécifique à la conscience de la faute. La conscience est scrupuleuse, car il s'agit d'une conscience hétéronome et heureuse jusqu'au bout. Elle est également une conscience délicate et fine, « éprise de perfection croissante ; c'est une conscience soucieuse d'observer tous les commandements, de satisfaire à la loi en toutes choses, sans réserver aucun secteur de l'existence, sans tenir compte des obstacles extérieurs, voire de la persécution du prince, et en donnant autant d'importance aux petites choses qu'aux grandes ». ¹⁰⁹ La conscience scrupuleuse n'applique que ce qu'elle considère comme étant les instructions de Dieu ici et maintenant. Elle est à la fois dépendante et non aliénée. Cette hétéronomie conséquente et consentie de la conscience scrupuleuse constitue la grandeur du scrupule, ainsi elle est à la fois son sens de la culpabilité et son sens de la responsabilité.

Certes, le scrupule embrasse d'un côté l'imputation personnelle du mal et de l'autre côté la polarité du juste et du méchant. Cette opposition entre le juste et le méchant demeure « la conséquence extrême de l'idée de degré dans la culpabilité : s'il y a du plus au moins dans la "transgression", le juste

de culpabilité objective (objective au sens extérieur), c'est-à-dire comme un fait. Quant au sentiment de la culpabilité, il s'agit plutôt de la façon dont cela est ressenti par celui qui est accusé ». *Ibid.*, pp.13-14.

¹⁰⁷ Afin d'élucider le langage de la culpabilité, Ricœur fait référence aux Pharisiens car pour le philosophe : « Les Pharisiens constituent le nœud de ce mouvement de pensée qui va d'Esdras (c'est-à-dire du retour de l'exil) à la rédaction du Talmud (c'est-à-dire les six premiers siècles de notre ère). C'est eux qui ont éduqué le judaïsme et qui existe encore aujourd'hui ; c'est à eux que le Christianisme et l'Islam doivent d'exister », Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, op. cit.*, p.326.

¹⁰⁸ Selon Ricœur le scrupule est la pointe avancée de la culpabilité ; il est la seconde direction dans laquelle éclate la conscience de la culpabilité. Il est ainsi caractérisé comme un régime général d'hétéronomie conséquente et consentie. Il s'agit d'un noyau exemplaire auquel il faut rattacher la note propre de la culpabilité. Ricœur fait évidemment référence au *pharisaïsme* qui est à la fois le lieu de naissance et le point de perfection de la conscience scrupuleuse. *Ibid.*, p. 326.

¹⁰⁹ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.420.

et le méchant désignent les extrêmes de cette échelle d'intensité de valeur ». ¹¹⁰

Toutefois, cette vision éthique du monde à savoir le *pharisaïsme* ne s'arrête point-là. Nous trouvons dans le prolongement des deux thèmes cités ci-dessus : l'imputation personnelle et la polarité du juste et du méchant, l'idée du mérite. Puisqu'il existe une différence intrinsèque entre celui qui fait du mal et celui qui fait du bien et puisque l'un plaît à Dieu et pas l'autre, il faut dire que pour les Pharisiens il existe un caractère agréable à Dieu qui ne demeure point à l'extérieur de l'homme. Il s'agit du caractère du « mérite ». Il est défini par sa relation pratique avec la sainteté de Dieu. Dorénavant, « le mérite, c'est l'empreinte de l'acte juste, c'est, dirons-nous, une affection de la bonne volonté ; c'est le surcroît de l'homme, issu de la valeur de ses actes ». ¹¹¹ À cette idée du surcroît de la valeur personnelle va s'ajouter une autre notion, celle de « récompense ». ¹¹²

Dans cette perspective, la doctrine des Pharisiens touche à ses limites : ce qui reste le plus important est d'accomplir l'acte juste, de faire la volonté de Dieu. Par conséquent, la culpabilité ne peut être que le contraire du mérite ; « objectivement le péché est transgression ; subjectivement la culpabilité est la perte d'un degré de valeur », ¹¹³ déduit Ricœur.

Ainsi, la limite de la doctrine des Pharisiens dessine l'essence même d'une religion pratique qui porte sur le renfermement de la relation Dieu-homme dans une relation d'instruction, c'est-à-dire dans une volonté qui commande à une volonté obéissante.

En évoquant cette limitation, Ricœur tente d'enrichir la description du scrupule. En effet, la limitation de toute conscience scrupuleuse réduit toutes les modalités et toutes les expériences religieuses à la figure du législateur et à l'événement unique de la donation de la loi. Ricœur parle ainsi de « la constitution d'une fantastique mosaïque » faisant disparaître tous les

¹¹⁰ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.337.

¹¹¹ *Ibid.*, p.338.

¹¹² Ricœur écrit : « le mérite est un mériter quelque chose ; il est mérite de la récompense ; en retour, la récompense est la récompense du mérite », *ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, p.339.

surgissements prophétiques. Voilà la clé de la constitution de toute conscience scrupuleuse, selon le philosophe.

Constituant la limitation de la conscience scrupuleuse, cette fantastique mosaïque présente désormais le caractère d'un schème de juridisation. D'une part, il faut dire que cette limitation ne doit nullement être considérée comme une faute, car « elle fait partie intégrante de cette technique d'innocence, de cette culture de la justice, qui sont précisément destinées à réduire la culpabilité ». ¹¹⁴ D'autre part, il faut prendre en considération le double processus constitué par la juridisation et la ritualisation de la conscience scrupuleuse. À cela s'ajoute un troisième trait moral s'opposant à la simplicité du commandement d'aimer Dieu et les hommes. Certes, la conscience scrupuleuse ne veut rien oublier et désire accroître sans cesse ses obligations. Il faut donc évoquer :

*Une conscience multiple et sédimentée qui ne trouve de salut que dans le mouvement ; en arrière d'elle-même elle accumule un passé énorme qui fait tradition ; elle n'est vivante qu'à la pointe d'elle-même, en bout de tradition, là où elle interprète, dans des circonstances nouvelles, ou équivoques ou contradictoires ; ce n'est pas une conscience qui commence ou recommence, mais qui continue et ajoute ; que s'arrête ce travail d'innovation minutieuse et souvent minuscule, et la conscience est prise au piège de sa propre tradition qui devient son joug.*¹¹⁵

Subitement, la ressemblance entre la méthode employée, à savoir le chemin parcouru par la vision éthique du monde qui correspond à la conscience scrupuleuse des choses et la méthode psychanalytique paraît édifiante. La conscience scrupuleuse cherche son salut dans l'archéologie d'elle-même, qui creuse dans son passé, afin de mettre en exergue sa tradition. Enfin elle est une conscience qui interprète, ne procède-t-elle pas

¹¹⁴ *Ibid.*, p.344.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp.345-346.

d'ailleurs à sa propre psychanalyse ? La conscience scrupuleuse propose une herméneutique et fait partie intégrante du conflit des interprétations.

Dorénavant si Ricœur lui-même parle de résidu, il faut dire que dans chaque résidu, il y a des sous-résidus.

Il existe aussi un dernier trait caractéristique de la conscience scrupuleuse qui semble laisser un résidu qui éclaire les travaux postérieurs de l'auteur de la *Philosophie de la volonté*. Il s'agit du portrait d'un homme « séparé ». Le Pharisien étant un homme séparé, « sa séparation, est le reflet, sur le plan des relations avec autrui, de la séparation du pur et de l'impur, inhérente à la ritualisation de la vie morale ».¹¹⁶ Ricœur entend le rite comme ce qui assure la liaison interne entre l'ensemble des observants d'une communauté. Il fournit, en effet, à cette communauté des symboles, au sens de signes de ralliement et de *reconnaissance mutuelle*. L'homme scrupuleux évoqué dans *La Symbolique du mal* introduit ainsi le concept de la *reconnaissance mutuelle* dans le champ de la réflexion ricœurienne.

I.B.3 Culpabilité équivoque !

À l'époque de *La Symbolique du mal*, Ricœur jugeait l'idée de la culpabilité dans son penchant pathologique qui est la réduction au face-à-face de soi avec soi-même. Il constatait également que dans l'idée juive et prophétique du péché, il existe tout particulièrement le sentiment du tort fait à autrui. Après *La Symbolique du mal*, la réflexion ricœurienne sur la question de la culpabilité prend une autre ampleur, permettant le passage à Freud.

Le philosophe tient toujours à préciser que *La Symbolique du mal* est la partie majeure de ses réflexions diverses entre *Le volontaire et l'involontaire* où il évoque déjà la question de l'inconscient et *De l'interprétation*, qui constitue son essai sur Freud. Or, c'est au sein de *La*

¹¹⁶ *Ibid.*, p.346.

symbolique du mal que Ricœur explore le langage symbolique et accentue la dimension langagière de notre rapport à l'inconscient.¹¹⁷

Par ailleurs, ayant un intérêt incontestable pour l'actualité comme une source d'inspiration philosophique, le changement de perception de Ricœur concernant le concept de la culpabilité coïncide avec l'actualité et les couches successives de l'histoire du XX^{ème} siècle.

À la fin du siècle dernier, l'Humanité pour Ricœur s'est vidée petit à petit du sentiment de la culpabilité et est entrée « dans une période de manque de culpabilité, dans le sens où certaines personnes tolèrent l'intolérable, et d'autres sont des exclus du sentiment de culpabilité ».¹¹⁸

Ce manque de culpabilité rejoint la perte du sens de l'interdit. À l'opposé de ses premiers écrits, Ricœur constate l'apparition progressive d'une culture au cœur de laquelle il existe des exclus du sentiment de culpabilité. Un paradoxe entre deux moments de l'histoire du XX^{ème} siècle : un premier moment au cours duquel Ricœur se confronte dans ses écrits, aux gens accablés par le sentiment de la culpabilité et un deuxième moment où il affronte des gens qui n'ont même pas éprouvé le sentiment de culpabilité. C'est pourquoi Ricœur voit le couplage culpabilité-responsabilité comme essentiel. Il défend en effet qu'il faut toujours considérer le côté subjectif de la culpabilité accompagné de son côté objectif d'où émane la responsabilité par notre rapport à l'altérité, parce que « l'un corrige l'autre dans ses excès et dans ses défauts ».¹¹⁹

¹¹⁷ Ricœur, Paul, *La critique et la conviction*, op. cit., p.109.

¹¹⁸ De Solemne, Marie, Leloup, Jean-Yves, Naquet, Philippe, Ricœur, Paul, Rougier, Stan, *Innocence et culpabilité*, op. cit., p.38.

¹¹⁹ *Ibid*, p.40.

I.B.4 La reconstitution de la culpabilité à partir des écrits de Freud

Après avoir réfléchi et envisagé le concept de culpabilité par son côté négatif, c'est en faisant un détour par Freud que Ricœur s'interroge sur la constitution de la culpabilité. Le philosophe note que Freud désigne la culpabilité (ou plutôt le sentiment de culpabilité, *Schulgefühle*) comme un « état consécutif à une faute (*culpa*) — crime ou délit — qui justifie d'être blâmé et jugé ». ¹²⁰

En accord avec la psychanalyse de Freud, Ricœur tente alors d'envisager une autre conception du mal que celle enfermée dans le volontaire. Il est sensible au fait que chaque livre a un objet limité et dépasse ainsi les limites de la philosophie de la volonté : « C'est de la réflexion sur ses limites que naît l'obsession d'un autre sujet », ¹²¹ admet le philosophe. C'est pourquoi la question du mal doit être évoquée en dehors des frontières imposées par les questions de la liberté ou de la volonté. ¹²²

Il découvre dans l'idée de culpabilité un rapport dialogal ou dialogique qui porte sur un rapport de soi à soi, « c'est-à-dire un état purement réflexif, dans l'extrême indivisibilité de soi à soi » et il en déduit qu'il existe une autre culpabilité : la culpabilité pathologique où nous sommes toujours deux, même en soi-même. On dirait que cette idée accompagne Ricœur jusqu'au *Soi-même comme un autre*, puisqu'en choisissant ce titre, le philosophe insiste sur la nécessité qu'il y ait l'Autre en moi. ¹²³

¹²⁰ p.29, Assoun, Paul-Laurent, *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Éd. Ellipses, 2002, 72p.

¹²¹ Ricœur, Paul, *La critique et la conviction*, op. cit., p.127.

¹²² Il y avait aussi un autre débordement de la perspective morale (volonté et liberté individuelles), c'était à l'issue de la guerre l'ampleur collective (politique, institutionnelle, économique et même culturelle au sens de l'imaginaire social) du mal. C'est aussi pour cela qu'il ne cesse de contester une conception purement morale du mal (cf. Ricœur, Paul, « L'image de Dieu et l'épopée humaine » pp.128-149, dans Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, Points essais, 2001, 368p). Le langage est d'ailleurs l'élément par excellence de cette dimension collective, indissociable de la parole individuelle...

¹²³ De Solemne, Marie, Leloup, Jean-Yves, Naquet, Philippe, Ricœur, Paul, Rougier, Stan, *Innocence et culpabilité*, op. cit., p.30.

Certes, la question du mal réapparaît et Ricœur saisit le concept de la culpabilité chez Freud. Il note que le sentiment de culpabilité, d'origine inconnue, a été considéré par Freud comme le signe d'une névrose chez le patient et il découvre le versant psychanalytique du sentiment de culpabilité qui est alors considéré comme pathologique. Dans cette perspective psychanalytique, il ne peut être autre que le résultat du rapport du sujet au désir. C'est ainsi que « le sujet appréhende à travers la culpabilité son être désirant. Il se sent coupable autant de désirer que de renoncer à son désir ». ¹²⁴

Toutefois, le côté pathologique n'est pas la seule variante de la culpabilité, car elle peut aussi avoir un côté sain et productif. Freud a su démontrer que toute culpabilité n'est ni à extirper ni à considérer comme une impasse ; la culpabilité est aussi la capacité d'une prise de responsabilité. Cela rappelle en fait le couplage culpabilité-responsabilité proposé par Ricœur.

Après ce survol rapide des écrits de Ricœur en ce qui concerne la question du mal et les concepts qui y restent liés, on estime que si la problématique du mal a conduit Ricœur jusqu'à Freud, c'est avant tout à travers le concept de culpabilité. Mais cela ne constitue qu'un seul volet de notre recherche d'antériorité de la lecture freudienne de Ricœur, en tout cas dans cadre du présent travail. Il nous reste encore la question du tragique et son influence dans l'interprétation philosophique de Freud, telle qu'elle a été proposée par Ricœur.

I.C Tragique

« La tragédie instruit la philosophie », ¹²⁵ tel est l'un des enseignements fondamentaux de la pensée de Paul Ricœur. Les héros imaginaires des œuvres tragiques racontent des histoires singulières *via* ce que le

¹²⁴ Assoun, Paul-Laurent, *Le vocabulaire de Freud, op. cit.*, p.29.

¹²⁵ Ricœur, Paul, *Lectures 3, op. cit.*, p.187.

philosophe qualifie de truchement d'une poésie, d'une représentation ou encore d'une création de personnages et nous donnent accès à une expérience privilégiée, celle de la « reprise du non-philosophique dans la philosophie ». ¹²⁶ Afin de mieux saisir la place décisive qu'occupe le Tragique dans les écrits de Ricœur et de mieux comprendre ce qu'est le Tragique, il convient au préalable de mettre en relief certains traits caractéristiques de cet art qu'est la tragédie : la tragédie diffère du mythe en ce qu'elle est l'œuvre de poètes ayant transposé le mythe, afin d'y insérer un sens, une interprétation à eux. Ainsi, les poètes tragiques ont constitué leur œuvre en fonction de certains schèmes et intérêts ; et ce sans aller jusqu'à prendre en compte l'influence d'un hypothétique ordre psychologique tel que nous pouvons l'analyser dans notre modernité.

La naissance du tragique pour Ricœur reste liée à la malveillance divine, quand les dieux hostiles et jaloux ne supportent aucune grandeur en face d'eux et l'homme se sent, par conséquent, repoussé dans son humanité. La théologie qui constitue le socle de la tragédie grecque est, selon Gerhard Nebel, basée sur cette même malveillance. La théologie évoquée ici révèle « l'identité de Dieu et du malin génie ». Effrayante découverte, car « tout Dieu grec a un côté satanique » comme le montre G. Nebel dans ses études. Cet abîme satanique reste le comble de l'angoisse tragique. Ricœur observe qu'il fait naître « une émotion proprement théologique qui distingue la tragédie de l'ancienne épopée », d'où il découle une différence fondamentale entre mythe et tragédie dans le rapport des hommes au divin et donc aussi des hommes vis-à-vis d'eux-mêmes que Ricœur énonce ainsi : « alors que l'épopée vit encore de l'humeur rassurante de la *Festlichkeit* — la Fête, la Gloire — , la tragédie procède de cette découverte que les dieux se sont éloignés et que « l'homme est délaissé hors de la proximité des dieux ». ¹²⁷ Ricœur voit d'une part dans l'aveuglement divin, le démon et la lot, puis d'autre part dans la jalousie et

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Cf. Gerhard Nebel, *Weltangst und Götterzorn*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1951, 303p. Cf. aussi, Ricœur, Paul, *Lectures 3, op. cit.*, p.188.

la démesure (*hybris*) des paramètres distincts qui constituent l'ensemble des éléments tragiques. C'est au moment où le thème de la prédestination du mal va à l'encontre du thème de la grandeur héroïque que le tragique fait son apparition.

Contrairement à l'existence divine qui reste exempte de toute peine, les auteurs tragiques donnent une image sombre de la condition humaine, touchée par l'angoisse du lendemain, chargée de malchance et encombrée par des maux. Bref, une vie vouée à la souffrance pour aboutir à la mort. Finalement, le tragique est lié au conflit. Impuissants face aux drames, les personnages tragiques sont engagés dans une forme de tradition héroïque et mythique ; et pour résoudre le drame ils n'ont qu'un seul choix : faire triompher les valeurs collectives. Ces valeurs rappellent que le groupe, ou en d'autres termes un certain système de représentations collectives, reste au cœur du principe tragique et que le héros tragique n'existe qu'en tant que membre de ce système. La tragédie ne peut exister sans cette tradition héroïque et elle ne peut se dénouer sans conflit dramatique, car « la tragédie, née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique : celle du "dieu méchant" et celle du "héros" ». ¹²⁸

La tragédie est-elle le récit de la faute du héros face au dieu méchant ? Ce qui importe en premier lieu avec la tragédie c'est l'avènement de la représentation consciente de l'existence de deux mondes différents : le monde des dieux et celui des hommes ; deux mondes distincts avec des rapports fort délimités. Si le monde des hommes rappelle sans cesse la misère et les maux qui correspondent à la finitude au sens ricœurien du terme, celui des dieux prétend à la perfection, et ce malgré les innombrables défauts des divinités. Dans la tragédie, l'homme reste soumis aux dieux souverains et il ne peut nullement refuser la loi issue de l'ordre divin. En se dérochant à cette loi, l'homme chute et il tombe dans le désordre et le mal.

¹²⁸ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p. 430.

Pour expliquer cette vision de l'homme écrasé par le dieu méchant dans sa réflexion sur le tragique, Ricœur met surtout l'accent sur les tragédies d'Eschyle et de Sophocle. Le point intéressant qu'il convient de souligner dans cette démarche tient à la nature même des écrits de ces deux poètes attiques. Car, si dans les pièces d'Eschyle les dieux se mêlent intimement aux personnages humains ; dans celles de Sophocle les dieux se font rares sur scène. Sophocle, homme pourtant réputé particulièrement religieux, confère aux divinités une présence distante, voire marque leur absence sur scène. Le spectateur ne peut imaginer son rôle qu'à travers les chants des coryphées. Par conséquent, tout est ramené au point de vue ricœurien dans les tragédies de Sophocle au niveau humain. L'action scénique devient une poésie noire de l'interaction humaine, ayant pour toile de fond une intervention divine discrète, mais réelle.

On peut ainsi estimer que Sophocle signe le début de l'homme responsable, celui qui endosse la responsabilité de ses actes et de ses échecs. L'homme de Sophocle est à la fois faillible et responsable. En s'apercevant le fait que les personnages tragiques des spectacles de Sophocle s'intègrent désormais pleinement au problème du « langage, action, récit et vie éthique » ;¹²⁹ Ricœur évoque la phénoménologie herméneutique de la personne. Pour le philosophe, ces quatre éléments correspondent aux quatre strates de la constitution de la personne qu'il préfère volontairement décrire dans cet ordre logique : « l'homme parlant, l'homme agissant, (et j'ajouterai l'homme souffrant), l'homme narrateur et personnage de son récit de vie, enfin l'homme responsable ».¹³⁰

La tragédie agit, elle ne reste point une incantation vaine à l'intérieur d'un cercle fermé fatalement destiné à se reproduire. Elle nous apprend à surmonter le tragique en nous le donnant à voir sous son visage le plus extrême, sous la forme d'un dilemme en apparence insolé. La tragédie grecque s'instaure également dans le tissu non-homogène englobant les

¹²⁹ p.203, Ricœur, Paul, *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Le Seuil, Points Essais, (1992) 1999, 516p.

¹³⁰ Ricœur, Paul, *Lectures 2, « Approches de la personne »*, *op. cit.*, pp. 203-221.

rapports entre le monde humain et la puissance divine et crée ainsi les circonstances nécessaires pour exposer les sentiments religieux. Cet aspect de la tragédie se trouve fort bien illustré par cette réplique de l'*Hélène* d'Euripide : « si ce comte est digne de foi ? » ;¹³¹ est-ce que ces dieux tragiques, ces véritables méchants méritent-ils notre foi ?

Dans la tragédie le problème de la responsabilité se trouve mis en lumière, étant donné que la faute y joue un rôle décisif : le tragique se trouve noué dès le commencement avec la tristesse de la finitude et il enferme l'homme dans sa tristesse à l'épreuve du néant. La faute reste ce point cardinal où la finitude, la culpabilité et le tragique se rencontrent. Autrement dit, le tragique, aux yeux de Ricoeur, est le lieu d'indistinction de la finitude et de la culpabilité ; une indistinction qui n'expose que le « phénomène » du tragique et sa manifestation dans l'homme. La faute permet aux dieux de se mêler au monde des hommes, afin d'y réaliser leurs affaires personnelles, pires encore leurs propres amours ; tandis que les hommes, sauf pour de rares exceptions, ne peuvent accéder à leur monde divin.

Or, non seulement, la faute reste le premier thème pré-tragique, mais aussi en tant que faute tragique, elle exprime la vision tragique de la culpabilité. La faute tragique et la vision biblique de la culpabilité, à savoir le péché biblique, occupent les deux pôles ambivalents de la conscience mythique.¹³² Certes, le pré-tragique apparaît « dans toutes les cultures, chaque fois que l'initiative de la faute est reportée dans le divin et que cette initiative divine passe par la faiblesse de l'homme et apparaît comme possession divine ».¹³³

¹³¹ Euripide, *Hélène* 21.

¹³² Ricoeur écrit : « La conscience mythique, la première, est ambivalente, d'un côté, elle raconte l'irruption de la culpabilité dans la finitude, et de l'autre, elle écrase la culpabilité sur la finitude dans une misère indivise ». Cf. Ricoeur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.287.

¹³³ La grande différence entre la vision tragique et la vision biblique ou éthique, est que dans la première la faute humaine est en quelque sorte amoindrie, car reportée sur les dieux, sur une fatalité transcendante c'est à dire extérieure, alors que la seconde met au contraire en avant une très forte responsabilité humaine

Le thème de la faute et de la culpabilité est ensuite repris par les tragédiens modernes qui continuent à dérouler leur art dramaturgique autour de ce dilemme épineux. Parmi les différents types d'œuvres tragiques, on peut distinguer les tragédies grecques, chrétiennes, élisabéthaines, modernes. Cela dit, Ricœur fait observer que la tragédie grecque se signale par un certain nombre de traits spécifiques qui la singularise par rapport aux autres types tels la « tension entre le mythe et les formes de pensée propres à la cité, conflits dans l'homme, le monde des valeurs, l'univers des dieux, caractère ambiguë et équivoque de la langue ». ¹³⁴

Ricœur rencontre la description de l'essence de la tragédie dans la théorie de la métaphore telle qu'Aristote la déploie dans *La Poétique*. La tragédie y est citée comme l'un des genres littéraires connus à l'époque à côté de la comédie, de l'épopée, de la poésie lyrique ou de la poésie élégiaque. Les poètes écrivant des tragédies élaborent des fables ¹³⁵ et utilisent des mots étranges tels que les métaphores, car la tragédie se rattache à un projet primordial qui est d'imiter les actions humaines d'une manière poétique, estime-t-il. Dans *La Poétique* d'Aristote, si la métaphore constitue seulement une des « parties » (mère) de la « diction » (*lexis*) ; la *lexis* à son tour reste une des parties de la tragédie en tant que paradigme de l'œuvre poétique. La tragédie évoquée dans *La Poétique* aristotélicienne représente le niveau de l'œuvre littéraire prise comme un tout. La tragédie comme poème doté d'un « sens » et de référence forme un Tout et la métaphore reste reliée à la fois à ce sens et à cette référence. (qu'on va

(sur fond d'innocence initiale), qu'on ne trouve pas dans le tragique. Mais Ricœur complique cette lecture première, et montre les éléments éthiques qui se trouvent dans le tragique et les éléments tragiques qui se trouvent dans les textes bibliques (Job, etc) : cela lui sert à déployer sa démarche (phénoménologique), de pluraliser les approches, les profils, et de les amener à se corriger mutuellement pour mieux saisir la réalité.

¹³⁴ Cf. p.36, Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne t.1*, Paris, La découverte, 2001, 183p.

¹³⁵ Fable (*muthos*) : La fable est une construction cohérente originale qui atteste le génie créateur de l'artiste, Cf. p.119, Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 2, Herméneutique*, Paris, Le Seuil, 2010, 320p.

développer plus loin cette notion de référence en lien avec celle de *mimesis*). La tragédie comprend ainsi différentes parties : la « fable ou intrigue » — *muthos*, les « caractères ou personnages », les « pensées » — *dianoia*, la « diction ou élocution » — *lexis*, le « spectacle » — *opsis* et enfin le « chant » — *melopoia*. La fable (*muthos*) est l'essence de la tragédie, sa partie principale qui assure le sens de la tragédie ; autrement dit, elle nous aide à comprendre le sens de la tragédie. Elle est assignée à la sphère pratique. Les autres parties de la tragédie « sont reliées au mythe comme les moyens ou les conditions, ou comme l'exécution de la tragédie en tant que mythe ». ¹³⁶

On sait que les héros tragiques sont constitués à partir des mythes héroïques, lesquels ne sont en revanche pas tragiques. C'est le poète tragique qui décide de les présenter ainsi. La diction (*lexis*) de la tragédie ne prend sens qu'en étant en relation avec la fable (*muthos*) et c'est ainsi que la diction donne sens à la métaphore. Certes, il paraît impossible d'attribuer une signification locale à la métaphore sans qu'elle soit reliée à la « signification régionale procurée par le *muthos* de la tragédie ». ¹³⁷

La métaphore reste aussi reliée à l'essence de la tragédie grâce à sa visée générale, qu'Aristote appelle *mimēsis* ¹³⁸ qui ne doit pas être ici comprise au sens d'imitation ou de reproduction de la nature. Il s'agit en fait du concept directeur de *La Poétique* auquel recourt Aristote pour décrire l'effort de stylisation du poète. Ricœur pense qu'il lui confère pour effet déterminant, à certain moment, de représenter des phénomènes ou des êtres agissants (*práttontes*), et le plus souvent, de s'apparenter à l'action elle-même (*praxis*). ¹³⁹ L'expression composée *mimēsis praxeos* vient en effet de cette démarche. Certes, Aristote décrit la tragédie comme étant l'imitation d'une action, *mimēsis práxeōs*. Ce qu'elle représente ce sont des

¹³⁶ *Ibid.*, p.118.

¹³⁷ *Ibid.*, p.119.

¹³⁸ Le concept aristotélien de *mimēsis* est la visée générale de la métaphore et englobe tous les paradoxes de la référence [de la tragédie]. La *mimēsis* ne signifie pas réduplication de la réalité ; *mimēsis* n'est pas copie ; *mimēsis* est *poiēsis*, c'est-à-dire fabrication, construction, création. *Ibid.*, pp.119-120.

¹³⁹ Ricœur, Paul, *Lectures 2, op. cit.*, p.267.

personnages agissants, des hommes en train d'agir, *práttontes*. En présentant des individus en situation d'agir, la tragédie marque ses différences avec l'épopée et la poésie lyrique où la catégorie de l'action demeure en quelque sorte absente et par conséquent, l'homme n'y est pas considéré comme un agent.

Dans la tragédie, les hommes sont engagés entièrement, ils s'interrogent et prennent des décisions à l'épreuve de la contingence des actions et événements qui surviennent. Toutefois, l'action tragique a deux pôles, il y existe une polarité. Au début des *Suppliantes* (379-80) quand Pelasgos dit : « Je ne sais que faire ; l'angoisse tient mon cœur ; dois-je agir ou ne pas agir ? » Le roi en lui répondant souligne cette polarité de l'action tragique : « Agir ou ne pas agir et tenter le destin ? »¹⁴⁰ Toutefois, ce « tenter le destin » montre que l'action chez les tragiques contient la possibilité du néant, le rien. Elle est dépourvue de la force nécessaire, parce qu'elle ne peut pas solliciter la force des dieux. L'action tragique débouche sur un jeu dans lequel l'homme n'est point le maître, et de la même façon, il n'est guère à l'abri des pièges que lui tendent ses propres décisions.

Certes, *mimèsis* et *poièsis*¹⁴¹ mènent à ce que Ricœur appelle le « monde référentiel de l'œuvre » lequel exprime autant qu'il renvoie à un monde d'actions humaines qui est déjà là. Or, contrairement à Platon¹⁴², le champ d'exercice de l'activité mimétique chez Aristote est celui de la *praxis* humaine. Aux yeux de Ricœur ce fait met la *mimèsis* dans une situation de proximité avec l'éthique :

¹⁴⁰ Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne t.1, op. cit.*, p. 37.

¹⁴¹ *La Poétique* définit la *poièsis* (c'est-à-dire ici, « l'art qui imite par le langage seul, prose ou vers », 1447a, 28) par l'intersection entre l'activité mimétique et l'activité configurante, opérant conjointement dans le champ de la *praxis* humaine par le truchement d'agissants susceptibles d'évaluation éthique. Cf. Ricœur, Paul, *Lectures 2, op. cit.*, p.469.

¹⁴² Ricœur explique que la *mimèsis* de Platon régit l'ordre ascendant/descendant qui conjoint les modèles intelligibles et leurs répliques sensibles, elles-mêmes dédoublées et redoublées par les produits de l'art, lesquels se trouvent ainsi éloignés de deux degrés de leurs modèles. *Ibid.*, p. 467.

Comme ceux qui imitent représentent des hommes en action, lesquels sont nécessairement gens de mérites ou gens médiocres (les caractères, presque toujours, se ramènent à ces deux classes, le vice et la vertu faisant chez tous les hommes la différence du caractère), ils les représentent ou meilleurs que nous ne sommes en général, ou pires ou encore pareils à nous, comme font les peintres.¹⁴³

Pourtant, la tragédie, elle, est destinée à exprimer la réalité humaine, la tragédie de la vie. Elle imite des actions humaines et les fait paraître plus hautes, plus nobles qu'elles ne sont en réalité. Ainsi la tragédie expose la dimension créatrice et inspiratrice de la *mimèsis*. Or, la *mimèsis* ne copie pas la réalité. « *Mimèsis est poièsis* » ; elle fabrique ; elle construit ; elle crée. La tragédie grecque a participé dans la perception du mythe d'origine et de fin. La question que Ricœur se pose dans *Le dieu méchant et la vision « tragique » de l'existence* est : dans quel rapport l'exemple de la tragédie grecque se tient-il par rapport à « l'essence tragique » ? La réponse à cette question se trouve dans les *Lectures 3*, « sur le tragique » — que nous avons aussi évoquées plus haut — où Ricœur affirme qu'« il se trouve en effet que l'essence du tragique (s'il en est une) ne se découvre que par le truchement d'une poésie, d'une représentation, d'une création de personnage ».¹⁴⁴ Même si l'on attribue à la philosophie la tâche de juger la tragédie grecque à l'aune d'une catégorie du tragique ou encore si on le fait avec une définition de travail réunissant l'étendue des œuvres tragiques à savoir grecques, chrétiennes, élizabéthaines et modernes : nous arrivons toujours à la même conclusion qu'il faut partir de la tragédie grecque pour comprendre l'essence de la tragédie.

Or, c'est en saisissant l'essence de toute tragédie dans le phénomène grec qu'il devient possible de comprendre toute autre tragédie. Afin de comprendre le tragique, il faut considérer la tragédie grecque comme

¹⁴³ Cf. Aristote, *Poétique* 1448a, 1-4 ; trad. J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 99p. Cf. aussi Ricœur, Paul, *Lectures 2*, *op. cit.*, pp. 467-468.

¹⁴⁴ Ricœur, Paul, *Lectures 3*, *op. cit.*, p.187.

l'origine de toute tragédie, elle est à la fois le commencement et le surgissement authentique des autres formes de tragédie. S'il convient de partir de la tragédie grecque, c'est parce qu'elle est la manifestation soudaine et entière de l'essence du tragique. Ricœur estime ainsi que « comprendre le tragique c'est répéter en soi-même le tragique grec ».¹⁴⁵ La tragédie grecque expose la vision tragique du monde comme liée à un spectacle. Et cette liaison constituerait le moyen spécifique qui protège la puissance du symbole qui réside en tout mythe devenu tragique par le travail du poète. Elle montre aussi que le secret de l'anthropologie tragique réside dans une forme d'aveuglement — comme chez Homère — pourtant inacceptable à première vue pour la pensée.

En regardant de plus près, on constate que tous les mythes utilisés dans les tragédies comportent eux-mêmes les transgressions dont pourraient se nourrir les tragiques à l'instar de l'inceste, le parricide, le matricide ou encore l'acte de dévorer ses enfants. Œdipe en est un exemple. Sa légende, avant les poètes tragiques, raconte la simple histoire d'un enfant trouvé, devenu guerrier, pour qui tuer son père et coucher avec sa mère sont des actions qui n'ont rien d'exceptionnel ou de tragique. Mais l'Œdipe tragique est différent, il est celui qui révèle l'insupportable, il est l'homme aveuglé qui est conduit à sa perte par les dieux. C'est ainsi qu'il prend place au cœur de la tragédie grecque. L'histoire d'Œdipe, son destin immérité, raconte ce moment où le mal dans son intégrité devient le compartiment axial de la condition humaine et où cette dernière ne peut être considérée que comme tragique. Le destin d'Œdipe est aussi immérité, car sans vouloir tuer son père ni vouloir épouser sa mère, il écrase une volonté qui lui voulait une autre destinée.

Quand Œdipe paye la faute commise par ses parents, nous sommes au cœur d'un « profond décalage introduit par la génération, par la suite irréversible des naissances et des morts, dans la compréhension historique », comme l'écrit Olivier Abel ; avant d'ajouter : « ce qui répondait

¹⁴⁵ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.423.

pour une génération est justement ce qui fait problème à la génération suivante. Les fils payent pour les fautes de leurs pères dont ils n'ont pas pu se délier.¹⁴⁶ Pourtant, Ricœur insiste sur le fait que non seulement Œdipe paye pour la faute de ses parents, mais il est aussi ce héros qui « tombe en faute, comme il tombe en existence » et c'est ainsi qu'il poursuit parfaitement le schème tragique.¹⁴⁷

L'histoire d'Œdipe figure certainement le drame de la reconnaissance. Ce drame de la reconnaissance rappelle aussi la structure du récit dramatique que la tragédie met en œuvre où reconnaissance et péripétie coïncident dans le destin même du héros. Certes, l'histoire œdipienne est l'incarnation plénière de ce moment douloureux où selon les mots d'Olivier Abel « le prophète tragique rouvre la mémoire interdite, rompt avec l'amnésie trompeuse ». Si elle parvient à exprimer ce tragique,

Parce qu'il n'a aucune hantise, qu'il ne remâche aucun malheur passé, parce que le malheur est tout entier pour lui présent, pas fini, le prophète aveugle voit ce que les autres ne voient pas, l'imminence d'un autre malheur. Il entend et fait entendre la plainte antipolitique, la pure plainte, purifiée de toute accusation. Cette plainte dit seulement la vulnérabilité, la condition mortelle trop singulière et trop universelle pour aucune de nos cités, et qui borde toutes les affaires humaines.¹⁴⁸

L'histoire d'Œdipe montre que la vision tragique du monde est intimement liée à un spectacle aux frontières de la réalité et non point à une spéculation abstraite. Ainsi, la pensée est dans l'impossibilité d'accepter que le secret de l'anthropologie tragique soit une théologie de l'aveuglement. Grâce à la tragédie d'Œdipe, nous pouvons mieux

¹⁴⁶ Cf. p.96, Abel, Olivier, « Le discord originaire. Épopée, tragédie, et comédie » pp.93-110, dans Azouvi, François, (dir.), Revault d'Allonnes, Myriam (dir.), *Ricœur II*, Paris, Éd. L'Herne, 2007, 384p.

¹⁴⁷ Nous allons y revenir plus tard dans notre « chapitre III : Œdipe et la dialectique ».

¹⁴⁸ Abel, Olivier, « Le discord originaire. Épopée, tragédie, et comédie », *Ricœur II*, op. cit., p.97.

comprendre pourquoi « il est l'essence du tragique de devoir être montré "sur" un héros tragique, "sur" une action tragique, "sur" un dénouement tragique », comme Ricœur l'explique. L'attachement de la tragédie au spectacle — au théâtre, protège la puissance du symbole existant dans tout mythe tragique. La leçon à tirer de cette liaison est que le fait de pouvoir démasquer la théologie scandaleuse¹⁴⁹ implicite à la tragédie, ne libère guère le philosophe de toute réflexion sur la vision tragique du monde. Au contraire, Ricœur pense que cet appel en forme d'avertissement invite le philosophe à élaborer une herméneutique du symbole tragique tenant compte de l'invincibilité du spectacle à toute critique réductrice qui procède de la transposition du « théâtre » à la « théorie ». La démarche ricœurienne pour expliquer la nécessité de défendre la puissance du symbole et d'intégrer une herméneutique du symbolique tragique consiste à développer trois moments : d'abord, les thèmes pré-tragiques ; ensuite, le nœud tragique ; et enfin, une question : faut-il penser une délivrance du tragique ou une délivrance dans le tragique ?

Ricœur commence par le début du tragique, le chemin qui a mené au tragique, il continue sa réflexion sur le problème posé par la théologie tragique dans sa rencontre avec la conscience religieuse, avant de chercher, la porte de sortie du tragique ; ou tout simplement la fin du mal dans le tragique qui ne peut qu'être la sagesse de l'accepter.

I.C.1 Théologie tragique/pré-tragique

La tragédie met en évidence le trait décisif de la théologie tragique et elle fait ainsi naître la forme plastique du drame et du spectacle. Les thèmes pré-tragiques ne pouvaient pas exister sans l'initiative de la faute issue de la faiblesse de l'homme vis-à-vis du divin. Ici, les principes du mal et du

¹⁴⁹ Il faut néanmoins noter que le mot scandale chez Ricœur peut être positif, désignant une puissance de dévoilement, ou de dénonciation.

bien sont tous les deux originels. Le thème implicite de la théologie tragique est l'indistinction du bien et du mal, du divin et du diabolique. Finalement, ce qui est projeté de cette réflexion dans des œuvres dramatiques reste le sentiment de l'identité en Dieu du bien et du mal ; et ce malgré sa résistance à la pensée. L'aveu de cette théologie de l'aveuglement se trouve avec une constance surprenante chez Homère. Pour Ricoeur, l'aveuglement supprime le sens du rapt de l'acte humain par le dieu et il en résulte, — à l'instar de la « labilité » psychologique des héros homériques, des actes héroïques comme étant des événements sans sujets personnels. Cet égarement, ce rapt ou cet obscurcissement se trouve à l'origine de la faute. La faute s'enferme ainsi dans « un complexe du malheur, où la mort et la naissance apportent une note de contingence et d'inéluctabilité » touchant à l'action humaine.

Certes, « l'homme est essentiellement le mortel et sa mortalité est son lot ». Pourtant, c'est la naissance qui est le premier lot, la première échéance. La naissance et la mort partagent une fatalité commune qui poursuit tous les actes rendus stériles et irresponsables. L'aveuglement dans le monde homérique où toutes les expressions mythiques rapportées à Zeus, à la *Μοιρα* et à l'*Erinnys* désignent une sorte de puissance non personnalisée raconte justement ces actes impuissants. Étant donné que Zeus, en tant que dieu suprême, est celui qui représente la plus grande extension du divin et la plus grande indivision du pouvoir, on estime qu'il est à l'origine du mal. Ricoeur estime qu'il assume le poids de la faute, avant d'ajouter qu'« au terme de cette fusion de l'Aveuglement divin avec la figure de la divinité suprême se profilera la figure tragique du Zeus dans le Prométhée enchaîné d'Eschyle ». ¹⁵⁰ Ce passage est l'illustration de la différence entre le mythe de chaos et celui du tragique. Si le premier dissocie un divin plus récent et de caractère éthique d'un divin plus ancien et brutal, le mythe tragique veut positionner le bien et le mal au même niveau que le divin.

¹⁵⁰ Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.428.

Désormais, le passage au tragique dépendra de la possibilité de sortir de ces événements sans sujet personnel, de dépasser cet aveuglement en recherchant une forme grandissante de la personnalisation de ce divin ambigu qui, en restant involontaire, prend la forme quasi psychologique de la malveillance, selon les mots de Ricœur¹⁵¹. La naissance du « tragique » correspond au moment où face aux dieux jaloux l'homme entre dans son humanité. Dès lors, si le tragique est, c'est parce que l'homme est la riposte éthique de la « modestie » face à la crainte de la « démesure ». Tous les éléments du tragique à savoir : aveuglement divin, démon, lot du destin, jalousie et démesure sont désormais réunis.

I.C.2 Le nœud tragique – La faute tragique

La vision tragique de l'homme chez Eschyle révèle donc la vision tragique du divin. Eschyle montre dans ses tragédies comment l'action tragique engage des forces supérieures à l'homme et ainsi invite les caractères individuels à s'effacer. Elle expose ainsi le ressort théologique du tragique. D'un côté, Prométhée est devenu le héros en proie à la colère du dieu et de l'autre côté, Eschyle en a fait un homme, du moins le demi-dieu offrant à l'homme son humanité. C'est ainsi que la tragédie d'Eschyle noue en gerbe tous les éléments constitutifs du tragique et « y ajoute le *quid proprium* qui fait le tragique de la tragédie ».¹⁵² L'aventure eschyléenne est un apprentissage pour être tragique. « La tragédie est née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique : celle du dieu méchant et celle du héros ». Le dieu méchant constitue le noyau de la théologie implicite qui englobe la tragédie. Ricœur considère que le dieu méchant est en fait la clé de l'anthropologie tragique.

Zeus et Prométhée représentent les exemples révélateurs des deux pôles de cette tension problématique. Dans le *Prométhée enchaîné*, en

¹⁵¹ *Ibid.*, p.429.

¹⁵² *Ibid.*, p.430.

exposant une puissance dérisoire, Eschyle transforme Prométhée en une figure « tragique » et en fait le vis-à-vis de Zeus. Prométhée est à la fois victime et en même temps en possession du secret dont dépend l'avenir de Zeus. Ce qui fait de Prométhée un personnage tragique est sa déchirure entre le présent et le passé. Or, si l'homme est son passé, le salut de Zeus reste son avenir. Au commencement, Prométhée qui avait donné naissance à Titan, issu de l'union du Ciel et de la Terre, était aussi coupable d'avoir dérobé le feu aux dieux pour le donner aux hommes. Puni par Zeus, le roi des dieux, et enchaîné sur le Caucase pour être livré à un aigle vorace, Prométhée, ce héros à la fois exemplaire et coupable, ose alors proclamer sa haine à l'égard de Zeus qui le martyrise. Certes, la problématique principale du *Prométhée enchaîné* consiste à connaître Zeus, le titan qui a trop aimé les hommes. Or, avec Zeus, le transcendant est porté à son comble et la problématique du « dieu méchant » rappelle l'indivision du divin et du satanique.¹⁵³

Mais pourquoi Ricœur n'a-t-il pas pensé à l'existence de l'humanité avant la tragédie de Prométhée qui a, en quelque sorte, transformé la vie de l'humanité ? Or, avant la révolte de Prométhée, les hommes étaient sourds et aveugles « semblables aux silhouettes des songes, toute une longue vie, ils mélangeaient tout au hasard... sans réflexion... sans technique... ; tous les arts aux mortels viennent de Prométhée ». ¹⁵⁴ Le mythe de Prométhée invite à imaginer une existence humaine vidée de toute présence mythique et révèle ainsi une des fonctions des mythes qui est d'attribuer plus de moyens à l'humanité. Avant *Prométhée enchaîné*, il y avait déjà *Les Perses* d'Eschyle, la première tragédie conservée, résonnant au bruit de la guerre ; et en même temps, la seule connue traitant des faits marquants de l'histoire contemporaine à son auteur dans laquelle, à l'instar de *Prométhée enchaîné*, Ricœur trouve la confession de la théologie tragique. Or, tous les éléments de la théologie tragique qui convergeaient vers Zeus, ce dieu méchant, existent déjà dans *Les Perses*.

¹⁵³ *Ibid.*, p.431.

¹⁵⁴ Eschyle, *Prométhée* 447-506, *passim*.

Elle porte sur le thème de la défaite et de la lamentation et cette pièce fut représentée pour la première fois en 472 au moment où Xerxès, le roi des Perses, défait, dut retourner à Suse. Lui, ce roi qui voulait conquérir la Grèce, se trouva alors enfermé dans sa propre patrie. Il avait voulu triompher à Athènes, mais il a fini par gémir dans son palais avec les siens. Le point remarquable dans *Les Perses* est que cette tragédie repose sur le sort des vaincus et que la mise en scène de la quête de la justice divine se fait à travers ces derniers.

Cela m'invite à penser que la tragédie vise aussi à raconter l'histoire des lieux où s'est joué cet événement historique. Le lieu demeure le cœur battant du drame, il pourrait sauver aussi bien qu'il peut envoyer à la mort. Dans les tragédies, le lieu détermine aussi l'action. Il est géographique, il porte un nom propre et fait incontestablement partie de toute théologie tragique. Pour Ricoeur, l'histoire des lieux occupe une place plus décisive dans la tragédie des *Perses*, où il existe une articulation entre la théologie du malin génie et l'anthropologie de la démesure. Or, Xerxès y est décrit à la fois comme la victime d'un égarement d'origine divine et en même temps il est le transgresseur d'un interdit, inscrit dans la géographie destinant les peuples à des lieux distincts. Ricoeur fait remarquer que « Xerxès est ainsi la première figure de l'hybris, de la démesure, dans le théâtre eschyléen ».¹⁵⁵ Xerxès n'a pas su éviter la démesure ni respecter la pitié. Eschyle y expose le désastre infligé aux Perses en faisant apparaître à la fois l'ombre du roi Darius à la fin de la pièce, sorti du royaume des morts qui est revenu pour expliquer et prophétiser ; et Xerxès, le roi vaincu, l'homme « exemplaire écrasé par les dieux » afin d'avouer sa défaite et déplorer le deuil des siens. C'est ainsi que l'ombre de Darius murmure avec élégance : « des souffrances humaines pourraient bien atteindre les mortels, car, nombreux sortis de la mer, nombreux sortis du continent, les malheurs, *κακα*, viennent aux mortels, à mesure que leur vie se prolonge davantage ».¹⁵⁶

¹⁵⁵ Ricoeur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.295.

¹⁵⁶ Eschyle, *Perses* 706-708.

Même si Xerxès, comme l'avoue Darius, est responsable de son malheur parce qu'il est allé, par inconscience et imprudence de jeunesse, rechercher la source de ses maux et s'y est forcé,¹⁵⁷ il reste cette figure d'ennemi et d'homme châtié, égaré et écrasé, manifestant le mystère d'iniquité : « ce qui commença, maîtresse, toute notre infortune ce fut un génie vengeur (*αλαστωρ* [*alastôr*]), un dieu méchant (*κακος δαίμων*), surgit je ne sais d'où ». On dirait que Xerxès est à la fois victime et responsable ! Mais il est aussi l'instrument et le complice d'une méchanceté transcendante le ravageant, note Ricœur.¹⁵⁸ À l'instar des autres tragédies d'Eschyle, le caractère de la puissance divine, *éthos* et *daïmon*, correspond aux deux ordres de la réalité qui constituent l'action tragique. Quant à l'origine de cette action, elle demeure dans l'homme et hors de lui. Le même personnage peut être agent, cause et source de ses actes, en même temps qu'il est immergé dans une force le dépassant. Ainsi, les causalités humaine et divine se mêlent sans être confondues.

Certes, comme on vient de le dire, Xerxès est la première figure de l'*hybris*. Mais ce qui rend l'histoire de Xerxès tragique, c'est la reprise de l'idée d'*hybris* ou de démesure [*υβρις*] — qui provient du bonheur *Πλεονεξία* [*pléonexia*] et qui engendre ensuite le malheur — par le mystère de l'iniquité du dieu méchant. Puisque l'idée d'*hybris* peut être évitée, seule, elle ne peut guère être tragique. Bien avant Eschyle, on retrouve déjà une pareille conception de la démesure chez Solon¹⁵⁹ qui affirmait que le chemin du malheur se dessine à partir du bonheur. C'est pourquoi l'œuvre d'Eschyle peut être qualifiée de profane et de didactique.

En retour, cette démesure introduit un mouvement humain, un contraste, une tension au cœur de ce mystère ; il faut au moins que « la part de l'homme » commence à se scinder pour qu'apparaisse le moment éthique du mal ; il faut au moins que s'esquisse un

¹⁵⁷ Eschyle, *Perses* 742-744.

¹⁵⁸ Ricœur, Paul, *Lectures 3, op. cit.*, p.188.

¹⁵⁹ Solon (en grec ancien *Σόλων*) est un homme d'État et législateur athénien, né à Athènes vers 640 av. J.-C. et mort à vers 558 av. J.-C..

*schéma de responsabilité, de faute évitable, et que la culpabilité commence de se distinguer de la finitude ; mais cette distinction tend à être amortie, annulée par la prédestination ; l'indistinction de la culpabilité divine et humaine est une distinction naissante et annulée.*¹⁶⁰

Avec l'immersion du héros tragique dans cet égarement fatal, le mystère d'iniquité vient à exprimer *le tragique même de l'être*¹⁶¹ selon les mots de Ricœur et révèle ainsi la source théologique de la tragédie grecque telle que Gerhard Nebel la met en évidence. Une certaine théologie dont nous sommes séparées par la philosophie grecque et l'Évangile, pour qui « le centre n'est pas la Dèmesure, un excès que la morale pourrait dénoncer et que l'homme pourrait éviter »,¹⁶² ajoute Ricœur. Pour mieux illustrer l'originalité de cette théologie, ce dernier cite ainsi la vieille reine Atossa, veuve de Darius, s'écriant : « Ah ! destin ennemi, comme tu as déçu les Perses en leur espérance. » Et le Choryphée¹⁶³ de répondre : « ah divinité douloureuse, de quel poids t'es-tu donc abattu sur toute la race des Perses ! » Le philosophe met l'accent sur une théologie évasive, impossible à élaborer, oscillant entre dieu, destin et divinité. La réponse du Choryphée à Atossa décrit « l'homme victime d'une agression transcendante ; la chute n'est pas de l'homme, mais c'est l'être qui en quelque sorte chute sur lui ; les images du filet, du piège ; de l'oiseau de proie qui fond sur l'oiselet appartiennent au même cycle de la faute-malheur »,¹⁶⁴ analyse Ricœur.

Le mal est *ictus*¹⁶⁵ au moment où on entend s'écrier dans la pièce : « Nous voici frappés —, de quelle éternelle détresse », signifie que Xerxès est à la fois accusé et victime, il est le mal comme *ictus*... — comme Prométhée par ailleurs. Il subit une mort tragique dépourvue de toute espérance ; car elle reste séparée de toute vertu théologale. Les douleurs

¹⁶⁰ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.294.

¹⁶¹ Ricœur, Paul, *Lectures 3*, *op. cit.*, p.188.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Celui qui dirige le chœur.

¹⁶⁴ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.289.

¹⁶⁵ *Ictus* est un mot d'origine latine qui signifie crise. À l'origine, l'*ictus* désignait les coups utilisés pour orchestrer le battement de la mesure dans le vers latin.

grandissantes des Perses proviennent en quelque sorte de l'effroi provoqué par la puissance des dieux qui apparaît implacable pour que « l'obscur conscience d'une culpabilité se combine, comme écrit Mme de Romilly, avec l'horreur de l'impuissance ».¹⁶⁶

Cette situation met d'un côté en lumière la différence entre la tragédie et la comédie. Contrairement à la comédie qui est une entreprise de dénonciation et de rectification éthique ; dans la tragédie, l'exégèse du mal moral se trouve exposée au sein d'une exégèse théologique soustraite à la condamnation morale par l'intermédiaire du héros. De l'autre côté, l'intuition frêle et discrète des Perses face à la colère des dieux prend des proportions incommensurables et aboutit à l'intégration de deux éléments appartenant au premier type de l'étiologie du mal, à savoir le drame de la création — deux éléments des théogonies. Il s'agit d'abord du thème de la généalogie des dieux (Ouranos, Cronos, Zeus), un thème repris de l'épopée et converti par la tragédie dans le tragique du divin ; les dieux, issus de la lutte et voués à la douleur, ont une sorte de finitude, celle qui convient à des mortels ; il y a une histoire du divin ; le divin devient à travers colère et souffrance ».¹⁶⁷ Et puis, il y a la polarité existant entre l'*Olympique* et le *Titanesque* où comme le souligne Karl Jaspers, il y a cette sphère du sacré qui comporte la polarité de la nuit et du jour, de la passion de la nuit et de la loi du jour.

Ricœur dessine ainsi une trajectoire allant de la colère des dieux selon les *Perses* à la culpabilité de l'être, en passant par la douleur historique et l'abîme titanésque, enrichis chacun par cette douleur. « C'est à cette culpabilité de l'être qu'Eschyle a donné une forme plastique dans le Zeus du *Prométhée* », écrit encore le philosophe. Si donc d'un côté il y a la culpabilité de l'être, de l'autre, il y a l'innocence d'un bienfaiteur de l'homme. En abordant le paradoxe eschyléen du dieu méchant et de la culpabilité humaine, l'auteur de *La Symbolique du mal* évoque désormais un *paradoxe de culpabilité* au sein des tragiques grecs avec d'un côté, la

¹⁶⁶ p.58, De Romilly, Jacqueline, *La tragédie grecque*, Paris, Puf, 1970, 192p.

¹⁶⁷ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p. 432.

culpabilité de l'être, et de l'autre, la « démesure » du « héros », comprise comme attestant d'une grandeur authentique. Ce Paradoxe tout à la fois ressemble et s'oppose au paradoxe Paulinien de la grâce et de la liberté.

I.C.2.a Qu'est-ce que la tragédie ?

Pour Ricoeur, si la tragédie existe, c'est parce qu'est à l'œuvre une dialectique du destin et de la liberté. Il considère que la tragédie fait appel, d'une part, à la transcendance, ou pour être plus précis à une sorte de transcendance hostile, et d'autre part, au surgissement d'une liberté qui retarde l'accomplissement du destin. Il y a donc deux faces du tragique : le destin et l'action humaine. La liberté héroïque est nécessaire à la tragédie, car elle introduit au sein de l'inéluctable, un germe d'incertitude, un délai temporel, grâce auquel il y a un « drame », c'est-à-dire une action qui se déroule sous l'apparence d'une destinée incertaine. Avec cette dualité, nous nous situons désormais aux sources de la naissance de l'action tragique. Or, le destin qui est déjà retardé par le héros est implacable en soi et il se déploie dans une aventure contingente à nos yeux. L'homme peut s'attaquer à un dieu pour l'injustice subie tout en étant certain qu'il ne gagera jamais le défi engagé. La sagesse rappelle à l'homme qu'il ne faut entrer dans une guerre que lorsque la victoire est assurée. Entrer dans une guerre qui semble perdue d'avance paraît aussi vain que périlleux. C'est le gaspillage du temps restant, c'est le rejet de la vie, le déni de ce pressé temps de l'existence, le terrible oubli de la finitude. Entrer dans la guerre avec les dieux ne révèle rien sur l'audace des mortels, mais jette brutalement la lumière sur leur sottise, leur outrecuidance, leur faute. Or, les dieux même coupables jouissent de l'amnistie. Face aux mortels, ils l'emportent quoi qu'il advienne, c'est pourquoi le grec des tragiques reste dépourvu de : *ἐλευθερία*, ce qu'on appelle la liberté.

L'*ἐλευθερία* n'a qu'un sens juridique, « et désigne la condition de l'homme sans maître par opposition à celle de l'esclave. L'homme ne serait

qu'un jouet, une marionnette, dont les dieux tirent les ficelles, pour un usage dont on ne sait s'il est ludique ou sérieux ». ¹⁶⁸ Mais il est cependant vrai que l'opposition entre les dieux et les hommes s'apparente fortement à l'opposition de statuts entre le maître et l'esclave, elle implique une domination des dieux sur les hommes qui apparaît encore plus accentuée que celle du maître sur son esclave. En donnant à voir ce jeu affligeant entre le héros résigné qui ne peut hélas faire autrement que de s'incliner et le dieu méchant, l'action tragique fait submerger l'âme du spectateur d'une tristesse proprement tragique qui lui fait ainsi répéter le paradoxe du tragique : « tout est passé, il connaît l'histoire, elle est révolue, elle a eu lieu ; et pourtant il attend qu'à travers le fortuit, qu'à travers l'incertitude du futur, la certitude du passé absolu surviennent un événement neuf : maintenant le héros est brisé ». ¹⁶⁹ Lors du spectacle tragique, le spectateur est envahi par des émotions telles que la peur, la terreur, l'angoisse ; émotions qui provoquent chez ce dernier un sentiment de pitié à l'égard des victimes de ce destin tragique en raison de la souffrance de destinée qu'ils éprouvent. La pitié coïncide avec l'opacité humaine qui accompagne cette souffrance de l'homme qui réfute le geste divin. Dorénavant, la pitié « atteste que l'homme doit être originellement constitué en contre-pôle du malheur qui fond sur lui ».

La souffrance, autrement dit le souffrir comme acte, devient une action liminale se constituant vis-à-vis du destin. La souffrance est désormais tragique, car elle répond au destin, elle le défie, elle cherche sa riposte face au destin. L'acte tragique raconte la souffrance des héros subissant le malheur transcendant. Le poète tragique met en scène une véritable dialectique du malheur où les humains encerclés par leurs misères voient l'association de craintes et de souffrances, et exposent leurs angoisses intérieures.

C'est dans un tel climat cruel que la figure de Prométhée achève la série des malheureuses figures héroïques. D'un côté, il est celui qui, en

¹⁶⁸ Veron, Robert, *Le mal dans la tragédie grecque*, op. cit., p.123.

¹⁶⁹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., pp.433-434.

offrant le feu à l'homme, révèle par son ignorance la culpabilité de l'être ; de l'autre, malgré son impuissance, il ose exprimer sa colère face à celle du dieu Zeus. Dépourvu de toute liberté de participation, Prométhée utilise sa liberté de défi, sa liberté destructrice. Il répond à la colère des dieux avec sa propre colère. Il va, en effet, au-delà du paradoxe du tragique mentionner quelques lignes plus tôt. Ce dont Prométhée atteste, c'est de la collusion entre la colère divine — du dieu méchant — et celle de l'homme — de la liberté titanesque.

Pour Ricœur, ce mouvement dialectique — entre la colère des dieux et celle des hommes — constitue le tragique de Prométhée : « Prométhée n'est pas seulement la passion innocente de l'homme en proie au malin génie, c'est aussi le paradoxe de la colère de Dieu et de la colère de l'homme ». Pour Eschyle, le maléfice de la liberté de Prométhée réside dans un « secret » qu'il possède, à savoir le secret de la chute de Zeus, le secret du Crépuscule des dieux. Prométhée a de quoi anéantir l'être, avertit Ricœur. À l'instar de la figure paradoxale de Prométhée, sa liberté destructrice, négative pour ainsi dire, représente également un grand paradoxe. Or, si d'un côté, sa liberté est impure et considérée comme le plus bas degré de la liberté « aux yeux pieux d'Eschyle », de l'autre côté, sa liberté destructrice est en fait le premier mot, ainsi que la première preuve de la liberté. Finalement, Prométhée est le seul personnage qui reste dans la problématique de la liberté selon Ricœur ; tous les autres, Bia, Cratos, Héphaïstos et Océan sont des figures de la non-liberté.¹⁷⁰

Prométhée et Zeus portent tous les deux le poids de leur culpabilité. Ricœur met à juste titre l'accent sur cette culpabilité et pense que « c'est cette culpabilité qu'Eschyle a voulu exprimer par la nature titanesque de Prométhée. La liberté plonge dans le fond chaotique de l'être ; elle est un moment de titanomachie [...] son défi est accordé au gigantisme des monts et des flots. Dans sa liberté surgit la colère élémentaire ».¹⁷¹ Une liberté qui ressemble à la puissance ténébreuse animant Clytemnestre ou encore à la

¹⁷⁰ Ricœur, Paul, « Culpabilité biblique et culpabilité tragique », *op. cit.*, p.294.

¹⁷¹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, *op. cit.*, p.437.

terreur éthique représentée par les Erinnyes qui piègent l'homme dans la vengeance. Ricœur conclut que « tout cela est chaos : la liberté aussi ». ¹⁷²

Au-delà d'un paradoxe, ce dont le personnage de Prométhée atteste, reste la complicité foncière de la colère de Dieu et de la colère de l'homme, du dieu méchant et de la liberté titanesque, écrit l'auteur de la « Culpabilité biblique et culpabilité tragique », précisant que : « Tous deux goutent dans l'amertume les "raisins de la colère" ». Ricœur parle alors d'une *hybris* de l'innocence, or ce qui nous fait connaître au fur et à mesure le thème original du mythe de Prométhée, à savoir le rapt du feu, c'est la violence qui fait de Prométhée une victime coupable. Le drame de Prométhée est intérieur au supplice. Ayant commencé avec la souffrance injuste, sa tragédie atteint la cellule originelle du drame : ce rapt était un bienfait ; mais ce bienfait est un rapt. Prométhée était initialement innocent-coupable, pense Ricœur. ¹⁷³

Finalement, nous arrivons au point où Ricœur touche à ce nœud tragique, au moment où la théologie tragique devient une menace pour la conscience religieuse. Ricœur se demande si la théologie tragique est pensable, mais il hésite à répondre clairement ; de même d'ailleurs que la conscience religieuse hésite à *formuler* la théologie tragique. Dieu qui est si bon, si saint, pourquoi fait-il arriver des choses si éprouvantes à l'homme ? Mais il faut sans doute craindre que « formuler explicitement la théologie tragique serait pour la conscience religieuse se détruire elle-même ». ¹⁷⁴

I.C.2.b Délivrance du tragique ou délivrance dans le tragique ?

Ce titre donné par Ricœur nous rappelle avant tout le titre de la trilogie d'Eschyle : *Prométhée délivré*. Comme si la clé de la délivrance s'y trouvait. Poursuivant son raisonnement, Ricœur choisit d'y soulever la question suivante : « quelle peut être la fin du mal dans la version tragique ? », ce

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Ricœur, Paul, « Culpabilité biblique et culpabilité tragique », *op. cit.*,

¹⁷⁴ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, *op. cit.*, p.439.

qui revient à se demander comment est-il possible de mettre fin au mal qui nourrit le tragique ? La réponse qui apparaît la plus évidente est que seule la sagesse peut nous permettre d'y mettre fin. Pourtant, la réponse de Ricœur se défie de ce type d'évidence, elle est comme nous allons le voir beaucoup plus subtile et élaborée.

D'abord, la vision tragique exclut toute autre délivrance que la sympathie ou la pitié tragique, « c'est-à-dire une émotion impuissante de participation aux malheurs du héros ; une manière de pleurer-avec et de purifier les pleurs eux-mêmes par la beauté du chant. » Ricœur analyse tour à tour les tragédies d'Eschyle et celles de Sophocle ; il passe de la trilogie d'Oreste à l'*Œdipe à Colone* en passant par *Euménides* et *Prométhée délivré*. La fin dans les tragédies d'Eschyle semble être différente. Dans la dernière pièce de la trilogie d'Oreste, *Euménides* répond à Choéphores que : « la Terreur a une fin, la chaîne de vengeance peut être rompue, Dieu est juste, Dieu est miséricordieux... ». Mais ce Dieu juste va à l'encontre de l'hypothèse du dieu méchant qui occupe pourtant une place axiale, comme nous l'avons vu, dans les tragédies grecques. Ce passage évoque, par ailleurs, la primauté de la *Justice* comme l'un des socles de la civilisation universelle. Nous y constatons que la tragédie, comme n'importe quelle littérature classique grecque, se préoccupe de mettre au premier rang la justice et s'interroge donc sur ce qu'elle est.

En même temps, à l'instar d'Eschyle dans le *Prométhée délivré*, Sophocle utilise également l'expression « usé la colère » dans son *Œdipe à Colone* pour montrer « l'action de la médiation qui mène de la douleur amère à l'acquiescement apaisé ; l'intervalle des tragédies grecques fait songer à une rédemption par le temps qui use les griffes et les dents de la colère des dieux et des hommes ».¹⁷⁵ À l'intérieur de cette *commune durée cosmique*, Zeus le tyran est devenu progressivement le père de Justice. Mais, même si Zeus tient beaucoup à son adjectif de justicier, il n'est qu'un dieu privilégié parmi tant d'autres ; un de ceux qui possèdent une autre

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.440.

nature, proviennent d'une autre race que les « misérables mortels qui, au hasard, comme le vert feuillage des forêts, tantôt prospèrent, vigoureux, savourent les fruits de la terre, tantôt inanimés s'évanouissent », comme le dit Euripide.¹⁷⁶ Réjouissante dans l'infini, la justice zeusienne progresse cependant dans le temps avec lenteur. Ricœur effectue ici le rapprochement entre le devenir du divin et le « repentir » de Dieu, alors que dans la bible hébraïque ces deux éléments sont analogues. C'est ainsi que, suite à la représentation du tragique, la fin de la tragédie se dessine notamment avec Eschyle, même si cette fin ne constitue guère une délivrance réelle pour le héros. Or, une telle fin menace la théologie tragique : il n'est pas finalement vrai que Zeus fut méchant, s'exclame Ricœur. Ce qui condamne la théologie tragique à une telle destruction, c'est la sainteté qui se conquiert sur la méchanceté originelle.

Ce qui est certain c'est qu'il y a une conversion de Zeus à la fois dans la trilogie du *Prométhée* et dans celle de l'*Orestie*. L'épopée vient désormais, selon Ricœur, sauver la « tragédie » en la libérant du « tragique » ; le « dieu méchant » est résorbé dans la douleur du divin qui doit atteindre son pôle olympien aux dépens de son pôle titanique. Le salut est ainsi intégré dans le tragique. Il faut « souffrir pour comprendre » ; tout le sens de la sagesse tragique s'y retrouve. Les *Choéphores* qui chantent à propos de Zeus dans l'*Agamemnon* d'Eschyle¹⁷⁷ parlent de ce souffrir : [Zeus] a ouvert aux hommes les voies de la prudence, en leur donnant pour loi « souffrir pour comprendre » [*pathei mathos*].

Zeus, quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agrée, c'est celui dont je l'appelle. J'ai tout pesé : je ne reconnais que Zeus, propre à me décharger du poids de ma stérile angoisse... Il a ouvert aux hommes les voies de la prudence, en leur donnant pour loi « souffrir pour comprendre ». Quand en plein sommeil, sous le regard du cœur, suinte le douloureux remords, la sagesse en eux, malgré eux, pénètre. Et c'est bien là, je crois,

¹⁷⁶ Euripide, *Les Suppliantes*, 195-200.

¹⁷⁷ Dans la première pièce de la trilogie de l'*Orestie*.

*violence bienfaisante des dieux assis à la barre céleste.*¹⁷⁸

Dans le second tome de la *Philosophie de la volonté*, Ricœur donne raison à Karl Jaspers pour qui « Souffrir pour comprendre, c'est la sagesse tragique, c'est le savoir tragique ». ¹⁷⁹ En comprenant la tragédie, confirme Ricœur, elle devient ainsi prête à être reprise dans la réflexion ; la tragédie « est offerte comme un trésor substantiel à la médiation : Karl Jaspers a raison de voir en elle un "savoir tragique", dont la philosophie peut faire son "*organon*" ». ¹⁸⁰ La sagesse tragique nous enseigne que toute souffrance doit être réfléchie. La sagesse tragique dit que comprendre n'est guère possible si le sujet n'est pas ancré dans la souffrance. Le tragique est à la fois âpre, amer et douloureux, et en même temps, indispensable à tout chemin vers la reconnaissance. Sans le tragique, la sagesse se réduit à un néant, à un non-lieu, à un nulle part. La sagesse sans le tragique est utopie. Le tragique rappelle la finitude et il efface l'éternel. On entend encore le son de la plume de Rilke écrivant :

*[...] À qui résiste,
le monde n'advient pas. Et à qui comprend trop,
l'éternel se dérobe. [...]*¹⁸¹

Il faut se libérer de toute résistance pour vivre ; et pour se libérer, il faut comprendre la souffrance, il faut l'accueillir à bras ouvert. Lors d'une cure, d'une analyse ? Peut-être. En fin de compte, si la sagesse et le savoir tragiques demeurent étroitement liés à ce que révèlent les chœurs de la tragédie grecque, à savoir le spectacle du drame dans toute sa profondeur et l'émotion qu'il engendre, c'est parce que ces deux derniers éléments restent les racines de toute méditation et de tout savoir. Le déploiement de

¹⁷⁸ Ag. 160 sq ; Cf. Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.288.

¹⁷⁹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, *op. cit.*, p.442.

¹⁸⁰ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.288.

¹⁸¹ p.75, Rilke, Rainer Maria, *Poèmes à la nuit*, « Parcours nocturne », Paris, Éd. Verdier, 1994, 112p.

l'argumentation ricœurienne au cœur du tragique grec conduit le philosophe à conclure que la religion grecque n'a jamais offert une véritable issue au tragique. Pour l'auteur de *La Symbolique du mal* :

C'est toujours par substitution d'un autre schème religieux et non par résolution des tensions internes issues du schème tragique lui-même qu'elle procède. Quelle devienne une religion de la « possession divine », c'est-à-dire de la pénétration du divin dans l'humain, ou une autre religion de « l'extase divine », c'est-à-dire de l'évasion de l'humain dans le divin, la religion dans sa forme apollinienne ou dionysiaque n'est pas une résolution du tragique.¹⁸²

Et le spectacle tragique accède ainsi à la sublimité du verbe poétique ; loin d'être une altération dionysiaque de la personnalité ou un conseil au sens apollinien, il demeure le lieu de la réconciliation tragique. Le lyrisme du chœur tragique emporte le spectateur, cet homme ordinaire qui ne connaît que la peur, et le projette dans l'extase spécifique de la *sagesse tragique*. Surtout que les motifs de crainte chez les personnages tragiques sont variés.¹⁸³ Il touche ainsi le domaine des sentiments mythiques et symboliques. Cela donne l'impression que finalement, l'évolution de la réflexion ricœurienne sur la tragédie tend vers une sorte de « psychologisation »¹⁸⁴ de la tragédie et qu'elle souhaite plutôt mettre en évidence les sentiments personnels des protagonistes. Ces sentiments — mythiques et symboliques —, élucidés depuis Aristote, demeurent à la fois une modalité de souffrir et de comprendre. Ainsi, il se manifeste d'abord le sentiment d'une « crainte spécifique à laquelle nous accédons quand nous

¹⁸² Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.442.

¹⁸³ Il existe plusieurs termes pour exprimer la crainte (la peur) chez les grecs : *φοβος*, est la peur instinctive ; *δεδος* est la crainte réfléchie dans l'attente d'un mal à venir, *ταρβος*, l'éprouvante, etc. Cf. Veron, Robert, *Le mal dans la tragédie grecque*, op. cit., p.41.

¹⁸⁴ On note toutefois que ce terme n'aurait pas plu à Ricœur ! Mais il est vrai que ce genre d'approche évoque ce qu'à l'époque on appelait la psychologie des profondeurs.

surprenons la conjonction de la liberté et de la ruine empirique » ;¹⁸⁵ et puis, ce sentiment devient « ce regard miséricordieux qui n'accuse plus, qui ne condamne plus, mais qui prend pitié ».¹⁸⁶

Ce sentiment comprend à travers ses états successifs, les deux modalités de l'acte de souffrir que sont la Terreur et la Pitié. À ce souffrir Ricœur attribue le nom de « souffrance de destinée », et il pense que c'est parce qu'il s'agit d'une souffrance de destinée que ce sentiment ne pourrait naître que dans l'aura du mythe tragique. Il se manifeste aussi la modalité de comprendre, comme Œdipe, ce héros à la fois aveugle et en même temps voyant de par sa perspicacité. Mais Œdipe accédant à la vision comprend sans aucune objectivité.

On entrevoit une délivrance au cœur du tragique. La fin du mal dans la vision tragique est donc « une transposition esthétique de la crainte et de la pitié par la vertu du mythe tragique devenu poésie et par la grâce d'une extase de spectacle ». Finalement, la fin du mal de la tragédie expliquée par Ricœur coïncide avec un moment précis où le statut tragique de l'agent heurte une certaine implication psychologique.

I.C.3 La foi tragique à travers la faute inévitable et le péché raconté

S'interroger sur la foi tragique semble être lié au souhait de compréhension de la tragédie grecque. Or, on a toujours cherché à saisir la tragédie grecque en la rattachant à ses origines religieuses qui restaient particulièrement sensibles dans les représentations de l'Athènes classique. Par ailleurs, les tragédies n'étaient jouées que pendant les fêtes de Dionysos.¹⁸⁷ La représentation tragique se situait au cœur d'un ensemble éminemment religieux et elle s'accompagnait de processions et de

¹⁸⁵ C'est-à-dire le *φοβος* tragique.

¹⁸⁶ Il s'agit du *Ελεος* tragique.

¹⁸⁷ Dieu du vin et des processions phalliques.

sacrifices. Le chœur tragique produisait pour sa part un lyrisme religieux. Quant aux masques portés par des choreutes et des acteurs, ils rappelaient aisément les fêtes rituelles archaïques.

Aristote estimait dans sa *Poétique* (1449 a) que la tragédie serait née d'improvisation ; elle serait issue de formes lyriques comme le dithyrambe ;¹⁸⁸ elle serait donc, de même que la comédie, l'élargissement d'un rite.¹⁸⁹ Tout cela, à l'instar de ce que confirme Jacqueline de Romilly, témoigne de l'inspiration fortement religieuse des grands auteurs de tragédies. Leur vision du tragique se situe dans le prolongement de cette impulsion première.

Jusqu'ici nous avons découvert « la faute tragique », les fautes commises par les héros tragiques. Ricœur cherche à comprendre la conception singulière de la faute que véhicule le « péché biblique » en le comparant à la « faute tragique ». Il élabore les différents traits de chaque élément — le mythe biblique de la chute et le mythe tragique — dans le but de les comparer au niveau de chacun de ces traits déterminants. Dans cette perspective, le récit biblique de la chute qui possède toute la grandeur du mythe — car elle a plus de sens qu'une histoire vraie — non seulement se retrouve face aux mythes tragiques, mais aussi face au mythe orphique de l'âme exilée dans un corps mauvais, ainsi qu'au mythe cosmogonique. Pour l'auteur de *La Symbolique du mal*, l'exil du mythe orphique reste préalable à toute disposition au mal d'un homme responsable et libre ; le mythe orphique est un mythe de situation projeté certainement plus tardivement dans un mythe d'origine.¹⁹⁰

Ricœur considère qu'il existe deux oppositions majeures entre le récit biblique de la chute et le mythe tragique, mais il découvre aussi qu'il y a de troublantes analogies entre ces deux mythes.

La première de ces oppositions entre la faute tragique et l'expérience du péché biblique se trouve dans la situation du pécheur devant Dieu. Le

¹⁸⁸ Un chant choral en l'honneur de Dionysos.

¹⁸⁹ De Romilly, Jacqueline, *La tragédie grecque*, op. cit., p. 12.

¹⁹⁰ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.290.

péché ne provient pas de la morale, il ne concerne pas toute forme de désobéissance aux valeurs. Le péché fait que l'homme se retrouve présenté, dégradé et abîmé devant Dieu. Pour Ricœur, cela montre que le péché est attaché par plusieurs liens primordiaux au sacré :

Il ne faut jamais perdre de vue qu'il est toujours aperçu dans une perspective de rédemption amorcée ; il est ce dont le pénitent se repent dans l'acte de repentir, il apparaît rétrospectivement comme une agression contre Dieu : contre Toi j'ai péché, contre Toi seul ; mais la rupture avec Dieu n'apparaît qu'un après coup, seulement dans l'acte d'invocation qui replace le péché devant Dieu et déjà en Dieu.¹⁹¹

Bien qu'il s'agisse d'un acte d'invocation, la théologie avancée ici par l'anthropologie biblique diffère de la théologie tragique. On ne demande plus « qui est Zeus ? », comme c'était le cas dans le *Prométhée enchaîné*, mais on s'interroge : « contre qui ai-je péché ? ». Le péché demeure désormais inséparable de la sainteté du Dieu ; « le péché est la véritable situation de l'homme en face du Dieu de sainteté prêché par les prophètes », ¹⁹² souligne Ricœur. Il insiste ainsi sur le fait qu'il s'agit d'une découverte majeure, car en mettant un terme à la culpabilité insécable des dieux et des humains, elle ordonne toute la conscience hébraïque de la culpabilité. L'homme coupable n'a désormais que le Dieu de Sainteté pour unique vis-à-vis. Cette découverte bouleverse également la structure mythique du récit de la chute qui ne sera plus mythologique. Le mythe ne peut guère prétendre être un simple mythe psychologique racontant un drame de conscience, une tentation et un choix coupables, pense l'auteur de *La symbolique du mal*, car le mythe psychologique fait chavirer tous les autres mythes *démonologiques*.

L'intention destructrice du mythe psychologique rappelle la vanité de l'homme dans le sillage de la vanité des dieux et des idoles. L'homme vain

¹⁹¹ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.298.

¹⁹² *Ibid.*

ne peut s'adresser qu'aux dieux vains ; il n'est rien parce qu'il n'invoque rien ; parce qu'il est contaminé par la vanité de ses idoles. L'idole n'est rien. Il y a donc une visée anti-mythique attachant le mythe de la chute à la foi d'Israël. Le premier péché est celui de l'homme ; il repose sur un seul et unique événement humain et il engendre le mal. Ainsi, les différents chapitres de la Genèse (Abel et Caïn, Babel, Déluge, etc.) exposent à leur manière comment tout le mal dans l'histoire, le crime, le malentendu, la multiplicité des langages et des cultures, l'impiété, dérivent d'une catastrophe de bout-en-bout humaine.

La seconde opposition entre la faute tragique et le péché biblique se situe au niveau d'un événement primordial survenant en pleine innocence, à ce moment précis où le mythe nous fait prendre conscience qu'une certaine constitution mauvaise afflige le début de toute malédiction et entraîne la fin de l'innocence de la création bonne. Ne souhaitant pas la mort de l'homme, la malédiction veut que l'homme affronte la mort dans l'angoisse de son innocence, la malédiction c'est la modalité humaine de mourir.¹⁹³ Quelle dureté !

Or, en tant que seul mythe proprement anthropologique, le récit de la chute d'Adam reste l'expression mythique de toute l'expérience pénitentielle de l'ancien Israël, laquelle repose sur les accusations que les prophètes portent à l'encontre de l'homme en raison de la faillibilité de sa volonté. Ce récit expose comment « l'homme qui, dans la confession des péchés, se découvre être l'auteur du mal et discerne, par-delà les actes mauvais qu'il égrène dans le temps, une constitution mauvaise, plus originelle que toute décision singulière ».¹⁹⁴ Ainsi, en situant l'origine du mal dans ce moment précis de la fin de l'innocence et du commencement de la malédiction, le mythe adamique divulgue le sens de l'histoire de tout homme. Or, il est le point de départ de toute expérience du péché et de la

¹⁹³ Cf. Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.461.

¹⁹⁴ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.290.

culpabilité qu'il présuppose, en même temps qu'il en exprime la maturité, estime Ricœur.¹⁹⁵

Désormais la structure mythologique se trouve dans une situation conflictuelle et polarisée : une première tendance place le mal au-delà des hommes ; quand la deuxième tendance concentre le mal dans un choix mauvais, à partir duquel commence la souffrance des humains. Cette deuxième tendance est en effet le parfait reflet de l'homme bon devenu mauvais. Dès lors, « le travail, de joyeux, devient pénible et place l'homme dans une attitude d'hostilité à l'égard de la nature. La douleur de l'accouchement assombrit la joie de procréer.

La lutte entre la postérité de la femme et celle du serpent symbolise la condition militante et souffrante de la liberté, désormais en proie à la ruse des désirs ». ¹⁹⁶ Pour le dire en d'autres termes, chez l'homme, d'un côté le péché connaît un éternel recommencement, il survient, entre dans le monde, mais il demeure autre que la finitude, tout en attestant que cette dernière définit la condition humaine terrestre ; de l'autre côté, dans le mythe, comme le récit de la chute se rapporte directement à celui de la création, il acquiert ainsi un arrière-plan essentiel qu'il convient de prendre en compte pour pouvoir saisir sa signification totale, à savoir que l'innocence précède nécessairement tout péché et tout péché conduit au mal.

Le péché advient dans la création et se sépare sur fond de création. Il ne façonne pas l'homme, car « au-delà de son être pécheur est son être-créé », ¹⁹⁷ une créature est « bonne », car elle est à l'image du Dieu. Pour Ricœur cette ressemblance à Dieu est inscrite dans le langage mythique par « l'innocence antérieure ». Par conséquent, nous ne pouvons pas cesser d'être bons, sans simplement cesser d'être. Ricœur suggère dans la « Culpabilité tragique et culpabilité biblique » que ce que l'antériorité de l'innocence nous apprend en termes de temps mythique est « la profondeur

¹⁹⁵ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, *op. cit.*, p.451.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp.460-461.

¹⁹⁷ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.300.

plus radicale de l'être créé par rapport à l'existence coupable ; le péché n'est pas l'être, ni une structure, ni un aspect de l'être, mais survient comme événement dans l'être ; il n'est pas coordonnable à la structure ontologique de l'homme ». Dans cette perspective, le temps exprime « le chiffre de la profondeur, de la radicalité ».

L'intérêt de cette approche est de pouvoir proposer le mythe à la réflexion en tant que mode d'approche de l'anthropologie : puisque le péché ne peut plus être le constituant de l'être, il doit être raconté « comme un événement surgit on ne sait d'où ». La chute devient ainsi une histoire d'ordre événementiel distincte du statut ontologique de l'être créé. L'événement mythique de la création et de la chute est ce qui donne désormais la possibilité de raconter à la fois la bonté de l'homme créé et en même temps sa méchanceté.

Cette tension est le résultat d'une contradiction qui témoigne de la dimension essentiellement conflictuelle du mythe adamique, le conflit étant d'ailleurs caractéristique du monde des mythes. L'idée kantienne du « mal radical » résulte du discernement de ce fait : « l'homme est enclin au mal, mais déterminé pour le bien ». L'identification des traits opposés de la faute tragique et du péché permet de séparer le dieu méchant de la sainteté et de comprendre que le mythe de la chute et de la création rompt avec la « faute inévitable » des tragiques grecs. Toutefois, au-delà de ces deux oppositions, Ricœur souligne également les traits d'analogie existant entre la faute tragique et le péché biblique, ce qu'il estime être leurs « *affinités souterraines* ».

Mais avant d'examiner ces analogies, il convient de rappeler que la première mise en garde ricœurienne consiste à dénoncer la systématisation de la théologie implicite de la tragédie et à signaler que l'intuition du dieu méchant (*κακος δαίμων*) n'est jamais élaborée et ne peut sans doute l'être. Cependant, l'intuition du dieu méchant constitue le premier mot de la foi tragique. La foi tragique est moins polarisée que celle des prophètes et reste disponible pour toute invocation infernale, la tragédie d'Antigone en est un exemple. Ricœur écrit : « la tragédie a été l'instrument privilégié d'une pitié

qui a tenté de se délivrer de la terreur et qui a pressenti que la douleur du divin inaugure une nouvelle ère religieuse, celle d'un dieu de Justice et de Miséricorde ». La structure de la trilogie eschyléenne reste révélatrice de ce phénomène. Le problème posé par l'*Orestie* est la cruauté d'une loi exigeant le sang pour le sang et la malédiction enchaînant les générations. Les *Euménides* achèvent la trilogie en « faisant succéder à la terreur éthique de la vengeance en chaîne, la justice et la Miséricorde, la Miséricorde du Dieu des purifications et la justice incarnée dans la bienveillance sévère de la cité glorifiée »¹⁹⁸. Ricœur rejoint sur ce point Gerhard Nebel, Karl Jaspers ou encore André Bonnard en admettant avec eux que le problème de la tragédie n'est pas seulement celui du tragique mais aussi le problème de la fin du tragique.

Les tragédies de Sophocle, que Ricœur qualifie de plus tragique qu'Eschyle, confirment ce point de vue. Néanmoins, dans les tragédies d'Eschyle, la poésie reste inséparable du sens tragique qui accompagne le déroulement du drame. Ils forment ensemble une seule et même dimension qui recouvre l'ensemble du texte. Cette continuité entre les deux est peut-être l'aspect le plus étonnant de l'art d'Eschyle. L'obscurité humaine et le monde divin ne partagent pas la transparence. Au-delà du rêve, du présage et de l'image, il y a chez Eschyle les divins et les prophètes. Nous allons discuter ce problème plus loin.

Revenons pour l'instant à nos affinités souterraines entre la foi biblique et la foi tragique et au problème de la fin du tragique. Finalement, aux yeux de Ricœur Eschyle et Sophocle ont tous les deux annoncé en quelque sorte la fin du tragique. Ricœur prend pour témoin de la fin du tragique, la mort non-tragique d'Œdipe, l'homme double, fatigué et usé à la fin de l'*Œdipe à Colone* : « il est enlevé aux regards profanes, après avoir été accompagné par Thésée, le roi sacrificateur aux limites du territoire sacré de la cité ».¹⁹⁹ Il est vrai qu'à la fin de sa tragédie Œdipe n'est plus le plus pitoyable des hommes, bien que les oracles lui aient annoncé sa mort, il est devenu le

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.302.

¹⁹⁹ *Ibid.*

protégé des dieux. Œdipe est la vitrine des figures sophocléennes grandies par le courage et la souffrance. À la fin Œdipe sort grandi par sa tragédie et il s'en va seul sur le mystérieux chemin de la mort pour la retrouver :

Qui l'a fait disparaître ? Ce n'est pas un éclair enflammé du ciel, ni une rafale montée de la mer à ce moment-là. C'est plutôt un envoyé des dieux ; à moins que ce ne soit l'assise ténébreuse de la terre des morts qui ait eu la bonté de s'ouvrir devant lui. Il n'est pas parti escorté de plaintes, non dans les souffrances de maladie, mais en plein miracle, s'il n'en fut jamais de tel pour un homme.²⁰⁰

Mais le fait de mourir ainsi dans une extrême solitude n'est-ce pas tragique ? À mes yeux la fin de l'Œdipe est le moment le plus tragique de toute son histoire. Œdipe à la fin de son histoire ne donne que l'illusion de rencontrer un destin privilégié ; car il continue à rester le jouet du sort : tantôt le don des dieux, tantôt le châtement divin. La cruauté de l'action divine demeure juste brumeuse et dissimulée.

Cependant, au cœur de cette interrogation sur la fin du tragique un autre point fait son apparition. En devenant mi-dieu, mi-homme à la fin de sa vie, durant son extrême solitude, est-ce qu'Œdipe ne tue pas la transcendance ? Ne faut-il pas chercher la question de la fin du tragique dans un autre endroit à savoir la fin de la transcendance, au moment où nous voyons la transcendance s'éloigner ? Il faudrait peut-être dire avec Henri Gouhier que « la transcendance disparaît sans laisser le plus pâle reflet dans un pressentiment : que reste-t-il ? D'absurdes malentendus ».²⁰¹

Ricœur enfin évoque de nouveau le drame de Prométhée en se rappelant de l'action du *Prométhée délivré* où « la longue durée de trente mille ans qui séparait les deux drames avait usé la colère du tyran céleste et du titan douloureux », selon les mots de André Bonnard dans *La tragédie*

²⁰⁰ Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1658-1665.

²⁰¹ Cf. p.43, Gouhier, Henri, *Le théâtre de l'existence*, Paris, Vrin, poche, 2004, 224p.

et l'homme.²⁰² L'expression « usé la colère » qu'emploie Ricœur exprime l'action de méditation qui mène de la douleur à l'acquiescement et à la sagesse. N'est-elle pas ce qu'on cherche également dans ce présent travail ? User de toute colère, afin d'arpenter le parcours de la sagesse.

Ce que la tragédie du *Prométhée délivré* nous aide à saisir, c'est le temps cosmique qui transforme le Zeus tyran en père de la justice. Ricœur y voit une analogie : le dieu divin est l'analogue de la rédemption biblique avant de s'interroger : « n'est-ce pas une sorte de repentance de l'être que les Euménides et le Prométhée enchaîné laissent pressentir ? Et la réconciliation dans la *Festlichkeit* — dans la Fête et la Gloire —, pour parler comme Gerhard Nebel, n'est-elle pas l'analogue de cette grande fête cosmique que les derniers prophètes évoquent au terme de l'histoire ? »²⁰³

Ricœur constate désormais quelques lacunes dans le supposé vis-à-vis entre le péché et la faute tragique. Cela le conduit à creuser davantage le drame de la chute ou encore à explorer en profondeur l'intimité du mythe psychologique qui n'est rien d'autre qu'un mythe exemplaire réintroduisant un analogue du tragique. Le mythe psychologique raconte le passage de l'innocence à la faute. Un passage qui se présente sous la forme d'un événement abrupt et qui n'est pas sans rappeler *Le concept de l'angoisse* de Kierkegaard. Le mythe psychologique pèse sur les épaules de Ève provoquant ainsi la chute. L'explication de Ricœur est à la fois édifiante et poétique :

De l'événement pur, de l'acte pur, il n'y a rien à dire ; sinon qu'en lui se contracte toute l'irrationalité de la chute ; instant insaisissable entre la tentation qui précède et la malédiction qui succède ; instant sans discours théologique ni philosophique. Mais le « passage » de l'innocence à la culpabilité occupe d'autre part un laps de durée : la durée de la tentation. C'est la tentation qui « dramatise » la chute ; c'est la durée de la

²⁰² Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.302.

²⁰³ *Ibid.*

*tentation qui fait précisément de l'instant de la chute un mythe psychologique.*²⁰⁴

Pour Ricœur ce que provoque le mythe psychologique, contrairement au récit biblique où le drame naît entre le serpent et la femme, c'est de disperser l'origine du mal et de la faire partager entre plusieurs personnages : Adam, Dieu, Ève, le Serpent ainsi que le Fruit, tous commettent la faute. Il s'agit en effet d'autres figures subordonnées par le mythe adamique à la figure centrale de l'homme primordial, et ce sans pouvoir supprimer le primat de la figure adamique. Les différents épisodes engendrés par ces personnages offrent à l'événement ce que Ricœur qualifie d'« épaisseur temporelle du drame » dans « Culpabilité tragique et culpabilité biblique ».²⁰⁵ Certes, la présence de ces multiples personnages au cœur du mythe adamique rappelle aussi le conflit existant à l'intérieur de ce mythe et précise les deux faces de son récit : d'un côté il y a le récit de l'instant de la chute et de l'autre il y a le récit de la tentation occupant une durée, un laps de temps, ainsi que ses différents personnages : le dieu qui interdit, l'objet de la tentation, la femme qui est séduite et surtout le séducteur en la personne du serpent, rapporte le philosophe dans *Le conflit des interprétations*.²⁰⁶

À vrai dire, Ricœur avait déjà détaillé ce « laps de temps » du drame de la tentation dans sa *Philosophie de la volonté*, quelques années plus tôt, quand il parlait du mythe demeurant à la fois dispersé, et en même temps concentré, et qu'il évoquait l'avènement de la séduction de la femme et de la chute de l'homme à travers plusieurs épisodes, comme un glissement insensible. Nous sommes au cœur du passage de l'innocence à la faute : « Le mythe est à la fois le mythe de la césure et le mythe de la transition, le mythe de l'acte et celui de la motivation, le mythe des mauvais choix et

²⁰⁴ *Ibid.*, p.303.

²⁰⁵ Ricœur aborde cette question en profondeur dans la *Philosophie de la volonté 2*, *op. cit.*, chapitre III, « Le mythe "adamique" et la vision "eschatologique" de l'histoire », pp.445-494.

²⁰⁶ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p.291.

celui de la tentation, le mythe de l'Instant et celui du Laps de durée», écrivait Ricœur.²⁰⁷

Toute cette lecture met en avant la place du conflit dans les mythes sur laquelle Ricœur n'a cessé d'insister. En d'autres termes, l'évènement de la chute éparpille un mythe concentré dans un homme, dans un acte, dans un instant, en plusieurs endroits et personnages. La conception du conflit propre aux mythes se trouve à l'intérieur d'un seul mythe où « le saut qualitatif de l'innocence à la faute est [...] un passage graduel et indiscernable ; le mythe de la césure et en même temps le mythe de la transition ; le mythe du mauvais choix est mythe de la tentation, du vertige, du glissement insensible au mal ». ²⁰⁸ Ainsi le mythe cède à l'irrationalité de l'instant et il multiplie les intermédiaires. Le second pôle du récit du Yahviste est désormais constitué : « le serpent est une figure de la transition » et sa médiation est reliée à la figure de la femme, Ève, c'est-à-dire la Vie.²⁰⁹

« Dieu a-t-il vraiment dit ? », s'interroge le serpent. Une interrogation sur l'Interdit qui se transforme en occasion de chute. Ce qui fait immédiatement surface dans l'analyse ricœurienne de la limite créatrice c'est sa conception de la limite en tant qu'interdiction.

L'entrée dans le vertige commence par l'aliénation du commandement : il devient soudain mon "Autre", alors qu'il était mon "Orient" ; flottant à distance de moi, le commandement devient insupportable : la limite créatrice devient négativité hostile et, comme telle problématique : Dieu a-t-il vraiment dit... ? ²¹⁰

Comme si le drame de la chute se trouvait aux frontières des poèmes tragiques d'Eschyle ! La tentation est un complot inopiné et fatal ; une conjonction induisant une faute. La rencontre entre interdit et faiblesse est simplement troublante. Le philosophe affirme : « c'est cette constellation

²⁰⁷ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., pp.466-467.

²⁰⁸ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.291.

²⁰⁹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.467.

²¹⁰ *Ibid.*

qui est quasi-tragique ». Nous nous retrouvons de plus en plus au cœur de ce qui peut constituer le nœud de la culpabilité biblique, de ce qui rend cette culpabilité tragique, enfin quasi-tragique.

Tout ce qui vient d'être dit fait partie du portrait du Dieu créateur dressé par Ricoeur, l'étonnant est que cela rappelle les puissants dieux des tragiques, ceux qui infligeaient les plus douloureux sorts aux mortels. Le Dieu biblique est désormais celui qui dit et qui fait ; qui dit oui et en même temps qui dit non, qui interdit et qui menace, qui est « Autre » tout en étant « Orient ». Bien que cette interdiction pourrait être au départ une simple invitation à la droiture et au respect de la loi morale, elle s'est transformée en une sorte d'interdiction hostile. Certes, cette interdiction n'est point en elle-même l'aiguillon du péché : « Elle eût pu être une limite créatrice, qui maintiendrait dans son existence même une créature faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais seulement ressemblante, parce que finie ».²¹¹

Il existe donc une conjoncture de la limite et de la séduction qui transforme notre structure éthique, ainsi que notre condition de liberté finie conservée par des valeurs, en une simple occasion de chute. Pour Ricoeur, le sens de la limite éthique et celui de la finitude s'assombrissent, le désir de l'infini jaillit ; et le désir du désir s'empare du connaître, du vouloir, du faire et de l'être. Face au désir d'être comme des dieux « connaissant le bien et le mal », la finitude se reposant sur le simple fait d'être créé devient insupportable. Finalement, « l'âme de l'interrogation du serpent, c'est le "mauvais infini" ²¹² qui pervertit simultanément le sens de la limite qui orientait la liberté et le sens même de la finitude de cette liberté ainsi orientée par la limite ».²¹³

Quant à la conjoncture de la limite et de la séduction, elle est également une manifestation du destin. Tout le problème provient de ce fait

²¹¹ Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.291.

²¹² L'expression de « mauvais infini » vient de Hegel pour qui il s'agit d'un infini de la quantité et de la répétition inapte à s'identifier avec l'universel. Hegel oppose à ce premier infini, l'infini véritable ou l'infini de la raison qui seul est capable de coïncider avec l'absolu et l'universel concret.

²¹³ Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.467.

qu'en créant l'homme à son image, Dieu le crée libre. Le problème des rapports des hommes libres avec Dieu devient désormais le problème des rapports entre deux formes de libertés : « Dieu traite Adam en homme libre, l'Incarnation est librement voulue, l'adoration en esprit et en vérité s'adresse au Dieu libre, par-delà toutes les idolâtries ». ²¹⁴

La faiblesse humaine, provoquée par la prise de conscience de l'homme de sa liberté, fait que la séduction peut accéder au vouloir. Nous sommes donc à ce moment précis où la tragédie commence : l'homme est conscient qu'il est libre ! Il a la tentation de jouer au Dieu, il est l'infini du désir, le mauvais. Sa réalité est constituée de toujours autre, de toujours davantage, encore et encore, elle est susceptible de démesure. La finitude des hommes provient en fin de compte de cette séduction représentée par la femme entre le fruit défendu et l'acte, comme le mythe l'exprime. La fragilité humaine est déjà à son comble : « On dirait que la femme qui, dans l'ordre primordial de la création, achevait le sens de l'humain, inaugure, dans l'ordre original de la chute, la malédiction de l'humanité historique » ; on trouve d'ailleurs un équivalent de cette situation avec le personnage de *Pandore* dans le mythe de Prométhée et d'Épiméthée. Le rapprochement avec Pandore doit nous interroger à plus d'un titre, tant le sens tragique de la chute originelle reste ambigu. En effet, pourquoi un Dieu, à qui rien ne manque, a-t-il produit ce monde où sévit le mal ?

Néanmoins, si le sens tragique de la chute originelle reste ambigu, sa participation à une certaine forme de lutte à l'intérieur du monde agité des mythes ne fait aucun doute. Les mythes eux-mêmes continuent à être en lutte les uns avec les autres, puisqu'ils énoncent des enseignements contraires. Cette lutte témoigne de l'importance du symbolisme dans l'établissement des croyances et le souci de la vérité, mais elle montre aussi que tout symbolisme se retrouve lui-même victime de son propre dépassement.

²¹⁴ Gouhier, Henri, *Le théâtre et l'existence, op. cit.*, p.58.

Ayant été créée à l'intérieur d'un triangle composé des mythes, de l'origine du mal et de l'homme, cette dynamique est ainsi alimentée par l'opposition qui existe entre les trois différents angles de ce triangle. Or les mythes sont partagés pour rapporter l'origine du mal. Par conséquent, l'origine du mal est attribuée par les mythes à la fois à un conflit originaire antérieur à l'homme, et en même temps à l'homme lui-même — ce que nous avons déjà détaillé plus tôt. Ainsi, cette origine rapportée à un conflit originaire antérieur à l'homme comprend le drame de la création illustré par l'épopée babylonienne de la création du monde : *Lorsqu'en haut (Enuma Elish)*. Dès lors, Ricœur est amené à revenir sur la figure du serpent qui comporte toute l'énigme du mythe et sa proximité tragique : « Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que l'éternel Dieu avait créés ». ²¹⁵

La figure du serpent est la manifestation de ce mal intérieur qui séduit l'homme. Indifférent à susciter la gourmandise d'Adam et d'Ève, le serpent — le mauvais infini — cet adversaire devenant diable leur montre le fruit défendu et leur dit : « Le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des Dieux ». Pauvres hommes, marionnettes de Dieu créateur et du serpent ! Dieu et le serpent ont défié ce qu'il y a de plus gigantesque en l'homme à savoir sa liberté. Comme nous l'avons vu au préalable, le vis-à-vis conflictuel de la femme et du serpent, symbolise la condition fragile de la liberté. Pourtant toute la création repose sur cette liberté fragile. « La transcendance est liberté », écrit Henri Gouhier avant d'ajouter : « Que le monde soit éternel ou qu'il ait un commencement dans le temps, l'essentiel n'est point-là, mais dans la conviction qu'il aurait pu ne pas être : un monde créé dépend, dans son existence, d'un principe qui n'obéit à aucune nécessité en le produisant et en le conservant ». C'est en cela que la création demeure un acte libre. ²¹⁶ Et c'est parce qu'il s'agit d'un acte libre que nous pouvons parler de transcendance.

²¹⁵ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, pp.304-305.

²¹⁶ Gouhier, Henri, *Le théâtre et l'existence*, *op. cit.*, p.58.

Il convient également d'observer que le serpent, représentant le mal déjà là au sein du mythe adamique, est un être qui résiste à toute démythologisation. Ricœur estime que c'est le mythe adamique en tant que produit d'une énergique démythologisation²¹⁷ de tous les autres mythes abordant le thème de l'origine du mal, qui a introduit la figure particulièrement mythique du serpent dans le récit. Sa ruse n'est qu'un fait et pourtant Dieu la lui reproche, il reproche au serpent d'être là, sans avoir été prévu. Par conséquent, malgré le fait d'avoir commencé le mal, l'homme ne peut guère être le méchant absolu. Car, « il n'est que le méchant par séduction ; parce que le serpent est là, le péché n'est pas seulement une invention de l'homme, il est un abandon, une complaisance à l'Autre qui l'investit et l'invite à renier Dieu. Pécher, c'est céder ».²¹⁸

Le serpent est simplement la représentation de l'autre face du mal, celle que les autres mythes tentent de raconter : le mal déjà là, le mal antérieur. Le serpent est un des contre-pôles suscités par le mythe adamique à la figure centrale de l'Homme primordial. Ainsi la profondeur énigmatique du mythe adamique communique avec d'autres mythes du mal, ce qui constitue aux yeux de Ricœur « un système des mythes du mal ».²¹⁹ Nous pouvons ainsi lire l'auteur du *Conflit des interprétations* considérer que « Le serpent signifie que l'homme ne commence pas le mal. Il le trouve. Pour lui commencer c'est continuer. [...] Le serpent figure la tradition d'un mal plus ancien que lui-même. Le serpent, c'est l'Autre du mal humain ».²²⁰ Le serpent est simplement l'autre mal à l'intérieur du mythe adamique. Il reste toujours l'Autre de la chute de l'homme, la figure-limite que l'homme construit pour se rendre compte de son aliénation, mais qu'il ne peut séparer de la liberté de son aliénation, écrit Ricœur dans « Culpabilité tragique et culpabilité biblique ».

²¹⁷ Il faut noter que pour Ricœur lecteur de Bultmann, la mythologie est une élaboration rationalisatrice secondaire, à partir de symboles ou de figures primitives. Ainsi, la démythologisation consiste à déconstruire ces élaborations, afin de retrouver l'énergie (et d'une certaine manière le sens caché) des symboles.

²¹⁸ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.305.

²¹⁹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, *op. cit.*, p.447.

²²⁰ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p.291.

À partir de là, l'interrogation du philosophe se porte sur la nature de cet Autre qui semble pourtant être si proche du *κακος δαιμον* [*kakos daïmon*]. Pour Ricœur, cet Autre est quelque chose qui est issu du désir, « il est ce vertige du désir » qui lui confère une quasi-extériorité couverte par la tentation que Saint Paul appelle : « la loi du péché qui est dans mes membres ». [Romains 7, 23]

Sans doute cette quasi-extériorité de la tentation ne devient tout à fait étrangère que par la mauvaise foi argumentante, laquelle prenant prétexte de cet investissement de notre libre-arbitre, se disculpe et s'innocente elle-même : « le serpent m'a séduite » [Genèse 3, 13] répond Ève à la question de Dieu. Mais l'astuce de la disculpation a seulement mis dehors ce maléfice qui flottait à la frontière du dehors et du dedans ; l'Autre de la culpabilité humaine est précisément ce qui rend possible l'alibi de la mauvaise foi.²²¹

Tout le vertige eschyléen qu'on a découvert dans la figure de Xerxès, qualifié par Eschyle lui-même de *Ατῆ* [*Até*], déesse et d'égaré, se trouve désormais au voisinage de l'« engluement d'oiseau de la faiblesse humaine », écrit Ricœur. La figure du serpent envahie par le doute, au croisement de la limite et du désir, s'interroge : « Dieu a-t-il vraiment dit ? » [Genèse 3, 1] Pour Ricœur, il s'agit d'une question nuisible qui ternit le sens de la limite et en même temps transforme la limite en un interdit menaçant. Par conséquent, la limite devient comme un mors face auquel le sujet est nécessairement perplexe et elle rend la finitude exaspérante. Le désir est désormais celui d'éternité et « en même temps que la limite cesse de se montrer comme structure du créé ; le désir devient refus d'être créé : "Vos yeux s'ouvriront, vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal". » [Genèse 3, 5]

²²¹ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.305.

Ainsi naît « le mauvais infini de l'inquiétude humaine ». ²²² Quelle tristesse ! L'homme ayant été créé librement par amour de Dieu, accomplit librement un péché contre cet amour. L'acte libre de l'homme constitue désormais la base de tout jugement divin. La correspondance entre Dieu et l'homme se transforme ainsi en un dialogue profondément tragique. C'est ainsi que la transcendance qui n'est rien d'autre que la liberté, ne peut désormais exister que grâce à ce moment tragique. La présence d'une transcendance se réalise au cœur du tragique. Quant à l'homme démuni et pitoyable, il est la véritable incarnation du sens du tragique.

Malgré tout, le désir humain veut se créer soi-même et ce vouloir reste analogue à l'*hybris* au sens eschyléen du terme, à la démesure s'emparant de l'homme : « quand un dieu l'égare ? » Le serpent a invité l'homme à trahir. Pour les hommes, cette invitation qui procède de la considération des choses est simplement une structure d'univers, comme le remarque Gabriel Marcel ; « il y a un côté de notre univers qui nous affronte comme chaos et que l'animal chthonique symbolise ». ²²³ Certes, le thème du serpent traverse le sens du tragique. La fin du tragique fait signe vers la rédemption biblique : la séparation implique donc l'oubli.

I.C.4 Serpent, Femme et Sexualité

L'animal chthonique présenté par Gabriel Marcel entre en quelque sorte dans une structure cosmique du mal et il expose l'ultime extériorité radicale du mal. À vrai dire quand G. Marcel parle « de l'invitation à trahir », il parle d'une invitation inhérente à la structure de notre univers. Quant au serpent, il symbolise la confrontation de l'homme et de son appétit de bonheur et de vérité avec cette invitation. Le serpent demeure le symbole du monde comme chaos affrontant l'être homme. « Pour un existant humain, cet aspect de chaos est une structure d'univers ; c'est lui qu'Eschyle a reconnu

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, p.306.

dans le volcan d'Etna, dans le Typhon aux mille têtes, dans cette horreur qui colle aux dieux et aux hommes, nourrissant le tragique essentiel de la condition humaine », ²²⁴ écrit Ricœur pour qui, de Prométhée à Job en passant par Œdipe, les dimensions cosmiques de la bête-chaos ont été connues pour tous.

Pour l'auteur de *La Symbolique du mal*, « le serpent symbolise quelque chose de l'homme et quelque chose du monde, un côté du microcosme et un côté du macrocosme, le chaos en moi, entre nous et au dehors. Mais c'est toujours le chaos pour moi, existant humain destiné à la bonté et au bonheur ». Finalement, le serpent, l'animal chthonique ayant résisté à la démythologisation, figure cette face du mal qui n'est guère capable d'être reprise dans la liberté responsable de l'homme. Le serpent nous rappelle beaucoup choses à la fois : désobéissance, exil, interdit, innocence, désir, femme, Adam, Ève, Éden, tentation, passion, sexualité, trahison, péché, chaos, chute, liberté, voire résistance. La liste est longue. Bref, il reste celui qui fait apparaître le mal sous ses différentes facettes plus ou moins évidentes. Devant la structure cosmique du mal, le serpent évoque cette situation où nul ne commence le mal. Le mal est transmis comme l'outil, comme l'institution. Il fait partie de la connexion interhumaine, pense Ricœur. Le mal est à la fois tradition et en même temps événement. L'antériorité du mal à lui-même vaut que le mal se précède lui-même. Le mal est au cœur d'une situation paradoxale où il est aussi bien trouvé que commencé. C'est pourquoi Ricœur écrit : « dans le jardin d'Éden le serpent est déjà là ; il est l'envers de ce qui commence ». ²²⁵ Le serpent est là pour anéantir tout lien présumé entre l'apparition du mal et une création bonne et achevée.

Le serpent est présent dans le jardin d'Éden pour séduire la femme. Avec le serpent on se trompe de l'origine du mal. Or, on dit que cette origine est Ève, la femme. Le désir et la sexualité font ainsi partie de cette origine. Le serpent est la figure de la tentation envers le fruit interdit. Pourtant,

²²⁴ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.473.

²²⁵ *Ibid.*, p.472.

d'autres interprétations du récit de la création, dont celle de Humbert citée par Ricœur, fait paraître l'homme au milieu d'un terroir (*l'Adama*) où il cultive avec effort et intelligence et où il est un adulte sexuellement éveillé. Ricœur rapporte que c'est lui qui s'écrie, dans l'exultation, en présence de sa nouvelle compagne : « À ce coup-ci, os de mes os, et chair de ma chair ! Celle-ci sera nommée femme (*ischa*), car de l'homme (*isch*) elle a été tirée, celle-ci ». ²²⁶ Ici, la sexualité ne signe point la sortie de l'innocence. Elle est mise sur le même plan que l'intelligence et l'effort, le rationnel. La sexualité n'est guère l'image du mal. Elle est celle qui fait l'homme accompli.

Il est fort intéressant de constater que le regard porté par cette interprétation de la sexualité se retrouve aux frontières du récit zoroastrien de la création : Mache et Machyaneh. ²²⁷ Or, la sexualité n'est pas le fruit du mal, elle n'est pas issue de la tentation. Quant à la femme, elle n'est plus celle qui manipule l'homme. L'innocence demeure et la sexualité ne va pas à son encontre. Le trait remarquable dans ces deux récits est que l'homme est à la fois innocent, adulte et éveillé sexuellement. Nul besoin de l'événement de la chute ! La sexualité n'est pas liée à la faute. Dans ce second récit, la femme n'est pas tirée de l'homme, mais l'homme et la femme se sont tirés l'un de l'autre. Selon ce récit Keyoumars est le premier homme, tué par Ahriman. De son germe tombé sur terre naissent deux plantes ressemblantes enchevêtrées l'une dans l'autre et déjà épurées par le soleil. Bien qu'asexuels au début, elles deviennent mâle et femelle. Elles se marient cinquante années plus tard et ainsi naissent leurs enfants. L'avènement de leur sexualité semble joyeux. L'homme d'Avesta n'est plus là parce qu'il a péché. La femme est là au même niveau que l'homme pour battre le *Ahriman*. Ahriman est aussi une force imaginaire et obscure, mais il ne ressemble guère au Satan qui dit : « Je vous ai trompés ». L'homme est ainsi arrivé sur terre non pas parce que la femme l'a manipulé et parce qu'il a franchi les limites de l'interdit. Il est arrivé, il a grandi, il a mûri,

²²⁶ *Ibid.*, p.459.

²²⁷ Il s'agit de deux noms avestiques : *mašyā* et *mašyānē*.

accompagné de son semblable, de son autre aussi innocent que lui, afin d'anéantir le mal.

Ce récit rappelle ce que Gaston Bachelard écrit quelques milliers d'années plus tard dans sa préface à *JE et TU* de Martin Buber :

Nous vivons endormis dans un Monde en sommeil. Mais qu'un tu murmures à notre oreille, et c'est la saccade qui lance les personnes : le moi s'éveille par la grâce de toi. L'efficacité spirituelle de deux consciences simultanées, réunies dans la conscience de leur rencontre, échappe soudain à la causalité visqueuse et continue des choses. La rencontre nous crée : nous n'étions rien — ou rien que des choses — avant d'être réunis.²²⁸

Ces deux derniers récits de la création — distincts également à bien des égards — proposent tous les deux une image toute différente de l'homme-enfant Yahviste, « innocent en tous les sens du mot, qui n'aurait qu'à tendre les mains pour cueillir les fruits du jardin merveilleux et qui ne se serait éveillé sexuellement qu'après la chute et dans la honte. Intelligence, travail, sexualité seraient alors les fleurs du mal » ;²²⁹ et en même temps ils rejoignent la tentative ricœurienne de mettre la lumière sur le rôle du mythe « comme un résidu et une survivance ». Il faut toutefois noter que Ricœur s'oppose à cette théologie dualiste et peu biblique. Dans le même temps, il veut sauver la vision éthique qui insiste sur la responsabilité humaine, mais une responsabilité limitée.

Il existe donc une discordance mettant en relief la tension entre les implications culturelles et sexuelles de la création et du récit de la chute. Ricœur y découvre le mythe étalé dans une dualité du temps mythique où la civilisation et la sexualité possèdent deux interprétations différentes. Dorénavant, « toute dimension de l'homme — langage, travail, institution, sexualité — porte en surimpression la double marque de la destination du

²²⁸ Cf. p.7, Balmary, Marie, *La Divine Origine, Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Éd. Grasset & Fasquelle, 1993, 350p.

²²⁹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, op. cit.*, pp.459-460.

bien, du penchant au mal ». ²³⁰ La sexualité est ainsi appréhendée dans le cadre de ce que Zarathoustra, d'après les mots de Nietzsche, découvre être la plus grande puissance sur terre, à savoir la réalité du bien et du mal. ²³¹ La nudité fruit de l'interdit devient une honte mutuelle pour l'homme, devenu désormais le sujet parlant et la femme considérée comme l'objet consommable à travers qui le serpent tente l'homme. L'homme a peur de sa nudité provoquée par l'interdit : « ... J'ai peur, car je suis nu » ; Dieu l'interroge : « L'arbre dont je t'avais ordonné de ne pas manger, en as-tu mangé ? »

L'homme dit ainsi « Je » pour une première fois pour exprimer sa peur et sa honte. Un tel accès au Je, qu'est-ce que cela pourrait être si ce n'est son tragique le plus lointain et le plus profond ? Certes, la sexualité s'est mêlée tragiquement à l'origine racontée de l'humain. Ce qui pourrait être sa part joyeuse est ainsi devenu la voix de son tragique originaire : l'homme chute. Sa sexualité ordonne l'apparition du bien et du mal. L'interdit posé par l'autorité de dieu, « retiré par le serpent, transgressé par la femme et son homme avec elle » ²³² rappelle la liberté déçue de l'homme.

Le dieu qui dit Oui — « Que la lumière soit et la lumière fut », dit maintenant Non — « Quant à l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras point ». La chute est à la fois chute de l'homme et chute de la « loi » ; comme dit encore saint Paul : « Le commandement qui devait me donner la vie m'a conduit au péché ». ²³³

²³⁰ *Ibid.*, p.460

²³¹ « Zarathoustra a vu beaucoup de pays et beaucoup de peuples : c'est ainsi qu'il découvrit le bien et le mal de beaucoup de peuples. Zarathoustra ne trouve pas de puissance plus grande sur terre que le bien et le mal », Friederich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. Albert, Henri, Paris, Mercure de France, vol.9, p.80.

²³² Balmary, Marie, *La Divine Origine, Dieu n'a pas créé l'homme*, op. cit., p.199.

²³³ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.464.

Ricœur en conclut qu'ainsi la chute est une césure à travers toute l'humanité de l'homme : toute — aussi bien la sexualité que la mort. Quant au serpent, il sera maudit et rampera pour toujours.

I.C.5 Étonnamment : Sophocle est-il plus tragique qu'Eschyle ?

Une interrogation persiste toujours : pourquoi, aux yeux de Ricœur, Sophocle est-il plus tragique qu'Eschyle, alors que tous les deux sont les créateurs du discours tragique ?

Ricœur arrive à ce constat en constatant que le problème de la tragédie grecque n'est pas seulement le problème du tragique, mais aussi celui de la fin du tragique. Il note : « le tragique de Sophocle confirme cette vue : en un sens, Sophocle est plus tragique qu'Eschyle ; la pression du dieu hostile y est moins urgente que l'absence d'un dieu qui abandonne l'homme à lui-même ». ²³⁴

Ma première hypothèse consiste à penser que si Eschyle est moins tragique c'est parce que chez lui le rôle des hommes en tant qu'agent, des hommes qui agissent, demeure moins visible que chez Sophocle. Mais cette explication ne saurait être la seule.

En regardant de plus près, on constate quelques traits caractéristiques de l'œuvre d'Eschyle qui confirment cela : Eschyle croyait ardemment et obstinément à la justice divine. Les dieux et la justice divine étaient omniprésents dans son œuvre. ²³⁵ Eschyle présentait un monde mystérieux, peuplé de dieux englués dans la peur et pourtant aspirant à l'ordre. Eschyle reste véritablement en quête d'une justice supérieure et cette démarche lui confère sa singularité et sa grandeur. Elle soumet la justice à l'épreuve du temps, même chez les dieux. Malgré l'omniprésence de la justice divine, les hommes restent entièrement responsables de leurs actes par rapport aux

²³⁴ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.301.

²³⁵ Ils nous restent aujourd'hui sept tragédies sur les cents écrits par Eschyle.

dieux, au risque même de les exaspérer. Chez Eschyle la responsabilité des hommes porte aussi sur le groupe auquel ils ont été confiés. Par conséquent, en plus de leur responsabilité face aux dieux, les hommes doivent également assumer d'autres formes de responsabilité civique et politique.

Endosser ainsi le costume de la responsabilité leur offre un certain idéal civique et une certaine image du chef. Ils ne sont ni désincarnés, ni les reflets inquiets des ordres divins. Ils sont des mortels, comme ils doivent l'être et mènent une vie de bout-en-bout humaine ; et ce en fonction de leurs divers devoirs. Nous pouvons donc noter que les personnages des tragédies d'Eschyle sont plus souverains et moins passionnés. Dans les écrits d'Eschyle, la passion qui met le feu aux âmes, qui cloue les hommes au sol, qui fait arrêter le cours des vies en un clin d'œil passe au second plan. Eschyle analyse peu la psychologie de ses personnages — toute subtilité de la psychologie en général — et il s'intéresse rarement aux passions. En réalité, son œuvre, virile, n'est illuminée que timidement par l'ardeur des passions, même si ce sont ses foisonnants vers qui célèbrent, d'une manière magistrale, la portée cosmique de l'amour créant la vie. Chez Eschyle où le mâle commande, les problèmes de la vie des hommes, la guerre et la paix sont mis en avant. Son idéal n'est point l'amour fusionnel, l'amour interdit ou l'amour passionné ; son idéal est l'amour de la Cité et sa protection.

Après avoir souligné les caractéristiques marquantes de l'œuvre d'Eschyle, il est temps d'évoquer Sophocle pour qui la tragédie repose sur les épaules souffrantes des héros seuls et délaissés. Fidèle à Athènes, aisé, infailible dans ses rôles politiques, ainsi que dans ses fonctions religieuses, Sophocle présente un tragique plus délicat, plus tangible, plus proche de nous. Si Eschyle a connu les guerres, Sophocle non seulement a connu un certain épanouissement politique, mais aussi il a vécu sous la menace d'un désastre : « Sophocle connaît une grandeur solidement étayée et qu'il s'agir

de bien gérer ». ²³⁶ Sophocle croit à l'homme et à sa grandeur plus qu'à toute autre chose. L'homme avec ses divers devoirs à accomplir se situe au centre des tragédies sophocléenne. D'emblée, la fonction de l'action humaine et le sens des responsabilités trouvent chez Sophocle une autre dimension que chez Eschyle.

La portée des actes humains n'est plus, comme chez Eschyle, amplifiée par l'évocation de conséquences qui les dépassent : elle résulte désormais de l'attention donnée à leurs mobiles et à leurs ressorts. Et le tragique de Sophocle est donc avant tout fonction de l'idéal humain auquel obéissent ses héros. ²³⁷

Le Sophocle d'Antigone et d'Électre propose une toute nouvelle structure des conflits par rapport à Eschyle. Dans l'Électre, tout aspect religieux a été délaissé et elle remplit pleinement, à l'instar d'Antigone — même si de manière moins affirmée qu'Électre —, le rôle d'une héroïne avec un courage sans fin. Antigone et Électre sont fières et intransigeantes, elles se sont placées aux côtés de leurs sœurs et se meuvent par la pitié envers les morts. Le monde de Sophocle apparaît ainsi, beaucoup moins viril que celui d'Eschyle. Les tragédies de Sophocle sont pleines de contrastes de tempérament, de valeurs et d'idéaux.

Elles témoignent d'une évolution morale qui accompagne les changements socio-politiques intervenus au sein de la Cité d'Athènes. Les personnages tragiques de Sophocle se trouvent piégés par leurs limites ; ils émeuvent par leur courage héroïque issu de leur souffrance et ils touchent le ciel de la grandeur humaine dans leur solitude. Tant pis alors s'ils sont rejetés par les autres humains et s'ils sont trompés par les dieux ! Ils sont seuls et demeurent accueillants envers la mort. Si la grandeur des héros tragiques de Sophocle reste indemne à travers vents et marées, c'est parce qu'ils éprouvent un « désir passionné d'honneur » et savent décliner tout compromis.

²³⁶ De Romilly, Jacqueline, *La tragédie grecque, op. cit.*, p. 82.

²³⁷ *Ibid.*

Les personnages tragiques des spectacles de Sophocle sont promptement passionnés contrairement à ceux d'Eschyle, et ce malgré leur solitude. On se souvient d'Œdipe qui débute son histoire misérable, abandonné et seul ; avant d'accéder à une autre forme de solitude établie au-delà du monde des mortels, un seuil sacré dont seul lui possède la clé. Œdipe est seul, car il est entouré des dieux qui se comportent comme de simples magistrats. De même, les dieux de Sophocle sont parfaits et intemporels, ils diffèrent en cela de ceux d'Eschyle qui sont obstinés par l'idée de la justice. Chez Eschyle, on interroge les dieux, pas chez Sophocle où les oracles restent distants, vagues et trompeurs. L'ironie tragique de Sophocle souligne cette distance et relate l'ignorance des hommes dupés par la puissance divine. Il ne faut pas non plus s'interroger sur la cause de cette duperie. Le destin le veut ainsi. La soumission reste entière et surtout pas un mot !

Selon notre première hypothèse, si Ricœur trouve Sophocle plus tragique qu'Eschyle c'est donc parce que l'ampleur du domaine de l'action et de la responsabilité humaine s'avère plus importante chez Eschyle. Par conséquent, la fatalité divine y est moins marquante. Mais nous avons aussi découvert que dans les tragédies sophocléennes, tout est un poème de la solitude et de la passion ; la fatalité divine entortille les mortels, seuls et isolés, dans une souffrance exténuante. La forte dimension passionnelle qui existe chez Sophocle pèse sur l'aspect tragique de son œuvre. On dirait que sans la passion, sans ce douloureux désir qui inonde l'être, tout semble être moins tragique. Sans la passion l'être est moins écrasé par la puissance divine.

I.C.6 Toute tragédie est religieuse ou ne l'est pas

Nous avons constaté avec Ricœur que la religion grecque n'a jamais offert une véritable issue au tragique. Cette remarque ouvre d'emblée le champ de la réflexion sur la tragédie antique, autrement dit, sur la tragédie

du destin et celle de la liberté. La tragédie du destin est ce lieu précis où le divin et le satanique sont entremêlés. Cette indistinction confère « son horreur à la pesée du transcendant sur la destinée humaine », écrit Ricoeur avant de se référer à Gerhard Nebel disant « un tel dieu est un *Ça* et non un *Toi* et qu'en tant qu'il n'est pas toi il est l'essentiellement absent et distant ». ²³⁸ Ce que propose Nebel est en effet de couvrir la tragédie grecque dans son étrangeté, tout en la regardant à partir du christianisme considéré comme un autre ancien testament.

Ricoeur trouve chez Nebel une sorte de longue exégèse reposant sur le caractère inachevé, informe, multiple, voire contradictoire, de la religiosité tragique qui est sans doute le trait le plus important d'une théologie tragique qui tient en suspens des potentialités innombrables²³⁹. Or, afin de montrer les caractéristiques de cette religiosité tragique, Nebel expose les différentes façades de la foi tragique qui tend parfois vers un dieu méchant et parfois vers les puissances chthoniques et infernales ; si elle invoque parfois le dieu vengeur de la mesure, elle attend aussi le dieu de la réconciliation. Le *Prométhée enchaîné*, *L'Orestie* de Eschyle — ses dernières pièces —, *l'Antigone* ou encore *l'Œdipe* de Sophocle sont tous des exemples qui mettent la lumière sur la richesse des différentes dimensions de cette expérience. Même si Ricoeur admet un véritable changement de paradigme théologico-politique entre Eschyle et Sophocle ; le philosophe finit par omettre dans son analyse les nombreuses disparités qui existent dans la description des mythes tragiques entre Eschyle, Sophocle ou encore Euripide ; ce qui contribue à bien des égards à la diversité de l'expérience tragique. Concrètement, si Eschyle propose sa tragédie dans un ensemble en trois temps, un ensemble solide qui contient une action en trois volets consécutifs ; Sophocle et Euripide proposent une autre manière pour écrire leurs tragédies et ils abandonnent ainsi la trilogie. Chez Eschyle, l'action a plus de mouvement et de vérité, mais elle souffre de l'absence de rythme. Sophocle et Euripide donnent un rythme et une action distincts à chacune

²³⁸ Ricoeur, Paul, *Lectures 3, op. cit.*, p.189.

²³⁹ *Ibid.*

de leurs tragédies. Ces différentes manières de procéder modifient profondément le rapport de chaque tragédie avec le dieu méchant. Par conséquent, les tragédies eschyléennes ne peuvent point proposer la même dimension religieuse que les tragédies écrites par Sophocle ou Euripide.

Comme si les tragédies eschyléennes étaient des cris issus des coups cruels portés par les dieux méchants et des chœurs angoissés qui s'interrogent dans l'effroi. Tandis que Sophocle, auteur croyant, s'interroge plus sur l'action des hommes en lutte avec l'événement qu'ils imposaient ou refusaient. L'homme est son propre destin ou presque ! En rattachant profondément la tragédie à ses racines religieuses, *L'Orestie* d'Eschyle expose les multiples dimensions de la foi tragique que nous venons d'évoquer. Dans *l'Orestie*, Oreste revient venger son père. Eschyle met en scène au centre de chacune de ses deux premières scènes un meurtre qui est aussi « sacrifice et sacrifice expiatoire ». Et puis, même si le jugement vient remplacer le meurtre dans une troisième tragédie, la problématique du dieu méchant y reste aussi présente. Certes, la crainte pour une vie en jeu demeure incessante. Comprenant les trois tragédies : *Agamemnon*, les *Choéphores*²⁴⁰ et les *Euménides*, *l'Orestie* dispose chacune de ces trois tragédies dans le prolongement de l'autre, ainsi chaque tragédie gagne au contact des deux autres. Par conséquent, la tragédie se situe aussitôt sur une ligne d'ensemble.

Puisque la tragédie doit reposer sur une présence terrifiante, lors de cette trilogie, le public doit voir les meurtres et les toucher de près. Les dieux sont tout près ; ils parlent par des oracles, tandis qu'une série d'interrogations poursuit le chœur et les acteurs : « pourquoi, en effet ? Pourquoi le meurtre d'Agamemnon ? Après ce premier crime, pourquoi un autre ? Où était la faute ? Où sera le châtement ? Que décident les dieux ? »²⁴¹ Le public tremblant est dans l'attente de découvrir la colère des dieux et il continue à s'interroger sur la décision des dieux qui s'expriment

²⁴⁰ Dans les *Choéphores*, Oreste vient et tue sa mère. Les deux pièces de Sophocle et d'Euripide qui traitent du même sujet s'appellent toutes les deux *Électre*.

²⁴¹ De Romilly, Jacqueline, *La tragédie grecque, op. cit.*, p.22.

par la voix de prophétesses qui soudain surgissent l'une après l'autre : l'Erinye, Apollo et puis Athéna. C'est ainsi que toutes les tragédies revêtent une dimension religieuse.

Pourtant, si Œdipe reste claustré dans un personnage imposé par la malédiction divine, Prométhée n'a pas permis à la puissance divine de lui infliger son sort ; ce qui est aussi valable pour Antigone et Alceste. Le *Prométhée* d'Eschyle résonne toujours avec son gigantesque hymne à la liberté enchaînée sur le rocher ; cette liberté qui préférerait être captive plus tôt qu'esclave. « Voulue, voulue a été mon erreur, je ne veux point contester le mot. Pour porter aide aux hommes, j'ai été moi-même chercher des souffrances... ». ²⁴² Même si la tragédie antique reste celle du destin, même si Eschyle conseille : « Il faut porter d'un cœur léger le sort qui vous est fait et comprendre qu'on ne lutte pas contre la force du destin » ; et que Sophocle lui réplique : « Il n'appartient pas aux mortels de se délivrer du malheur que leur assigne le destin » ; malgré tout, la valeur tragique du choix libre reste intrinsèque à la tragédie.

Ces exemples nous conduisent à admettre avec Henri Gouhier que la tragédie antique et la tragédie biblique, ou pour le dire avec les mots de Ricœur que les deux différentes formes de culpabilité engendrées par chacune de ces tragédies, à savoir la culpabilité tragique et la culpabilité biblique, restent toutes des directions plutôt que des définitions. Or, la distinction entre ces deux formes de tragédie ne réside pas dans leur rapport respectif au destin et à la liberté : « Ainsi, antique ou moderne, païenne ou chrétienne, toute tragédie se joue parmi des hommes libres ou qui se croient tels, même dans un monde que gouverne le destin ». ²⁴³

Le nœud de la problématique de la figure du serpent se trouve ici : nulle fatalité n'est envisageable sans liberté. Mais pas seulement. Il rejoint aussi ce que Ricœur qualifie de *vision éthique du mal* qu'il définit comme une interprétation selon laquelle le mal est repris dans la liberté aussi complètement qu'il est possible ; et pour laquelle le mal est réciproquement

²⁴² Eschyle, *Prométhée enchaîné* 266

²⁴³ Gouhier, Henri, *Le théâtre et l'existence*, op. cit., p.57.

une invention de la liberté. Certes, une vision éthique du mal propose que la liberté soit révélée dans ses profondeurs comme pouvoir-faire et pouvoir-être ; la liberté que suppose le mal est une liberté capable de commettre des écarts, des déviations, de tomber dans la subversion, ou encore dans l'errance. En s'expliquant mutuellement, le mal et la liberté constituent l'essence de la vision morale du monde.

Quant à cette vision éthique du mal, elle s'oppose à l'univers mythique à deux reprises : tout d'abord, en démythologisant radicalement les mythes dualistes, tragique et orphique ; puis, en reprenant le récit adamique à travers un « philosophème » intelligible : « La vision morale du monde pense *contre* le mal-substance et *selon* la chute de l'homme primordial ». ²⁴⁴

Il convient de se demander si dans cette perspective, la sortie du tragique ne dépend pas simplement de cette vision morale ? On doit considérer qu'est tragique tout ce qui ne s'y intègre pas. C'est en l'excluant que la vision éthique du mal signe le retour du tragique. Ricœur estime que « ce qui ne passe pas, ce qui est perdu, c'est cette ténébreuse expérience du mal [...] et qui constitue à proprement parler le "tragique" du mal ». ²⁴⁵ La vision éthique du monde fait aussi son apparition face au symbole ruiné du tragique, refusant de jouer sur les registres cosmique et existentiel. Or, l'humain et le psychique, une fois séparés, tracent le chemin de l'oubli. En devenant purement anthropologique, la symbolique se situe sur la voie de l'allégorie et elle expose la vision morale du mal.

Afin de dire non à la tristesse de toute réduction moralisante, le symbole est condamné à la résistance. Quant à cette résistance, elle procède de la face non éthique du mal. Si le symbole adamique a survécu, c'est parce que les autres mythes l'ont protégé contre la vision morale du mal. La figure tragique du serpent à l'intérieur du mythe adamique, l'a mis à l'abri de la disparition. Ce point rappelle, aux yeux de Ricœur, l'importance de la dialectique — instructive — entre tous les mythes du mal ; ce qui permettra par ailleurs la préparation de la reprise philosophique du mythe.

²⁴⁴ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.297.

²⁴⁵ *Ibid.*, p.300.

Ricœur avait déjà abordé ce point sous un autre angle dans sa *Philosophie de la volonté*. En respectant le conseil de Platon dans le *Philèbe*²⁴⁶ et à l'aide d'une typologie dynamique ayant pour tâche de découvrir la vie latente des mythes, Ricœur cherche la « multiplicité nombrée », intermédiaire entre la conscience mythique indifférenciée et les mythologies différenciées. La typologie proposée par Ricœur comprend d'une part, le type des *a priori* facilitant le croisement de l'expérience avec une grille de lecture et l'orientation dans le sens du labyrinthe des mythologies du mal ; et d'autre part, le type des *a posteriori* qui sont corrigés en permanence et redressés au contact de l'expérience.

Dans ce contexte, les quatre types mythiques de représentation concernant l'origine et la fin du mal rappellent le lieu et l'importance de la dialectique instructive entre l'ensemble des mythes du mal, à savoir : i - le mythe du chaos propre au drame de la création où l'origine du mal reste le « chaos » avec lequel lutte l'acte créateur du dieu ; ii - le mythe de la chute rappelant un événement irrationnel au cœur d'une création achevée ; iii - le mythe tragique ; iv - le mythe solitaire, ou autrement dit : « le mythe de l'âme exilée ». Dans cette typologie, ce qui sauve l'interaction entre les différentes formes de mythes est certainement le mythe tragique, exprimé pleinement par la tragédie grecque, et qui représente un type intermédiaire entre le mythe du chaos et celui de la chute.

Finalement, n'est-il pas vrai que toute la tristesse de notre temps est liée à un excès de la morale, en absence de toute tragédie ? La grandissante vision éthique du mal transforme nos sociétés modernes et les conduit âprement vers la séparation, l'oubli. La tristesse, de nos jours, provient de la débordante vision morale du mal. Notre temps est en manque de tragique. La déprime de nos sociétés d'aujourd'hui est due à un simple

²⁴⁶ Nous allons tenter de suivre le conseil de Platon dans le *Philèbe*, lorsqu'il enjoint de ne point imiter les « éristiques » qui font « trop vite un et trop vite multiple », mais de chercher toujours un nombre intermédiaire que la « multiplicité réalise dans l'intervalle entre l'Infini et l'Un » ; respecter ces intermédiaires, disait Platon, « c'est ce qui distingue dans nos discussions la manière dialectique de la manière éristique. Cf. Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, op. cit.*, p.382.

oubli de la part de nos symboles et de nos mythes qui ont abandonné la résistance et ont ainsi provoqué la violence de l'interdit. Ce que nous constatons dans la violence des sociétés religieuses d'aujourd'hui reste également une autre forme d'excès lié à la vision morale du mal et traduit une mise en demeure de tout symbole. Et quel meilleur remède pour sortir de l'intégrisme religieux que d'introduire la supposée dialectique entre tous les mythes du mal ! Et quelle meilleure issue à nos maux que de revivifier la résistance du tragique face à la morale !²⁴⁷

Revenons à la figure du serpent déjà là et déjà rusé à l'intérieur du mythe adamique. En arrêtant la démythologisation des mythes babyloniens, le serpent marque la résistance du tragique à l'éthique, tout comme le péché originel qui est à l'intérieur de la vision éthique du monde. En passant par ce chemin, le serpent déjà rusé du récit adamique introduit en quelque sorte la théologie tragique. Or, ce que nous trouvons dans ce contexte au sein de l'expression tragique est un aspect irréductible à l'éthique et complémentaire de toute éthique comme l'écrit Ricœur ; avant d'affirmer que l'anthropologie tragique — « où le pire est non seulement à craindre, mais proprement inévitable, parce que le dieu et l'homme conspirent à engendrer le mal »²⁴⁸ — reste inséparable de toute théologie tragique. Le philosophe note que si ces deux derniers restent inséparables, c'est parce que la fin du tragique, la véritable délivrance du tragique arrive au sein même du tragique, et ce, par la vertu du spectacle et du chant, par la grâce de la terreur et de la pitié. L'accès à la Fête et à la Gloire annonce la fin du tragique. Ce retour à la Fête indique le mouvement vers la délivrance, comme nous avons pu le constater plus tôt. Et si l'homme a souffert, c'est pour apprendre ; le salut est ancré à l'intérieur du tragique. Pour Ricœur, ce salut consiste dans une forme de délivrance esthétique provenant du spectacle tragique, intériorisée dans la profondeur de

²⁴⁷ On peut toutefois dire que dans le même temps on est dans une société d'irresponsabilité tant éthique que politique, où tout est vécu comme une loterie fatale. D'où l'importance de cette dialectique éthico-tragique où les diverses visions s'équilibrent.

²⁴⁸ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p. 296.

l'existence et convertie en pitié à l'égard de soi-même.²⁴⁹ Il faut donc « souffrir pour apprendre » ; le φρονεῖν [*phronein*] tragique est le salut à l'intérieur du tragique.

Il est dès lors plus facile à comprendre pourquoi la foi tragique n'a pas survécu à la tragédie. Déçu par sa religion, l'auteur tragique a préféré faire la table rase de « dieu méchant » (*κακος δαίμων*), et « évacuer l'anthropologie tragique avec la théologie tragique ».²⁵⁰ Hélas ! En même temps qu'il renonçait au « dieu méchant », l'invocation du chœur tragique se dérobait à lui. Désormais, l'annonce de la fin du tragique désigne la philosophie comme l'unique voie accessible pour changer l'homme : « non plus par l'invocation, mais par la raison ; la purification "mathématique" devant se reporter sur la purification "dionysiaque" ».²⁵¹ Ainsi, puisqu'il fallait tuer le dieu méchant et la prédestination du mal, la philosophie a sacrifié la tragédie, elle a jeté l'enfant avec l'eau du bain, pour reprendre le proverbe évoqué par Ricœur.

Le seul choix qui restait à la philosophie face à son désir de réaffirmer le tragique comme tel était de se suicider.²⁵²

*La fonction du tragique est de mettre en question l'assurance, la certitude de soi, la prétention critique, on oserait même dire la présomption de la conscience morale qui s'est chargée de tout le poids du mal. Beaucoup d'orgueil se cache peut-être dans cette humilité. C'est alors que les symboles tragiques parlent dans le silence de l'éthique humiliée, ils parlent d'un « mystère d'iniquité » que l'homme ne peut entièrement prendre en charge, dont la liberté ne peut rendre raison en tant qu'elle le trouve déjà en elle.*²⁵³

Quelle magnifique métaphore de la part de Ricœur. D'un côté, l'éthique est humiliée à l'instar du *cogito* brisé. Comme si la psychanalyse restait la

²⁴⁹ *Ibid.*, p.384.

²⁵⁰ Ricœur, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *op. cit.*, p.306.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p.305.

²⁵³ *Ibid.*

parfaite expression de l'abîme de la condition humaine. De l'autre côté — moins métaphorique —, en se manifestant au cœur de l'éthique humiliée et en parlant du « mystère d'iniquité », les symboles tragiques révèlent la source théologique de toute tragédie, comme nous avons pu le voir plus tôt dans ce même chapitre. Les symboles tragiques évoquent le dieu méchant et mettent encore une fois en lumière le mystère divin du mal. Ricœur suggère à ce propos que « la symbolique du mal n'est jamais purement et simplement symbolique de la subjectivité, du sujet humain séparé, de la prise de conscience, de l'homme scindé de l'être, mais symbole de la suture de l'homme à l'être. Il faut alors accéder à ce point où le mal est l'aventure de l'être, fait partie de l'histoire de l'être ». ²⁵⁴

Dans ce même passage, nous avons également constaté qu'en marquant la résistance du tragique à l'éthique, le serpent a introduit la théologie tragique. Ainsi, il s'est rapproché du « dieu méchant » des tragiques grecs, sans jamais pouvoir l'atteindre. Toute cette démarche montre d'un côté l'écart à la fois mince et en même temps essentiel qui existe entre la fin du tragique et la rédemption biblique — la séduction par le serpent et l'égarement par un « dieu méchant » — ; et de l'autre elle relance la dialectique de la finitude et de la culpabilité.

Ainsi en relançant la dialectique de la finitude et de la culpabilité et la tension existant entre l'être et la finitude, cet écart montre également comment il est possible de retrouver le tragique à travers son *analogon* philosophique.

Peut-être en retour la tragédie retrouve-t-elle, par la vertu propre de la parole poétique et de la représentation, la vertu de recharger la philosophie des tensions primordiales qu'elle tend à évacuer au profit du discours cohérent : la tension entre l'être et la finitude, entre la colère de Dieu et la culpabilité, entre la souffrance et la connaissance. ²⁵⁵

²⁵⁴ *Ibid.*, pp.305-306.

²⁵⁵ Ricœur, Paul, *Lectures 3, op. cit.*, pp.194-195.

I.C.7 Tragique – Freud

Les tragédies grecques exposent les différents motifs qui font peur aux personnages. Dans ce contexte, ce qui apparaît précieux c'est que les poètes tragiques, notamment Eschyle et Sophocle, vont jusqu'à décrire les effets, voire les manifestations cliniques provoqués par l'effroi des pièces. L'exemple le plus marquant est la réaction terrifiée du chœur qu'on entend à l'entrée d'Œdipe, misérable, couvert de sang et les yeux crevés « souffrance effrayante à voir, la plus effrayante de toutes celles jamais rencontrées ».²⁵⁶ L'univers tragique reste en fin de compte un univers de crainte et de malheur représentant « la chute dans l'abîme »²⁵⁷ de ses personnages.

Le châtement divin n'épargne personne, même pas les plus puissants. Le fait que Laïos, le père d'Œdipe qui s'est ouvertement opposé à la volonté des dieux, ait anticipé la vie tragique de son fils, en est un exemple. Le dieu a averti Laïos : « Pas d'enfant, sinon il te tuera, et toute sa maison marchera dans le sang ».²⁵⁸ Mais le roi désobéissant de Thèbes a fait « violence aux dieux ».²⁵⁹ En un instant d'ivresse, en un moment d'oubli de l'avertissement divin par Laïos, Jocaste fut enceinte d'Œdipe. La désobéissance de Laïos a eu pour résultat le malheur et le sang comme nous pouvons le voir à travers le cycle tragique d'*Œdipe-Roi* à *Antigone*. Le poids du passé, souvent inconnu ou incertain, sur les épaules souffrantes du personnage tragique surcharge la poésie tragique d'émotions négatives. Le passé toujours présent, ce persistant passé qui ne passe pas, rend l'existence présente du héros tragique insupportable. La vie du héros ne peut donc qu'être « une existence toute de frayeur sans pouvoir trouver une pause à ses maux, à moins que, pour un instant, une fausse nouvelle ne lui donne l'illusion

²⁵⁶ Sophocle, *Œdipe-Roi*, 858.

²⁵⁷ « Sinon c'est la chute dans l'abîme », Sophocle, *Ajax*, 1073 sqq.

²⁵⁸ Sophocle, *Antigone*, 604-605.

²⁵⁹ Euripide, *Phéniciennes*, 18-20.

fallacieuse d'en être délivré, quitte à y retomber plus lourdement » comme le fait observer Robert Veron.²⁶⁰

L'existence des rêves nocturnes dans les tragédies ainsi que leurs proches ou lointaines conséquences sur la vie du héros apportent leur part d'amertume aux scènes tragiques. Le héros tragique est souvent alerté par ses rêves dans les ténèbres des nuits d'Athènes. Le héros tragique doit trouver le chemin « de la sagesse » pour fuir les prédictions annoncées par ses cauchemars.

Plus tôt, en parlant du nœud tragique, nous avons évoqué le passé absolu du destin. À cet égard, le tragique d'Œdipe est considéré par Ricœur dans sa *Philosophie de la volonté*, comme un tragique de rétrospection,²⁶¹ de reconnaissance de soi dans un passé étranger. L'histoire tragique d'Œdipe est l'incarnation d'un destin appartenant au passé hégémonique et qui se découvre avec l'incertitude du futur. Tout en apercevant qu'il n'est point responsable de ses actes — s'agissant d'une justice soutenant l'intention de l'individu comme critère de jugement — ; Œdipe découvre la vérité en soi des choses dans la douleur de l'identification.

La tragédie de Sophocle diffère de celle d'Eschyle sur un point très précis. Si Eschyle expose l'impulsion vers la fin du tragique, Sophocle reste purement tragique, car « le dieu hostile s'y fait moins sentir par pression que par son absence qui abandonne l'homme à lui-même » ; surtout que cet homme, en l'occurrence Œdipe ne savait guère. Quand Eschyle, dans les *Euménides* envisage une issue au tragique, Antigone de Sophocle, se voit en revanche rejetée par une cité qui au lieu d'être une place pour la réconciliation, demeure close et hostile. Ainsi, la grande différence entre Eschyle et Sophocle, une délivrance du tragique dans la cité apaisée et la conversion réussie du terrible en divin, d'un côté, et une délivrance dans le tragique, la sagesse de l'usure, sans solution ni dans la cité, ni du côté divin.

Pourtant, même si *Œdipe à Colone* évolue indirectement vers une issue du tragique, il reste une exception de ce point de vue, car Sophocle y salue

²⁶⁰ Veron, Robert, *Le mal dans la tragédie grecque*, op. cit., pp.42-43.

²⁶¹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.280.

la fin du tragique. Sophocle en réalité présente une situation contradictoire : d'un côté, le vieil Œdipe après une longue méditation sur ses malheurs peut mourir d'une mort non tragique ; de l'autre, la mort du vieil Œdipe est celle d'un héros assagi qui meurt en pleine gloire ; elle est la suspension de la condition humaine plutôt que sa guérison, observe prudemment Ricœur.²⁶² Sans oublier qu'une interrogation demeure toujours : pourquoi Œdipe a-t-il continué à croire aux oracles ?

La figure d'Œdipe, pitoyable et vagabonde, est l'incarnation de l'injustice tragique. L'histoire d'Œdipe comme celle d'Hyppolyte ou Io, expose l'essence de la justice divine qui reste véritablement contradictoire, profondément violente. Or, « jamais, dans une tragédie, un dieu n'est sanctionné pour avoir manqué à la justice à l'encontre d'un humain, même si le cas ne prête pas à discussion, même si le coupable est qualifié d'injuste, même s'il ne reconnaît ses torts ». On dirait que la tragédie grecque est l'incarnation des dieux se dérobaient à leurs responsabilités ; ces dieux qui n'assument guère leurs fautes montrent que *la faute divine est une faute non-assumée*. La méchanceté divine présente de multiples visages. Œdipe est la marionnette d'un destin imposé par les dieux méchants dès avant sa naissance. Il se demandait lui-même : « quel homme pourrait être plus que moi haï de la divinité (*echthrodaimōn*) ? » avant de poursuivre : « Ne tiendrait-on pas un exact langage en jugeant que mes malheurs proviennent d'un *daimon* cruel ? »²⁶³ De quoi seront alors capables ces pauvres humains démunis face à autant de méchanceté ? Le chœur fait écho plus loin à la plainte d'Œdipe : « Avec ton destin personnel comme exemple, oui, ton destin malheureux Œdipe, je n'estime heureuse aucune vie des humains ». ²⁶⁴ Contrairement au Xerxès d'Eschyle, l'Œdipe de Sophocle n'est guère responsable de son malheur. Il n'est que la victime subissant une passion qui lui est imposée.

²⁶² *Ibid.*, p.442.

²⁶³ Sophocle, *Œdipe-Roi*, 816 et 828-829

²⁶⁴ Sophocle, *Œdipe-Roi*, 1193-1196

Ce passage de la tragédie Œdipe rappelle notamment la raison pour laquelle Ricœur éprouve le besoin d'intégrer une longue réflexion sur le tragique dans sa philosophie de la volonté. Or, l'histoire d'Œdipe reste l'histoire d'un homme double et inversé, « égal à dieu et égal à rien »,²⁶⁵ un jour roi divin et le lendemain bouc émissaire ; il incarne ainsi une tension tragique « entre l'agi et le subi, l'intentionnel et le contraint, la spontanéité interne du héros et le destin fixé à l'avance pas les dieux ».²⁶⁶ La tragédie est le genre littéraire par excellence révélant l'homme dans « sa condition d'agent ».

²⁶⁵ Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne t1, op. cit.*, p.127.

²⁶⁶ *Ibid.*, p.71.

II) Ricœur et Freud

*« On peut dire de lui que si jamais homme aima autant la vie, jamais homme ne craignit moins la mort. Il a vécu une vie pleine ; a connu et goûté ses sommets comme ses abîmes ; il s'est réchauffé le cœur à son feu, mais elle n'avait à présent plus rien à lui offrir ».*²⁶⁷

Ricœur a avoué lui-même que sa lecture freudienne est basée sur une forme de malentendu. Il disait : « n'étant ni analyste ni analysé, je prends Freud comme un écrivain et la psychanalyse comme un monument littéraire », ²⁶⁸ avant d'ajouter : « Or je sais bien que, sans la pratique analytique, une lecture de Freud est tronquée et risque de devenir un texte mort, voire un fétiche ».

D'emblée on peut donc comprendre que la lecture de Freud pour Ricœur ne peut guère reposer sur une rencontre personnelle ou encore une expérience pratique qui soit de praticien ou de patient. Avant de revenir sur la lecture freudienne de Ricœur, sur la façon dont il lit personnellement Freud au point de vue philosophique, on peut envisager les différentes possibilités de lectures que l'œuvre de Freud nous propose : ponctuelle ou chronologique. L'approche chronologique se base sur les différentes époques d'un parcours intellectuel, artistique, scientifique ou encore politique. La lecture ponctuelle est sélective. Elle s'appuie sur un livre, un article voire un thème et les œuvres qui s'y apportent. L'avantage de cette approche est qu'elle donne l'opportunité « d'examiner une œuvre dans le détail, de s'y attarder, d'autant que les textes de Freud se prêtent particulièrement à une lecture "talmudique", c'est-à-dire à une analyse du

²⁶⁷ Dernier hommage rendu à Freud par Stefan Zweig cité dans : Jaccard, Roland, *Freud, op. cit.*, p.113.

²⁶⁸ Ricœur, Paul, « L'art et la systématique freudienne », *Entretiens sur l'art et la psychanalyse, op. cit.*, p.24.

sens de chaque phrase, voire de chaque mot, et à les mettre en rapport avec d'autres textes ». ²⁶⁹

Par conséquent, nous supprimons l'approche clinique de l'œuvre de Freud qui consiste à choisir un symptôme ou une pathologie particulière et à essayer de dégager tous les horizons possibles offerts à ce sujet chez Freud ; même si cette approche impliquerait à bien des égards une lecture à la fois ponctuelle et chronologique des écrits freudiens. Toutefois, on prend soigneusement note que la psychanalyse « reste avant tout une approche clinique et technique qui permet à de nombreux patients de résoudre des conflits inconscients qu'ils ne parviendraient pas à résoudre par d'autres moyens ». ²⁷⁰

L'intérêt de cette démarche est de mieux saisir l'attitude philosophique de Ricœur face aux écrits psychanalytiques de Freud et de déterminer l'entreprise freudienne reconstituée par Ricœur. En d'autres termes, cela nous permet de mieux comprendre comment Ricœur s'est organisé face à Freud.

En considérant à la fois la technicité du langage freudien et aussi la spécificité de son problème, Ricœur fait une lecture de Freud en le plaçant dans le mouvement de la pensée contemporaine, cette démarche donne notamment lieu au face-à-face de la psychanalyse et de la philosophie réflexive ou encore de la phénoménologie, au sein de son tournant herméneutique.

Par ailleurs, face à Freud, Ricœur privilégie une interprétation philosophique de ses écrits psychanalytiques. Une attitude légitime, car elle appartient avant tout au philosophe et puis malgré le fait qu'une interprétation prétend à l'objectivité, elle peut aussi prendre position à l'égard de l'œuvre. Si Ricœur envisage une telle interprétation face à Freud, c'est parce qu'elle permet d'ajouter à « la reconstitution architectonique de cette œuvre une reprise dans un autre discours, celui du philosophe qui pense à partir de Freud, c'est-à-dire après

²⁶⁹ p. 13, Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud*, Paris, Puf, 2004, 344p.

²⁷⁰ *Ibid.*

lui, avec lui et contre lui ». ²⁷¹ Ricœur dispose l'entreprise freudienne sur trois paliers différents avec trois formes d'architecture différentes et leur attribue trois niveaux conceptuels distincts à savoir :

1) Les écrits freudiens autour du thème de l'interprétation du rêve ainsi que le symptôme névrotique : Ricœur constitue un cycle autour des concepts primordiaux de l'interprétation analytique et repose sur une étude épistémologique centrée sur les *Écrits de Métaphysique*. Ricœur s'intéresse au caractère interprétatif de la psychanalyse et considère sa recherche comme préalable à toute forme d'enquête portant sur les phénomènes de culture. Il suit l'ordre historique de la constitution de la première topique ainsi que l'installation progressive de l'explication économique et se trouve face à un dilemme apparent. Ricœur écrit dans *De l'interprétation* : « tour à tour la psychanalyse nous apparaîtra comme une explication des phénomènes psychiques par des conflits de forces, donc comme une énergétique — et comme une exégèse du sens apparent par un sens latent, donc comme une herméneutique ». Il nous est possible de comprendre l'enjeu de ce premier cycle en deux temps : « d'une part, l'incorporation du point de vue économique à une théorie du sens nous paraîtra seule capable de constituer la psychanalyse en "interprétation" ; le point de vue économique, d'autre part, nous paraîtra irréductible à tout autre en raison de ce que nous appellerons le caractère indépassable du désir ». ²⁷²

2) Le réseau théorique qui entoure les réflexions de Freud à propos de l'interprétation de la culture : « œuvre d'art, idéaux et idoles ». Dans ce second cycle, « le mouvement de débordement par l'intérieur commencera à s'amorcer ». Ricœur considère l'ensemble de la théorie freudienne de la culture en tant qu'une transposition analogique de l'explication du rêve et de la névrose et propose une sorte de réponse au premier modèle et au schème d'interprétation évoqués dans le premier cycle. Afin de dévoiler de nouvelles relations en contact avec autrui et capables de faire surgir des

²⁷¹ Ricœur, Paul, « une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p.73.

²⁷² Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p.72.

situations de culture, Ricœur parle d'une refonte de la seconde topique (moi-ça-surmoi) s'ajoutant à la première. Cette démarche dévoilerait le caractère abstrait et solipsiste de la première topique et contribue au préparatif ricœurien pour confronter l'exégèse de Hegel concernant le désir et le dédoublement de la conscience dans la conscience de soi. Ricœur utilise cette approche notamment dans la dialectique de l'archéologie et de la téléologie que nous évoquerons plus tard dans le présent travail. Ricœur estime qu'à la fin de ce second cycle, la théorie de l'illusion surgira en tant qu'une répétition du point de départ au sommet de la culture, car à l'instar de la position du désir dans le premier cycle, le rêve continue à être un modèle à la fois dépassé et indépassable.

3) Le troisième palier de notions concerne le dernier « remaniement de la théorie des pulsions sous le signe de la mort » et de fait « procède des remaniements imposés par l'introduction des pulsions de mort dans l'édifice antérieur ; ce remaniement²⁷³ atteint les assises de l'existence, puisqu'il s'agit d'une redistribution des forces en fonction de la polarité *Eros-Thanatos* ». ²⁷⁴

Il s'agit donc d'une nouvelle théorie de la pulsion qui permet d'un côté, d'achever une théorie de la culture, en la replaçant dans le champ de la lutte entre *Eros* et *Thanatos*. C'est pourquoi elle permet d'achever « l'interprétation freudienne du principe de réalité qui aura servi de bout en bout de contre-pôle au principe de plaisir ». D'un autre côté, nous avons une nouvelle théorie des pulsions qui conteste le modèle initial du rêve et ainsi bascule le point de départ topique. Il s'agit donc d'une forme mécaniste qui énonce, en premier lieu, la topique ; et par la suite, elle résiste « à toute intégration dans une interprétation du sens par le sens et

²⁷³ Ricœur écrit : « comme le rapport entre pulsion et culture reste le gros fil conducteur, ce remaniement à la base est aussi un remaniement au sommet ; l'entrée en scène de la pulsion de mort implique en effet la plus importante réinterprétation de la culture, celle qui s'exprime dans *Malaise dans la Civilisation* ; c'est dans la culpabilité, dans le malaise de la civilité, dans la clameur de la guerre que la pulsion muette vient à crier », Paul, Ricœur, « une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p.79.

²⁷⁴ *Ibid.*, p.73.

rend précaire le lien entre énergétique et herméneutique ». Ainsi, cette dernière théorie de la pulsion conteste fondamentalement le lien entre énergétique et herméneutique. Le paradoxe issu de ce développement signe en quelque sorte le retour de la psychanalyse à la philosophie mythologique dont les figures d'*Eros*, de *Thanatos* et d'*Ananké* sont les emblèmes.²⁷⁵

Certes, dans l'architectonique freudienne, Ricoeur aperçoit un développement cohérent procédant par remaniements successifs des structures au sein d'une *sémantique du désir* et basé sur une ligne sensée s'étendant « d'une représentation mécaniste de l'appareil psychique à une dramaturgie romantique de la vie et de la mort ». Ce que le philosophe comprend par la *sémantique du désir* est un milieu homogène qui expose les effets de sens du désir. C'est à l'intérieur de ce milieu — le *sémantique du désir* — que tous les remaniements successifs, toutes les structurations de la doctrine freudienne se produisent. Nous allons constituer notre fil conducteur autour de l'architectonique freudienne proposée par Ricoeur afin d'avancer dans la présente recherche.

Cette lecture s'accorde évidemment au contexte philosophique des années soixante où les différents courants de la pensée de l'époque, se rejoignaient dans le domaine du langage, y compris la psychanalyse. En regardant de plus près les trois différents moments de l'architectonique freudien — portés sur « une interprétation de la culture dans son ensemble » —, proposée par Ricoeur sont fondés sur le fond du langage.

L'architectonique ricœurienne nous paraissant au début difficile à comprendre, propose des coupes successives rendant la compréhension plus accessible. L'Analytique proposée par Ricoeur allant de l'abstrait au concret, change de sens et par une série de dépassements successifs aborde le plan de la dialectique. Ricoeur écrit :

*Pour une première lecture, plus analytique, le freudisme
laisse hors de lui, ce qu'il réduit ; pour une seconde*

²⁷⁵ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, pp.72-74.

*lecture, plus dialectique, il comprend d'une certaine façon ce qu'il a paru exclure en le réduisant. Je demande donc expressément que le lecteur suspende son jugement et s'exerce à passer d'une première intelligence, qui a ses critères propres, à une seconde intelligence, où la pensée adverse est entendue dans le texte même du maître du soupçon.*²⁷⁶

Dans le présent travail, je garderai ces dernières lignes comme leitmotiv de ma lecture des écrits ricœurïens sur Freud. Je tenterai d'avancer sur ou en parallèle de ce chemin dessiné aussi clairement par Ricœur.

II.A Remarques préalables à partir d'une lecture de Freud

II.A.1 Qu'est-ce que la psychanalyse ?

Ricœur emprunte la définition de la psychanalyse à Freud lui-même qui écrit dans la *Psychanalyse et théorie de la libido* ceci : « La psychanalyse est le nom donné 1) à une procédure d'investigation des processus psychiques, 2) à une méthode (basée sur cette investigation) pour le traitement des désordres névrotiques, et 3) à une collection de conceptions psychologiques qui s'est développée selon ces lignes et a pris graduellement la consistance d'une nouvelle discipline scientifique ». Ricœur considère comme primordiale « cette relation triangulaire entre une procédure d'investigation, une méthode de traitement et une théorie ». ²⁷⁷ Comme pense l'auteur *De l'interprétation*, la psychanalyse est donc simplement une analyse — et forcément pas une psycho-synthèse — une décomposition régressive selon les mots de Freud lui-même. L'analyse proposée au cours de la procédure psychanalytique est considérée comme une sorte de travail

²⁷⁶ *Ibid.*, p.74.

²⁷⁷ Cf. p.74, Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 2008, 336p.

de la part de Freud lui-même, car elle est essentiellement une lutte contre les résistances.

Dans *De la technique psychanalytique*, Freud présente ainsi la fonction du travail analytique : *produire pour détruire*. Afin de définir le travail psychanalytique, ce dernier fait recours à un enchaînement des opérations successives à savoir : une opération de remise au jour, de reconquête d'images perdues ou avortées, après laquelle peut s'instaurer l'opération inverse : dissoudre et détruire, ce qui renvoie au sens étymologique d'analyser.²⁷⁸ Il faut une opération remise au jour, car « il est impossible de terrasser un ennemi absent ou hors de portée », écrit Freud. Le travail du désenfouissement du patient n'est rien d'autre que la reconquête du perdu.

Ricœur définit l'expérience analytique comme un ensemble d'échange de mots et de silences, de parole et d'écoute appartenant à l'ordre des signes ; elle devient par conséquent une partie de la communication humaine sur laquelle la culture repose. Ce que propose la doctrine analytique c'est-à-dire la mise en ordre de concepts construits en enchaînés en cohérence, provient de cette expérience. L'expérience analytique est le lieu de la conceptualisation freudienne.

Désormais, la thèse soutenue par Ricœur peut être appréciée à partir de trois angles différents : de prime abord, puisque la procédure d'investigation et la méthode de traitement sélectionnant les faits en psychanalyse, possèdent un caractère spécifique, ces faits ont une nature différente par rapport à ceux qui sont l'objet des sciences de la nature. Deuxièmement, il faut prendre en considération la parenté existante entre la notion de fait²⁷⁹ en psychanalyse et la notion de texte. Dans cette

²⁷⁸ Cf. p.93, Schneider, Monique, « Freud, la réalité et la résistance à l'imaginaire », *Topique. Revue freudienne*, n° 15, 1975, pp.75-122.

²⁷⁹ Ricœur écrit : « les faits en psychanalyse ne sont en aucune façon des faits de conduite observable. Ce sont les "compte rendus" », p.592, dans Ricœur, Paul, « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », pp.591-619, dans Coppieters de Gibson, Daniel (dir.), *Qu'est-ce que l'Homme ?*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1982. Disponible aussi sur Université PSL, IIA362, Fonds Ricœur.

perspective, le rapport entre la théorie et le fait psychanalytique prend forme dans une certaine analogie avec le rapport entre l'exégèse du texte et les sciences herméneutiques. Et enfin, la troisième thèse qui consiste à affirmer que la psychanalyse semble être une discipline mixte, car sa reformulation herméneutique touche des limites indépassables. La psychanalyse pense la conscience en proposant une réflexion sur l'inconscient.

La psychanalyse est aussi « la théorie de la dialectique entre désir et culture ». Et puisque toute expérience humaine implique cette dialectique, aucun phénomène humain ne pourrait rester hors de sa portée. « La psychanalyse est une théorie globale qui atteint la culture elle-même comme globalité », ajoute Ricœur ;²⁸⁰ avant de louer les mérites et l'originalité du freudisme sur le fait qu'à travers une théorie globale de la culture, il a pu aborder le phénomène particulier de la moralité. Par ailleurs, le fait que la psychanalyse porte sur les phénomènes de la culture, donne le droit au philosophe de s'interroger : « qu'est-ce qu'interpréter en psychanalyse ? »²⁸¹

Ricœur n'hésite surtout pas à invoquer une institution psychanalytique allant de la codification de la séance et ce jusqu'à l'organisation des sociétés psychanalytiques.

Pour Ricœur si la tâche de la psychanalyse est une critique de l'authenticité, la tâche de la philosophie reste une critique du fondement. Alors, comment un philosophe, en l'occurrence Ricœur lui-même, procède-t-il à la critique du fondement de la psychanalyse ?

Ricœur attribue un caractère foncièrement non-éthique à la psychanalyse résultant de sa technique thérapeutique. Or, cette dernière neutralise tout point de vue moral. Aussi, la psychanalyse est une technique, celle de la véracité qui a pour enjeu la reconnaissance de soi par soi. La « technique de la véracité » signifie que la psychanalyse se déploie intégralement dans le champ de la parole. Par ailleurs, ce caractère non-

²⁸⁰ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.171.

²⁸¹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.72.

éthique de la psychanalyse change indirectement notre éthique : il change la conscience de celui pour qui la question éthique reste ouverte, rappelle Ricœur dans son texte la *Psychanalyse et valeurs morales*.

II.A.2 Interprétation philosophique de la psychanalyse

Avant de s'interroger sur une interprétation philosophique de la psychanalyse — ce que Ricœur propose face au discours mixte freudien — il est intéressant de cerner la double attitude de chacune des deux disciplines face à l'autre. Afin de proposer un regard croisé sur ces doubles attitudes, il convient à les annoncer brièvement comme suit :

La psychanalyse étudie la philosophie comme :

- Un mode de connaissance déterminé
- Un objet dont le sens de l'activité est soumis aux lois pulsionnelles des individus, en occurrence les philosophes.

La philosophie propose deux attitudes face à la psychanalyse à savoir :

- Une lecture
- Une interprétation philosophique au point de vue de Ricœur qui :
 - Introduit le Cogito blessé
 - Évoque la dialectique de l'archéologie et de la téléologie

Comment peut-on parler de la psychanalyse en philosophie ? Dans un article de 1913, publié dans la *Rivista di Scienza*, Freud évoque « L'intérêt de la psychanalyse »²⁸² et tente de confirmer le caractère scientifique de la psychanalyse. Il cherche à lui assurer la reconnaissance des acteurs des différentes régions du monde du savoir. Il faut par conséquent, déterminer

²⁸² Cet article est paru sous le titre Freud, Sigmund, « Das Interesse an der Psychoanalyse », *Rivista di Scienza*, Bologne, vol. XIV, 1913, n°5 pp.240-250, n°6 pp.369-384. Pour une traduction en français : Freud, Sigmund, « L'intérêt de la psychanalyse », *Résultats, idées, problèmes*, t.1, traduit par Assoun, Paul-Laurent Paris, PUF, 1984, pp.187-213. Cf. aussi p.130, Assoun, Paul-Laurent, *Freud, la philosophie et les philosophes*, Paris, PUF, 2009, 400p.

l'intérêt de la psychanalyse pour les différents secteurs du champ du savoir. L'intérêt premier de la psychanalyse pour la psychologie apparaît comme primordial. Et puis Freud évoque ce que la psychanalyse peut apporter aux sciences non psychologiques où apparaît « l'intérêt de la psychanalyse au point de vue philosophique », après la science du langage et la biologie, l'histoire de l'évolution, l'histoire de la civilisation, les beaux-arts, la sociologie et la pédagogie !

Une question se pose désormais : qu'est-ce que la psychanalyse peut apporter à la philosophie ? Et sous quelle forme ?

Au point de vue freudien, la philosophie reste une région épistémique particulière — *spezialwissenschaft* — où « il ne faut pas entendre une science au sens stricte *Naturwissenschaft*, mais tout mode de connaissance déterminé ou forme de savoir sans présupposé de validité, il s'agit d'abord de décrire la "réaction" que le "nouvel enrichissement de savoir" que constitue la psychanalyse, autre *Spezialwissenschaft*, provoquera sur elle ». ²⁸³

La psychanalyse pourrait apporter à la philosophie la légitimité de s'interroger sur la question de la conscience. Or, en piégeant le conscientisme tel qu'on le connaît comme l'armature de toute psychologie, la psychanalyse prétend à la philosophie. Quant à la philosophie, elle s'intéresse à la psychanalyse « par l'apport de la connaissance qu'elle représente », écrit Paul-Laurent Assoun.

Puisque la science psychique de l'inconscient modifie la représentation du rapport de l'homme au monde et à son propre corps, l'image de l'homme traditionnelle ne peut guère résister et doit adopter une constitution neuve. La philosophie exige ainsi une nouvelle anthropologie, bien différente à celle connue avant les acquis psychanalytiques. Certes, la psychanalyse

²⁸³ *Ibid.*, p.131.

contrainte la philosophie à se rectifier pour prendre désormais en compte l'acquis analytique.

Ricœur note cette rectification imposée par la psychanalyse et s'interroge : « qu'arrive-t-il à une philosophie de la réflexion quand elle se laisse instruire par Freud ? »²⁸⁴

Dans la réponse à cette question, nous retrouvons évidemment le *Cogito brisé* différent du Cogito cartésien ayant été abordé par le philosophe pour la première fois à l'époque du *Volontaire et l'involontaire*.²⁸⁵

Pour répondre à cette question, Ricœur mentionne la réponse en forme d'un endroit et d'un envers inséparable l'un à l'autre. À l'endroit, une question se pose : « comment le discours mixte de Freud sur le désir et le sens s'inscrit-il dans une philosophie réflexive ? » Une autre question se pose également à l'envers : « qu'advient-il au sujet de la réflexion quand la conscience est découverte comme conscience fautive qui dit autre chose qu'elle ne dit et croit dire ? »

L'effet de la psychanalyse sur la philosophie reste semblable à celui sur la psychologie. La philosophie du sujet en tant qu'une philosophie de la conscience est dorénavant inconcevable. L'inconscient, le concept d'archéologie du sujet, devient le lieu philosophique du discours analytique, comme rapporte Ricœur. Pour le philosophe, « réflexion et sujet ne coïncident plus ; il faut perdre la conscience pour trouver le sujet ». ²⁸⁶

La qualification ricœurienne du freudisme comme une aventure de la réflexion trouve sa place à cet endroit précis où notre connaissance du sujet devient improbable et le sens de notre existence quant à lui est « présumé ou présomptif ».

Désormais, même si le réalisme freudien concernant des localités psychiques lui semble étrange Ricœur ne peut que l'accepter. Il admet tout ce qui va dans le réalisme freudien à l'encontre du Cogito et le transforme

²⁸⁴ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.171.

²⁸⁵ Tout le sens de ce livre (sa thèse) était déjà de montrer un *cogito* brisé, une volonté toujours déjà portée et soutenue par un involontaire.

²⁸⁶ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, pp.171-172.

en un cogito illusoire à savoir : son antiphénoménologie décidée, son énergétique et son économique.

Certes, « c'est au sein du Cogito que la psychanalyse vient scinder l'apodicticité du Je, des illusions de la conscience et des prétentions du Moi ». ²⁸⁷ À partir de là, comme Freud le précise lui-même dans son essai de 1917, la psychanalyse reste une blessure, voire une humiliation pour le narcissisme. Elle suit le même modèle du renversement des acquis de la pensée, que celui déjà proposé par les découvertes de Copernic et de Darwin et déplace la constitution du monde fantasmatique par rapport à la conscience.

La conscience n'est plus ce qu'elle était et devient une tâche : « la tâche de devenir conscience. Là où il y avait *Bewusstsein*, être conscient, il y a *Bewusstwerden*, devenir-conscient ». ²⁸⁸

Certes, après Nietzsche c'est désormais le tour de Freud de présenter les puissances de l'inconscience et remettre en question notre ancienne vision du sujet — ce fameux « je » exalté surtout de Descartes et un peu moins de Kant — comme sujet universel maître de ses actions et de son destin. L'accès direct de sujet à soi-même est désormais bloqué. L'humiliation de ce sujet désormais éclaté et fragmenté pose de nouvelles interrogations concernant l'éthique et la morale et secoue le rapport du sujet au monde. L'homme qui a toujours voulu définir les normes de la moralité en fonction de son accès à soi, voit les barrières entre lui et ce dernier.

La distinction entre interprétation philosophique de la psychanalyse et lecture de Freud trouve également ses points d'appui dans l'humiliation subie par la conscience et les conséquences qu'elle impose à la philosophie du sujet. La distance entre la lecture et l'interprétation philosophique de Freud provient en effet, de l'écart entre l'implication problématique de la

²⁸⁷ *Ibid.*, p.172.

²⁸⁸ *Ibid.*

question du sujet dans la psychanalyse et la position apodictique du sujet : « je pense, je suis », dans la philosophie réflexive.

Une distinction importante à cerner, car non seulement elle montre la difficulté insurmontable à aborder la philosophie réflexive sans se pencher sur la question de l'interprétation — les interprétations — chez Ricœur, mais aussi elle met en relief les deux attitudes que le philosophe — la philosophie au sens large du terme — peut adopter face à la psychanalyse. Si la lecture de la psychanalyse et en occurrence de l'œuvre écrite de Freud reste un travail d'historien de la philosophie, l'interprétation philosophique prétend à l'objectivité et ce en prenant position face à l'œuvre. Elle va à l'encontre de l'attitude exclusiviste et fanatique de certains freudiens qui repose sur la totalité fournie par Freud et la psychanalyse. L'interprétation philosophique de Freud s'accorde même aux dits sans ambiguïtés de Freud lui-même, qui affirme que ses textes n'éclairent qu'une série de pulsions accessible à sa pratique. Or, « la psychanalyse n'est qu'un rayon parmi d'autres jetés sur l'expérience humaine », écrit Ricœur,²⁸⁹ avant de défendre le fait que la doctrine et l'expérience analytique demeurent partielles et qu'elles comportent toutes les deux une discordance et une faille. D'où la légitimité, voire la nécessité de proposer une interprétation philosophique de la psychanalyse.

L'interprétation philosophique de Freud ajoute, par conséquent, sa touche à la reconstitution architectonique de l'œuvre en question en ajoutant une reprise dans un autre discours, « celui du philosophe qui pense à partir de Freud, c'est-à-dire après lui, avec lui et contre lui ».²⁹⁰ Ricœur écrit :

Ainsi, le côté énergétique et économique du freudisme a été deux fois affirmé : une fois dans la lecture même de Freud, contre toute réduction sémiologique, afin de sauver la spécificité même de la psychanalyse et de la maintenir à la réflexion de la force et du sens, une

²⁸⁹ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.166.

²⁹⁰ *Ibid.*

*deuxième fois, dans l'interprétation philosophique, afin de garantir l'authenticité de l'ascèse et du dépouillement par lesquels la réflexion doit passer pour rester authentique.*²⁹¹

Selon Ricœur, l'énigme du discours mixte freudien sur le plan épistémologique présente une forme de paradoxe pour la pensée. Pour rappel : il faut parler d'une énigme, car il s'agit d'une chaîne constituée par les deux langages énergétique et herméneutique qu'en langage réflexif donne : « réalité du Ça ; idéalité du sens ; réalité du Ça dans la déprise, idéalité du sens dans la reprise ; réalité du Ça, par régression des effets du sens, paraissant au niveau conscient, jusqu'à la pulsion, au niveau inconscient ; idéalité du sens, dans le mouvement d'interprétation qui amorce le devenir-conscient ». ²⁹²

C'est pourquoi la lecture de Freud devient elle-même une aventure de la réflexion d'où émerge le Cogito blessé : un Cogito qui se pose, sans posséder, un Cogito ne comprenant sa vérité originaire que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle, ajoute l'auteur du *Conflit des interprétations*.

Pour le dire brièvement, la lecture de Freud est devenue une aventure de la réflexion à travers les reprises réflexives des concepts freudiens ; et ce en appuyant sur le concept de l'archéologie du sujet tel qu'il est désormais enraciné dans le discours analytique et qui est par ailleurs le lieu philosophique du discours analytique. Cela constitue donc la première partie de l'interprétation ricœurienne de la psychanalyse : le passage de *Bewusstsein* au *Bewusstwerden*. Un passage laissant derrière lui le *Cogito blessé*.

Toutefois, il faut ajouter que le concept de l'archéologie du sujet n'est pas un concept freudien mais une simple « opération constituante » comme Ricœur écrit lui-même dans *De l'interprétation* : « c'est un concept que je

²⁹¹ Ricœur, Paul, *Le conflit des Interprétations*, op. cit., p.172.

²⁹² *Ibid.*, p.173.

forme afin de me comprendre moi-même en lisant Freud ». ²⁹³ En constituant ce concept, Ricœur ouvre le champ d'une réflexion longue et élaborée autour de la philosophie réflexive et de son fondement : « Je pense donc je suis » et essaie de comprendre comment le discours mixte de la psychanalyse peut s'inscrire dans cette philosophie et s'interroger sur la question du sujet.

Quant à la deuxième partie de l'interprétation philosophique des écrits de Freud proposée par Ricœur, elle repose sur la dialectique de l'archéologie et de la téléologie, où le philosophe aborde la polarité de l'*archè* et du *télos*. L'archéologie, comme un concept réflexif » n'est rien d'autre que ce moment précis où l'inconscient est « intempestif ». Ce qui fait articulation de l'archéologie et de la téléologie et permet une articulation de la réflexion dans la réflexion, c'est la dimension réflexive du concept de l'archéologie.

Nous avons donc pu constater comment Ricœur a proposé une reconstitution architectonique pour son interprétation philosophique de la psychanalyse en deux moments cruciaux. Nous avons aussi pu observer la première source de la stimulation de la psychanalyse sur la philosophie. Afin de compléter nos propos, il convient de s'y arrêter un moment.

Aux yeux de Freud, cette seconde source est liée à la hausse de la prétention de la psychanalyse qui considère dorénavant la philosophie même pour son objet. Dans cette perspective, la philosophie est considérée comme une activité précise et pas seulement comme un champ épistémique. La philosophie apparaît donc comme une activité de pensée pour qui l'individu n'est rien d'autre que le sujet. Ce qui est en question ici est la psychanalyse du philosophe en tant qu'individu. Or, la parole du philosophe reste également soumise « aux lois pulsionnelles de l'individualité » agissant à travers lui.

Ce que fait la méthode psychanalytique dans ce contexte consiste à mettre en lumière le sens de l'activité philosophique en dégageant « les fondements affectifs de l'individualité qui exerce *la fonction*

²⁹³ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.441.

philosophique ». ²⁹⁴ Le nom de la « psychographie de la personnalité » donné par Freud à l'analyse de la personnalité philosophante vient du fait de la prétendue suréminence des philosophes, pour transformer la philosophie en objet de la psychanalyse.

La « psychographie de la personnalité » constitue la genèse intellectuelle des individus pensants à partir des éléments de base et des processus de transformation produisant la personnalité du philosophe sous sa forme fixée.

Certes, Freud a introduit dans l'activité philosophique une certaine approche de la détermination pulsionnelle qui peut être décrite selon deux modes d'opération distincte.

D'un côté, il y a la personnalité de celui qui produit l'œuvre, en occurrence le philosophe. Quant à la compréhension de la détermination pulsionnelle de son œuvre, elle porte que « les rapports qui existent entre les dispositions constitutionnelles, les destinées d'une personne et les œuvres que cette personne a pu accomplir en raison d'une disposition partielle ». En d'autres mots, l'œuvre philosophique est un « spécimen », déterminé par la personnalité du philosophe. Dans cette perspective, la philosophie est comme n'importe quel objet culturel et pourrait être déchiffrée.

De l'autre côté, à partir du moment où on parvient à déduire de l'œuvre philosophique — ou culturelle — le caractère intime et profond de l'auteur se dissimulant derrière elle ainsi qu'à dévoiler les raisons individuelles et subjectives ayant marquées la constitution de la pensée de l'auteur telle qu'elle est, ensuite, au-delà d'une meilleure compréhension de l'œuvre, on peut servir de ces informations pour y discerner « les points faibles du système ». Il faut entendre par les points faibles du système : « les assertions qui sont données pour objectives, c'est-à-dire comme le "résultat d'une logique impartiale", alors qu'elles ne font qu'exprimer la

²⁹⁴ Assoun, Paul-Laurent, *Freud, la philosophie et les philosophes, op. cit.*, p.132.

subjectivité des fantasmes qui trouvent à s'y incarner, en empruntant le vêtement d'une pseudo-rationalité ».²⁹⁵

Par ailleurs, Cette démarche doit s'appliquer aussi à Freud, et aux psychanalystes ! Ricœur y répond de manière très forte dans son texte sur « Science et idéologie », dans *Du texte à l'action* où il montre le piège épistémologique du recours trop facile à l'inconscient.

En exhibant les motifs subjectifs qui anéantissent l'objectivité des énoncés de n'importe quel système philosophie, la psychanalyse se vaut comme un outil révélateur des faiblesses du système et parvient à sélectionner les énoncés du système.²⁹⁶ Il est donc possible de définir l'objectivité authentique de tout système philosophique « comme l'ensemble des énoncés qui résistent victorieusement à ce travail d'épuration de l'objectivité ».²⁹⁷ Certes, la psychanalyse offre un vrai outil critique à la philosophie afin que cette dernière puisse mettre en examen l'objectivité de son système. L'efficacité philosophique de la psychanalyse pourrait ainsi avérer.

Nous pouvons désormais détailler deux problèmes cruciaux énoncés par Freud dans son texte : « L'intérêt de la psychanalyse », concernant le rapport entre la philosophie et la psychanalyse. On peut dire qu'il s'agit d'abord du problème de la soumission de la psychanalyse à la philosophie en tant qu'une technique auxiliaire, annexée au discours philosophique. Ensuite, il est question de la soumission de l'objectivité philosophique/la validité de l'énoncé philosophique au jugement psychanalytique/l'évaluation analytique.

Toutefois, il convient de signaler deux sortes du dysfonctionnement dans ce contexte :

Premièrement, la procédure lancée par la psychanalyse semble la faire sortir de son champ d'expertise initiale qui est la psychologie. Ce que

²⁹⁵ *Ibid.*, p.134.

²⁹⁶ « En révélant la motivation subjective qui constitue la « vérité » de tel énoncé à prétention objective, et la particularité pulsionnel de tel énoncé à prétention universelle, l'analyse a un rôle sélectif sur les énoncés d'un système », *ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

cherche au fond la psychanalyse est de proposer les éléments nécessaires pour élaborer une critique gnoséologique et ce sans se mêler à cette critique.

Deuxièmement, en ne se focalisant — grâce à son analyse pulsionnelle — que sur « les ratés de la rationalité » ou les points faibles du système, la psychanalyse manque la partie primordiale de la philosophie à savoir : la rationalité.

Il est possible de contourner ce problème en exigeant de la psychanalyse d'être capable de différencier les points faibles (irrationnel) et les points forts (rationnels) présents dans la texture logique du système philosophique.

Mais cela ne peut pas nous empêcher de nous demander : comment est-il possible que la philosophie prétendant à l'objectivité logique puisse être piégée de telle façon par ses origines subjectives et pulsionnelles rapportées par la psychanalyse ? Comment la philosophie peut-elle continuer à se prétendre un langage autonome ? Ce qu'il faut dire est que le langage philosophique et sa dimension symbolique reste l'endroit où le signifié pulsionnel rejoint le système de la rationalité. La double conséquence de cette rencontre pour la philosophie est la suivante :

Soit le concept philosophique masque les pulsions de la personnalité philosophante ainsi que le problème de l'objectivité logique du système. Ce qui est mis ici en avant est le caractère pulsionnel de la discursivité philosophique. Toute l'objectivité logique de la philosophie est mise en cause et sa rationalité ne peut qu'être purement illusoire. Puisque « toute la symbolique conceptuelle est conçue univoquement comme médiatisation et occultation de la motivation pulsionnelle », ²⁹⁸ la conséquence de cette première approche n'est guère anodine pour la philosophie.

Soit, l'origine pulsionnelle du discours philosophique éclaire le projet philosophique sans atteindre à sa rationalité qui pourrait être en quelque sorte paralysée par l'origine pulsionnelle du discours philosophique. Il faut

²⁹⁸ *Ibid.*, p.137.

donc considérer les deux destins de motivation pulsionnelles : « celui de la symbolisation "réussie", qui parvient à s'incarner en valeurs logiques (les points forts des systèmes) ; et celui qui, faute d'une dérivation objectale, prend la forme bâtarde d'un motif pulsionnel grossièrement déguisé, c'est à dire un faux concept (ce sont "les points faibles" des systèmes) ». ²⁹⁹

Les conséquences issues de ce passage sont nombreuses. Premièrement, la médiation symbolique du langage philosophique tel qu'elle est abordée par Freud, peut être considérée comme le chemin — un autre parmi tant d'autre — nous conduisant au cœur du conflit des interprétations. Cela fait évidemment partie de la réponse qu'on pourrait donner à la question de l'auteur *De l'interprétation* : « comment la psychanalyse vient-elle s'inscrire dans le conflit des interprétations ? » ³⁰⁰ Certes, l'interprétation philosophique de Freud mène au conflit des interprétations en y intégrant la psychanalyse.

En second lieu, la deuxième source de stimulation de la psychanalyse sur la philosophie conduit à une philosophie herméneutique décrite par Ricœur en tant qu'« une philosophie qui assume toutes les exigences de ce long détour et qui renonce au rêve d'une médiation totale, au terme de laquelle la réflexion s'égalerait à nouveau à l'intuition intellectuelle dans la transparence à soi d'un sujet absolu ». ³⁰¹

La tâche de l'herméneutique consiste à « chercher dans le texte lui-même, d'une part la dynamique interne qui préside à la structuration de l'œuvre, d'autre part la puissance de l'œuvre de se projeter hors d'elle-même et d'engendrer un monde qui serait véritablement la "chose" du texte », ³⁰² rappelle ses proximités avec la psychanalyse. Quant au travail du texte portant sur le « dynamique interne » et la « projection externe », il s'approche indiscutablement au travail de l'analyse — l'utilise en quelque sorte. Dans ce prétexte, nous pensons que si la tâche de l'herméneutique

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.30.

³⁰¹ Cf. p.36, Ricœur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t.2, Paris, Le Seuil, Points Essais, 1998, 452p.

³⁰² *Ibid.*

est de reconstruire ce double travail du texte, la tâche de la psychanalyse est de repérer et d'exposer les points faibles et forts du système philosophique et de compléter ainsi le travail du texte. Le jeu de la complémentarité entre l'herméneutique du texte — en occurrence philosophique — et la psychanalyse de l'individu pensant — en occurrence le philosophe — peut également s'exprimer en ces termes : si l'herméneutique explore les implications du devenir-texte pour l'interprétation, la psychanalyse dévoile les profondeurs de l'expérience humaine déjà dites dans le texte pour faciliter la tâche de l'herméneutique.

II.A.3 Le plaidoyer pour l'interprétation

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le rappeler, Ricœur est arrivé à Freud via le résidu laissé par l'époque de *La symbolique du mal*, plus précisément par Dalbiez³⁰³ et le pluralisme ordonné d'une pensée thomiste en débat avec les sciences de la vie. Ricœur disait lui-même qu'il a retrouvé « des mobiles propres à Dalbiez, pour qui la psychanalyse était une branche de la philosophie de la nature : l'étude philosophique qui prend en compte la nature dans l'homme. Il s'agissait d'une autre perspective que la symbolique religieuse du mal [...] ». ³⁰⁴

Il est donc possible dans ce contexte de dessiner un itinéraire allant de *La symbolique du mal*, notamment la question du symbole, jusqu'à la philosophie réflexive en passant par Freud. Ce qui tient attaché l'ensemble de ces éléments sur cet itinéraire, c'est l'acte d'interpréter, la capacité de proposer plusieurs interprétations. Ainsi en se basant sur sa fonction réflexive, Ricœur propose un plaidoyer complexe pour l'interprétation.

³⁰³ Dalbiez est le professeur initial qui a sensibilisé le jeune Ricœur à la question de l'inconscient (cf. *Volontaire et involontaire* où il y a un chapitre entier) et à Freud.

³⁰⁴ Ricœur, Paul, *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p.50.

Il y a eu certes, évoqué plus tôt dans ce travail, le scandale provoqué par l'usage du symbole par la philosophie qui se veut comme une science rigoureuse et précise. Ricœur s'opposait à l'idée de partir d'un symbolisme introduisant « une contingence radicale dans le discours, la contingence des cultures rencontrées » ; avant d'avancer sa réplique : toute question posée par le philosophe trouve son origine dans sa mémoire grecque appréhendant l'opposition du proche et du lointain. Certes, la philosophie grecque — notamment le symbolisme et le tragique — a orienté inévitablement les champs d'investigations philosophiques et a offert aux philosophes une sorte de contingence des rencontres historiques à travers laquelle ces derniers ont pu discerner des séquences raisonnables entre les divers thèmes culturels.

Cette méthode de philosopher qui part de la philosophie grecque va à l'encontre de la réflexion abstraite qui part de nulle part. Cette absence de socle — si nous pouvons le dire ainsi — pour la philosophie réflexive donne raison à tout recours à l'interprétation.

Pour devenir concrète, la réflexion doit perdre sa prétention immédiate à l'universalité, jusqu'à ce qu'elle ait fondu l'une dans l'autre la nécessité de son principe et la contingence des signes à travers lesquels elle se reconnaît. C'est précisément dans le mouvement d'interprétation que cette fusion peut s'accomplir, relate Ricœur.³⁰⁵

Néanmoins, ce face-à-face entre le symbolisme³⁰⁶ et la philosophie réflexive apparaît de plus en plus problématique et conflictuel, car un autre problème apparaît aussi tôt. Il s'agit de l'écart de la signification concernant le mot symbole chez le logicien et le philosophe, une opposition qui conduit à la constitution impérative du lien entre logique du double sens et réflexion transcendantale.

Cet écart — opposition — vient du fait que la logique n'accepte pas la pensée au langage équivoque ou aux arguments fallacieux livrée par le

³⁰⁵ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.58.

³⁰⁶ Le symbolisme n'évoque évidemment pas le mouvement littéraire portant le même nom.

recours au symbolisme. Or nous avons attribué l'expression de double sens au symbole, tandis que le logicien a inventé la logique symbolique dans le but d'éliminer l'équivocité de nos arguments. L'herméneutique rencontre, par conséquent, deux logiques de même niveau, dont la juxtaposition les condamne à disparaître au profit de la logique symbolique.

Cette situation intenable pour l'herméneutique trouve sa source dans une *étrange homonymie* qui repose sur le fait que nous avons traité par allusion la « dualité des expressions univoques et équivoques [des symboles], et admis que ces dernières pouvaient avoir une fonction philosophique irremplaçable ». ³⁰⁷ Afin de sortir l'herméneutique de cette situation, il faut que la logique transcendantale se mette au niveau « des conditions de possibilité ; non des conditions de l'objectivité d'une nature, mais des conditions de l'appropriation de notre désir d'être ». ³⁰⁸

On parle alors de logique transcendantale si la justification radicale de l'herméneutique se trouve dans le principe d'une logique de double sens, complexe et non arbitraire, rigoureuse dans ses articulations et en même temps irréductible à la linéarité de la logique symbolique ; et ce au sein de la pensée réflexive. Quant à la logique de double sens dont l'herméneutique a tant besoin pour esquiver sa situation intenable, qui n'est rien d'autre que sa condition ordinaire, elle ressort d'un nouveau champ d'expérience, d'objectivité et de réalité ouvert par le lien établi entre la réflexion et le *Je pense, je suis* en tant qu'acte et les signes épars dans les cultures de cet acte d'exister.

Désormais, la légitimité du double mouvement du symbole vers la réflexion et de la réflexion vers le symbole ne dépendra que de la pertinence de la pensée interprétant. En d'autres termes, « la pensée n'est pas mesurée par une logique des arguments ; la validité des énoncés philosophiques ne peut être arbitrée par une théorie du langage conçue

³⁰⁷ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, pp.58-59.

³⁰⁸ *Ibid.*, p.59.

comme syntaxe, la sémantique de la philosophie ne passe pas tout entière dans une logique symbolique ». ³⁰⁹

En refusant de dire ce qu'est positivement un énoncé philosophique, ces propositions ont une conséquence inéligible pour le discours philosophique. Désormais, le dire ne peut être justifié que par l'être dit ; et si le langage indirect, symbolique, de la réflexion reste valable, « non parce qu'il est équivoque, mais quoiqu'il soit équivoque ». Embarrassée par les objections de la logique symbolique, l'herméneutique doit désormais porter ces contradictions. La portée de ce parcours reste plutôt bénéfique pour l'activité de la réflexion qui doit s'ouvrir non pas à une interprétation, mais à plusieurs interprétations. « C'est donc le conflit herméneutique lui-même qui alimente le procès de la réflexion et commande le passage de la réflexion abstraite à la réflexion concrète ». ³¹⁰

L'endroit où la psychanalyse comme une herméneutique déjà constituée se noue avec la philosophie réflexive se précise, notamment sur l'itinéraire que nous évoqué quelques paragraphes plus tôt. On constate dorénavant que les deux différentes herméneutiques celle de la phénoménologie de la religion (la remythisation du discours) ainsi que celle de la psychanalyse (la démythisation du discours) apparaissent à la suite « d'une ascèse de la réflexion, au cours de laquelle le débat qui dramatise le champ herméneutique sera devenu une discipline de penser ». ³¹¹ Face à la contradiction des herméneutiques opposées, nous n'avons aucun autre choix que nous soumettre à l'étonnement issu du mouvement de la réflexion et essayer de comprendre enfin ce qui est le Cogito cartésien : *Je pense, je suis.*

³⁰⁹ *Ibid.*, p.64.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*, p.65.

II.B La psychanalyse et la philosophie du sujet

Il est évident que l'impératif réflexif a marqué les écrits ricœuriens sur Freud et toute sa pensée herméneutique.³¹² Il nous paraît essentiel, en évoquant ces écrits, de nous arrêter sur la philosophie réflexive et les dialogues menés par Ricœur avec un certain nombre de penseurs issus de cette tradition. Cette démarche pourrait nous conduire au seuil d'autres dialogues ricœuriens avec les penseurs d'autres traditions philosophiques, notamment celui avec Heidegger et Husserl. Cependant, dans le cadre de ce présent travail, nous nous limiterons à l'étude des trois philosophes qui ont le plus marqué la tradition réflexive et, en l'occurrence, l'héritage ricœurien issu de cette tradition à savoir Descartes, Kant et Nabert. Ouvrir la réflexion sur le dialogue que Ricœur a entrepris avec Heidegger et Husserl, ou bien encore s'interroger sur les aspects de sa philosophie pratique, nous éloigneraient en effet de notre questionnement principal. Car on cherche le lieu de tension maximale, entre la psychanalyse et la philosophie réflexive.

Ce renoncement est d'autant plus justifié par ce que Ricœur lui-même appelle les malentendus concernant ses écrits sur Freud : « On m'a prêté l'idée que j'aurais tenté d'inclure la psychanalyse dans la phénoménologie, et qui plus est, dans sa version dite herméneutique. Je dis exactement le contraire, à savoir qu'il y a là un irréductible et que la phénoménologie rencontre ici sa limite ».³¹³ Quelques lignes plus tard, il ajoute : « il y aurait probablement des ponts, des passages possibles, entre la phénoménologie et la psychanalyse, mais par une autre voie en tout cas que celle d'une théorie obstinément centrée sur la conscience, d'une phénoménologie dans sa phase la plus idéaliste comme on la rencontre dans les *Méditations cartésiennes* de Husserl ».³¹⁴

³¹² Ricœur écrit dans le *Soi-même comme un autre* que son herméneutique est caractérisée par le statut indirect de la position de soi. p.28, Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, Points Essais, 1996, 424p.

³¹³ Ricœur, Paul, *La critique et la conviction*, op. cit., p.112.

³¹⁴ *Ibid.*, p.113.

Je propose par conséquent d'analyser le rôle décisif que joue la philosophie réflexive dans l'économie générale de la lecture ricœurienne de la psychanalyse. Bien que cette approche étonnante provienne de l'œuvre de Ricœur elle-même, il convient de souligner le caractère surprenant d'une telle démarche, dans la mesure où la philosophie réflexive, depuis longtemps, a été accusée d'avoir enfermé, sur un plan idéaliste, la conscience en elle-même.

La complexité des liens entre la psychanalyse et la philosophie réflexive ne fait aucun doute pour Ricœur qui revendique son appartenance à une tradition philosophique marquée par la question du sujet. Cette complexité s'exprime simultanément dans un ensemble formé par le conflit des interprétations et la question du sujet. En 2003, dans un entretien avec Giuseppe Martini, intitulé « Psychanalyse et interprétation »,³¹⁵ lorsque Ricœur dresse le bilan de son analyse simultanée de l'œuvre de Freud et de la philosophie, il évoque un face-à-face imprévu de la psychanalyse et de la philosophie réflexive. Bien que les sections systématiques des écrits de Freud, à l'instar de l'inconscient, de la libido, de l'objet et enfin de la théorie de la culture, aient d'emblée attiré son attention, il a cependant été amené vers ce qu'il n'avait pas prévu : « l'opposition fondamentale entre la psychanalyse et ce qui était [... pour lui] la philosophie de référence, la philosophie réflexive ». Selon le philosophe, Husserl, Nabert et Gadamer sont les trois philosophes qui ont marqué l'itinéraire de sa pensée autour des écrits de Freud, de la Psychanalyse à l'herméneutique, en passant par la philosophie réflexive.

Pourtant, Ricœur n'a jamais cessé de réclamer son appartenance à la tradition de la philosophie réflexive qui « demeure dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne ; elle veut être une variante herméneutique de cette phénoménologie ».³¹⁶ Marquée par Descartes, Kant, Fichte, mais aussi Nabert, l'approche réflexive de la philosophie moderne européenne accueille également la confrontation entre les différents penseurs de la

³¹⁵ Cf. Ricœur, Paul, « Psychanalyse et interprétation, Un retour critique », *op. cit.*

³¹⁶ Ricœur, Paul, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p.29.

tradition. Ricœur a ainsi toujours jugé que l'opposition entre réflexion et intuition était pertinente et féconde, ce qui l'a amené à mettre en évidence l'importance de l'opposition entre Descartes et Kant au centre de son aventure réflexive et a proposé une distinction entre la tâche de la réflexion et la critique de la connaissance. L'examen de cette opposition est cependant aussi à l'origine de l'éloignement de Ricœur par rapport à la philosophie de Kant, alors qu'il l'a fait se rapprocher de celle de Fichte et de son successeur français Jean Nabert.

Il est aussi possible de présenter cet itinéraire d'une manière différente, en suggérant que la rencontre entre la psychanalyse et la philosophie réflexive est le résultat en fait de l'étude de ces différentes confrontations. S'agit-il d'une riposte comme Ricœur en a l'habitude ou d'une simple réplique ? Cela est difficile à dire, mais en tout cas cette rencontre intervient au cœur du tournant herméneutique de la philosophie ricœurienne qui résulte de l'incapacité de la pensée pure à atteindre directement les profondeurs de l'existence humaine. Ce tournant apporte une nouvelle approche de la critique de la philosophie du Cogito qui repose sur la certitude immédiate du sujet grâce à la conscience. La psychanalyse enrichit ce tournant en lui offrant une autre forme d'interprétation qui a sa source dans l'herméneutique des symboles, cette dernière ayant eu pour objectif de reconquérir le sens existentiel qui se trouve dans le langage primaire. Par ailleurs, avant de nous exprimer à la fois sur la technicité du langage freudien et la spécificité de son problème, nous pouvons constater que dans *De l'interprétation*, Ricœur place Freud dans le mouvement de la pensée contemporaine, celui de la philosophie réflexive, proposant ainsi une reprise réflexive des concepts freudiens. C'est pourquoi le philosophe se demande : « qu'arrive-t-il à une philosophie de la réflexion quand elle se laisse instruire par Freud ? »³¹⁷ Selon Ricœur, une philosophie réflexive reste une philosophie du sujet, mais non nécessairement une philosophie de la conscience ; une philosophie où la question « qui est celui qui parle ? »

³¹⁷ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.171.

est censée nous orienter vers l'origine à laquelle il faut remonter.³¹⁸ Pourtant, quelques pages auparavant, dans « La question du sujet : le défi de la sémiologie », Ricœur affirme que la philosophie du sujet, qui n'a jamais cessé d'être contestée, est menacée de disparaître. Il déclare à ce propos qu' « il n'y a jamais eu la philosophie du sujet ; bien plutôt une suite de styles réflexifs, issus d'un travail de redéfinition imposé par la contestation même ».³¹⁹ Il convient alors de se demander si la philosophie réflexive pourrait elle aussi disparaître ? En même temps, si la philosophie du sujet n'a jamais véritablement existé comme une philosophie unique et définie, comment pourrait-elle être menacée de disparaître ? Après analyse, il ressort que nous sommes ici confrontés à une contradiction introduite par Ricœur qu'il convient de démêler.

Nous avons pu voir plus tôt comment le « procès de la réflexion » entre dans le conflit herméneutique où l'herméneutique a été sollicitée dans ses pôles les plus opposées, à savoir la phénoménologie de la religion et la psychanalyse. À cet endroit, il est aussi possible de repérer le nœud formé entre la psychanalyse et la philosophie réflexive. Cela conduit Ricœur à déduire que l'antinomie entre le mythe (le symbole) et la philosophie (réflexion) n'est aucunement réglée et qu'il faut envisager une médiation entre ces deux termes. Cela, même si l'interrogation des deux herméneutiques opposées repose sur la même « question de confiance » : « le dessaisissement de la conscience au profit d'un autre foyer de sens peut-il être compris comme un acte de réflexion, voire comme le premier geste de la réappropriation ? »³²⁰ Cette question rejoint l'itinéraire évoqué plus haut et pose à nouveaux frais le problème de la trajectoire commune entre les notions de l'interprétation herméneutique, de la philosophie réflexive et de la psychanalyse. La rencontre entre la philosophie réflexive et l'herméneutique peut être exprimée en ces termes : la réflexion qui n'est pas une intuition de soi reste pour Ricœur ce qui aspire « à retrouver l'esprit

³¹⁸ *Ibid.*, p.335.

³¹⁹ *Ibid.*, p.233.

³²⁰ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.66.

dans les œuvres », selon une expression de Lagneau. Le grand handicap du sujet — si on peut le qualifier en ces termes — est qu'il se pose avant de se connaître et de se ressaisir ; il est dépourvu d'accès à sa propre connaissance et impuissant à coïncider avec lui-même. Puisque la réflexion ressemble à un creux ne fournissant aucun contenu, elle doit donc devenir une interprétation. Ricœur reste embarrassé à ce sujet comme en témoignent ces propos :

C'est un rapport à trois termes, une figure à trois sommets, qui s'offre à notre perplexité : la réflexion, l'interprétation entendue comme restauration de sens, l'interprétation comprise comme réduction de l'illusion. Sans doute faudra-t-il s'engager assez avant dans la lutte des interprétations avant de voir apparaître, comme une exigence de la guerre même des herméneutiques, le moyen de les enraciner ensemble dans la réflexion. Mais à son tour la réflexion ne sera plus la position aussi exsangue que péremptoire, aussi stérile qu'irréfutable, du je pense, je suis : elle sera devenue réflexion concrète ; et elle le sera devenue par la grâce même de la rude discipline herméneutique.³²¹

Notons que la réflexion concrète est pour Ricœur « le Cogito médiatisé par tout l'univers des signes ». Elle doit être considérée comme une hypothèse évidente de son travail philosophique. Bien qu'elle ne procède pas de sa réflexion sur la psychanalyse, cette dernière rencontre la réflexion concrète à titre problématique au moment où la question du sujet vient à se poser.

Maintenant que nous avons pu obtenir une vue générale sur la place de la philosophie réflexive et son rapport à la pensée ricœurienne sur la psychanalyse, il serait intéressant de voir ce face-à-face au point de vue chronologique.

³²¹ *Ibid.*

II.B.1 Même trajectoire au point de vue chronologique

Comme chacun le sait, le tournant herméneutique de Ricœur commence à l'époque de *La symbolique du mal*. Or, l'herméneutique philosophique que nous évoquons comme un lieu de rencontre entre la psychanalyse et la philosophie réflexive, et comme une nouvelle méthode de philosopher entreprise par Ricœur, est « en premier lieu, une interprétation du langage de l'aveu tel qu'il s'exprime dans les traditions de la pensée religieuse et mythique », ³²² qui apparaît à l'époque de *L'Homme faillible*. À ce moment-là, Ricœur découvre la conscience de soi en profondeur dans le symbolisme qu'il privilégie par rapport à la spéculation. Le philosophe dit à ce propos : « le prix de la clarté, c'est la perte de la profondeur ». ³²³

À l'époque de *La symbolique du mal*, Ricœur avait déjà constaté l'insuffisance de notre savoir en ce qui concerne le symbole et son interprétation. Plus tard, dans ce mouvement allant de la réflexion au symbole, il avoue que notre savoir des mots symboles et leur interprétation restent abstraits, vides et vains. Ricœur commence par reconnaître perplexe que « Quand nous disons : la philosophie est réflexion, nous voulons dire assurément réflexion sur soi-même. Mais que signifie le soi ? Le savons-nous mieux que nous ne comprenons les mots symbole et interprétation ? » ; avant d'avancer une hypothèse selon laquelle le symbole pourrait sauver la réflexion de son absurdité, avec l'aide simultanée de la réflexion qui offre pour sa part la structure nécessaire pour accueillir tout conflit herméneutique. Ricœur se demande « donc que signifie la Réflexion ? Que signifie le Soi de la réflexion sur soi-même ? », ³²⁴ et il voit dans ce recours la porte d'entrée de la confrontation entre la psychanalyse et la

³²² Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale, op. cit.*, p.103.

³²³ p.65, Ricœur, Paul, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », *Archivio di Filosofia*, Rome, 1961, n°1-2, pp.51-73, pp.291-297. Article repris dans *Le conflit des interprétations, op.cit.* Cf. Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, p.104.

³²⁴ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, pp.52-53.

philosophie réflexive. C'est à partir de là que l'orientation herméneutique ricœurienne poursuit son chemin en se confrontant au travail de Freud et aux écrits que Ricœur lui-même a consacrés à la psychanalyse. Elle s'enrichit ainsi d'autres centres d'intérêt, cela est très visible à l'époque de *Temps et Récit* et de *Soi-même comme un autre*, avec l'apparition notamment de concepts essentiels tels que l'identité narrative.

Dans son texte « La question du sujet : le défi de la sémiologie », Ricœur expose la contestation de la philosophie du sujet par la psychanalyse qui dénonce l'insuffisance de la réflexion sur la position du soi existant et pensant. La question qui se pose est : « une philosophie réflexive peut-elle rendre compte de l'expérience et de la théorie analytique ? » C'est ainsi dans une optique conflictuelle que Ricœur manifeste autant d'intérêt pour la psychanalyse et le structuralisme, parce que ces deux courants de pensée apparaissent comme étant les deux plus grands adversaires de la philosophie réflexive. Ricœur choisit donc de les placer dans l'enveloppe globale du défi de la sémiologie.

Ce défi repose sur le fait que tous les philosophes issus de la tradition réflexive ont dû répondre à de multiples objections de nature sophistique, ou bien d'ordre empirique, ou inversement ayant un caractère dogmatique qui toutes cherchaient à défendre l'idée d'une vérité sans sujet. Ce défi convient à la philosophie réflexive, car il lui permet de se développer en prenant appui sur ces objections qu'elle entend réfuter, au point que Ricœur estime dans *Le conflit des interprétations* qu'elle en vient à former un couple avec ce qui la conteste le plus. La philosophie du sujet est donc nécessairement le résultat d'un travail de redéfinition imposé par la réfutation des idées qui nient la pertinence de ses fondements, car ce travail est le seul à même de déboucher sur une suite de styles réflexifs. Ricœur explique dans « Le recours de la réflexion au symbole », que la philosophie est réflexion, mais il insiste sur le fait qu'elle est surtout une réflexion sur soi-même.

Il convient ainsi de faire remarquer que la position du soi est la première vérité non vérifiable et non déductible, pour toute une tradition

de la philosophie moderne de Descartes à Fichte en passant par Kant ; sans la compréhension du symbole et de l'interprétation, notre connaissance du soi demeure abstraite et incertaine. Il faut donc saisir le conflit des interprétations dans toute son ampleur et souligner encore une fois son importance dans la connaissance de l'homme.

Pour Ricœur, « La réflexion est 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 ». ³²⁵ Il défend la thèse selon laquelle les problèmes les plus radicaux de la philosophie réflexive portent sur « la possibilité de la compréhension de soi comme le sujet des opérations de connaissance, de volition, d'estimation, etc. ». ³²⁶

Ce qui ordonne la rencontre entre la philosophie réflexive et la psychanalyse c'est la critique formulée par cette dernière à l'encontre de la première sous la forme du défi de la sémiologie, pour reprendre les termes de Paul Ricœur. Or, la psychanalyse est accompagnée par le structuralisme dans cette contestation, parce qu'ils ont en commun une considération du signe remettant « 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 ». Nous allons donc concentrer notre attention sur les motifs de cette opposition entre la psychanalyse et la philosophie réflexive. Afin de mieux saisir ce vis-à-vis, je souhaite d'abord m'arrêter sur le rôle primordial joué par trois philosophes parmi les protagonistes principaux de la pensée réflexive : Descartes, Kant et Jean Nabert.

II.B.1.a À propos du Cogito cartésien

Le Cogito cartésien demeure le point culminant d'une chaîne de Cogito constituant la tradition réflexive. Pour Ricœur, « chez Descartes lui-même,

³²⁵ Ricœur, Paul, *Du texte à l'action*, op. cit., p.29.

³²⁶ *Ibid.*

le Cogito est seulement un moment de pensée ; il conclut un procès et ouvre un enchaînement », ³²⁷ avant d'ajouter que « dans cette chaîne, dans cette tradition, chacune des expressions du Cogito réinterprète la précédente ». Du Cogito socratique, en passant par le Cogito augustinien et celui de Kant, sans oublier le « Moi » de Fichte pour qui « le moi est donné pour le moi comme réalité » — lequel se réfère à Descartes pour qui une sorte de connaissance intérieure de soi précède toute connaissance acquise —, tous répondent à un seul défi à savoir la réfutation de l'allégation d'une vérité sans sujet. La position du soi chez ces penseurs présente des formes d'autoposition et reste évidemment le point de départ philosophique pour réfléchir sur les rapports entre la philosophie réflexive et la psychanalyse. On observe que dans le courant réflexif de la philosophie moderne européenne, la position du soi est une vérité qui se pose soi-même dans la réflexion, sans pouvoir être vérifiée comme un fait ou déduite en tant que conclusion. La position du soi « est à la fois la position d'un être et d'un acte ; la position d'une existence et d'une opération de pensée : Je suis, je pense ; exister, pour moi, c'est penser ; j'existe en tant que je pense ». ³²⁸

Cette perspective du Cogito est censée démontrer que la réflexion (un acte de retour sur soi) fait de la conscience de soi un savoir certain et indubitable. Ayant inauguré le grand enfermement idéaliste de la conscience sur elle-même, Descartes a aussi empêché une attention véritable au monde tel qu'il est donné, ainsi qu'à autrui. ³²⁹

La certitude immédiate de la conscience signifie selon Descartes que « par le mot de la pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser ». ³³⁰ La conscience reste tout simplement inexpugnable. Néanmoins, il existe aussi le doute que la conscience éprouve comme une

³²⁷ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.233.

³²⁸ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, Essai sur Freud, op. cit.*, p.52.

³²⁹ p.16, Pierron, Jean-Philippe, *Ricœur*, Paris, Vrin, 2016, 243p.

³³⁰ Cf. article 9, Descartes, *Principes, 1^{re} partie*, Paris, Hachette livre BNF, 2013, 200p. Cf. aussi, Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.* p.103.

vérité et offre ainsi d'autres sens, au-delà du sens immédiat, à la vie intentionnelle. La possibilité de l'inconscient, bien qu'apparemment improbable, réside pourtant précisément dans cet écart initial entre la certitude et le savoir vrai de la conscience, ajoute le philosophe. Au sens fort du mot la conscience est une adéquation de soi à soi, elle ne trouve donc sa place qu'à la fin. Ne se situant pas au commencement mais à la fin, la conscience de soi doit désormais être conçue comme une idée limite, un « savoir absolu » au sens hégélien du terme. Ce qui est indéniable avec le savoir absolu c'est qu'il vient à la fin, il n'est pas présent dans la situation initiale de la conscience, il est le terme d'une philosophie de l'esprit, non celui d'une philosophie de la conscience, juge l'auteur du *Conflit des interprétations*.

La position de soi prétend désormais à la vérité universelle : sa vérité est la Vérité. Car dans la philosophie cartésienne seules les choses connues par la raison naturelle, c'est-à-dire dans un sens subjectif que la raison elle-même est capable de déterminer, peuvent être appréhendées. Par le mot subjectif Descartes entend le « subjecté dans [...] ; mais s'y ajoute la prétention d'être le seul sujet, et la folie de prendre pour la raison universelle, "séparée" (abstraite, au sens ancien du terme), cette raison qui existe dans un individu : le sujet Descartes ». ³³¹ Ainsi la raison subjective se transforme en raison universelle.

Après avoir parcouru rapidement la position cartésienne du soi, regardons ce qui peut nous éclairer à ce propos chez Kant.

II.B.1.b Kant

Commençons par les *Prolégomènes* où Kant dénonce la première illusion de la raison pure qui repose sur la position du Moi considérée comme une substance : « il semble que dans la conscience que nous avons de nous-

³³¹ p.30, De Libera, Alain, *L'archéologie du sujet t.3, La double révolution*, Paris, Vrin, 2014, 688p.

mêmes (dans le sujet pensant), nous tenions cet élément substantiel... dans une intuition immédiate ; en effet tous les prédicats du sens interne se rapportent au moi comme sujet, et on peut continuer à penser comme moi ». ³³² Puisqu'il faut prévoir deux conditions pour un objet de connaissance, à savoir l'intuition et le concept, le « je pense » ne peut guère prétendre à se connaître ; et ce pour la simple raison que le « je » de « je pense » n'est ni intuition ni concept. Pour l'auteur de la *Critique de la raison pure* le « Je » n'est que « la représentation simple, par elle-même tout à fait vide de contenu : Je, dont on ne peut pas même dire qu'elle soit un concept et qui n'est qu'une simple conscience accompagnant tous les concepts [...] ce Je est aussi peu une intuition qu'un concept d'objet quelconque ; il n'est que la simple forme de la conscience ». ³³³

Il apparaît alors que la pensée des philosophes réflexifs repose par conséquent, comme le dit Kant, entièrement sur le « Je pense » capable d'accompagner toutes les représentations du moi, sur le « Je pense » comme une condition suprême qui doit par ailleurs être définie synthétiquement et analytiquement. Ricœur pense que toutes les philosophies réflexives se reconnaissent dans cette formule. On entend par la compréhension synthétique de cette formule, la condition du savoir et son essence parce qu'il est à la fois l'expression de la spontanéité de l'entendement et en même temps sa signification primordiale. Le « je pense » exprime la « condition du divers, rapporté à la multiplicité qu'il unifie par son unité transcendantale ; séparé du divers qu'il conditionne, le "Je pense" perd son sens et n'est plus qu'une abstraction vide ». ³³⁴ Quant à la compréhension analytique du « Je pense », elle provient en quelque sorte de l'unité de la synthèse du divers supposée donnée qui s'accomplit dans l'aperception transcendantale et qui me permet de me représenter le

³³² p.241, Philonenko, Alexis, *L'œuvre de Kant, La philosophie critique, Tome I*, Paris, Vrin, 2003, 356p.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.* p.246.

Moi=Moi, l'unité analytique de la conscience ou l'identité de la conscience dans les représentations.³³⁵

L'unité analytique de la conscience n'est donc possible que sous la condition de la synthèse : « Ce n'est donc qu'à la condition de pouvoir lier dans une conscience un divers de représentations qu'il m'est possible de me représenter l'identité de la conscience dans ces représentations mêmes, c'est-à-dire que l'unité analytique de l'aperception n'est possible que sous la supposition de quelque unité synthétique », écrit Kant dans la *Critique de la raison pure*.³³⁶

Étant d'accord avec Kant, Ricœur admet que cette première affirmation est imparable, le « Je pense » doit être médiatisé par les représentations ou encore les actions, les institutions ou les monuments qui l'objectivent. La réflexion est insuffisante pour déterminer la position du soi. Il lui faut donc effectuer un travail de déchiffrage, ce qui signe une conjonction intéressante entre la philosophie réflexive, l'herméneutique et la philosophie kantienne. Il faut donc identifier un second facteur capable d'expliquer l'existence d'une forme de réflexion qui n'est pas intuition, une réflexion qui « est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes ». ³³⁷ L'Ego se perd et se retrouve dans tout objet, sa position est ignorée, elle n'est donnée ni dans une évidence psychologique, ni dans une intuition intellectuelle, ni dans une vision mystique, estime Ricœur.

Les frontières séparant la philosophie réflexive d'une philosophie de la conscience où la conscience est considérée comme immédiate à soi-même sont désormais tracées. Puisque la conscience n'est pas donnée, cette saisie immédiate de nous-mêmes et de nos actes se trouve privée de vérité. L'aperception, on vient de le voir avec Kant, est ce qui accompagne toutes nos représentations, sans être une connaissance de nous-mêmes. L'aperception provient d'une perte issue d'une première vérité trompeuse

³³⁵ *Ibid.* pp.246-247.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.53.

de la position de soi et elle exprime la problématique du cogito. L'aperception est un sentiment, une espèce d'évidence qui m'accompagne à la fois moi et mes actes, et non pas une idée, contrairement à ce que pense Descartes. Ricœur écrit à ce sujet que « [...] cette saisie immédiate est seulement un sentiment et non une idée. Si l'idée est lumière et vision, il n'y a ni vision de l'Ego ni lumière de l'aperception ; je pense seulement que j'existe et que je pense ; je sens que je suis éveillé ». ³³⁸ Ce que confirme son explication de l'aperception telle que Kant l'utilise :

Une aperception de l'Ego peut accompagner toutes mes représentations, mais cette aperception n'est pas connaissance de soi-même, elle ne peut être transformée en une intuition portant sur une âme substantielle ; la critique décisive que Kant adresse à toute « psychologie rationnelle » a définitivement dissocié la réflexion de toute prétendue connaissance de soi. ³³⁹

Malgré la double compréhension analytique et synthétique du « Je pense », Ricœur continue à s'interroger : comment le sujet se connaît-il ou se reconnaît-il lui-même ? Pour le philosophe, c'est ici que l'herméneutique et la philosophie réflexive parviennent à mieux comprendre et rendre plausible la transformation ainsi que la réalisation du programme de la philosophie réflexive :

En effet, à l'idée de réflexion s'attache le vœu d'une transparence absolue, d'une parfaite coïncidence de soi avec soi-même, qui ferait de la conscience de soi un savoir indubitable et, à ce titre, plus fondamental que tous les savoirs positifs. C'est cette revendication fondamentale que la phénoménologie d'abord, l'herméneutique ensuite ne cessent de reporter dans un horizon toujours plus éloigné, à mesure que la

³³⁸ *Ibid.*, p.54. (Ricœur répète à nouveau ce passage dans *Le Conflit des interprétations, op. cit.*, p.323).

³³⁹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.54.

*philosophie se donne les instruments de pensée capable de satisfaire.*³⁴⁰

Après Kant, nous allons nous pencher sur la troisième figure de notre série, celle de Jean Nabert.

II.B.1.c Nabert

L'influence de Jean Nabert est constante dans l'itinéraire intellectuel de Paul Ricœur. Selon Jean-Philippe Pierron, « tout au long de son parcours philosophique, Ricœur a trouvé dans la pensée de Nabert une matrice générale grâce à laquelle maintenir le soi de la réflexion ».³⁴¹ Sa discussion épistémologique avec la psychanalyse en témoigne notamment. C'est aussi la raison pour laquelle « les idées nabertiennes d'une causalité de la conscience, du désir d'être attesté dans une affirmation originaire, seront ainsi reconfigurées dans le concept de l'identité narrative propre à l'herméneutique de soi ».³⁴²

Après la publication de *La symbolique du mal*, Ricœur fait un détour par la philosophie de Nabert, au moment de son tournant herméneutique — nous avons pu le constater un peu plus tôt. Ce détour marque sa volonté de concilier l'herméneutique avec ses travaux passés d'inspiration néo-kantienne.

Dans le *Conflit des interprétations*, Ricœur rattache ainsi la philosophie de Jean Nabert à la philosophie réflexive. Toutefois, ce rapprochement a déjà commencé avec *La symbolique du mal* où Ricœur s'intéresse à la déchirure intense de l'être qui fait obstacle à toute reprise de possession de soi par soi-même dans la figure nabertienne du mal. Or, en essayant de saturer le sens du mal, la méthode réflexive rencontre une aporie : « Sur cette rupture, sur ce démembrement originaire, la réflexion ne peut se

³⁴⁰ Ricœur, Paul, *Du texte à l'action*, op. cit., p.29.

³⁴¹ Pierron, Jean-Philippe, *Ricœur*, op. cit., pp.14-15.

³⁴² *Ibid.*, p.15.

retourner ». ³⁴³ Afin de mieux saisir le caractère inaccessible du mal, tout au long de sa réflexion sur le problème du mal, Ricœur avait déjà intégré la méthode réflexive proposée par Nabert.

La méthode réflexive attribuée à Nabert est, en effet inspirée par « le mode de pensée issu du Cogito cartésien », interprété à l'aune de la critique kantienne et surtout d'un post-kantisme que l'auteur de *De l'interprétation* qualifie de très marquant. Via Nabert, Ricœur unit le tournant herméneutique et son néo-kantisme : la seule condition pour articuler ces deux positions est de séparer la philosophie réflexive — comprise comme étant le contraire d'une philosophie de l'immédiat — de la simple intuition, de la projection immédiate du Cogito.

L'intégration des méditations herméneutiques dans la connaissance (position) de soi qui n'est désormais possible que si la réflexion ressaisit l'égo-cogito dans ses objets, ses œuvres et ses actes. Autrement dit, cela reste le seul pouvoir de la réflexion, si j'ose le dire en ces termes, car elle ne peut que ressaisir la subjectivité « l'égo de l'égo cogito » dans ses œuvres et ses actes. Le soi ne trouve aucun accès direct en soi. Les différents moyens qui portent par exemple sur une évidence psychologique, sur une intuition intellectuelle ou encore sur une vision mystique, sont en fait tous incapables de rendre possible la compréhension de la conscience immédiate de soi-même.

La thèse soutenue par Ricœur sur la nécessité de convertir la réflexion en interprétation n'est donc rien d'autre que l'issue de secours pour sortir de ce problème. À l'instar de Descartes et Kant, la philosophie de Nabert rend possible cette rencontre entre le tournant herméneutique et la philosophie réflexive. Selon François Dosse : « Ricœur se sent même conforté par les positions de Jean Nabert lorsque ce dernier affirme que "le monde sensible tout entier et tous les Êtres avec qui nous avons commerce

³⁴³ Cf. p.59, Nabert, Jean, *Essai sur le mal*, Paris, Cerf, 1997, 188p. Cf. aussi p.156, Dosse, François, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie*, Paris, La découverte, Poche, 2001, 324p.

nous apparaissent parfois comme un texte à déchiffrer"». ³⁴⁴ Ricœur écrit dans *Le conflit des interprétations* que « pour employer un autre langage, qui n'est pas celui de Nabert, mais que son œuvre encourage : parce que la réflexion n'est pas une intuition de soi par soi, elle peut être, elle doit être, une herméneutique ». ³⁴⁵

Dans la « Préface à *Éléments pour une éthique* », ³⁴⁶ une préface de 1962 écrite par Ricœur pour introduire le livre de Jean Nabert, le philosophe revient longuement sur le problème de la non-compréhension de l'inconscient par la philosophie réflexive. Ricœur montre que l'examen de la relation initiale de la réflexion au sentiment constitue en quelque sorte l'enjeu principal du livre, qui représente pour lui l'œuvre canonique de la méthode réflexive, même si les discussions ou les réfutations y sont absentes. Les *Éléments pour une éthique* refusent d'accepter la différence entre l'histoire de la liberté et l'examen de la réflexion acquise tel que Nabert a pu le développer dans *L'Expérience intérieure de la liberté*.

Il y a ainsi tout le désintéret, voire un certain mépris, de la pensée réflexive nabertienne pour toute sorte de « départ radical ». Or, les raisons de chaque commencement viennent en marchant. La pensée progresse grâce à la différence intime portée par une triple expérience intime accompagnée d'un triple sentiment de faute, d'échec et de solitude. La réflexion aperçoit donc « la double relation que laissent entrevoir ces expériences : à un non-être qui se répand en elles et à une certitude qui en compense et en fonde à la fois la limitation ». ³⁴⁷ Par conséquent, un tel départ radical a déjà eu lieu sur le mode du sentiment pour toute philosophe réflexive. Les sentiments initiaux nous affirment que « la réflexion est désir et non point intuition de soi, jouissance de son être », écrit Ricœur avant de continuer : « la réflexion est justifiée comme réflexion par ce qui paraît la précéder, l'obscurcir et la limiter ; elle est ce mouvement même qui se

³⁴⁴ Dosse, François, *Paul Ricœur, Les sens d'une vie, op. cit.*, p.404.

³⁴⁵ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.221.

³⁴⁶ Ricœur, Paul, *Lectures 2, La contrée des philosophes*, « Préface à *Éléments pour une éthique* », Paris, Le Seuil, 1999, pp.225-236.

³⁴⁷ Ricœur, Paul, *Lectures 2, op. cit.*, p.225.

répand sur sa confusion initiale et s'oriente vers l'affirmation à laquelle s'ordonne l'expérience morale tout entière ». ³⁴⁸

Pour commencer, la philosophie réflexive révèle les structures de ce qui précède la réflexion, autrement dit, les structures de la conscience spontanée. Poser une première vérité n'intéresse guère le philosophe réflexif, ce qu'il souhaite c'est relater l'ordre qui existe dans la conscience et montrer qu'il est capable d'être compris et de donner à comprendre « pourquoi ce moi n'est pas toujours déjà arrivé à la satisfaction, pourquoi la réflexion est désir ». ³⁴⁹

Pour Ricœur, la philosophie réflexive conduit au seuil de non-compréhension réflexive de la conscience. Dans cette perspective, la théorie du signe développée par Jean Nabert fait le lien entre la conscience et la philosophie réflexive. En vérifiant l'affirmation originaire qui n'est rien d'autre que le mouvement ascendant où la reprise réflexive atteint son sommet, Nabert la symbolise. ³⁵⁰ Ainsi, ce qui constitue la vérité de la réflexion n'est rien d'autre que le Je suis animant le désir révélé. Dans la seconde partie de son livre, Nabert insiste sur le fait que :

Dans la philosophie réflexive, en effet, il n'est point de repos sur quelque mont de la transfiguration : parce que la réflexion n'est pas possession intuitive de soi-même, l'affirmation originaire ne s'atteste que par le mouvement même qui produit l'existence du moi à partir du désir sur tous les plans de l'action ; il faut alors que l'existence du moi « imite et vérifie autant qu'il est possible, la certitude première ». ³⁵¹

Le moi de Nabert ne peut qu'être envahi par un désir d'être. L'affirmation originaire repose sur la dénégation qui n'est en tant que telle jamais que l'envers d'une affirmation encore plus originaire. À vrai dire, puisque la conscience manquerait « la vie réelle des actes saisis à leur

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ Ricœur, Paul, *Lectures 2, op. cit.*, p.232.

³⁵¹ *Ibid.*, p.226.

naissance et dans leur premier essai », le rapprochement tenté par Nabert entre la méthode réflexive et la conscience via la théorie du signe, reste provisoire. Dans la troisième partie de son livre, la courbe de l'expérience conduit au sentiment final. Il s'agit d'un sentiment terminal qui, contrairement à la faute, à l'échec et à la solitude, n'exprime plus la distance de la conscience spontanée à la certitude que veut son désir. Nabert appelle ce sentiment la « vénération ». Il est plus proche du sublime que de la béatitude, laquelle correspondrait à une jouissance de l'être étrangère à la méthode réflexive.

Il faut aussi noter que c'est après la mort de Nabert, au moment où le cycle de son œuvre est dorénavant clos, que Ricœur donne un résumé, voire un bilan de sa préface ou de sa lecture des *Éléments pour une éthique*, qu'il choisit d'exprimer en ces termes :

Ainsi la réflexion part du sentiment et retourne au sentiment ; mais d'un sentiment confus à un sentiment instruit ; du sentiment d'une séparation à celui d'une participation. Mais si la réflexion procède du sentiment, elle reste cette libre initiative sans quoi la vie ne serait ni comprise ni changée. Ainsi, la réflexion n'est pas tout, et elle n'est pas rien ; elle est « un moment dans l'histoire du désir constitutif de notre être » (p. 4).

Telle est la raison pour laquelle ce livre parut sans préface : le sentiment est cela en quoi la réflexion trouve sa préface. Il n'est alors nul besoin de poser quoi que ce soit avant ce que la vie a déjà posé, avant ce que la conscience spontanée a déjà vécu...³⁵²

Dans « L'acte et le signe selon Jean Nabert », Ricœur revient et explore lentement la difficulté majeure qu'il met en évidence dans sa préface, laquelle concerne « les rapports de l'acte par lequel la conscience se pose et se produit avec les signes dans lesquels celle-ci se représente le sens de son action ». Selon Ricœur, tous les penseurs ayant tenté de subordonner l'objectivité de l'Idée, de la Représentation, de l'Entendement,

³⁵² *Ibid.*, p.227.

de la Volonté, de l'Appétition ou encore de l'Action à l'acte fondateur de la conscience, ont été tous confrontés à cette même difficulté.

Les penseurs qui n'identifient ni sur le plan psychologique ni sur le plan philosophique le fait premier ou la fonction primaire de la représentation sont nombreux : Spinoza la subordonne à l'effort de chaque être pour exister ; Leibniz la rattache à l'articulation entre la perception et l'appétition ; Schopenhauer articule la représentation et la volonté ; Nietzsche subordonne toute perspective et toute valeur à la volonté de puissance ; et enfin Freud, avec la représentation de la libido, subordonne la représentation à la libido. Pour tous ces penseurs, la représentation devient « une fonction seconde de l'effort et du désir ; elle n'est plus ce qui fait comprendre, mais ce qu'il faut comprendre », analyse Ricœur.³⁵³ En partant de Descartes, puis en s'orientant plutôt vers la philosophie de Maine de Biran que vers la philosophie kantienne,³⁵⁴ Jean Nabert éclaire cette difficulté relative au destin de la représentation qui était restée abstraite pour Ricœur. La question que se pose ce dernier concerne le destin de la représentation dans la méthode réflexive. Il cite à ce propos des passages de *l'Expérience intérieure de la liberté* de Nabert :

Car ce que Maine de Biran voulait exprimer, c'est cette idée que la conscience ne se produit que par un acte, et que le Cogito, qui est essentiellement position de soi dans la conscience agissante, ne saurait être confondu, si du moins il est question de la vie volitive, ni avec une action de l'entendement, ni avec une méthode pour fonder l'objectivité de la connaissance (p. 175)... Jamais encore on n'avait aussi nettement compris qu'on pouvait libérer la conscience des modèles empruntés à la

³⁵³ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.221.

³⁵⁴ Comme l'écrit Jean-Philippe Pierron : la philosophie réflexive est elle-même subdivisée dans les deux courants de la tradition transcendantale kantienne attentive à l'universalité de la raison et de la tradition biranienne étudiant réflexivement l'intimité de la conscience sensible. C'est à cette double tradition que Ricœur se réfère. Cf. Pierron, Jean-Philippe, *Ricœur*, op. cit., p.17.

représentation et à la connaissance du monde extérieur
(p. 160).³⁵⁵

Selon le philosophe, le destin de la représentation au sein de la méthode réflexive fait question quand les opérations constitutives de la connaissance vraie ne peuvent donner la clé de la « productivité ». Face à cette question, Nabert a voulu rapprocher l'acte non empirique de la conscience et la suite empirique de ses conditions, selon les mots de Ricœur. Nous sommes donc face à un problème pour lequel Nabert propose deux solutions :

I) La première solution provisoire de Nabert prétend juxtaposer plusieurs « foyers de la réflexion », un foyer de vérité et un foyer de liberté, mais elle est aussitôt rejetée par Ricœur, parce que cette suggestion ne prend pas en compte la constitution radicale de la conscience et de l'existence et parce qu'elle naît d'un problème plus limité et différent. Ce problème renvoie à la question de l'acte et du signe, il concerne le rôle des motifs dans une psychologie de la volition, précise Ricœur avant de citer de nouveau Nabert dans *l'Expérience intérieure de la liberté* : « ce qui est plus difficile que le discernement du déterminisme et de l'indéterminisme, c'est de montrer comment la liberté participe, sans s'y perdre, à la vie d'une conscience et au système des faits psychologiques qui s'y déroule ».³⁵⁶ Cela correspond à l'enjeu majeur que poursuit Nabert à travers son effort pour rapprocher l'acte non empirique de la conscience et la suite empirique de ses conditions ; même si, selon les mots de Ricœur, cet enjeu surpasse le problème des rapports de la philosophie de la liberté avec la psychologie de la volition.

Toutefois, Nabert avoue lui-même que la coïncidence de la liberté et de la causalité psychologique n'apporte qu'un problème et nullement une solution. En consacrant la dualité des deux fonctions du Cogito, à savoir la vérité à l'œuvre dans le déterminisme et la liberté à l'œuvre dans la

³⁵⁵ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 212.

³⁵⁶ *Ibid.*, p.213.

conscience active et productive, on retrouve, à l'instar des doctrines issues du kantisme, au cœur « des phénomènes l'enchaînement des motifs ». Désormais, tout ce qui provient du sujet se concentre pour Ricœur dans l'acte d'une pensée faite pour l'objectivité :

Tout est sauvé, mais rien n'est gagné, car le sujet ainsi mis à l'abri n'est ni moi ni personne. Rien n'est gagné non plus si l'on cherche dans la qualité de certaines représentations, de certaines idées, le pouvoir d'engendrer l'action ; nous ne savons rien de ce pouvoir idéo-moteur et la question demeure de savoir si la représentation est la réalité fondamentale dont il faut partir.³⁵⁷

Il convient donc de s'interroger plus en profondeur sur le rapport entre la liberté et la raison, afin de sortir de cette solution partielle esquissée au niveau de l'entendement par le biais de la loi de la représentation.

II) Ensuite, Nabert propose une philosophie de l'acte qui a pour objectif de comprendre le sens de la fonction d'objectivité et de vérité. La philosophie réflexive pourrait donc trouver son équilibre final grâce à cette réintégration du Cogito objectif au sein de la conscience active et productrice.

La question se pose donc de savoir pourquoi faut-il chercher un point de départ au mouvement de la conscience réflexive, quand tout semble déjà commencer avec l'expression de sentiments initiaux qui empêchent de « ressaisir » et de comprendre avec clarté et rigueur les débuts de ce mouvement de réflexion ? La réflexion est désir, elle se trouve en effet justifiée comme telle par ce qui paraît la précéder, l'obscurcir et la limiter ; elle est ce mouvement même qui se reprend après sa confusion initiale et « s'oriente vers l'affirmation à laquelle s'ordonne l'expérience morale tout entière », comme Ricœur aime à le rappeler en citant Nabert.³⁵⁸ Car pour Nabert, la réflexion part du sentiment et retourne à un sentiment instruit.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ Ricœur, Paul, *Lectures 2, op. cit.*, p.225.

Le « ressaisir » n'est point le « reconstruire », d'où la nécessité d'introduire la dialectique³⁵⁹ de l'acte et du signe échafaudée par la méthode réflexive.

La réflexion devient désormais une tâche et elle complète la position négative — car la réflexion n'est pas l'intuition — avec une position positive : l'appropriation de la position de soi, du désir d'être et de l'effort pour exister dans toute l'épaisseur de nos actes. En d'autres termes pour Ricœur « la réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir »³⁶⁰. Plus qu'une simple critique de la connaissance ou encore une simple critique du jugement moral, la réflexion repose sur l'acte d'exister déployé par les hommes à travers l'effort et le désir.

La philosophie réflexive suppose une orientation éthique ressemblant fort à celle que Spinoza élabore, « c'est-à-dire comme le procès entier de la philosophie, depuis l'esclavage jusqu'à la liberté et la béatitude. Cela signifie aussi que la réflexion, et l'éthique, ne sont pas seulement une critique au sens kantien, c'est-à-dire une simple justification rationnelle de la science et du devoir ». ³⁶¹ Si la réflexion demeure toujours une forme de réappropriation, c'est parce que ce que « je suis » est avant tout perdu et oublié, voire étranger à moi-même. Il faut découvrir la position de soi, or celle-ci n'est aucunement donnée. La source de la connaissance est à la fois désir et effort, « *Eros* » et « *conatus* ».

Si la réflexion fait ainsi appel à une interprétation c'est parce que le désir d'être et l'effort pour exister s'exposent uniquement dans des œuvres dont la signification demeure douteuse et réversible. C'est pourquoi Ricœur considère que « le jugement éthique que je peux porter sur moi-même, l'estime que je peux m'attribuer, est une interprétation issue d'un examen porté sur mes actions, et non une intuition immédiate de mon sentiment

³⁵⁹ La méthode réflexive élabore une dialectique susceptible d'épouser le mouvement d'une conscience, dans la manière qu'elle a d'articuler ses visées universelles et sa plongée historique. Cf. Pierron, Jean-Philippe, *Ricœur, op. cit.*, p.17.

³⁶⁰ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, Essai sur Freud, op. cit.*, p.56.

³⁶¹ Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale, op. cit.*, p.110.

éthique». Au-delà de l'adjonction du désir et de l'effort, la conception nabertienne du rapport entre le désir d'être et les signes dans lesquels le désir s'exprime, se projette et s'explique de manière à conduire Ricœur jusqu'à l'intellection de la réflexion concrète. Grâce à Nabert, Ricœur saisit que comprendre reste inséparable de se comprendre et que la connaissance du milieu symbolique offre le meilleur chemin vers l'auto-explication. Par conséquent, si d'un côté, « il n'y a pas de problème de sens, si les signes ne sont pas le moyen, le milieu, le médium grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se projeter, à se comprendre » ; de l'autre côté, « 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 la voie longue de l'interprétation des signes ».³⁶² Ainsi, le Cogito se trouve médiatisé par l'univers des signes, illustrant ainsi la conception ricœurienne du travail philosophique.

Outre ce que nous avons déjà mentionné, il faut également rappeler que l'empreinte de la philosophie kantienne est un des points communs entre Ricœur et Nabert. Comme le souligne François Dosse, les deux philosophes, « restent tous deux à l'intérieur de la tension entre l'infini et la finitude de la condition humaine. Elle se traduit notamment par l'usage de formes triadiques. Ainsi la réflexion chemine de la perception sensible à la rationalité et s'ouvre sur une troisième dimension, celle de l'imagination transcendante ».³⁶³

II.B.2 Ultime confrontation : Freud et la philosophie réflexive

Le rôle différent joué par la question du sujet dans la philosophie réflexive et dans la psychanalyse est à l'origine de la distance entre la lecture de Freud et l'interprétation philosophique de ce dernier par Ricœur.

³⁶² Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.169.

³⁶³ Dosse, François, *Paul Ricœur, Le sens d'une vie, op. cit.*, p.316

Mais les conséquences de cet écart ne s'arrêtent point là, car la confusion issue de cette implication différente engendre deux formes de malentendus aux yeux de Ricœur.

Premièrement, le philosophe se défend en précisant qu'il n'a jamais développé la lecture de Freud en y intégrant le Cogito. Or, la lecture ricœurienne de Freud « repose sur un *hypothéton*, eût dit Platon », ce qu'il nomme relation du désir et du sens qui correspond à la sémantique du désir, mais qui est en revanche un *ti ikanon*, un « quelque chose de suffisant » pour les psychanalystes. Ricœur entend par le mot suffisant, le fait d'être « suffisant pour l'intelligence de tout ce qui se passe en ce champ d'expérience et de théorie ». En formulant la question du sujet à partir du Cogito, la philosophie s'interroge sur la condition de la condition et elle se dirige vers l'*anhypothéton* de cet *hypothéton*.³⁶⁴ C'est pourquoi Ricœur insiste sur le fait qu'il ne doit pas s'adresser les mêmes objections dans sa lecture de Freud et dans son interprétation philosophique de Freud.

Le second malentendu peut survenir lorsqu'on se dérobe à l'acte philosophique initial, ce qui nous empêche de discerner les conséquences éloignées de ce choix philosophique premier. Ce malentendu est ainsi susceptible d'arriver si par exemple on compare les conclusions obtenues sur la foi et la religion par l'analyse consciente des propositions révélées avec la critique freudienne de la religion. Ce qui est donc important c'est de respecter la progression de cette interprétation philosophique telle qu'elle est proposée par Ricœur lui-même : « position du sujet, reprise de la psychanalyse comme archéologie du sujet, mise en position dialectique d'une archéologie et d'une téléologie, irruption verticale du Tout-Autre, comme l'alpha et l'oméga dans la double question de l'archéologie et de la téléologie ».³⁶⁵ (Nous allons développer ultérieurement la dialectique de l'archéologie et de la téléologie).

Reprenons ce passage à partir du moment où la lecture de Freud présente la crise de la philosophie du sujet et exige la dépossession du sujet

³⁶⁴ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.170.

³⁶⁵ *Ibid.*, p.171.

tel qu'il s'apparaît d'abord à lui-même à titre de conscience. Dès lors, la conscience se transforme en une tâche, les faux Cogitos seront vaincus par le Cogito Véritable et la lecture de Freud devient une aventure pour la pensée. Quant à la psychanalyse, elle se confirme comme une archéologie dans la réflexion et pour la réflexion. À partir du moment où la psychanalyse demeure une archéologie, un autre problème surgit : comment un sujet peut-il avoir une *archè* sans avoir un *telos*? Ce problème rappelle évidemment Hegel et sa *Phénoménologie de l'Esprit*. Or, c'est grâce à lui qu'on peut dire que « 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" ». ³⁶⁶

Tout le mérite de l'hégélianisme dans ce passage est qu'il nous apprend qu'une « conscience singulière ne peut s'égaliser à ses propres contenus ; un idéalisme de la conscience individuelle est impossible ». Dans ce contexte, la critique hégélienne de la conscience individuelle et de sa prétention à s'égaliser à ses propres contenus rejoint symétriquement la critique de la conscience qui a été faite par Freud à partir de l'expérience analytique. Ricœur observe donc que « pour des raisons inverses et concourantes, Hegel et Freud disent la même chose : la conscience, c'est ce qui ne peut se totaliser, c'est pourquoi une philosophie de la conscience est impossible ». ³⁶⁷ Il ne s'agit nullement ici d'un résidu laissé par Freud qui aurait ainsi conduit Ricœur à Hegel, mais il est plutôt question d'une interaction très riche entre l'hégélianisme et la psychanalyse. En les rapprochant à ce point, Ricœur les réfléchit l'un par rapport à l'autre pour mieux approfondir la compréhension des deux.

II.B.3 Le problème de la conscience/La psychanalyse

Suite à l'impossibilité de la compréhension réflexive de la conscience,

³⁶⁶ Ricœur, Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p.74.

³⁶⁷ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p.104.

comme nous avons pu l'expliquer plus tôt, Ricœur soupçonne que le Cogito immédiat ne se reconnaît pas lui-même. Il signale certes le retour vers soi dans un mouvement propre de la conscience, comme une « attestation », mais il fait surtout appel à la psychanalyse à qui il confère le rôle de proposer une interprétation pour les conduites et les discours du Cogito. D'où la crise de la notion de conscience.

Ricœur estime que les concepts de la psychanalyse dérivent d'une part des catégories du texte et de la signification, autrement dit des questions de sens (sens du rêve, du symptôme, etc.), et d'autre part, qu'ils procèdent des catégories de résistance et de force (investissement, bilan économique, conflit, refoulement, etc.) Dit simplement, le discours mixte freudien articule des questions de sens et des questions de force. Pour Ricœur, ce discours mixte coïncide avec la question du sujet, et nous sommes à l'endroit où la lecture de Freud rejoint la question du sujet. Ricœur se demande « comment, en effet, énoncer la séquence Ics, Pcs, Cs, et la séquence Moi, Ça, Surmoi, sans poser la question du sujet ? Et comment poser la question du désir et du sens, sans demander en même temps : désir de qui ? sens pour qui ? ». ³⁶⁸

Néanmoins, l'implication de la question du sujet dans la psychanalyse reste problématique et non pas thématique, et encore moins apodictique. Ici on rejoint Fichte et son jugement thétique, car le sujet ne peut point se poser par lui-même, car « dans ce jugement, l'existence est posée comme pensée et la pensée comme existence ; je pense, je suis », écrit l'auteur du *Conflit des interprétations*. La proposition apodictique « Je pense, je suis » transforme tous les lieux de la première topique freudienne, ainsi que les rôles de la seconde topique freudienne en objections. Ricœur tente désormais de trouver la manière appropriée pour expliquer et légitimer ces objections qui tracent un chemin nécessaire vers la ressaisie d'un Cogito moins abstrait, voie indispensable de la réflexion concrète.

³⁶⁸ *Ibid.*, p.170.

Sur ce chemin, il se voit confronté à l'aveu de détresse phénoménologique devant le problème de l'inconscient,³⁶⁹ ce qui provient de ce qui est le plus anti-philosophique et anti-logique chez Freud. Or, en accédant à la corrélation de la conscience et de l'inconscient, le philosophe est contraint de traverser ce que Ricœur appelle la zone aride d'un double aveu : « je ne comprends pas l'inconscient à partir de ce que je sais de la conscience ou même du préconscient », aussi que « je ne comprends même plus ce que c'est la conscience ».³⁷⁰

La non-compréhension réflexive de l'inconscient conduit Ricœur à transformer cet aveu en deux propositions constitutives de l'aveu de détresse phénoménologique : d'abord, la certitude de la conscience immédiate n'est pas un savoir vrai en soi, autrement dit, bien que la certitude de la conscience immédiate existe, elle ne suffit point à attester d'une connaissance vraie par elle-même. Contre la certitude cartésienne, Ricœur insiste sur la simple aperception qui porte sur une « certitude privée de vérité ». Et puis, il faut accepter que si toute réflexion renvoie à de l'irréfléchi, comme échappement intentionnel à soi, cet irréfléchi ne peut guère demeurer un savoir vrai de l'inconscient.

N'oublions pas que la philosophie réflexive n'est jamais à la recherche de la première vérité et que son ambition ultime reste de « révéler les structures » de cela même qui précède la réflexion, les structures de la conscience spontanée.³⁷¹ L'ambition de la méthode réflexive est, en d'autres termes, de ressaisir des actes purs, au travers des signes où ils livrent leur signification, elle ne vise jamais à une simple description, mais à une réappropriation de l'affirmation originale par une conscience qui s'en découvre dépossédée.³⁷² Selon Ricœur, il s'agit effectivement d'une analyse, c'est-à-dire une recherche de la condition à partir du

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 193.

³⁷⁰ *Ibid.*, p.101.

³⁷¹ Ricœur, Paul, *Lectures 2, op. cit.*, p.226.

³⁷² *Ibid.*, p.233.

conditionné.³⁷³ La réflexion n'est ni un tout ni un rien, elle est « un moment dans l'histoire du désir constitutif de notre être ».³⁷⁴

II.B.4 Court essai : de la philosophie réflexive aux concepts psychanalytiques

Dorénavant, si la critique de la psychanalyse est invoquée par Ricœur en premier lieu, c'est parce qu'elle défie le sol ferme de la certitude trouvé par Descartes. Or, les propriétés descriptives ou phénoménologiques ne peuvent nullement décrire les lieux — cette différentiation spatiale fractionnée³⁷⁵ — institués par l'explication psychanalytique (la topique) à savoir l'inconscient, le préconscient, le conscient. L'explication de la topique freudienne réside dans le fait que, sans être responsable, la conscience s'est séparée de son propre sens, par un empêchement.

La topique établit cette série de lieux « comme des systèmes, c'est-à-dire des ensembles de représentations et d'affects régis par des lois spécifiques, et entrant dans des rapports mutuels irréductibles à toute qualité de conscience, à toute détermination de "vécu" ».³⁷⁶

En suspendant les propriétés de conscience, l'explication psychanalytique porte sur la réduction de la conscience, une démarche qui va à l'encontre de la phénoménologie et la réduction à la conscience. Pour Ricœur, « ce dessaisissement préalable est la condition du décalage du champ de toutes les analyses freudiennes par rapport aux descriptions du "vécu" de conscience ».³⁷⁷ Contrairement au Cogito qui n'est ni principe, ni juge, ni mesure de toute chose, la conscience pour la psychanalyse est le lieu où l'analyse s'applique à tous les effets de sens. Or, le phénomène

³⁷³ p.44, Ricœur, Paul, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, Cerf, 2017, 246p.

³⁷⁴ Ricœur, Paul, *Lectures 2, op. cit.*, p.226.

³⁷⁵ Assoun, Paul-Laurent, *Le vocabulaire de Freud, op. cit.*, p.67.

³⁷⁶ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.234.

³⁷⁷ *Ibid.*

psychique ne peut être compréhensible qu'en déterminant le lieu où il se passe.

Au-delà de cet affrontement entre la psychanalyse et la philosophie du sujet, il faut reconnaître que la division psychique proposée par la topique freudienne entre un psychique conscient et un psychique inconscient, qui est la prémisse fondamentale de la psychanalyse selon les mots de Freud lui-même, pourrait mettre les psychanalystes en désaccord fondamental avec Ricœur. À vrai dire, l'inconscient constitue le fondement archéologique du psychisme, lequel se trouve désigné par le préfixe « méta » de la « métapsychologie ». Dans une lettre du 10 mars 1898, Freud exige que la théorie du rêve soit complétée par une théorie archéologique de l'inconscient, fondée à son tour par l'analyse d'un temps antérieur, « préhistorique », fantasmatique. Comme le précise l'auteur de *La naissance de la psychanalyse*, la métapsychologie est une psychologie aboutissant à la découverte de l'arrière-plan du conscient. Or, selon Freud, la psychanalyse, sans cette division du psychique, serait incapable de comprendre les processus pathologiques, aussi fréquents que graves de la vie psychique, et de les faire rentrer dans le cadre de la science.

En superposant une seconde topique comprenant le Moi, le Ça, le Surmoi à la première topique de l'inconscient, du préconscient et du conscient, Freud propose une nouvelle répartition des instances. Dès lors, la séparation entre la psychanalyse et la philosophie du sujet devient plus profonde. Ricœur précise toutefois qu'il ne s'agit point « d'une topique, au sens précis d'une suite des "lieux" où s'inscrivent les représentations et les affects selon leur position par rapport au refoulement. Il s'agit plutôt d'une série de "rôles", constituant une personnologie ; certains rôles forment une séquence originale : le neutre ou l'anonyme, le personnel, le suprapersonnel ». ³⁷⁸ Le « Surmoi » est cette instance interne de la

³⁷⁸ *Ibid.*, p.235.

personnalité qui surveille, juge et condamne les activités et les pensées du Moi.

L'étude des pathologies provoquant la mélancolie et la névrose obsessionnelle a permis à Freud d'avancer l'idée de cette trilogie d'instances. La mélancolie montre comment un objet perdu peut être intériorisé : « l'investissement objectal est remplacé par une identification, c'est-à-dire par une restauration de l'objet à l'intérieur du Moi ; d'où l'idée d'une altération du Moi par le moyen de l'identification à des objets perdus ». Ricœur considère ce processus comme la clé de toute sublimation qui permet la transformation du but (*Ziel*) sexuel visé par la pulsion (*Trieb*) en but non sexuel, permettant de s'orienter vers les objets de la culture et ceux qui sont socialement valorisés. En remplaçant le but sexuel par un idéal, la couche des « idéaux du Moi », s'intègre à la structure personnelle et ainsi devient le « Surmoi » qui est cette partie du Moi qui s'oppose à l'autre et qui contrôle les jugements, les pensées et les activités du Moi. La conscience morale et en général l'instance « culturelle » de la personnalité se constituent grâce à ce noyau primitif du Surmoi et de l'idéal du moi³⁷⁹, autour duquel se greffent couche sur couche toutes les identifications³⁸⁰ ultérieures à des sources d'autorité, à des modèles et à des figures culturelles. Il s'agit en effet des mêmes sources que Hegel désigne par le concept de l'esprit objectif.

Freud emprunte en effet cette conception du processus de sublimation tel qu'il a été défini chez les sociologues comme Norbert Elias (1897-1990). Ces derniers donnent, en effet, le nom de sublimation au processus détournant les forces sexuelles de leur but, afin de pouvoir les employer à

³⁷⁹ Ricœur fait une distinction entre le Surmoi et l'Idéal du moi, il place en quelque sorte l'idéal du moi avant le Surmoi.

³⁸⁰ Dans sa lettre adressée à Einstein, Freud parle des identifications ou des relations de sentiments entre les membres d'un même corps (communauté) comme l'un des deux facteurs principaux permettant de garder la cohésion d'une société afin d'acquérir l'autorité, « c'est-à-dire l'influence contraignante, d'ordinaire basée sur la détention de la force, en faisant appel à certains principes idéaux », p.51, Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, Paris, Éd. Payot & Rivages, Poche, 2005, 64p.

des buts nouveaux et ils montrent que ce processus constitue l'un des facteurs les plus importants pour les acquisitions de la civilisation. Pour Freud c'est le même processus, dont les origines remontent à la période de latence sexuelle chez l'enfant, qui joue un rôle primordial dans le développement individuel. L'hypothèse que Freud attribue à la nature un mécanisme de sublimation se trouve exprimée de la manière suivante :

La sexualité, pendant ces années d'enfance, resterait sans emploi — les fonctions de la génération n'existant pas encore — ce qui est bien le caractère essentiel de la période de latence, d'une part ; d'autre part, la sexualité serait par elle-même perverse, c'est-à-dire partant de zones érogènes et impliquant des tendances, qui, en fonction du développement ultérieur de l'individu, ne pourront produire que des sentiments de déplaisir. Ces excitations sexuelles provoquées feraient ainsi entrer en jeu des contre-forces, ou des réactions, qui, pour pouvoir lutter efficacement contre ces sensations désagréables, établiraient les digues psychiques qui nous sont connues (dégoût, pudeur, morale).³⁸¹

Certes, la pudeur, le dégoût, la pitié et les représentations collectives de la morale imposée par la société sont des forces qui modifient l'instinct sexuel. Freud dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, écrit à ce propos que « De même que les troubles sexuels retentissent sur les autres fonctions de l'état pathologique, une sexualité normale pourrait contribuer, dans l'état de santé, au développement d'une autre activité importante.

C'est par ces vices que devrait se poursuivre le transfert des tendances sexuelles vers des buts non sexuels, c'est-à-dire la

³⁸¹ pp. 81-82, Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, traduit par Blanche Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, 1949, 224p.

sublimation³⁸² de la sexualité ». ³⁸³ Enfin, il me paraît difficile de conclure ce chapitre sans apporter l'interrogation suivante : au fur et à mesure que nous avons progressé dans notre lecture, nous avons découvert qu'en fin de compte, la philosophie réflexive a apporté une définition approximative et abstraite de la position du soi. Si d'un côté, il convient d'accepter cette information comme le résultat de notre enquête ; de l'autre il est tentant de se demander comment Ricœur a pu fonder sa philosophie du soi sur un subjectivisme inachevé ? Le *Conflit des interprétations* semble être la seule réponse pertinente que l'on puisse apporter à cette question.

II.C Architectonique freudienne

Si de prime abord, l'attention de Ricœur porte tout particulièrement sur le problème de la culpabilité, et que le philosophe oppose l'interprétation

³⁸² Freud écrit : « pendant la période transitoire de puberté, les processus de développement physique et psychique s'accomplissent d'abord sans lien entre eux, jusqu'au moment où l'irruption d'un mouvement amoureux intense, de caractère psychique, retentissant sur l'innervation des parties génitales, l'unité caractéristique de la vie érotique normale est enfin réalisée ». Dans ce contexte, il existe des facteurs qui peuvent amener des troubles dans le développement normal. Or, chaque étape de l'évolution physique et psychique de l'homme peut devenir un point d'arrêt et de fixation ; chaque assemblage de ce complexe enchevêtré peut provoquer une dissociation de l'instinct sexuel. Désormais, dans le cas d'une constitution anormale, Freud parle du processus de la sublimation. Il écrit : « Les excitations excessives découlant des différentes sources de la sexualité trouvent une dérivation et une utilisation dans d'autres domaines, de sorte que les dispositions dangereuses au début produiront une augmentation appréciable dans les aptitudes et activités psychiques. C'est là une des sources de la production artistique, et l'analyse du caractère d'individus curieusement doués en tant qu'artistes indiquera des rapports variables entre la création, la perversion et la névrose, selon si la sublimation aura été complète ou incomplète. Il semble bien que la répression... doive être considérée comme une espèce de sublimation. Ce que nous nommons "caractère" est en grande partie construit avec un matériel d'excitations sexuelles, et se compose de tendances fixées depuis l'enfance, ou acquises par la sublimation, et de constructions destinées à réprimer les mouvements pervers qui ont été reconnus non utilisables. Il est ainsi permis de dire que la disposition sexuelle généralement perverse de l'enfant crée, par les réactions qu'elle provoque, un grand nombre de vertus ». Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, op. cit., pp, 177-178.

³⁸³ *Ibid.*, p. 123.

réductrice de la psychanalyse à sa propre interprétation amplifiante³⁸⁴ développée dans *La Symbolique du mal*, il comprend cependant très vite que la portée de la psychanalyse freudienne s'étend au-delà du thème de la culpabilité. Il suffit pour nous en persuader de nous référer à ces ouvrages traitant *De l'interprétation* et portant sur *Le conflit des interprétations* où la question « comment interpréter ? » se trouve posée. L'opposition établie par le philosophe entre l'interprétation amplifiante et l'interprétation réductrice renvoie aussi à sa recherche pour comprendre l'intelligence du double sens des symboles par un travail reposant sur le déchiffrement des symboles.

D'un côté, la ligne amplifiante tente de trouver dans le symbole son surplus de sens. L'interprétation amplifiante a été conçue dans la tradition de l'herméneutique du sacré « comme la manifestation et la restauration d'un sens qui m'est adressé à la façon d'un message, d'une proclamation ou, comme on dit quelquefois d'un kérygme ». ³⁸⁵ Cette herméneutique du sacré rejoint, en quelque sorte, la téléologie du sens telle qu'on l'aperçoit dans la *Phénoménologie de l'esprit* chez Hegel.

De l'autre côté, il y a la ligne réductrice où nous trouvons Freud et qui prétend démystifier les constructions symboliques. Ainsi les symboles sont rapportés à leur fond infantile et pulsionnel. Ils nous guident vers la source. Au fond, la ligne réductrice reste une archéologie.

C'est la voie de la régression à l'archaïque et à l'instinctuel : cette voie est réductrice au sens où elle réduit l'illusion du sublime dans la conscience. Elle prend donc la forme d'une archéologie de la conscience. Le symbole n'est plus du tout considéré comme l'aurore

³⁸⁴ « Une interprétation amplifiante est une interprétation attentive au surplus de sens qui recélait implicitement le symbolisme du mal et que seule la réflexion élevait à la plénitude signifiante » ; Cf. Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 2*, op. cit., p.26.

³⁸⁵ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p. 37.

*d'un sens à découvrir, mais comme le symptôme archaïque.*³⁸⁶

Dans le « Livre II, Analytique, Lecteur de Freud »,³⁸⁷ de son essai sur Freud, Ricœur appuie sur cette ligne réductrice pour mener un certain nombre de réflexions qui concernent notamment ce qu'il appelle l'architectonique freudienne. Le philosophe profite de la confrontation entre ces deux interprétations : amplifiante et réductrice, afin d'avancer son interprétation philosophique de Freud qui prend la forme d'une dialectique énoncée dans le livre III *De l'interprétation* : « Dialectique : une interprétation philosophique de Freud ». ³⁸⁸ Cette polarité amplifiante-réductrice d'un genre nouveau, en constituant le noyau primitif du *Conflit des interprétations* reste d'un côté, dans les limites thématique et historique d'une symbolique déterminée. De l'autre côté, elle lance la dialectique entre archéologie et téléologie.

Par l'architectonique freudienne, Ricœur entend trois grandes masses au cœur de l'œuvre de Freud ayant chacune sa propre architecture et pouvant être considérées comme trois niveaux conceptuels capables de trouver leur expression la plus accomplie dans des états de systèmes s'enchaînant diachroniquement. Pourtant la notion de l'architectonique freudienne n'est pas de lui. Il dit à ce propos : « il est possible de comprendre un auteur par lui-même sans, pour autant, ni le déformer ni le répéter ; j'ai employé un mot qui appartient à Monsieur Guérault³⁸⁹ : je parle de la reconstruction architectonique d'une œuvre ». ³⁹⁰

³⁸⁶ p.84, Lamouche, Fabien, « Herméneutique et psychanalyse. Ricœur lecteur de Freud », *Revue Esprit*, Mars-Avril 2006/n°3, pp. 84-97.

³⁸⁷ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, *op. cit.* pp. 69-356.

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 363-575.

³⁸⁹ Martial Guérault (1896-1976) historien de la philosophie fait de l'exigence de méthode une véritable bannière. Il considère l'investigation structurale comme seule caution de ses interprétations à prétention exclusive. Cf. Giolito, Christophe, « Pratique et fondement de la méthode en histoire de la philosophie chez Martial Guérault », *Revue de métaphysique et de morale*, 2001, n° 30, pp. 69-95.

³⁹⁰ Ricœur, Paul, *op. cit.*, p.76.

Deux enseignements sont à souligner à propos de la méthode architectonique empruntée et appliquée par Ricœur à son interprétation philosophique de Freud. Premièrement, en observant la méthode utilisée par Martial Guérault dans sa lecture de Spinoza qui reposait sur une perspective architectonique procédant d'une reconstitution systématique, on ne peut s'empêcher de penser que Ricœur a tout simplement repris cette méthode à l'époque *De l'interprétation, essai sur Freud*. En 2003, le philosophe rappelait que l'aspect systématique de la lecture freudienne l'a attiré et l'a guidé dans la construction de son livre qui reposait uniquement sur les parties systématiques des écrits de Freud, à l'instar de l'inconscient, de la libido, de l'objet, ou encore de la théorie de la culture qui l'attiraient plus que les autres concepts freudiens.

En deuxième lieu, on peut défendre l'idée que Ricœur a, en effet, appliqué l'investigation architecturale aux principales théories avancées par Freud, afin de montrer la cohérence et de cerner — trouver — l'homogénéité de l'œuvre. C'est pourquoi Ricœur a préféré entrer en discussion philosophique avec Freud qu'avec Karl Jung, qui aurait pourtant peut-être été plus proche de sa démarche initiale dans *La symbolique du mal*. Mais c'est précisément parce qu'il lui semblait que Freud avait une pensée à la fois plus vraiment différente de la sienne, et à la fois plus systématiquement et rigoureusement construite.

De façon plus générale, je ne parle que des auteurs que je peux accompagner assez loin pour pouvoir dire que la séparation d'avec eux m'est couteuse, mais qu'elle m'est profitable parce que je suis passé par l'école de leur adversité. Ceux avec lesquels je n'ai pas ce rapport de conflictualité productive, je n'en parle pas. Ce qui explique nombre de mes silences ; qui ne sont ni d'ignorance, ni de mépris, ni d'hostilité ; ils viennent de ce que je ne rencontre pas ces auteurs.³⁹¹

³⁹¹ Ricœur, Paul, *La critique et la conviction, op. cit.*, p.124.

L'architectonique freudienne est, certes, un des lieux où Ricœur rencontre Freud.

Il faut aussi ajouter que cette architectonique possède ses propres caractéristiques. On note que le développement des concepts n'y devient compréhensible que si on procède d'état de système en état de système. Aussi, l'architectonique freudienne commence par une représentation mécaniciste de l'appareil psychique et arrive à une dramaturgie romantique de la vie et de la mort et ce à partir d'un développement cohérent qui procède par remaniements successifs de structure à l'intérieur d'un milieu homogène. Ricœur appelle « ce milieu homogène de toutes les restructurations de la doctrine freudienne [...], *sémantique du désir* ». ³⁹²

II.C.1 Le rêve : le miroir de la vie psychique

Dans le cadre de sa philosophie générale de l'interprétation, Ricœur fait appel à l'ouvrage primordial de Freud en la matière, dont le titre est évocateur, *L'interprétation des rêves*. Un appel justifié de la part du philosophe qui s'intéresse désormais aux deux mots principaux ayant formé le titre de *Traumdeutung* de Freud en français.

Le philosophe constate ainsi que l'interprétation du rêve avec le symptôme névrotique constitue le premier réseau conceptuel au sein de l'architectonique freudienne. À l'état de système, il sera question des rôles dans une personnologie, c'est-à-dire ce qui repose sur le moi, le ça et le surmoi. Ce dernier concept, le surmoi³⁹³, provient de l'action de la censure qui est le motif principal de la formation du rêve, il est situé à la frontière entre conscient et inconscient et contrôle la progression entre inconscient,

³⁹² Ricœur, Paul, « une interprétation philosophique de Freud », p.79.

³⁹³ Freud reste fidèle à sa théorie des rêves et lui apporte peu de changement par la suite. Cependant, après avoir introduit sa seconde topique en 1923, il préfère la notion de surmoi à celle de censure et conçoit le rôle du rêve comme ce qui doit réconcilier les exigences du ça et du surmoi.

préconscient et conscient. Même si la censure écarte ce qui ne lui est guère agréable, ce dernier se retrouve à l'état de refoulement et forme ainsi le refoulé.

Afin de cerner l'architecture freudienne, évoquons donc dès à présent, le *Traumdeutung* freudien qui révolutionne à la fois la compréhension du phénomène du rêve et en même temps apporte une nouvelle approche sur le fonctionnement du langage et de la pensée. Ricœur s'est particulièrement intéressé au fait que l'analyse ne repose pas seulement sur l'acte d'écouter parler, mais sur « l'écouter analysant parler autrement, à interpréter des symptômes comme un autre discours, voire comme le discours d'un autre ». ³⁹⁴ Il parle ainsi d'une reformulation linguistique de la psychanalyse qui trouve son fondement chez Lacan pour qui l'inconscient, puisqu'il peut être entendu comme un autre discours, est structuré comme un langage. ³⁹⁵ Par ailleurs, en s'intéressant au concept d'histoire de cas, Ricœur retient ce qui implique les rapports du langage et de l'expérience analytique et note que dans l'histoire de cas toute l'expérience analytique dépend du discours narratif. Ricœur écrit : « il raconte qu'il ne comprend pas, jusqu'à ce qu'il comprenne ce qu'il raconte. C'est ainsi que toute l'expérience analytique est traversée par cette modalité discursive qui exige de dire que l'analyse est une analyse narrative ou une narration analytique ». ³⁹⁶

À partir du moment où les symptômes sont remplacés par un discours, on évoque leur nature sémiologique. L'exemple rapporté par Ricœur est la douleur dans la jambe qui demeure équivalente à une expression linguistique de la relation entre le désir de la patiente et la figure paternelle. Dans ses travaux avec Breuer sur l'hystérie, Freud avait déjà souligné le rôle déterminant du langage et son effet « cathartique » dans la

³⁹⁴ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.111.

³⁹⁵ Lacan dit : « Que la voie ouverte par Freud n'ait pas d'autre sens que celui que je reprends : l'inconscient est langage, ce qui est maintenant acquis l'était déjà pour moi, on le sait ». Cf. p.866, Lacan, Jacques, « La science et la vérité », *Écrits*, Le Seuil, 1966, pp.855-877.

³⁹⁶ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.110.

sublimation des pulsions. À l'époque Freud et Breuer pensaient à l'effacement d'un souvenir pathogène engageant une réaction de décharge émotionnelle comme par exemple des larmes ou d'un acte de vengeance ; tout en soulignant l'importance du langage.

Mais l'être humain trouve dans le langage l'équivalent de l'acte, équivalent grâce auquel l'affect peut être vraiment « abrégé » à peu près de la même façon. Dans d'autres cas, ce sont les paroles elles-mêmes qui constituent le réflexe adéquat, par exemple les plaintes, la révélation d'un secret pesant (confession). Quand cette sorte de réaction par l'acte, la parole, et dans les cas les plus légers, par les larmes, ne se produit pas, le souvenir de l'événement conserve toute sa valeur affective.³⁹⁷

Ricœur parle de traduction d'un symptôme hystérique dans une métaphore annonçant un trait universel de l'univers sémiotique parcouru par Freud, à savoir la substituabilité indéfinie d'une classe de signes par une autre. Le philosophe considère alors le rêve comme le premier chaînon de ces chaînes sémiotiques, le long desquelles un rêve serait capable de remplacer un symptôme, un thème légendaire, un mythe, un proverbe, voire une perversion.³⁹⁸

Nous pouvons dès lors interpréter le rêve comme un discours ou un texte à déchiffrer, ce qui est par ailleurs prouvé à plusieurs reprises dans la *Traumdeutung*. Si Ricœur parle de l'existence d'une parenté entre la tâche d'interpréter un rêve et celle d'interpréter un texte, c'est parce que l'analyse se meut entre le récit du rêve et un autre récit allant du lisible à l'illisible. C'est donc pourquoi Freud veut interpréter des rêves au lieu de les expliquer. « Interpréter un rêve, cela veut dire indiquer son "sens", le remplacer par quelque chose qui s'insère dans l'enchaînement de nos actions animiques comme un maillon d'une importance pleine et entière et

³⁹⁷ p.6, Freud, Sigmund, Breuer, Josef, *Études sur l'hystérie*, trad. Berman, A., Paris, PUF, 1956, 255p.

³⁹⁸ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.112.

de même valeur que les autres », cite Ricœur.³⁹⁹ Il insiste : « dire que le rêve a un sens, ce n'est pas désigner ce qu'il signifie en apparence, mais le sens latent qu'il faut restituer. C'est pourquoi il faut interpréter ». ⁴⁰⁰

Tout en s'appuyant sur le caractère sémiotique du rêve, la thèse défendue par l'auteur de *Traumdeutung* définit le phénomène du rêve comme « une activité psychique organisée, différente de celle de la veille et qui a ses propres lois ». ⁴⁰¹

Ainsi, l'interprétation freudienne des rêves s'oppose aux idées populaires proposant leur déchiffrage en fonction des codes symboliques propres à chaque culture et ce dans le but de prédire l'avenir. Or pendant la période préhistorique les hommes prenaient le rêve pour une information bienveillante ou hostile venue de puissances supérieures. Plus tard, chez les Grecs la nature du rêve est restée ambiguë, comme nous pouvons le constater dans la tragédie antique. Le rêve a été perçu en tant que l'expression d'une missive divine, comme un message qui avertit les mortels et qui leur rappelle la vérité prédite par les dieux. Selon Freud, c'est avec l'éclosion du mode de pensée scientifique que cette mythologie riche de sens multiples s'est transposée en psychologie.

De l'autre côté, cette interprétation va à l'encontre des idées scientifiques contemporaines qui considèrent le rêve comme une fonction biologique ou encore une production désorganisée provoquée par des stimuli physiques.

Dans son article de 1989 intitulé simplement « Interprétation », ⁴⁰² Ricœur explique que le *Deutung* qu'on trouve dans le titre de ce fameux livre de Freud est un des mots passerelles qu'il faut ajouter aux principaux termes qui veulent dire « interprétation » en allemand. Or, en allemand, note Ricœur, une solide et constante tradition a imposé le couple de mots *verstehen-auslegen* pour signifier comprendre-interpréter ; pourtant,

³⁹⁹ *Ibid.*, pp.112-113.

⁴⁰⁰ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p. 239.

⁴⁰¹ Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.53.

⁴⁰² Repris dans Ricœur, Paul, *Lectures 2, op. cit.*, pp.453-458.

Auslegung et *Interprétation* sont aussi quasiment interchangeable dans tous les contextes ; enfin, le terme *Hermeneutik* s'est imposé en conférant un statut de rigueur, voire même de scientificité, au couple *Auslegung-Interprétation*. Même si la traduction de *comprendre-interpréter* peut correspondre facilement au couple allemand *verstehen-auslegen* ; traduire le terme *Deutung* peut être problématique pour les traducteurs français, note Ricœur.⁴⁰³

Ricœur prend également soin d'expliquer le titre de la *Traumdeutung* : « il ne dit pas science d'une manière générale ; il dit interprétation, d'une façon précise ». Pour lui, la proximité de ce mot avec le thème du rêve est pleine de sens. « Si le rêve désigne toute la région des expressions à double sens, le problème de l'interprétation désigne réciproquement toute intelligence du sens spécialement ordonnée aux expressions équivoques ; l'interprétation est l'intelligence du double sens ».⁴⁰⁴

Dans « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », Ricœur souligne que l'interprétation du rêve se revendique comme une science et « non une construction fantastique, une "*fine fairy tale*" » apparu à Freud à la fin d'un exposé public. *L'Interprétation du rêve* participe à un processus que Ricœur estime comme un recouvrement parfait au niveau des champs sémantiques, s'expliquant à la fois par le fait que l'herméneutique est avant tout une discipline allemande, et puis bien implantée dans une riche tradition et également déployée dans des œuvres majeures (— Le *Traumdeutung* freudien en est donc un exemple —).⁴⁰⁵

Quant au rêve, il s'agit d'un spectacle nocturne qui nous reste inconnu. Le rêve ne devient accessible que grâce au récit du réveil. Puisqu'il peut être raconté, analysé et interprété, on le considère proche du langage.

⁴⁰³ *Ibid.*, p.453.

⁴⁰⁴ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.18.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

Le travail de l'analyste consiste à interpréter ce récit. L'analyste substitue à ce récit, un autre récit : celui de la pensée du désir.

Pour Freud le rêve permettrait de se procurer à nouveau ce qui nous a déjà appartenu dans le passé. Le présent ne fait que fournir un prétexte. Quant au futur, il sera un écran blanc et vierge sur lequel « sera tourné un film qui n'est que l'enregistrement de ce qui s'est produit dans le passé ». Tout l'enjeu de la compréhension du rêve repose sur le fait qu'elle dévoile la contrainte du passé — et du passé réel — ce qui constitue l'épicentre du phantasme, « le poids qui rend illusoire toute vaine tentative d'envol ».⁴⁰⁶

Pourtant, le rêve ne peut être considéré que comme une *opération psychique propre au rêveur*. C'est pourquoi « depuis que l'hypothèse mythologique se trouve rejetée, il est devenu nécessaire d'expliquer le rêve », ajoute Freud.⁴⁰⁷

II.C.1.a Contenus manifestes et latents du rêve

Une fois le rêve mis en rapport avec les associations libres du rêveur⁴⁰⁸ qui permettent de découvrir le sens des rêves, Freud souligne la transformation des pensées latentes du rêve en contenus manifestes de celui-là et à partir de là, il divise les rêves en trois catégories. Il distingue tout d'abord, les rêves sensés et en même temps compréhensibles ; en deuxième lieu, les rêves cohérents avec un effet *déconcertant*, car nous ne

⁴⁰⁶ Schneider, Monique, « Freud, la réalité et la résistance à l'imaginaire », *op. cit.*, p.88.

⁴⁰⁷ p.45, Freud, Sigmund, *Sur le rêve*, traduit de l'allemand par Heim, Cornélius, Paris, Folio essais, 1988, 160p.

⁴⁰⁸ Puisqu'il est difficile de comprendre de façon isolée, le contenu d'un rêve et de découvrir son sens, Freud propose une nouvelle méthode d'investigation et la nomme « méthode des associations libres ». Elle permet de cerner le sens des rêves. Or, à l'instar des symptômes hystériques, les phobies, les obsessions ou les délires, les rêves possèdent aussi un sens et peuvent être interprétés.

parvenons pas à loger leur sens dans notre vie psychique. Enfin, il est question des rêves incohérents, confus et absurdes.

Le contenu manifeste du rêve pour Freud est le rêve tel qu'il est rapporté par le rêveur avec un contenu généralement obscur. Quant au contenu latent du rêve, il s'agit d'un contenu dont la signification n'apparaît dans toute sa clarté que lorsque le rêve a été déchiffré à la lumière des associations du sujet. L'analyse tente de révéler les connexions étroites qui existent entre le contenu manifeste et le contenu latent du rêve à partir des rêves racontés du patient et via la signification secrète les reliant.

Il distingue tout d'abord, les rêves sensés et en même temps compréhensibles ; en deuxième lieu, les rêves cohérents avec un effet *déconcertant*, car nous ne parvenons pas à loger leur sens dans notre vie psychique. Le rêve pour Ricoeur apparaît dans la deuxième zone comme le moment de l'émergence des symboles où il constate la structure du double sens de l'onirique et de la mythologie. Le rôle des symboles reste central dans la formation des rêves. C'est grâce au symbole que le rêveur esquivé la censure en dépouillant les représentations sexuelles de leur intelligibilité. Selon Freud, dans ce contexte, il existe deux types de symboles : premièrement les symboles universels relevant de la « clé des songes », utilisés depuis l'antiquité ; et en second lieu, les symboles individuels provenant de la symbolique propre au rêveur. Pour l'auteur de *L'interprétation des rêves*, il est possible de traduire de manière équivoque les symboles universels.

La plupart des symboles du rêve servent à figurer des personnes, des parties du corps et des activités marquées d'un intérêt érotique ; les parties génitales, en particulier, peuvent être figurées par un grand nombre de symboles souvent très surprenants, et les objets les plus divers se trouvent utilisés pour les désigner symboliquement.⁴⁰⁹

Néanmoins, utiliser seule la symbolique du rêve peut conduire à une

⁴⁰⁹ Freud, Sigmund, *Sur le rêve, op. cit.*, p.136.

interprétation arbitraire, ce que la psychanalyse veut éviter à juste titre. Sans le récit du rêve, la psychanalyse considère le rêve comme un spectacle nocturne inconnu. Afin de rendre ce récit accessible, le psychanalyste s'appuie à la fois sur la symbolique universelle et les associations libres du rêveur.

La discussion autour du contenu latent du rêve, prend forme chez Ricœur quand il tente d'apporter une sorte de compte rendu des formulations linguistiques de l'appareil théorique de la psychanalyse.

II.C.1.b Le rêve comme accomplissement du désir

Puisque le rêve demeure l'accomplissement d'un désir inconscient, l'analyste interprète ce récit et lui substitue un autre texte avec la pensée du désir. On constate l'importance de l'acte de substituabilité dans l'interprétation des rêves. Ricœur n'hésite pas à souligner l'importance de la substituabilité et son rôle clé dans les différentes séries de phénomènes fondamentaux pour l'expérience analytique. Il évoque notamment le point de départ des *Trois essais sur la théorie de la sexualité* qui repose sur la variabilité de l'objet par contraste avec la stabilité du but de la libido et il déduit de ce contraste la substituabilité des objets d'amour.

Après avoir considéré le rêve comme une production psychique propre au rêveur, Freud énonce la seconde thèse principale de sa théorie dans le chapitre III de *L'interprétation des rêves* où il écrit : « le rêve est l'accomplissement déguisé d'un désir réprimé (refoulé⁴¹⁰) ». ⁴¹¹

Le rêve qui est désormais raconté, analysé et interprété, ne peut que rester proche du langage. L'interprétation du rêve porte en l'occurrence sur

⁴¹⁰ Pour Freud, le motif principal de la déformation du rêve provient de la censure. Il rappelle qu'il s'agit d'une instance particulière, située à la frontière entre conscient et inconscient, qui laisse passer uniquement ce qui lui est agréable et retient le reste : ce qui se trouve alors écarté par la censure se trouve à l'état de refoulement et constitue le refoulé. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.58.

⁴¹¹ Freud, Sigmund, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, p.145.

le rêve tel qu'il révèle une région du langage qui est le réceptacle des significations complexes où plusieurs sens se donnent et se cachent à la fois dans un sens immédiat. Le rêve indique toute la région des expressions à double sens ; et l'interprétation n'est rien d'autre que l'intelligence de ce double sens. La tâche de l'interprétation des rêves, écrit Freud, est de défaire (*auflösen*) ce que le travail du rêve⁴¹² a tissé.

Interpréter un rêve signifie indiquer un sens pour ce dernier et « le remplacer par quelque chose qui peut s'insérer dans la chaîne de nos actions psychiques, chaînon important semblable à d'autres et d'égale valeur ». ⁴¹³ Les rêves peuvent se substituer à un mythe, à un symptôme ou à une illusion ou encore une hallucination. Ricœur parle de la substituabilité (nous l'avons déjà dit). *L'Interprétation du rêve* envisage en effet une comparaison absolument primitive entre le rêve, le symptôme, les contes et les mythes. À l'instar de celle des mythes et des symptômes, l'étude des rêves peut nous introduire au sein des rapports entre le ressenti et le formulé. Les rêves comme les mythes inspirent la *psyché* à recomposer ses histoires. Freud lui-même insistait sur « la nécessité et l'utilité d'une plus ample exploration psychanalytique des mythes ». ⁴¹⁴

Dans cette perspective, l'interprétation est comparée soit à la traduction d'une langue dans une autre soit à la solution d'une énigme. Freud comparait en effet souvent le travail de l'analyse à la traduction d'une langue vers une autre. Pour Ricœur, le recours freudien à cette comparaison correspond au moment où la notion de « texte » déborde celle d'« écriture ». Or, l'analyse succède au récit du rêve qui est considéré comme un texte intelligible. Pour Ricœur il existe en effet une analogie entre

⁴¹² Freud appelle « travail du rêve » l'ensemble des opérations psychiques qui transforment le contenu latent en contenu manifeste dans le but de le rendre méconnaissable, et il appelle « travail d'analyse » l'opération inverse qui vise à en trouver le sens caché à partir du contenu manifeste. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.56.

⁴¹³ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.36.

⁴¹⁴ Binswanger, L., *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, trad. Roger Lewinter, Paris, Gallimard, 1970, 392p. Cf. aussi p.197, Gaillard, Thierry, *L'autre Œdipe de Freud à Sophocle*, Genève, Écdition, 2006, 224p.

l'analyse et l'exégèse en tant qu' « une science scripturaire ». ⁴¹⁵ Quant au titre de la *Traumdeutung*, il fait exactement allusion à cette analogie.

Or, le rêve, comme un texte à déchiffrer « s'ouvre sur toutes les productions psychiques en tant qu'elles sont les analogues du rêve, dans la folie et dans la culture, quels que soient le degré et le principe de cette parenté », ajoute le philosophe. ⁴¹⁶ La formation du rêve est homologue et substantielle à celle des symptômes. Par conséquent, au même titre qu'aux symptômes névrotiques, la procédure d'investigation peut être appliquée aux rêves. Pour Ricœur, la similitude restreinte qui existe entre ces « diverses formations de compromis » permet d'envisager la *psyché* comme un texte à déchiffrer.

C'est pourquoi le rêve est capable d'exprimer la sémantique du désir. Une sémantique qui tourne à son tour autour du thème central de l'homme du désir.

La sémantique du désir est aussi révélatrice d'une certaine anomalie du langage freudien qui tient à la nature même des choses : au fait qu'on attend que la psychanalyse s'en tienne à la réflexion sur le désir et la culture et qu'elle opère par conséquent avec deux univers du discours différents : celui de la force et celui du sens.

Ricœur entend par le langage de la force, « tout le vocabulaire désignant la dynamique des conflits, dont le terme de refoulement est le plus connu et le mieux étudié dans ses mécanismes ; mais aussi tout le vocabulaire économique : investissement, désinvestissement, surinvestissement ». Quant au langage du sens, il exprime pour le philosophe « tout le vocabulaire concernant l'absurdité ou la signification des symptômes, les pensées du rêve, leur surdétermination, les jeux de mots qui s'y rencontrent ». Ce qui dévoile-l'anomalie du langage freudien et de sa place auprès de la sémantique du désir ce sont les relations de sens à sens et de sens à force.

⁴¹⁵ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.34.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p.17.

Ce sont ces relations de sens à sens que l'on désimplique dans l'interprétation : entre sens apparent et sens caché il y a le rapport d'un texte inintelligible à un texte intelligible. Ces relations de sens se trouvent aussi enchevêtrées dans des rapports de force : tout le « travail du rêve » s'annonce dans ce discours mixte : les rapports de force s'annoncent et se dissimulent dans des rapports de sens, en même temps que les rapports de sens expriment et représentent les rapports de force. Ce discours mixte [...] n'est pas un discours équivoque, [...], ce n'est pas une « category mistake » ; ce discours serre de près la réalité même que la lecture de Freud a révélée et que nous avons appelée la sémantique du désir.⁴¹⁷

Nos rêves sont ce langage le plus souvent distordu qui parle de nos peurs, nos tensions, nos angoisses, nos espoirs et enfin de nos désirs. Les désirs ne sont rien d'autre que désir du désir. À l'instar du symbole, les rêves s'expriment dans cette région où l'on pratique le double sens. En entrant dans la question du double sens, la psychanalyse rejoint la phénoménologie de la religion pour qui les grands symboles cosmiques de la terre, du ciel et, etc. appartiennent à cette région du double sens. Cependant, concernant leurs rapports au symbole une différence de taille persiste entre les deux.

La phénoménologie de la religion refuse de connaître le symbole en tant que distorsion du langage. Elle envisage avant tout le symbole comme une expression différente qui affleure dans le sensible, comme manifestation d'un fond, « comme révélation d'un sacré ».

Quand dans le cadre des activités oniriques des enfants, Freud place ces dernières sous la première catégorie des rêves et parle des rêves sensés et non déconcertants, il refuse de ramener le rêve à une activité cérébrale dissociée dans le sommeil. Il considère les processus psychiques enfantins comme une préparation indispensable à la psychologie de l'adulte. En

⁴¹⁷ Ricœur, Paul, « une interprétation philosophique de Freud, *op. cit.*, p. 81.

donnant quelques exemples de rêves d'enfants,⁴¹⁸ Freud déduit que ces rêves accomplissent tous des désirs qui ont été mis en branle pendant le jour et sont demeurés inaccomplis. Par conséquent « ce sont des accomplissements de désir simples et sans voile ».⁴¹⁹ Ce qu'il faut voir dans le contenu des rêves d'un enfant est l'accomplissement d'un désir.⁴²⁰

Selon Freud, « le rêve exprime l'accomplissement du désir d'une manière plus indirecte ; nous devons établir encore une relation, faire une déduction, donc procéder à un début de travail interprétatif pour reconnaître l'accomplissement du désir ».⁴²¹ Ce qui est incontestable aux yeux de Freud c'est qu'il existe des rêves limpides qui présentent le désir comme déjà accompli, il figure cet accomplissement comme réel et présent. Néanmoins, souvent le contenu de ces rêves est incohérent et reste dépourvu de sens, de sorte que l'accomplissement du désir devient énigmatique. Puisque cet accomplissement⁴²² ne peut point apparaître dans

⁴¹⁸ Les exemples désormais classiques et cités par Freud sont nombreux. Nous pouvons évoquer notamment l'exemple de la petite fille rêvant des fraises qu'on lui a refusées le jour précédent. Un autre exemple est celui d'un petit garçon à qui l'on avait offert un panier de cerise : « La veille il a reçu en cadeau de son oncle un panier de cerises fraîches, dont on ne lui a naturellement laissé goûter qu'un échantillon. Il se réveille en déclarant très joyeux : "Hermann mangé toutes cerises" », Freud, Sigmund, *Sur le rêve, op. cit.*, p.66.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁴²⁰ Parmi de nombreux exemples donnés par Freud nous pouvons souligner encore un autre exemple, celui d'une petite fille de 4 ans transportée de la campagne à la ville et logée chez sa tante sans enfants. Le lendemain elle raconta que le lit avait été bien trop petit pour elle, de sorte qu'elle n'y avait pas trouvé de place. Selon Freud, il faut reconnaître dans ce rêve un rêve de désir, le « désir d'être grand », *ibid.*, p.68.

⁴²¹ *Ibid.*, p.69.

⁴²² Pour Freud, le travail du rêve utilise cinq mécanismes principaux pour déguiser l'accomplissement du désir, afin qu'il n'apparaisse pas dans le contenu manifeste. 1) *La condensation ou la compression* qui consiste à rassembler au sein d'un seul élément plusieurs éléments — images, pensées, etc. — appartenant à différentes chaînes d'association. Ce mécanisme rend difficile la lecture manifeste du rêve. 2) *Le déplacement* permet au travail du rêve de remplacer les pensées les plus significatives d'un rêve par des pensées accessoires, de sorte que le contenu important d'un rêve se trouve décentré et déguise l'accomplissement du désir. 3) *Le procédé de figuration ou figurabilité* repose sur l'opération par laquelle le travail du rêve transforme les pensées du rêve en images, surtout visuelles. Freud mentionne différents moyens utilisés dans le travail du rêve pour transformer les pensées dans le monde par des expressions visuelles propres au rêve. 4)

le récit du rêve, il revient dorénavant à ce que Freud qualifie par « travail d'analyse » de procéder à une opération inverse, afin de retrouver le sens des pensées du rêve. Ainsi, nous entrons au cœur de l'interprétation des rêves. Même si le caractère sémiotique du rêve a été révélé une première fois, en soulignant la similitude entre l'interprétation du rêve et celle d'un texte, « les pensées de rêve » (*dream-thoughts*) attestent à nouveau de ce caractère. Ricœur note :

La parenté entre la tâche d'interpréter un rêve et celle d'interpréter un texte est assurée par le fait que l'analyse se meut entre le récit du rêve et un autre récit qui est au premier ce qu'est un texte lisible à un rébus illisible ou un texte dans notre langue maternelle à un texte dans une langue étrangère.⁴²³

Par ailleurs, le rêve est interprété comme un « accomplissement de souhait » et il devient intelligible, car il poursuit un but et satisfait un désir. Le désir est simplement la « pensée du rêve », car il rend intelligible le rêve. Ainsi, le désir accompagné des distorsions le compliquant, forme le sens du rêve.

Pour Freud, le principe du rêve en tant qu'« accomplissement du désir [souhait] » nécessite une théorie de la « transposition » — *Traumenstellung* — qu'il évoque dans le chapitre IV de la *Traumdeutung*. La théorie de la transposition, pour sa part, suppose une distinction entre « le contenu du rêve et les résultats de notre explication » qui est le contenu latent ou la pensée du rêve. D'ailleurs, si nous avons constaté quelques lignes auparavant que l'idée d'un « rébus lisible » reste liée à l'idée d'un langage

L'élaboration secondaire consiste à présenter le contenu onirique sous la forme d'un scénario cohérent et intelligible. 5) *La dramatisation*, ajouté par Freud en 1901, consiste à transformer une pensée en une situation, procédé analogue au travail effectué par le metteur en scène lorsqu'il transpose un texte écrit en représentation théâtrale. Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, pp.57-58.
⁴²³ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.113.

reposant sur les pensées du rêve, c'est parce que l'introduction de cette dernière coïncide avec l'examen du travail du rêve.

D'un côté, la pensée du rêve exige d'être prise en compte comme ce qui va requérir le travail du rêve. De l'autre côté, elle reste descriptible en tant que contenu latent du rêve lui-même. Autrement dit, « la pensée du rêve est précisément ce qui fait ou exprime que le rêve ne se réduit pas à un contenu, mais se dynamise en travail ».⁴²⁴ Désormais, puisque sans la pensée du rêve ce travail n'aura pas lieu, on peut en déduire que la pensée du rêve n'est rien d'autre que son contenu latent. C'est intéressant de voir que le mouvement de la pensée du rêve vers le travail du rêve reste unilatéral, c'est-à-dire ce travail ne produit aucunement la pensée — ni d'ailleurs rien d'autre.

Or le déchiffrement du rêve traduit le récit imagé dans le langage de la pensée du rêve. Dans ce contexte le travail de l'interprétation est de permettre le passage du contenu manifeste, issu du travail du rêve, au contenu latent, constitué par les pensées du rêve. La pensée du rêve intervient doublement dans ce processus : premièrement, en tant que signe et exigence du travail, comme pensée ; en second lieu, en tant que résultat de l'interprétation, comme contenu du rêve, ce qui s'y cachait et y œuvrait. C'est donc ainsi que Freud estime d'une part que « le rêve pense en images » ; et d'autre part, qu'il confirme l'existence des « pensées du rêve ».

II.C.1.c L'onirique et la culture

Nous avons constaté qu'il existe trois catégories de rêves selon Freud. Ces trois catégories peuvent désormais être distinguées sous un autre angle comme suit : les rêves du type infantile, sans voile, constituent la première catégorie de rêves, leur déroulement renvoie à l'accomplissement d'un désir non refoulé. Et puis, il y a une deuxième catégorie de rêves qui se

⁴²⁴ p.58, Assoun, Paul-Laurent, *L'entendement freudien, Logos et Anankè*, Paris, Gallimard, 1984, 304p.

manifestent sous une forme voilée, et qui expriment un désir refoulé. Enfin, la troisième catégorie rassemble les rêves accompagnés d'une angoisse interrompant le rêve. Freud voit dans le contenu de ce dernier type de rêve la tentative interrompue et refoulée de figuration d'un désir accompli.⁴²⁵

Ricœur explore ces trois catégories de rêves sous un angle analogique. Il souligne ainsi le caractère paradigmatique de l'interprétation des rêves et tente de leur attribuer un modèle onirique plutôt que nocturne, car il trouve problématique l'extension du rêve à la veille ; et ce afin de dévoiler le modèle du rêve selon sa signification universelle. Ricœur propose, de prime abord, une sorte de mise en contexte des différentes conceptions du rêve, avant de tenter la constitution d'un schéma général de l'onirique. Cette démarche de Ricœur trouve également toute son importance du fait qu'elle signe le passage du premier niveau de l'architectonique freudienne à son second niveau lequel repose sur la question de la culture.

Dans ce contexte, le rêve est un modèle qui suit les cinq formulations suivantes : a) Le rêve possède un sens. En se mettant dans le même rang que le reste de la vie psychique, le rêve devient capable d'une transposition dans des analogues culturels. b) Le rêve accomplit de manière déguisée tout désir refoulé qui peut être identifié grâce à un type précis d'interprétation, à savoir l'herméneutique du décryptage. Ricœur écrit : « L'interprétation est la réponse de la lucidité à la ruse. Nous sommes ici à la source de toute théorie de l'interprétation, conçue comme réduction d'illusion ».⁴²⁶ c) Le travail du rêve avec ses mécanismes complexes est à l'origine de ce déguisement. Puisque le rêve doit être ainsi considéré comme « le paradigme de toutes les ruses du désir », l'interprétation du rêve peut donc servir de paradigme à toute interprétation. d) En représentant le désir nécessairement infantile, le rêve montre la régression de notre appareil psychique sous trois dimensions : « de retour à l'image, chronologique, — de retour à l'enfance, topique, — de retour au court-circuit du désir et du

⁴²⁵ Freud, Sigmund, *Sur le rêve, op. cit.*, p.118.

⁴²⁶ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.171.

plaisir, selon le type d'accomplissement hallucinatoire appelé processus primaire ». ⁴²⁷ Dorénavant, l'interprétation analogique va au-delà d'un simple décryptage et devient la révélation des archaïsmes de toute nature, lesquels ont des conséquences considérables pour l'éthique. e) Le rêve permet « la langue du désir, c'est-à-dire une architectonique de la fonction symbolique, dans ce qu'elle a de typique, d'universel ». Étant le symbolisable par excellence, la sexualité alimente la symbolique issue de nos rêves, car en elle culmine « l'aptitude à la figuration », ⁴²⁸ écrit Ricœur avant de continuer : « Ce que le rêve rencontre comme langue sédimentée, usagée, comme "symbole" au sens précis et même étroit que Freud donne à ce mot, est comme la trace, dans le psychisme de l'individu, du grand rêve éveillé des peuples qui s'appelle folklore et mythologie ». ⁴²⁹

Avant d'évoquer la tentative du philosophe pour fonder le schéma général de l'onirique, il est intéressant de noter que dans le fait d'étendre le rêve nocturne à l'onirique, la théorie de la culture joue un rôle indéniable. Tout d'abord, a) afin de participer à une théorie générale du sens, le rêve doit composer avec l'expression du monde spécifique à la vie de veille. Ensuite, b) dans sa transposition en veille, le rêve doit surmonter le désir de dormir qui est l'épicentre non transposable du rêve. D'ailleurs, c) chez Freud, la singularité des procédés par lesquels le travail du rêve obtient la distorsion du sens repose sur leur opposition à la pensée éveillée. La théorie de la culture doit donc « extraire du travail de rêve un ensemble de structures, rapportées à la fonction générale de tromper la censure ». Par conséquent, en élargissant le champ du concept de régression au-delà du concept élémentaire de *L'interprétation des rêves*, la théorie de la culture

⁴²⁷ *Ibid.*, p.172.

⁴²⁸. On perçoit ici la conception très positive, plus poétique que morale, attribuée par Ricœur à la sexualité, quand il écrit : « nous pressentons que le plaisir lui-même n'a pas son sens en lui-même : qu'il est *figuratif*. Mais de quoi ? Nous avons la conscience vive et obscure que le sexe participe à un réseau de puissances dont les harmoniques cosmiques sont oubliées mais non abolies », Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, op. cit., p. 236. Et il le redit dans Ricœur, Paul, LaCocque André « La métaphore nuptiale », *Penser la Bible*, Paris, Le Seuil, 2016, pp.411-457.

⁴²⁹ Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, op. cit., p. 236.

occupe toute la place dans la lutte avec le thème de la « scène primitive » qui est issu du souvenir réel chez Freud. Cependant, d) l'infantilisme du rêve met en avant l'aspect chronologique de la régression. Freud ne souhaite pas d'y introduire des thèmes de progression à l'opposé des thèmes de régression. Pour Ricœur ce refus dérobe la possibilité de maintenir l'universelle validité du modèle onirique. Il estime que dans ce refus « s'enracine un certain pessimisme culturel de Freud que la découverte de la pulsion de mort renforcera encore ». Ainsi, e) si *L'interprétation des rêves* néglige le problème de la symbolisation, la théorie de la culture le reprend à nouveaux frais. Pour Ricœur, Freud n'utilisait l'interprétation des mythes que pour des fins thérapeutiques et afin d'assurer des associations libres entre le médecin et le patient. D'où l'importance de la place de la théorie de la culture pour relayer la méthode de déchiffrage sur le plan du psychisme individuel.

Certes, l'interprétation de la culture reste nécessaire à la révélation du modèle du rêve au point de vue de sa signification universelle.

Le rêve s'avèrera être bien autre chose qu'une curiosité de la vie nocturne ou qu'un moyen d'accéder aux conflits de la névrose. Il est le « porche royal de la psychanalyse ». ⁴³⁰ Il a cette fonction de modèle, parce qu'en lui se révèle tout le nocturne de l'homme, le nocturne du jour, si j'ose dire, aussi bien celui du sommeil. L'homme est cet être qui est capable de réaliser ses désirs sur le mode du déguisement, de la régression et de la symbolisation stéréotypée. [...] Toute la dramatique du rêve se trouve ainsi généralisée aux dimensions d'une poétique universelle. ⁴³¹

On vient de découvrir un point essentiel dans cette partie de notre lecture. Il convient en effet de remarquer que l'architectonique freudienne, telle qu'elle est proposée par Ricœur, trouve son fondement dans l'évolution

⁴³⁰ L'expression vient de Ricœur, Paul, *L'interprétation des rêves*, op. cit., p.174, notes en bas de page.

⁴³¹ *Ibid.*

des conceptions du rêve chez Freud. Il est vrai que, malgré la fidélité de Freud à sa conception initiale de la théorie du rêve formulée en 1900, quelques petites modifications⁴³² concernant certains aspects de cette théorie interviendront plus tard. Parmi ces ajouts, on trouve la solution pour résoudre le conflit entre les pulsions de vie et de mort qui forme en fait la troisième masse constitutive de l'architecture freudienne.

Après avoir mis en évidence le rôle de la théorie de la culture dans le travail du rêve, Ricœur aborde la deuxième masse de cette architecture qui porte sur la théorie de la culture, en choisissant de s'arrêter sur l'œuvre d'art, estimant qu'il s'agit là de « la première figure du nocturne en plein jour, le premier analogue de l'onirique ; elle nous mettra en outre sur le trajet du sublime et de l'illusion ».⁴³³

II.C.1.d Poème inconscient : analogue de l'onirique

Maria Rainer Rilke, dans son recueil de poèmes : *Poème à la nuit*, dénude à merveille son inconscient et laisse ses lecteurs le contempler, l'imaginer. On y découvre la poésie de Rilke comme celle d'un rêveur latent devenu soudain un rêveur manifeste. Ainsi, la poésie dévoile l'inconscient du poète.

Le « Parcours Nocturne » est une retrouvaille puissante entre des mots féériques qui coïncident de manière foisonnante avec les pensées nocturnes de Rilke. L'enseignement tiré de cette lecture ricœurienne de Freud apporte une nouvelle dimension à ce poème. Il est impossible de faire une lecture telle que nous l'avons proposée et de demeurer inerte face à ce merveilleux

⁴³² Après avoir introduit la seconde topique en 1923, [Freud] remplaça la notion de « censeur » du rêve par celle de surmoi, et il concevra désormais le rôle du rêve comme devant réconcilier les exigences du ça et du surmoi. Cependant, bien qu'il ait introduit sa seconde théorie des pulsions à partir de 1920, Freud ne développe pas l'idée que le travail du rêve a pour but un compromis ou une solution au conflit fondamental entre les pulsions de vie et de mort, comme on le conçoit au contraire actuellement. Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.60.

⁴³³ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.175.

poème qui divulgue les plus beaux désirs invétérés du poète.

Ce poème est un tout : un rêve nocturne qui se transforme en rêve universel, un réveil, un passé lointain, une pensée du désir, un transfert, une exigence, celle de réconcilier le çà avec le surmoi, peut-être ! et une libération, sûrement !

Voici le poème :

« *Parcours Nocturne* »

*Rien ne peut se comparer. Qu'est-ce qui n'est pas entièrement
Seul avec soi, en effet, et y eut-il jamais chose à dire ;
Nous ne nommons rien, il nous est seulement permis d'endurer
Et de nous persuader que çà et là un éclat,
çà et là un regard nous a peut-être effleurés
comme si précieusement cela qui est notre vie
vivait à l'intérieur. À qui résiste,
le monde n'advient pas. Et à qui comprend trop,
l'éternel se dérobe. Parfois
dans de grandes nuits pareilles à celle-ci nous sommes comme
hors de danger, partagés en fragments égaux,
répartis en étoiles. Comme elles sont pressantes.*⁴³⁴

Interpréter ce poème, cette œuvre d'art à travers la psychanalyse comme un élément culturel, revient à réaliser une mise en pratique de la pensée ricœurienne, tout en nous invitant à nous interroger sur le deuxième niveau de l'architectonique freudienne, à savoir la psychanalyse en tant qu'événement de la culture.

II.C.2 La psychanalyse est un évènement de la culture

Si la psychanalyse est un évènement de la culture, car elle est « une interprétation totale en un genre », ⁴³⁵ alors comment la culture est-elle perçue par la psychanalyse ?

⁴³⁴ Rilke, Rainer Maria, *Poèmes à la nuit*, op. cit., p.75.

⁴³⁵ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.123.

Dans son livre, *De l'interprétation*, Ricoeur présente une synthèse intéressante en se demandant simplement : qu'est-ce que la culture ?

Il y est notamment mentionné le rejet de la distinction entre civilisation et culture comme n'ayant plus de sens à partir du moment où la culture est examinée d'après le bilan des investissements et contre-investissements de la libido et qu'elle est interprétée du point de vue économique. Par conséquent, « il n'y a pas d'un côté une entreprise unitaire de domination sur les forces de la nature, qui serait la civilisation, et d'autre part une tâche désintéressée, idéaliste de réalisation des valeurs, qui serait la culture ». ⁴³⁶

Certes, ce rejet de l'opposition entre culture et civilisation ne repose sur rien d'autre que sur une interprétation économique dominant toutes les conceptions freudiennes de la culture et qui intègre un premier phénomène qui est la coercition. S'il faut intégrer la coercition, c'est parce que la culture n'a pu commencer que grâce à l'interdiction de nos vieux désirs, de l'inceste au meurtre en passant par le cannibalisme. Et puis, il y a un autre phénomène : l'illusion qui s'inscrit dans une tâche plus vaste, dont la prohibition n'est que l'écorce dure, note l'auteur du *Conflit des interprétations*. ⁴³⁷

Dans le cadre de l'interprétation économique de la culture, Ricoeur souligne aussi que si le concept de culture peut représenter la même chose que celui du surmoi, il peut aussi offrir quelque chose de neuf et de plus vaste. À partir de cette remarque, il est possible pour nous d'en déduire que le sentiment de culpabilité inconscient tel qu'on le connaît chez beaucoup de névrosés, notamment sous la forme de la conscience morale, est intégré dans le concept de culture chez Freud. Or, Freud attribue ce sentiment à l'instance du surmoi ou idéal du moi qui entre par ailleurs en conflit avec le moi. Pour l'auteur de *L'interprétation des rêves*, il est à la fois le résultat des identifications au père (aux parents) et en même temps

⁴³⁶ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.262.

⁴³⁷ Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.128.

issu des identifications aux interdits parentaux ayant fait obstacle à la réalisation des désirs incestueux œdipiens.

Bien que Freud ait rattaché la définition du concept de culture au complexe d'Œdipe avec son processus d'identification, ce qui nous intéresse davantage dans ce chapitre reste la place du concept de culture et son rôle dans le second volet de l'architecture freudienne conçue par Ricoeur. Par conséquent, nous allons évoquer le complexe d'Œdipe ainsi que le processus d'identification de manière détaillée dans les chapitres suivants celui-ci ; et ce malgré le fait que le surmoi représente encore une fois la même chose que le concept de culture qui est « l'héritier du complexe d'Œdipe », comme le dit Freud lui-même.

On vient aussi de voir dans le chapitre : « L'onirique et la culture », l'importance de l'interprétation de la culture pour révéler le modèle du rêve d'après sa signification. Il est vrai que la psychanalyse est considérée comme une expérience spécifiée se déroulant dans une relation duelle, mais il faut ajouter à cela qu'elle est également un événement de la culture qui est tombée elle-même dans le domaine public. Ricoeur qualifie cela de chute ayant opéré une sorte de publicité. De fait, « les roueries du désir sont mises au pilori et offertes au regard de tous ; l'iconoclasme est ainsi devenu un iconoclasme public ». Ricoeur constate que la formule de M. Castelli correspond le mieux à ce contexte : « une technique du nocturne est un iconoclasme de l'intime ». ⁴³⁸

Afin d'aborder une herméneutique de la culture, comme dans la deuxième masse de l'architecture freudienne, Ricoeur s'impose un ordre systématique allant du tout aux parties. Il examine ainsi la fonction économique centrale de la culture et s'achemine vers les fonctions particulières de la séduction esthétique et de l'illusion religieuse. Autrement dit, si au départ l'accent est plutôt mis sur l'explication économique du phénomène de la culture, il sera déplacé progressivement vers une explication génétique. Il suit en quelque sorte la démarche freudienne elle-

⁴³⁸ *Ibid.*, p.189.

même qui reposait sur la recherche de l'origine archaïque du surmoi. Freud avait repris ses thèses déjà discutées dans *Totem et tabou* et avait fait remonter une part des sentiments sociaux aux conséquences du meurtre du père de la horde primitive et aux restrictions morales y étant attachées.⁴³⁹

II.C.2.a Dialectique du désir et de la culture

Ricœur insiste sur le fait que Freud est venu sur le terrain des philosophes en choisissant le désir pour l'objet de son investigation. Pourtant, il ne s'agit nullement du désir en tant que désir humain, comme le vœu (*Wunsch*), la libido, la pulsion, *Eros*, mais bien le fait que Freud parle du « désir dans un rapport plus au moins conflictuel avec un monde de la culture, avec un père et une mère, avec des autorités, avec les impératifs et les interdictions, avec des œuvres d'art, des buts sociaux et des idoles ». ⁴⁴⁰

Il serait inimaginable de penser que Ricœur envisage une définition de la psychanalyse au cœur de la dialectique entre désir et culture, sans s'interroger sur la culture, même si elle est pourtant une question secondaire par rapport à la question centrale de la culpabilité, comme nous l'avons évoqué plus tôt. Or, quand Freud écrit sur l'art, la morale ou encore la religion,⁴⁴¹ il veut que sa science et sa pratique portent sur le point d'articulation du désir et de la culture, le philosophe insiste d'ailleurs là-dessus :

La religion, pour Freud, n'est pas pour l'essentiel le foyer de la sanction absolue par rapport aux exigences de la

⁴³⁹ Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, pp.235.

⁴⁴⁰ Ricœur, Paul, « une interprétation philosophique de Freud », p.77.

⁴⁴¹ Freud n'hésite pas à prendre position à propos de la religion, en la qualifiant dans ses *Nouvelles conférences* de 1933 de dominateur de la raison. Il abordera ensuite la raison comme le dispositif privilégié d'*Eros* et invoquera le renoncement aux pulsions.

conscience morale ; elle est une compensation apportée à la dureté de la vie ; la religion en ce sens, est la fonction la plus haute de la culture ; sa tâche est de protéger l'homme contre la supériorité de la nature et de le dédommager des sacrifices pulsionnels requis par la vie en société. La face nouvelle que la religion tourne vers l'individu n'est pas celle d'interdiction, mais celle de la protection. Du même coup elle s'adresse moins à la crainte qu'au désir.⁴⁴²

Il existe donc une dialectique explorée par la psychanalyse qui n'est autre que celle du désir et de la culture. Cette dialectique présente donc une analyse régressive-progressive menant à la figure du père.

Si au départ Ricœur s'approche de la question de la culture par un autre angle d'attaque que celui dans l'œuvre freudienne qui repose entièrement sur une hypothèse constante et ferme selon laquelle la culture est construite sur le démenti du meurtre du père de la horde, il reconnaît que cette analyse apporte une nouvelle image de la figure du père. Cette figure semble être désormais plus ambiguë, plus ambivalente. Or, elle accuse, mais elle protège aussi. Ricœur estime que cette nouvelle figure du père « ne répond plus seulement à notre crainte de punition mais à notre désir de protection et de consolation : le nom de ce désir est la nostalgie du père ». ⁴⁴³

Cette nouvelle figure du père est aussi intéressante, car elle apporte une autre articulation entre la religion, la culture et le principe du désir. Ainsi, puisque la religion devient un des modes les plus déguisés du principe de plaisir, le principe de réalité invite à renoncer à la nostalgie du père sur les deux niveaux de nos craintes et nos désirs. « Une vision dépouillée de la figure du père est le prix à payer pour cette ascèse du désir », estime Ricœur. ⁴⁴⁴

⁴⁴² Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op ; cit.*, p.448.

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.*

Au moment où le philosophe s'interroge sur la compétence de la psychanalyse freudienne en matière de moralité, la question de la culture fait son apparition. Ce qui est évident c'est qu'en s'interrogeant sur la place de la morale en psychanalyse, Ricœur vise la culture. Il remarque le rapport problématique entre la morale et la psychanalyse et écrit : « la révolution freudienne, c'est celle du diagnostic, de la froideur lucide, de la vérité laborieuse ; Freud à titre immédiat, ne prêche aucune morale » ; avant de citer ce dernier qui écrit dans *L'avenir d'une illusion* : « je n'apporte aucune consolation ». ⁴⁴⁵

Ricœur souligne que si, d'un côté, l'œuvre de Freud permet de poser les questions sur le problème des rapports entre psychiatrie et morale ; de l'autre côté, cette même œuvre influence amplement la culture contemporaine. ⁴⁴⁶ Or, si l'œuvre freudienne parvient à influencer notre culture et changer notre éthique, sans en apporter une nouvelle, c'est peut-être parce que son auteur n'est point un moraliste.

Freud est écouté comme prophète, alors qu'il parle comme un penseur non prophétique : il n'apporte pas une éthique nouvelle ; mais il change la conscience de celui pour qui la question éthique reste ouverte ; il change la conscience en changeant la connaissance de la conscience et en lui donnant la clé de quelques-unes de ses ruses. ⁴⁴⁷

Ricœur note aussi que la grande partie des textes freudiens qui ont justement joué un rôle important dans le changement de la culture contemporaine correspond à la dernière partie de sa vie. Il s'agit bien entendu de *L'Avenir d'une illusion* (1927), *Le Malaise dans la culture* (1930) et *Moïse et le monothéisme* (1937-1939). Néanmoins, de grandes « intrusions » en matière d'esthétique, de culture, de sociologie ou encore

⁴⁴⁵ *Ibid.*, pp.154-155.

⁴⁴⁶ Ricœur, Paul, « Psychanalyse et valeurs morales », *Écrit et Conférences 1*, *op.cit.*, pp.167-204.

⁴⁴⁷ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p.155.

de religion sont contemporaines de textes préalables importants de Freud, ce dont attestent ces essais sur la psychanalyse *Au-delà du principe de plaisir*, *Le Moi et le ça* et surtout *la Métapsychologie*.

En soulignant la réapparition de la culture dans les écrits tardifs de Freud : *Le malaise dans la culture* et *L'avenir d'une illusion*, Ricœur qualifie cette lecture de plus englobante, car non seulement elle prend en bloc et par masse l'art, l'éthique, la religion, la science, et ce en offrant un horizon à toutes nos discussions ; mais surtout elle nous présente les réflexions freudiennes à la fois profondes et problématiques. Ces réflexions rapprochent également Freud de Marx et de Nietzsche. Or, « elles plongent aux racines des sciences humaines avec le regard d'aigle qui fut aussi celui de Marx et de Nietzsche », ⁴⁴⁸ écrit Ricœur.

Dorénavant, si l'allusion à la généalogie nietzschéenne peut nous apparaître instantanément, la référence du philosophe à Marx demande en revanche plus de réflexion. Il me semble que nous pouvons chercher la réponse du côté de la vieille question de l'« essence humaine » qui est considérée par Marx comme un ensemble de rapports sociaux. Ce qui s'avère d'emblée être intéressant c'est que la question de l'« essence humaine » prend aussi un accent lacanien. Or, ce dernier, en forgeant le mot « parlêtre », désigne l'essence humaine comme constituée de part en part par le langage et s'inscrit dès lors dans une vieille tradition aristotélicienne qui définit « l'homme par la disposition du langage et par l'appartenance à la cité ». ⁴⁴⁹

Ricœur remarque également que les requêtes freudiennes sur la culture, dans cette époque précise, portent essentiellement sur trois questions qui constituent « la culture elle-même comme culture ». Autrement dit, sur les questions qui donnent accès à la culture dans son ensemble, à savoir : « jusqu'à quel point peut-on diminuer la charge des sacrifices instinctuels imposés aux hommes ? Comment les réconcilier avec

⁴⁴⁸ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.292.

⁴⁴⁹ p.28, Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Éd. La découverte, Paris, 2010, 128p.

ces renoncements qui sont inéluctables ? Comment offrir en outre aux individus des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices ? »⁴⁵⁰

Un nouveau lien entre la pulsion de mort et ces trois questions définissant la tâche de la culture apparaît et ce lien n'est rien d'autre que la destinée même du plaisir. Or, si au début la théorie des pulsions a été fondée par Freud sur une simple opposition entre libido d'objet et libido du moi (ou narcissisme), elle sera désormais sur la base d'une nouvelle opposition entre l'*Eros*, qui englobe libido de l'objet et libido du moi, et la pulsion de mort. N'étant accessible que dans ses rejets psychiques, dans les distorsions du sens, la pulsion⁴⁵¹ surgit dans le langage en s'affirmant comme son représentant psychique et en rendant possible l'interprétation du désir, même si ce dernier reste indicible.

Dorénavant une interrogation persiste : comment la psychanalyse concilie l'art, l'éthique ou encore la religion avec son intention primitive ? Il convient de noter que Freud ne cesse d'évoquer la vigilance de l'imaginaire émancipé de l'artiste par rapport au réel, ce qui donne lieu à une proposition qui s'exprime sur le mode du refus et de la réprobation. Toutefois, si la psychanalyse voulait s'engager dans cette voie, elle se renierait. Il est évidemment possible de se réconcilier avec son imaginaire et de vouloir utiliser ses productions imaginaires pour produire et non pas pour les détruire, mais cette tâche envoutante ne peut qu'être attribuée à l'artiste. Or, contrairement à la psychanalyse, il existe d'après Ricœur un rapport heureux entre l'art et l'imaginaire — sphère du phantasme.

⁴⁵⁰ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1*, *op. cit.*, p.292.

⁴⁵¹ Ricœur écrit : « c'est d'ailleurs ce qui distingue le concept psychologique de pulsion du concept psycho-physiologique d'instinct : la pulsion n'est accessible que dans ses rejets psychiques, dans ses effets de sens, plus précisément dans les distorsions du sens », Ricœur, Paul, « une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p.81.

II.C.2.b Onirique, esthétique et poétique

Le rapprochement entre l'art et la psychanalyse — pour la première fois en 1907 — ouvre en quelque sorte pour Freud l'horizon à de nouvelles recherches, à la fois intéressantes et en même temps complexes. Un rapprochement complexe, car Freud opposait dans *l'Introduction à la psychanalyse*, le caractère « cosmétique » de l'art au caractère « chirurgical » de la psychanalyse. Dire ce que fait l'artiste, c'est dire, psychanalyse Freud, ce que lui ne veut pas ou ne doit pas faire. La « *medicina* » esthétique doit laisser la place au « *ferrum* » et à l'« *ignis* » de l'interprétation psychanalytique, poursuit Freud dans *De la technique psychanalytique*.⁴⁵²

Pour Ricœur, le premier croisement entre la psychanalyse et la théorie générale de la culture remonte à 1897, quand, dans une lettre à Fliess, Freud donne sa première interprétation du mythe d'Œdipe et tente ainsi d'accomplir l'interprétation d'un rêve privé et d'un mythe public. « D'un seul coup et dès le commencement, la psychanalyse est à la fois une théorie de la névrose et une théorie de la culture », défend le philosophe.⁴⁵³ Il considère que grâce à la théorie de la culture, il est possible de revenir sur le problème de la symbolisation éjecté par *L'interprétation des rêves* sous prétexte d'être extérieur au travail du rêve.

Ricœur pense que l'application du couple topique-économique aux œuvres d'art chez Freud, obéit à un dessein philosophique manifeste, puisque cette étape implique un délasserment pour le clinicien qui est en même temps une manière de poser les jalons de son grand projet philosophique, lequel n'a jamais été oublié, mais est resté longtemps dans une position ambivalente, autant masqué que manifesté, à travers la théorie des psychonévroses.⁴⁵⁴ Tout en attribuant un caractère

⁴⁵² Schneider, Monique, « Freud, la réalité et la résistance à l'imaginaire, *op. cit.*, p.100.

⁴⁵³ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1*, *op. cit.*, p.170.

⁴⁵⁴ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p.175.

systematique aux écrits esthétiques de Freud, Ricœur revendique également un caractère fragmentaire (car analogique) pour toute interprétation psychanalytique de l'art, dans la mesure où elle demeure en partie analogique avec le but de l'art lui-même. Pour le philosophe, le caractère systématique de l'analyse esthétique freudienne exige et renforce ce caractère fragmentaire. Il convient d'ailleurs d'observer que l'explication analytique des œuvres d'art est dépourvue de toute méthode d'associations libres et exclut la relation thérapeute-patient. Ainsi, il demeure impossible de la comparer avec une démarche de psychanalyse didactique.

Toutefois, l'expérience intime vécue par l'artiste et par le poète, projetée dans leurs œuvres n'a jamais cessé d'intriguer Freud. Ayant une sympathie particulière pour toutes les formes d'art, Freud fut également un grand lecteur de littérature classique. Il condense le travail de l'artiste de manière à établir une correspondance avec les dilemmes qui surgissent dans notre âme et se demande si l'expression de ces tensions à travers la création littéraire permet de soulager notre âme ? Freud va même jusqu'à dire de manière frappante qu'il faut « déposer les armes » devant les artistes et les poètes.

Son intérêt se trouve en quelque sorte éveillé par la capacité des artistes à susciter des émotions variées chez leurs spectateurs ou leurs lecteurs. Il constate une grande proximité entre la démarche et les paysages déployés par l'art et la psychanalyse qui le conduit à les rapprocher pour se demander s'il n'y aurait pas une complicité souterraine entre la recherche de l'artiste, ainsi décrite, et celle du psychanalyste ? La réconciliation offerte par l'art ne peut-elle pas être également offerte par la « création » psychanalytique ?

À vrai dire, c'est le constat de ce rapprochement qui a permis à Freud d'examiner les personnages de fiction comme des cas cliniques. Les choix d'analyser le complexe d'Œdipe ou encore *Hamlet* de Shakespeare en témoignent. Sans oublier, le récit freudien de 1908 : *La création littéraire et le rêve éveillé*, évoqué par Ricœur qui illustre l'approche indirecte du

phénomène esthétique par la constitution d'une brillante association entre le poète et l'enfant.

Dans cette perspective, Freud rapproche d'un côté les deux extrémités de la chaîne du fantastique, à savoir le rêve et la poésie, dont l'un et l'autre relèvent d'un destin semblable : le destin de l'homme insatisfait et mécontent, étant donné que « les désirs non-satisfaits sont les ressorts pulsionnels des fantasmes (*Phantasien*) », et que « tout fantasme est l'accomplissement d'un désir ; "la rectification de la réalité qui dissatisfait l'homme" ». ⁴⁵⁵ Pour Ricœur cette démarche témoigne de l'intelligence oblique de Freud pour qui « n'est jamais transgressée la simple analogie structurale de travail à travail, de travail de rêve à travail d'art, — et si j'ose dire, de destin à destin, — de destin de pulsion à destinée d'artiste ». ⁴⁵⁶

De l'autre côté, il prend aussi soin de montrer que ni l'estimation esthétique de l'œuvre d'art, ni l'explication du don artistique ne sont des tâches pour la psychanalyse et c'est justement ce qui donne à réfléchir. En d'autres termes, l'onirique et le poétique se trouvent sur la même échelle symbolique et offrent une explication de la structure dialectique de la sublimation que nous allons préciser plus loin. Cependant, à l'instar du rêve, l'œuvre d'art fait partie d'un tout ensemble de signes qui peut être considéré comme un texte à déchiffrer. Or, avec Freud, ce n'est pas seulement une écriture qui s'offre à l'interprétation, mais ce tout ensemble des signes. Un rêve, un symptôme névrotique, un rite, une croyance, un mythe ou une œuvre d'art sont autant d'expressions différentes d'un tout ensemble de signes.

La rencontre avec l'art fait donc apparaître un autre visage du travail psychanalytique. L'art et la psychanalyse sont tous les deux sur le même chemin de la tentation imaginaire qui ne cesse d'être agissante. Pourtant, contrairement à l'art, « la méthode analytique ne cherche ni à ajouter ni à introduire un élément nouveau, mais au contraire, à enlever, à extirper quelque chose ; pour ce faire, elle se préoccupe de la genèse des

⁴⁵⁵ Ricœur, Paul, « *L'art et la systématique freudienne* », *op. cit.*, p.27.

⁴⁵⁶ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, *op. cit.*, p.177.

symptômes morbides et des liens de l'idée pathogène qu'elle veut supprimer », remarque Freud dans *De la technique psychanalytique*.⁴⁵⁷

Aux yeux de Ricœur, l'œuvre d'art et le rêve présentent tous les deux la même hylétique,⁴⁵⁸ la même matière du désir et ce malgré le fait que la promotion des figures de l'esprit entraîne leur « conversion de but », « déplacement de but » ou encore « sublimation », selon les mots mêmes de Freud.⁴⁵⁹

Ricœur s'interroge pour sa part sur la difficulté de penser une nature commune à l'œuvre d'art comme « création durable et mémorable de nos jours » et au rêve qui est un simple produit fugitif et stérile de nos nuits. On peut en effet douter qu'ils soient des expressions psychiques de même nature. La question posée par Ricœur sur ce voisinage reste en effet une question de confiance, comme il le dit lui-même : a-t-on le droit de réserver le même traitement à l'œuvre d'art et au rêve ?

Ce que Ricœur tente de démontrer repose à la fois sur l'unité fonctionnelle existant entre le rêve et la création artistique, et en même temps sur la différence de valeur distinguant les éphémères produits oniriques des œuvres d'art qui s'inscrivent dans le temps. Toutefois, Ricœur formule une objection : « si l'œuvre d'art dure et demeure, n'est-ce pas qu'elle porte toujours des significations qui enrichissent le patrimoine de valeurs de la culture ? ». ⁴⁶⁰

Or, si d'un côté dans son travail Freud suit le chemin d'une analogie de proche en proche, via lequel il atteste que « toute création relève de la même fonction économique, opère la même substitution de satisfaction que les formations de compromis du rêve et de la névrose » ; de l'autre côté sa réponse sous le titre de la « séduction esthétique » reste très partielle en ce qui concerne la capacité de cette fonction économique à rendre raison de « la prévalence progressive, à travers l'analogie fonctionnelle, d'un pouvoir

⁴⁵⁷ Schneider, Monique, « Freud, la réalité et la résistance à l'imaginaire, *op. cit.*, p.99.

⁴⁵⁸ Ce qui concerne la matière, la sensation (phénoménologie).

⁴⁵⁹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.543

⁴⁶⁰ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.139.

mythico-poétique qui place l'onirique dans le voisinage des créations du verbe, elles-mêmes enracinées dans les hiérophanies du sacré et dans la symbolique des éléments cosmiques ». ⁴⁶¹ Pour Ricœur, ce qui échappe ici à Freud c'est la différence de but entre le rêve et la création artistique, et ce malgré leur unité fonctionnelle.

En négligeant cette différence cruciale, Freud pourrait mettre en danger ce qu'on pourrait appeler une herméneutique de la culture. La première objection de Ricœur repose donc sur le fait que « la psychanalyse de la culture vaut, non pas bien qu'elle ignore la différence de valeur des produits oniriques et des œuvres d'art, mais parce qu'elle connaît cette différence et tente d'en rendre compte d'un point de vue économique ». ⁴⁶²

La seconde objection de Ricœur porte sur l'interprétation des œuvres d'art dont le *Moïse de Michel-Ange*, l'*Œdipe-Roi* de Sophocle ou encore *Hamlet* de Shakespeare. En tant que créations artistiques, ces œuvres vont au-delà d'une simple représentation des conflits de la part de l'artiste, parce qu'elles esquissent des solutions. Le rêve et l'œuvre d'art apparaissent ainsi dos-à-dos. Chacun regarde dans sa propre direction qui est opposée à l'autre ; l'un se tourne vers le passé tandis que l'autre vise l'avenir : « Le rêve [...] regarde en arrière, vers le passé ; l'œuvre d'art est en avance sur l'artiste lui-même ; c'est un symbole prospectif de la synthèse personnelle et de l'avenir de l'homme, plutôt qu'un symptôme régressif de ces conflits non résolus », suggère l'auteur du *Conflit des interprétations*. ⁴⁶³

Ricœur estime qu'il faut plutôt dépasser cette seconde objection, comme la première par ailleurs, et il la replace au sein d'un cadre plus large comprenant deux processus : « régression » et « progression ». Afin de soutenir son propos, le philosophe n'hésite pas à s'appuyer sur les travaux de Kris, Lœwenstein et Hartmann en reprenant leur expression de « *regressive progression* », par laquelle, ces auteurs entendent décrire un processus complexe grâce auquel le psychisme entrevoit des significations

⁴⁶¹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., pp.542-543.

⁴⁶² Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., pp.139-140.

⁴⁶³ *Ibid.*, p.141.

conscientes nouvelles, en ravivant des formations inconscientes passées, développe Ricœur. Il insiste sur les caractères extrême et distinct de chaque élément et note que « 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 ».⁴⁶⁴ Aux yeux de Ricœur, si la psychanalyse a l'ambition d'intégrer une herméneutique intégrale de la culture, elle doit dépasser en quelque sorte l'expression complexe et paradoxale de « *regressive progression* ».

Le philosophe s'interroge sur le rôle joué par ceux considérés comme les créateurs de l'art, de la littérature et de la pensée. Leurs œuvres ne possèdent-elles pas ce double pouvoir à la fois d'éclipser et en même temps d'exposer ? Ne sont-elles pas capables « de dissimuler l'ancien, à la façon des symptômes oniriques ou névrotiques, de révéler les possibles les moins révolus, les moins advenus, comme un symbole de l'homme à venir ? ».⁴⁶⁵

Certes, les deux objections faites au sujet de la proximité et la ressemblance de l'interprétation du rêve et la création artistique ne semblent plus indépassables. La psychanalyse peut s'adapter à l'herméneutique globale de la culture.

*Pour cela, il lui faut dépasser l'opposition nécessaire mais abstraite d'une interprétation qui ne ferait qu'extrapoler la symptomatologie du rêve et de la névrose et d'une interprétation qui prétendrait trouver dans la conscience le ressort de la créativité. Encore faut-il avoir atteint le niveau de cette opposition et l'avoir portée à maturité, pour accéder à une dialectique concrète où serait dépassée l'alternative provisoire et finalement trompeuse de la régression et de la progression.*⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.142.

⁴⁶⁶ *Ibid.*

II.C.2.c Interprétation économique de la culture

Continuons notre propos par une interrogation : qu'est-ce que la culture au point de vue freudien au juste ? La réponse à cette question reste à élaborer. Ricœur pense que la culture chez Freud repose sur le monde de la communication humaine et par conséquent sur l'expérience analytique comprise comme échange de mots et de silences, de parole et d'écoute, appartenant donc à l'ordre des signes. Ainsi le philosophe prend soin de clarifier une interprétation économique de la vision freudienne de la culture. De prime abord, il s'agit d'un refus pur et simple d'opposer d'un côté la culture considérée comme une tâche désintéressée, idéaliste, de réalisation des valeurs, et de l'autre la civilisation en tant qu'entreprise utilitaire de domination sur les forces de la nature. Bien qu'elle considère la culture négativement, cette interprétation économique domine toute la vision freudienne de la culture. Aux yeux de Ricœur, le sens de la culture chez Freud a donc été révélé par le point de vue économique. C'est au sein d'une sphère culturelle déterminée par le modèle topique-économique issu de la *Métapsychologie*, que la triade de l'art, de la morale et de la religion se trouve située. Ainsi, si Freud les aborde par leur fonction économique, ce n'est que pour assurer leur unité d'interprétation.

Puisque la « religion » est intégrée à la théorie de la culture et que cela ressemble à une illusion, Ricœur parle de cette théorie nouvelle comme d'une théorie économique de l'illusion. Il estime ainsi que l'illusion, pour Freud, « est une représentation à laquelle ne correspond aucune réalité : sa définition est positiviste ».⁴⁶⁷ Si Ricœur insiste sur le caractère économique de la théorie de l'illusion, c'est parce qu'il pense que les représentations qui consolent l'homme face à ses souffrances sont bâties sur le renoncement pulsionnel et en même temps elles servent à justifier ce renoncement. Ce qui constitue la substance de l'illusion, ce n'est rien d'autre que les désirs, leur mouvement d'investissement et de contre-investissement. C'est ainsi

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p.145.

que Ricoeur repère, au sein de la théorie de l'illusion, le point d'ancrage de l'explication génétique dans l'explication topique-économique : ici, l'archaïque se répète sur le mode du « retour du refoulé ».

Le philosophe constate l'importante sévérité de Freud à l'égard de la religion qu'il oppose à la grande sympathie du père de la psychanalyse pour les arts. Quant à l'illusion, elle n'est rien d'autre pour le philosophe, qu'une énigme proposant une représentation sans objet.

La deuxième grande masse de faits et de notions, qui constitue le second réseau théorique, contient l'interprétation de la culture : œuvres d'art, idéaux et idoles ; ce second réseau procède du précédent, en ce que celui-ci contenait déjà la dialectique du désir et de la culture ; mais, en appliquant le modèle onirique de l'accomplissement de vœu à tous les effets de sens que l'on peut rencontrer dans la vie de culture, on est amené à remanier profondément l'équilibre atteint dans les Écrits de Métapsychologie ; le résultat de ce remaniement est un second état de système, qui s'exprime dans la séquence : moi, ça, sur-moi ; elle ne remplace pas la première, mais se superpose à elle.⁴⁶⁸

Puisqu'il est question de religion, de morale et d'art — ou des œuvres d'art — dans le second niveau de l'architecture freudienne, je prends trois exemples pour traiter chacun de ces trois volets. Trois exemples éclairants, car, à travers eux, on peut observer la triple problématique évoquant le conflit entre interdiction et pulsion qui s'avère être le facteur constituant de la culture elle-même. Il s'agit du *Moïse de Michel-Ange* pour l'art, de *Totem et tabou* pour la morale et du *Moïse et le monothéisme* en ce qui concerne la question de la religion.

⁴⁶⁸ Ricoeur, Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p.78.

II.C.2.d Totem et tabou : l'avènement de la morale à travers l'interdit

Revenons sur ce premier croisement entre la psychanalyse et la culture : au regard de ces deux visions distinctes que Ricœur mentionne au sujet de l'avènement de la question de la culture dans l'œuvre freudienne, il convient d'explorer du côté des travaux de Freud lui-même, pour pouvoir rechercher la possibilité d'une conciliation entre les deux. Or, l'hypothèse de Freud sur la culture et ses origines liées à la horde persiste depuis *Totem et Tabou*⁴⁶⁹ (1912-1913) en passant par la *Vue d'ensemble des névroses de transfert* ou encore la *Psychologie des foules et l'analyse du moi* (1921), et ce jusqu'à *L'Homme Moïse et la Religion monothéiste* (1939), sans oublier *L'Avenir d'une illusion* (1927) et bien évidemment le *Malaise dans la culture* (1930).

Le but de *Totem et tabou* pour Freud lui-même est d'élaborer « la première tentative... en vue d'appliquer à certains phénomènes encore obscurs de la psychologie collective les points de vue et les données de la psychanalyse ». ⁴⁷⁰ Son souhait est de trouver une vision psychanalytique de la nature humaine, tout en s'appuyant sur ses précédents travaux, dont le complexe d'Œdipe où l'interdit du meurtre de l'ancêtre et l'interdit de l'inceste sont mentionnés. Pour Ricœur le point de vue génétique reste à ce stade de son travail dominant par rapport au modèle économique qui n'a

⁴⁶⁹ Pour comprendre le totémisme, Freud suit l'exemple des aborigènes d'Australie et découvre que le totem est héréditaire et son caractère s'arrache à tout le lignage concerné. Partout où un totem est en vigueur existe aussi une loi d'après laquelle « les membres d'un seul et même totem ne doivent pas avoir entre eux de relations sexuelles, par conséquent ne doivent pas se marier ». Freud considère cet évitement comme étant fondé sur un rapport « ambivalent », c'est-à-dire sur la coexistence réciproque de sentiments tendres et hostiles, étroitement liés à la crainte de l'inceste. Quant au tabou, il s'agit d'un mot polynésien possédant une double signification. Sa signification contient d'une part l'idée de sacré, de consacré et d'autre part celle d'inquiétant, de dangereux, d'interdit. Ces interdits ne sont point religieux mais interdits en soi. Le tabou né d'abord de la crainte des puissances démoniaques et devient ensuite, lui-même démoniaque, Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, pp.144-145.

⁴⁷⁰ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.133.

pas encore été complètement établi par Freud. L'interrogation freudienne ne repose donc que sur la contrainte morale et elle comprend également l'impératif catégorique kantien.

Afin de mieux comprendre l'objet de *Totem et tabou*, nous nous appuyons sur le résumé à la fois éclairant et précis de Ricœur :

Suivant une suggestion de Charles Darwin, Freud admet qu'aux temps primitifs, l'homme vivait en petites hordes dont chacune était gouverné par un mâle vigoureux qui disposait à son gré et brutalement d'un pouvoir illimité, se réservait toutes les femelles, châtrait ou massacrait les fils rebelles; selon une hypothèse empruntée à Atkinson, ceux-ci se liguèrent contre lui, mais pour s'identifier à lui; enfin, suivant la théorie de Robertson Smith, Freud admet que le clan totémique des frères succéda à la horde du père; pour ne pas se ruiner en vaines luttes, les frères en vinrent à une sorte de contrat social et instituèrent le tabou de l'inceste et la règle de l'exogamie; en même temps, subissant toujours l'ambivalence du sentiment filial, ils restaurèrent l'image du père sous la forme substituée de l'animal tabou; le repas totémique avait alors la signification d'une répétition solennelle du meurtre du père.⁴⁷¹

Tous partagent le même diagnostic selon lequel le meurtre du père, chef de la horde primitive, des pas-encore-humains, des pas-encore-parlants, commis en commun par un groupe de frères a fondé la communauté.⁴⁷² Les mâles de la horde étaient en fin de compte des vivants non parasités par la parole, non parasités par l'inconscient pour qui toutes

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.133.

⁴⁷² Quand nous prenons note que la science occidentale à partir du XVI^{ème} siècle a douté de toute fondation mythologique de la civilisation, en essayant d'y répondre par une connaissance scientifique de l'origine et que la pensée occidentale n'a jamais accepté le mythe fondateur paternel de filiation et de transmission, ce point de vue de Freud devient plus intéressant, Cf. p.99, Paturet, J-B., « *Au-delà* » de Freud, « *une culture de l'extermination ?* », Paris, cerf, 2009, 134p.

les femelles fécondables représentaient autant de rencontres sexuelles permettant d'assurer la reproduction de l'espèce.

Après le meurtre de ce père à la fois adoré et envié — car il gardait toutes les femelles pour lui — le sentiment de culpabilité envahi les frères qui ont été animés et divisés auparavant par un besoin sexuel, et les submerge dans l'angoisse. C'est à ce moment précis que la période de latence et de refoulement fait son apparition. Le matriarcat et le « repas totémique » constituent désormais la remémoration et la commémoration de ce parricide. Ainsi, la reproduction de l'humanité parlante, parasitée par son inconscient sera soumise à l'interdit de l'inceste. L'enjeu de la reproduction ne sera plus le vivant mais le sujet désirant et parlant.⁴⁷³ Une autre dimension de paternité apparaît. S'agit-il du thème de la *réconciliation* apporté par le totémisme et évoqué par Ricoeur ? Le repas totémique constitue le noyau ethnologique et la cellule initiale d'où procèdent « organisation sociale, restrictions morales, religion », selon les mots de Freud. Il y a donc quelque chose de trop religieux dans cette institution qui évoque à la fois l'interdit, la prohibition et la réconciliation : cela tient au sentiment de culpabilité.

Ce passage prépare « le retour infantile du totémisme » (1913).⁴⁷⁴ En évoquant cela dans la quatrième partie de *Totem et tabou*, Freud développe son hypothèse sur l'origine de la culture ou son mythe originaire de l'humanité, et il défend le fait que tant de choses comme les organisations

⁴⁷³ Dans ce passage je me suis largement appuyée sur le travail de Lemérier, Brigitte, *Les deux « Moïse » de Freud (1914-1939), Freud et Moïse, écritures du père I, t.1*, Ramonville Saint-Ange, éd. Érés, 1997, 108p.

⁴⁷⁴ Le 10 janvier 1912, Freud annonçait à Jung la prochaine parution du premier numéro d'*Imago* dans lequel fut en particulier publié : « Le premier de trois courts essais qui traitent d'analogies entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés : le premier s'intitule *Die Inzestscheu* (La crainte de l'inceste). Les autres s'appelleront *Die Ambivalenz der Gefühlsregungen* (L'ambivalence des directions du sentiment) et *Die Magie und die Allmacht der Gedanken* (La magie et la toute-puissance des pensées) », *Lettre de S. Freud à Jung*, dans *Correspondance de Sigmund Freud et C.G. Jung*, NRF, Gallimard, 1975, 784p. À ces trois essais un quatrième viendra s'ajouter au printemps 1913 : *Die infantile Wiederkehr des Totemismus* (Le retour infantile du totémisme). Cf. Lemérier, Brigitte, *Les deux Moïse de Freud (1914-1939), op. cit.*, p.14.

sociales, les restrictions morales et la religion prennent leur commencement dans cette origine qui n'est rien d'autre que la violence du meurtre originaire, de la haine, de l'agressivité et de la rancune entre les frères. Ricœur relate :

De la nébuleuse initiale, trois foyers se sont détachés : l'institution sociale procède des pactes entre les frères, l'institution morale de l'obéissance rétrospective qui en résulte ; quant à la religion, elle a pris pour elle la culpabilité : désormais nous pouvons définir la religion comme la suite des tentatives pour résoudre le problème affectif posé par le meurtre et la culpabilité et pour obtenir la réconciliation avec le père offensé.⁴⁷⁵

Certes, dans *Totem et tabou*, Freud imagine un mythe fondateur de l'humanité annonçant la naissance de la société humaine à partir d'une révolte et d'un meurtre qui conduit pour sa part les hommes à créer une « alliance fraternelle sur la base d'un renoncement commun que fondent les deux interdits créateurs de la culture : l'interdit de l'inceste et l'interdit de meurtre ». ⁴⁷⁶

Le point intéressant à mon avis ici c'est que le meurtre désormais banni a pu permettre aux frères alliés de la horde de devenir fraternels par leur dette inconsciente et leur culpabilité liées au meurtre du père. Ce sentiment de culpabilité est le résidu d'une faute originaire commise lors d'un repas totémique où les frères auraient dévoré leur père dans la haine. Freud a donc trouvé la fonction symbolique du père.

À partir des analogies entre la vie psychique des névrosés modernes et celle des sociétés totémiques, [Freud] propose sa réponse à la question de l'origine des lois qui instituent les conditions de la vie de l'espèce parlante. C'est le meurtre et la dévoration du père primitif de la horde par les fils et le renoncement de

⁴⁷⁵ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.255.

⁴⁷⁶ Paturet, Jean-Bernard, « Au-delà » de Freud. *Une culture de l'extermination ?*, op. cit., p. 91.

*chacun d'eux à en réoccuper la place qui fonde l'humanité comme telle. Car à cette place du père primitif gardien de la jouissance de toutes les femmes, la volonté du père tué et dévoré fait retour comme la loi sacrée, loi de la castration, à laquelle chacun est assujetti : l'interdit de l'inceste et la reconnaissance du statut d'exception du père interdicteur qui assure le fondement des identifications symboliques. Les conditions particulières d'instituer cette loi sacrée sont l'enjeu primordial de toute culture, du totémisme aux sociétés modernes.*⁴⁷⁷

Finalement, cela nous rappelle le *Rig Veda*, ce texte primordial de la littérature hindouiste dans lequel la nature humaine est constituée par une dette qu'elle ne gommara jamais.⁴⁷⁸ Quand la vie n'est qu'un dépôt provisoire et que l'homme n'est qu'un éternel endetté, il porte avec lui pour toujours la dette d'être né. De même, les hypothèses freudiennes dans *Totem et tabou* entendent rester à jamais susceptibles de troubler durablement le sommeil des humains.⁴⁷⁹

Par conséquent, à partir du moment où nous remarquons que Freud décrit le crime comme un processus culturel, il convient de repenser l'objet de la psychanalyse, lequel ne peut plus être le désir humain seul, à savoir souhait, libido, instinct, éros, mais devient plutôt le désir humain envisagé dans une relation conflictuelle avec le monde culturel représenté par diverses instances comme par exemple les parents et notamment la figure du père, mais aussi les autorités ou bien des interdictions anonymes articulées par le discours ou insérées dans des œuvres d'art, dans différentes institutions politiques, religieuses ou sociales.

Pour Ricœur, « l'objet de la psychanalyse est toujours le désir, plus la culture » et c'est la raison pour laquelle Freud ne fait pas correspondre des

⁴⁷⁷ Lemérier, Brigitte, *Les deux « Moïse » de Freud (1914-1939)*, pp.16-17.

⁴⁷⁸ Cf. p.269, Maurice Godelier, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, 315p. 269. Cf. aussi, Paturet, J-B, « *Au-delà* » de Freud, « *une culture de l'extermination ?* », *op. cit.*, p.92.

⁴⁷⁹ Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud*, *op. cit.*, p.143.

notions culturellement neutres aux réalités culturelles.⁴⁸⁰ Ici, pour Ricœur, il y a donc une structure absolument primitive rendant la psychanalyse possible. Cette structure est en quelque sorte une structure hégélienne au sens où, en passant par la demande et la recherche de reconnaissance, le désir humain reste le désir du désir.

Par conséquent, le niveau instinctuel chez Freud est confronté à une censure, des « digues », des prohibitions ou des idéaux. Ricœur en profite par ailleurs pour insister sur la dimension linguistique de la « censure » chez Freud : la censure n'est rien d'autre qu'une « sorte d'exclusion linguistique », elle est une « transposition dans la structure psychique d'un phénomène social du langage ».⁴⁸¹

II.C.2.e Les deux « Moïse » de Freud : l'œuvre de pierre et l'œuvre des mots

On vient de voir comment la religion et la morale sont issues de « la volonté continuée du père primitif ».⁴⁸² Dans le *Totem et Tabou*, Freud a placé le père mort au fondement de toute civilisation et a montré le lien entre « les différentes religions et les diverses manifestations de retour du refoulé du meurtre originaire ».⁴⁸³ Il a aussi montré la castration infligée au moment où le désir reste la condition de la mise en jeu de la fonction sexuelle de reproduction dans l'espèce humaine.

Cette thèse a déclenché de vifs confits au sein de la communauté psychanalytique. Par exemple, C.G Jung s'est virulemment opposé à Freud. C'est à ce moment que Freud commence à s'interroger sur le Moïse et à retourner vers une autre production de l'humanité, à savoir l'art qu'il considère comme la forme non obsessionnelle, non névrotique, de la

⁴⁸⁰ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1*, op. cit., p.171.

⁴⁸¹ *Ibid.* p.281.

⁴⁸² Freud, Sigmund, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Cf. Lemérier, Brigitte, *Les deux « Moïse » de Freud (1914-1939)*, op. cit., p.17.

⁴⁸³ *Ibid.*

satisfaction substituée.

Ce travail de Freud sur Moïse qui est contemporain de ses écrits concernant le père dans *Totem et tabou*, procède aussi à une sorte de table rase des diverses références psychanalytiques, à la fois pour maintenir son interprétation de la position de Michel-Ange devant la disparition de son protecteur et maître, le pape Jules II, dont le Moïse de Michel-Ange devait garder le tombeau et afin aussi d'apercevoir le gigantesque effet du regard du Moïse sur lui-même.

Par conséquent, la continuité de la pensée psychanalytique de Freud entre le *Totem et tabou* et *l'Homme Moïse et le monothéisme* est facile à établir. Cependant, il m'est apparu plus intéressant d'examiner ce second texte à travers son articulation difficile avec les écrits qui le précèdent et le suivent du fait du rapport singulier qu'il y défend entre l'art et la psychanalyse. Je dirais même que l'ambiguïté des phrases analytiques de Freud dans cet essai l'éloigne de la psychanalyse et de son rôle de praticien, ce qui nous conforte dans notre interprétation privilégiant la piste d'une herméneutique de la culture et ne manque pas de soulever beaucoup de questions aux yeux de Ricoeur.

Ce dernier qui n'est pas indifférent à la question du lien établi entre l'art et la psychanalyse, préfère évoquer cet angle de lecture, même si le rapport de Freud à la psychanalyse demeure flou dans ce texte. Ricoeur s'intéresse à l'art comme à l'un des instruments de notre appréhension de la réalité. Il estime que l'art est désigné par le symbole, et que ce dernier à son tour requiert une interprétation.⁴⁸⁴ Cela conduit Ricoeur à s'interroger sur la possibilité de réaliser une interprétation psychanalytique de l'œuvre d'art ?

L'interrogation ricœurienne nous permettant de nous rapprocher du thème du Moïse dans l'interprétation freudienne de la religion reste celle qui a été posée initialement — peut-être avec des mots différents — à

⁴⁸⁴ Il s'agit en effet d'une conception de l'art très "langagière": peut-on dire que cela résume la conception ricœurienne de l'art ? C'est le segment qu'il a étudié, mais cela ne préjugait pas qu'il n'y ait pas d'autres dimensions de l'art.

propos du deuxième niveau de l'architectonique de Freud. Dans son texte *Psychanalyse et valeurs morales*, le philosophe se demande de nouveau s'il est possible qu'en conformité avec son intention primitive, la psychanalyse s'intéresse dès le début à l'art, l'éthique et la religion ? Contrairement à la discontinuité que le *Moïse de Michel-Ange* peut provoquer au sein des écrits freudiens, c'est dans la continuité et en conformité avec son interrogation initiale que Ricœur s'intéresse à cette œuvre. Freud constate que dans le *Moïse de Michel-Ange* (1914) l'image à la fois purifiée et en même temps énigmatique de Moïse est représentée et qu'un sens tragique y est caché quelque part.⁴⁸⁵ Le philosophe pense donc que c'est dans ce court essai de Freud que l'articulation entre l'esthétique et la théorie générale de la culture pourrait être le mieux développé.

Selon Ricœur, la statue en marbre de Moïse dans l'église Saint-Pierre-aux-Liens à Rome est traitée par Freud en tant qu'elle est un fantasme objectivé dans la pierre. Il s'agit donc d'une œuvre de pierre.

Il convient de noter que *Le Moïse de Michel-Ange* est écrit par Freud en quelques jours — une « expression plastique » comme dit Ricœur⁴⁸⁶ — suite à une longue fréquentation du chef-d'œuvre, et il est publié de façon anonyme. L'interrogation freudienne repose sur l'énigme de ce chef-d'œuvre et il essaie d'y apporter sa réponse. Afin de découvrir cette énigme, Freud a appliqué une méthode purement analytique permettant de superposer le travail de rêve et le travail de création, l'interprétation du rêve et l'interprétation de l'œuvre, soutient Ricœur.

Le Moïse de Michel-Ange pour Freud lui-même porte sur une œuvre singulière, sans que ne soit proposée aucune théorie d'ensemble du génie ou de la création. Il considère son texte comme « un travail d'amateur » et d'« un enfant non analytique ». Dans ce travail d'amateur, Freud se

⁴⁸⁵ Marie Balmary écrit à propos du rapport de Freud à cette œuvre : « elle contient des signes de ce qui n'a pas été à lui signifié ; ce monument lui propose en quelque sorte une représentation secrète du passé secret de son père. Jakob Freud est là représenté allégoriquement comme celui dont la vie sexuelle comporte quelque chose de caché et peut-être de tragique », p.96, Balmary, Marie, *L'Homme aux statues, Freud et la faute cachée du père*, Paris, Grasset, 1979, 282p.

⁴⁸⁶ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p. 237.

demandait : « pourquoi qualifiai-je cette statue d'énigmatique ? Aucun doute n'est permis : c'est bien Moïse qu'elle représente, le législateur des Juifs, tenant les Tables de la Loi. Voilà qui est certain mais rien au-delà ». ⁴⁸⁷

« L'énigme qu'elle offre à notre entendement et l'effet qu'elle exerce sur notre sensibilité sont traités comme l'énigme et l'effet d'affect qu'exercerait un rêve dans la "mise en scène" qui lui est propre », observe Ricœur. ⁴⁸⁸ Il y a donc une énigme, dans la mesure où on ne connaît pas clairement l'objet de cette représentation en marbre de Moïse, faite par Michel-Ange. Quant au travail de l'analyse, elle a pour tâche de découvrir l'intention de l'artiste ainsi que celle du dormeur. Une telle découverte n'est possible qu'à condition de dégager le sens et le contenu de ce qui est représenté dans l'œuvre d'art, comme le précise Freud lui-même dans son *Inquiétude Étrangeté*.

Même si Freud tente d'interpréter la pensée de Moïse, ce qui demeure énigmatique ce sont les mouvements passés et prochains de Moïse, ainsi que « les sentiments profonds qui seraient à l'origine de ces mouvements supposés ». ⁴⁸⁹ Selon Freud, le Moïse exprime simplement la colère que Michel-Ange a voulu exprimer. Il ne pose donc aucune question sur la création dans son ensemble. C'est exactement ce que Ricœur appelle l'intelligence oblique de Freud.

Ricœur trouve par ailleurs admirable que l'interprétation du *Moïse* de Michel-Ange ait été conduite comme une interprétation du rêve à partir des détails. Or cette modalité différente de la même « figurabilité fondamentale » provoque le même besoin qu'une œuvre de mots : « celui de trouver encore une autre source à cet effet ». ⁴⁹⁰

Il y est question d'un fait précis, en apparence mineur, et non pas d'une impression d'ensemble. On redit encore une fois qu'il s'agit d'une méthode analytique qui met en avant le travail de rêve et le travail de

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁹⁰ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.237.

création, l'interprétation du rêve et l'interprétation de l'œuvre d'art. Freud se concentre sur les détails non remarqués et propose un traitement disjoint, analytique, de chacun de ses détails séparément.

*Ainsi la position du doigt de la main droite par rapport au flot de la barbe, la position des Tables de la Loi la tête en bas et en équilibre sur une pointe. Alors se dessine peu à peu la figure d'un compromis entre des mouvements rivaux qui ont eu lieu un instant auparavant et dont la disposition actuelle n'offre plus que le vestige : « Ce que nous voyons sur sa personne n'est plus le prélude à une action violente, mais le reste d'un mouvement qui a déjà eu lieu ».*⁴⁹¹

Freud tente de résoudre, avec patience et minutie, l'énigme générale de l'esthétique par le détour d'une œuvre singulière, en l'occurrence *Le Moïse* et ses significations, estime Ricœur. Il finit par prétendre résoudre l'énigme codifiée de l'œuvre.

Pour le philosophe, l'interprétation freudienne de la statue de Michel-Ange peut atteindre cet objectif, étant donné qu'elle affirme sa différence par rapport à son modèle textuel et aussi par rapport à sa construction liée au travail de l'analyse. L'interprétation freudienne est donc « le résidu d'un mouvement qui a eu lieu et que l'analyste s'applique à reconstituer, de la même manière qu'il reconstitue les représentations opposées qui engendrent les formations de compromis du rêve, de la névrose, du lapsus, du mot d'esprit ». Il continue ainsi son propos :

Creusant encore sous cette formation de compromis, Freud découvre plusieurs couches dans l'épaisseur du sens apparent ! Par-delà l'expression exemplaire d'un conflit surmonté, bien digne de garder le tombeau du pape, l'analyse discerne un secret reproche adressé à la

⁴⁹¹ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.238. (Ricœur reprend : p.113, Freud, Sigmund, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Cambon, Fernand, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1985).

*violence du défaut et, par-delà encore, un avertissement que l'artiste formule contre lui-même.*⁴⁹²

Puisqu'il ne se limite pas à la vérification de la méthode analytique, ce dernier trait montre que l'exégèse du *Moïse de Michel-Ange* va au-delà d'une simple psychanalyse appliquée et touche une sorte de surdétermination du symbole. Cette exégèse suit une seule et même trajectoire qui commence avec *l'Interprétation des rêves* et passe par la *Psychologie de la vie quotidienne* et le *Mot d'esprit*, relate l'auteur du *Conflit des interprétations*.

Pour Ricœur en effet, la conclusion freudienne, selon laquelle Michel-Ange dans ses créations touche souvent à l'extrême limite de ce que l'art peut exprimer, demeure risquée. En fin de compte, l'analyse freudienne de cette statue donne une explication inachevée aux yeux de Ricœur qui s'ouvre, néanmoins, sur toute une épaisseur du sens, tel que le définit la notion psychanalytique de « sens », à partir d'expressions diverses. La notion de « sens » provient d'un caractère substituable, un caractère fantastique qui constitue les diverses analogies utilisées en psychanalyse. Ricœur entend par caractère substituable, « l'aptitude d'un signe à vouloir pour..., à tenir lieu de..., à remplacer autre chose ».⁴⁹³ Pour Ricœur, si l'humanité a su créer des œuvres d'art à l'image de ses rêves, ce n'est que grâce à cette substituabilité originaire de ses fantasmes.

Ainsi, « *Le Moïse de Michel-Ange* a déjà dit plus qu'il ne dit ; sa surdétermination concerne Moïse, le défunt pape, Michel-Ange — et peut-être Freud lui-même dans son rapport ambigu à Moïse... Un commentaire sans fin s'ouvre, qui loin de réduire l'énigme, la multiplie ».⁴⁹⁴ Ricœur devine ici la traduction verbale d'une figure plastique émergeant de la conclusion qu'en tire Freud.

Il termine son propos sur *Le Moïse de Michel-Ange* par cette interrogation : « N'est-ce pas déjà avouer que la psychanalyse de l'art est

⁴⁹² Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.181.

⁴⁹³ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1*, op. cit., p.239.

⁴⁹⁴ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., pp.181-182.

interminable par essence ? »⁴⁹⁵. Cela le conduit à l'étude du *Léonard* qu'il estime mieux présenter la surdétermination du symbole.

On constate cependant que *Le Moïse de Michel-Ange* en tant qu'œuvre de pierre, ne conduit pas seulement Ricœur à une œuvre de toile, celle de Léonard — dont on ne l'aborde pas dans le cadre de ce présent travail. Or, cette statue isolée du reste de l'œuvre de Michel-Ange ouvre également la voie à une œuvre de mots, à un texte écrit qui n'est autre que le livre de *l'Exode*.⁴⁹⁶

II.C.2.e.i Moïse dans le texte

Interrogeons-nous à présent sur *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, publié en 1939 et considéré en quelque sorte comme l'ouvrage testamentaire de Freud.

Ce qu'il reste à savoir pour commencer c'est qu'il ne s'agit pas d'une interprétation historique, mais d'un prolongement de *Totem et tabou* et de *L'avenir d'une illusion*. On examinera d'ailleurs plus tard, comment Freud, en essayant de cerner une nouvelle histoire des origines, a catégoriquement refusé d'admettre une histoire de la religion.

Dans ce cadre, *l'Homme Moïse et le monothéisme* se présente comme un essai de reconstitution des origines historiques du monothéisme du peuple juif. Aux yeux de Ricœur, ce livre, possédant une valeur d'exorcisme, établit le parachèvement et le renforcement de la théorie répétitive et régressive, qui existait déjà dans *Totem et tabou*. Ce livre « marque le

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p.182.

⁴⁹⁶ Il est aussi intéressant de voir que dans *Le conflit des interprétations*, Ricœur lie l'herméneutique de *l'Exode* au symbolisme, ouvrant une multiplicité de sens. Il écrit : « [...] à l'autre extrémité de l'éventail des herméneutiques : s'il y a quelque sens à parler d'une herméneutique du sacré, c'est dans la mesure où le double-sens d'un texte, qui me parle par exemple de *l'Exode*, débute sur une certaine condition itinérante qui est vécue existentiellement comme mouvement d'une captivité à une délivrance ; [...] », Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.68.

renoncement du Juif Sigmund Freud à la valeur dont pourrait encore se prévaloir son narcissisme, celle d'appartenir à une race qui a engendré Moïse et transmis au monde le monothéisme éthique », analyse Ricœur !⁴⁹⁷

L'enchaînement des trois historicités évoquées par Ricœur est issu de sa lecture de la *Théologie des traditions historiques d'Israël* de Gerhard Von Rad, dont il s'inspire d'ailleurs pour distinguer les trois temps suivants qui se succèdent : « après celle des événements fondateurs ou temps caché, — après celle de l'interprétation vivante par les écrivains sacrés, qui constituent la tradition, voici maintenant l'historicité de la compréhension, l'historicité de l'herméneutique ». ⁴⁹⁸ Il ne s'agit plus d'un travail théologique sur l'Exode, lequel se présente lui-même à travers une histoire ordonnée, une tradition interprétante.⁴⁹⁹ À vrai dire, la proposition freudienne repose plutôt sur un travail de réinterprétation analytique de l'historique au sein de sa théorie générale de la culture.

En parlant sous la forme du résidu, comme le fait souvent Ricœur, on peut distinguer deux chemins pour arriver à ce deuxième Moïse qui est celui du livre, du texte.

Premièrement, on a constaté une articulation difficile entre le texte de pierre qui renvoie à l'œuvre de Michel-Ange et l'*Écriture* sainte contenue dans la Bible, pour reprendre les qualificatifs ricœurriens. Contrairement au *Moïse de Michel-Ange* que Freud lui-même considère être un travail mineur, inspiré par des détails insolites de la statue de Michel-Ange, ce second ouvrage *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, écrit, réécrit pendant cinq ans et publié en 1939 juste avant la mort de ce dernier, reste un « vaste ouvrage dans lequel Freud aborde, à partir de la psychanalyse, la question de ce qui fait la particularité du peuple juif, de ce qui fonde une religion, de comment se transmet une tradition ». ⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.257.

⁴⁹⁸ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.50.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p.49.

⁵⁰⁰ Lemérier, Brigitte, *Les deux « Moïse » de Freud (1914-1939)*, op. cit., p.10.

Il faut dire qu'en 1934, quand Freud a entamé la réalisation de son ultime ouvrage, il apercevait l'avenir de la psychanalyse menacé par la montée de l'antisémitisme. Par conséquent, il essaie de voir les effets de l'examen de l'hypothèse du Moïse égyptien sur ses lecteurs : Moïse celui qui a fondé le judaïsme, ne fut point un juif mais un Égyptien ayant imposé la religion d'Aton au peuple hébraïque.

En deuxième lieu, il faut mentionner la similitude voire la continuité entre ces deux ouvrages. Ces deux ouvrages partagent en quelque sorte l'image de Moïse qui est pour Freud la représentation de la figure du père. Cependant, Freud adopte deux attitudes différentes entre ces deux Moïses. Il affronte l'image du Moïse-père à l'époque du *Moïse de Michel-Ange*, puis il glorifie cette image en tant que fantasme esthétique, alors qu'il la détruit en tant que fantasme religieux.

Certes, l'ultime ouvrage de Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, reprend les thématiques du premier ouvrage *Le Moïse de Michel-Ange* et il réélabore ce que ce dernier avait permis de discerner. Ricœur estime que l'œuvre de Michel-Ange, isolée, ne peut être comparée qu'à un texte biblique lui correspondant, lui-même isolé de son contexte. Pour le philosophe, il s'agit d'une réussite pour la psychanalyse, car elle parvient à « circonscrire l'unité structurale d'un "type" [en l'occurrence Moïse] et faire circuler cette unité entre ses diverses variantes textuelles ». ⁵⁰¹

Encore une fois, il me semble particulièrement difficile d'articuler ce deuxième Moïse avec le premier ; et surtout de comprendre quel Moïse préfère Freud : celui lié à une œuvre d'art, considéré comme un chef-d'œuvre culturel, ou l'autre Moïse qui le lie à sa judaïté athée, car il se considère comme un *juif infidèle*. Alors, Ricœur parle de l'incroyance de l'homme Freud et trouve les preuves de cela dans le rabâchage monotone

⁵⁰¹ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.246.

des origines archaïques de la religion fondées sur le meurtre originel du père.

Cela met également en lumière les contours d'une deuxième articulation plus aisée et très précise entre *L'homme Moïse et la religion monothéiste* et *Totem et tabou*. Tout se passe autour de la figure du père. Cette même figure du père, mise à mort, ressurgit plus tard sous la forme des dieux, voire sous la représentation d'une divinité unique et inatteignable, « omnipotent, jusqu'à faire un retour complet dans la mort du Christ et dans la communion eucharistique ». ⁵⁰² Nous avons déjà constaté dans le chapitre sur *Totem et tabou*, le premier noyau de cette seconde articulation autour du sentiment de la culpabilité. Nous allons également y revenir plus tard en évoquant la question de la religion dans la présente interprétation économique de la culture.

Certes, aux yeux de Ricœur, le lieu d'articulation à la fois par le projet et par le contenu, entre *Totem et tabou* et le *Moïse et le monothéisme*, réside dans ce lieu précis qu'occupe le sentiment de culpabilité. Or, puisque le projet freudien vise à trouver l'origine des religions monothéistes en général, il tente de mettre en évidence dans le monothéisme l'équivalent du meurtre d'un père de la horde. Le meurtre de Moïse par les Hébreux se trouve donc analogue au meurtre du père de la horde originaire. Autrement dit, Freud fait une archéologie préhistorique du phénomène psychique du monothéisme.

Freud s'interroge sur l'hypothèse des origines égyptiennes de Moïse, à commencer par l'origine de son nom. Il examine de nombreux arguments linguistiques qui appuient la thèse de l'origine égyptienne de son nom. Ensuite, le père de la psychanalyse s'appuie sur l'ouvrage *Le mythe de la naissance du héros* de Rank, pour effectuer un rapprochement entre la naissance de Moïse et les nombreux mythes correspondant à l'origine du héros et il en déduit qu'il existe une caractéristique commune entre tous. Ainsi, le héros reste souvent un enfant issu des hauts rangs qui est

⁵⁰² Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.134.

condamné à mort par son père. Toutefois, il échappe à la mort, car il est recueilli et élevé par une famille modeste. Une fois adolescent, il se venge de son père et triomphe sur lui. Dans ce contexte, Freud pense que l'origine modeste de Moïse n'est évoquée que pour satisfaire les besoins du mythe, car en réalité il vient d'une famille royale égyptienne.

Il nous devint subitement clair que Moïse fut un égyptien, probablement de haut rang, dont la légende a fait un juif. [...] Alors que d'habitude un héros s'élève, au cours de sa vie, au-dessus de ses humbles commencements, la vie de héros de l'homme Moïse débuta par un abaissement ; il descendit de sa hauteur pour aller vers les enfants d'Israël.⁵⁰³

Ricœur ne porte pas véritablement attention à ce Moïse issu de hauts rangs, il préfère évoquer directement l'hypothèse d'un « Moïse égyptien » qui est « sectateur du culte d'Aton,⁵⁰⁴ dieu éthique, universel et tolérant, construit lui-même sur le modèle d'un prince pacifique, tel qu'avait pu l'être le pharaon Akhenaton, et que Moïse aurait imposé aux tribus sémites ; c'est ce héros [...] qui aurait été tué par le peuple ».⁵⁰⁵ Telle est l'hypothèse d'un Moïse égyptien, une hypothèse parmi les nombreuses autres hypothèses hasardeuses que contient ce livre, avoue Ricœur.⁵⁰⁶

Ce que Ricœur essaie de suggérer en ces mots renvoie en effet au fait qu'au moment d'écrire *L'homme Moïse et le monothéisme* (1934-1938), Freud refuse de faire référence à un passage de la Bible comprenant une allusion très claire au lieu du très ancien culte monothéiste égyptien. Le

⁵⁰³ Cp.73, Freud, Sigmund, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Heim, Cornélius, Paris, Folio essais, 1993, 256p. Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.259.

⁵⁰⁴ En évoquant la religion d'Aton, Freud repère plusieurs éléments communs avec la religion judaïque : l'exclusion des éléments magiques, l'absence de représentation figurée de la personne d'Aton et le renoncement à la croyance d'une vie après la mort en sont des exemples.

⁵⁰⁵ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.134.

⁵⁰⁶ Dans *De l'interprétation, op. cit.*, pp.258-259, Ricœur expose quatre hypothèses différentes ou hasardeuses comme il le dit lui-même, du Moïse évoqué dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*.

passage en question raconte l'histoire de Joseph marié à la fille du prêtre de On (Héliopolis) par le pharaon protecteur des Israélites. Il se trouve à la fin du livre de la Genèse, tandis que Freud examine l'histoire de Moïse racontée au début du livre suivant, à savoir l'Exode. Cependant, ce qu'on peut affirmer c'est que Freud a cherché malgré tout, en dissimulant sa pensée, à découvrir la solution de l'énigme biblique autour de l'origine égyptienne du monothéisme.

Or Freud, bien que non croyant, reste intrigué par sa culture d'origine et par la décision de Moïse, racontée dans la Bible, où Moïse décide de « faire sortir son peuple d'Égypte et de le rassembler dans le culte de ce dieu unique qui ne se voit pas, ne se nomme pas et ne se touche pas ». ⁵⁰⁷ Mais puisqu'il est infidèle, il refuse les issues religieuses de son héritage culturel et préfère s'appuyer plutôt sur ses conséquences culturelles : « la constitution d'un peuple du Livre qui va privilégier les opérations de l'esprit pour affronter la réalité ». ⁵⁰⁸

II.C.2.f La religion dans la nouvelle théorie économique de la culture

Les expressions métaphoriques qui traduisent le sens des deux Moïse comme lorsque Freud évoque « une écriture dans un message de pierre », ainsi que la présentation du Moïse à travers un discours imagé, se situent pour Ricoeur à l'intérieur d'un même espace fantastique, qui repose sur la figurabilité commune à ses expressions différentes.

Le *Moïse et le monothéisme*, à l'instar du *Totem et tabou*, présente un schème génétique (ce qui suppose un réalisme de l'origine chez Freud grâce auquel on comprend l'explication économique). Si Freud tente de cerner le commencement du judaïsme via le *Moïse et le monothéisme*, le

⁵⁰⁷ p.8, Gindele, Thomas, *Le Moïse de Freud, au-delà des religions et des nations*, Paris, L'Harmattan, 2013, 268p.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

Totem et tabou expose quant à lui les recherches freudiennes concernant le commencement de la civilisation. Il est donc impossible de comprendre la théorie économique de Freud, sans constituer une certaine archéologie historique.

Pour Ricœur, c'est à travers ces deux écrits que Freud rétablit les souvenirs historiques qui sont également et en même temps les contenus vrais et latents de la religion. Or, pour l'auteur de l'interprétation, la religion ne semble qu'être une monotone répétition de ses propres origines, constate Ricœur. La religion ne fait que piétiner sur son sol archaïque. Si le contenu « vrai » se trouve à l'origine de la distorsion idéationnelle et introduit les dogmes, le contenu « latent » prépare le retour du refoulé. Autrement dit, le contenu vrai est dissimulé dans la distorsion ; le contenu latent apparaît comme un souvenir refoulé qui revient sous une forme déguisée au cœur de la conscience religieuse telle que nous la connaissons. En cernant la stagnation de la religion au niveau de son archaïsme en lien avec le thème du « retour du refoulé », Ricœur remarque chez Freud, le motif de son refus de la religion.

Ce phénomène de latence incorporé dans l'histoire du judaïsme constitue ce que Freud appelle le caractère névrotique de la religion. Non seulement le contenu vrai conditionne le contenu latent, mais surtout il donne à Freud l'occasion de combattre ceux qui n'ont pas une approche positiviste de la religion et la considèrent comme « un mythe maquillé en histoire ». Pour Ricœur ce fait reflète une herméneutique éloignée de la psychanalyse, il relève de la phénoménologie de la religion, laquelle prend au sérieux la réalité des mythes. Elle considère que ces derniers ne sont nullement des fables ou des histoires fausses et irréelles, mais bien des choses à prendre au sérieux. Cette herméneutique va à l'encontre de tout positivisme, elle modifie notre rapport au monde, aux êtres et à l'être. Elle reprend le récit initié par le mythe sur un mode imaginaire. Cependant, Ricœur n'accepte pas ce renversement qui accorde trop de crédibilité au mythe et amène Freud à focaliser son attention sur le retour du refoulé. Ce

point constitue selon lui le nœud de tout ce qui fait défaut à l'interprétation freudienne du phénomène culturel dans son ensemble.

L'auteur du *Conflit des interprétations* souligne ainsi l'insistance de Freud pour réduire son analyse au noyau historique de l'origine phylogénétique de la religion et il lie l'ampleur des recherches freudiennes sur l'avènement de la civilisation et du monothéisme juif à ce présupposé, car « Il lui faut une série de pères réels et réellement massacrés par des fils réels pour alimenter le retour du refoulé », appuie le philosophe avant de citer Freud : « Je n'hésite pas à affirmer que les hommes ont toujours su qu'ils avaient un jour possédé et assassiné un père primitif ». ⁵⁰⁹

Encore une fois, ce point constitue le point d'articulation entre ces ouvrages *Moïse et le monothéisme* et *Totem et tabou* autour de l'événement du meurtre du père primitif du totémisme. On va de l'hypothèse du Moïse égyptien au culte du dieu de Moïse, devenu par la suite le dieu Yahvé, dieu des volcans, dans lequel les origines égyptiennes de Moïse ont été dissimulées et l'oubli du meurtre du héros a été provoqué. Les prophètes célèbrent désormais le retour du dieu mosaïque accompagné des caractéristiques du dieu éthique. Mais à ce moment-là, l'évènement traumatique ressurgit et le retour du dieu mosaïque se transforme en retour du traumatisme refoulé. Cela permet de tenir « à la fois l'explication d'une résurgence sur le plan des représentations et d'un retour du refoulé sur le plan émotionnel », défend Ricœur. ⁵¹⁰

Par conséquent, si le peuple juif parvient à fournir à la culture occidentale le modèle d'auto-accusation c'est parce que le sens de la culpabilité s'alimente et dissimule le souvenir d'un meurtre. Pour Freud, il ne s'agit de rien d'autre que des « traces mnésiques inconscientes des événements passés » reposant sur l'universalité du symbolisme du

⁵⁰⁹ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.133. Cf. aussi Freud, Sigmund, *Moïse et le Monothéisme*, op. cit., p.154.

⁵¹⁰ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.134.

langage ; lequel constitue à son tour « la preuve des traces mnésiques des grands traumatismes de l'humanité, selon le modèle génétique ». ⁵¹¹

L'entrecroisement entre les modèles économique et génétique dans l'histoire du judaïsme — « à savoir le retard dans la résurgence de la religion de Moïse, refoulée dans le culte de Yahvé », — implique une autre analogie complète entre le problème de la névrose traumatique et le monothéisme juif.

À partir de là, ce qui permet aux yeux de Ricœur d'opérer une articulation entre l'étiologie des névroses et l'herméneutique des cultures repose justement sur l'analogie avec la névrose traumatique qui vient également confirmer l'interprétation ricœurienne de l'action réciproque dans l'œuvre de Freud.

La religion donne l'occasion d'une relecture de la névrose, comme le sens de la culpabilité qui lui est connexe replonge dans la dialectique des pulsions de vie et de mort. Modèle « topique » (différenciation des instances Ça, Moi, Surmoi), modèle « génétique » (rôle de l'enfance et de la phylogenèse), modèle « économique » (investissement, contre-investissement) convergent dans l'ultime interprétation du retour du refoulé. ⁵¹²

La question soulevée par Freud dans cette nouvelle théorie économique de la culture ne repose pas sur Dieu, mais sur la peur qu'insufflent les dieux et leurs désirs. À partir de là, il y a une analogie entre religion et névrose. Pour Ricœur, il s'agit d'une démarche qui ouvre autant qu'elle ferme. Il trouve étonnant que l'homme soit à la fois capable de névrose et de religion à tel point que leur analogie permet de fonder une imitation mutuelle. « Cette imitation fait que l'homme est névrosé en tant qu'*homo religiosus* et religieux en tant que névrosé ». ⁵¹³

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*, p.137.

⁵¹³ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.245.

Si donc la religion est poussée à se situer dans le champ de la névrose, elle sera de même placée dans le champ du désir sous prétexte de sa valeur de satisfaction substitutive attachée aux symptômes. C'est pourquoi Freud s'interroge sur « le dieu des hommes et de sa fonction économique dans la balance des renoncements pulsionnels, des satisfactions substituées et des compensations par lesquels l'homme tente de supporter la vie ». ⁵¹⁴

S'il y a une illusion, c'est parce que la vie est dure et insupportable pour l'homme et que son narcissisme inné le rend avide de consolation, constate Ricœur. Et si Freud découvre la religion en tant qu'illusion, c'est parce qu'il est un homme du XVIII^e siècle pour qui le rationalisme et l'incrédulité sont les présupposés de l'interprétation de l'illusion religieuse qu'il considère exhaustive.

En définitive, l'approche freudienne de la religion est plus anthropologique que théologique. Dans cette optique, il est légitime de se demander pourquoi Ricœur n'a pas intégré l'anthropologie ⁵¹⁵ parmi les constituants de la vision économique de la culture ?

Le tenon qui relie les explications par l'origine aux explications par la fonction, c'est l'illusion, à savoir l'énigme que propose une représentation sans objet ; pour en rendre raison, Freud ne voit pas d'autre issue qu'une genèse de la déraison ; mais cette genèse reste homogène à l'explication économique : la caractéristique essentielle de l'illusion, répète-t-il, c'est de procéder des désirs de l'homme ; d'où, en effet, une doctrine sans objet tiendrait-elle son efficacité, sinon de la force du désir le plus tenace de l'humanité, le désir de sécurité, qui est par excellence le désir étranger à la réalité ? ⁵¹⁶

Toutefois, Ricœur ne souligne pas vraiment la prudence qui anime Freud dans sa définition de l'illusion. Car, ne souhaitant pas heurter ses lecteurs, Freud fait la différence entre une illusion, une erreur ou encore une hallucination.

⁵¹⁴ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, pp.131-132.

⁵¹⁵ Nous parlons d'une anthropologie, ouverte au conflit des anthropologies.

⁵¹⁶ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.132.

[Aux yeux de Freud,] l'illusion est une déformation dérivée des désirs humains, et n'est pas nécessairement en contradiction avec la réalité, comme l'hallucination. En définitive [...], c'est l'attitude personnelle qui décide si cette croyance est une illusion ou une idée délirante. Freud précise qu'il ne prend pas parti « pour ou contre la valeur en vérité des doctrines religieuses », mais il exprime directement ses doutes en s'étonnant de ce que l'idée d'un Dieu créateur, d'une Providence, d'un ordre moral de l'univers, et d'une vie future, coïncide aussi bien avec nos propres désirs qu'avec ceux de nos ancêtres.⁵¹⁷

Ricœur préfère évoquer la question de l'illusion plus sommairement et ne prend pas en compte toutes ces nuances intégrées par Freud dans son explication de l'illusion. Tout en s'interrogeant sur sa provenance, Ricœur affirme l'existence d'un noyau représentatif de l'illusion au sein de l'économie des pulsions. Or, seule une interprétation économique est nécessaire à l'illusion. Ce noyau est idéationnel ou représentatif et repose sur des assertions ou des dogmes prononcés au nom de l'illusion qui constitue par conséquent la thématique propre de la religion. Dans *L'avenir d'une illusion*, Freud considère l'assertion comme représentative des idées religieuses. Il se demande comment définir ces idées comme étant semblables à des illusions, alors que pourtant elles renvoient à des faits relevant de la réalité intérieure et extérieure des hommes et « qui exigent de notre part un acte de foi ? »

Ricœur donne une définition bien plus limitée de l'assertion ou du dogme et le qualifie d'« affirmations prétendant saisir une réalité ».⁵¹⁸

La spécificité de l'illusion vient donc de la croyance en un état de choses espéré conformément à des désirs de satisfaction ou aux malaises. Ricœur conçoit la croyance comme des énoncés portant sur la réalité. Le philosophe constate alors que « la religion que l'homme forge ne le satisfait

⁵¹⁷ Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.259.

⁵¹⁸ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.132.

que par le médium d'affirmations invérifiables en termes de preuves ou d'observations raisonnées ». ⁵¹⁹

Il faut donc préférer une interprétation globale à une interprétation génétique. Or, cette première prend aussi en compte la question de la religion et demeure orientée par le modèle économique. Ricœur constate donc chez Freud un véritable parallélisme entre les plans descriptif et clinique, entre les phénomènes d'observance religieuse et le rituel de la névrose obsessionnelle.

C'est en réalité l'interprétation génétique qui permet d'achever la théorie économique de l'« illusion » ; la théorie économique intègre les résultats des investigations concernant les origines ; à leur tour, ces investigations permettent de souligner un trait qui n'a pas encore été mis en lumière, à savoir le rôle que joue le retour du refoulé dans la genèse de l'illusion ; c'est ce trait qui fait de la religion « l'universelle névrose obsessionnelle de l'humanité ». ⁵²⁰

Par l'expression « l'universelle névrose obsessionnelle de l'humanité », il ajoute une autre dimension aux idées religieuses dont l'objet ne se limite plus à la réalisation de nos désirs. À partir de là, les idées religieuses reposent aussi sur les réminiscences historiques en lien avec le père de la horde primitive, redouté après son meurtre. Le constat pour Freud est issu d'une analogie simple : la religion est équivalente à la névrose des premières années d'enfance qui disparaît progressivement au cours de son développement. La conclusion que l'on peut en tirer paraît limpide : la religion serait le résidu des temps archaïques.

Ricœur repère également d'autres analogies entre la problématique religieuse et la situation infantile et aussi entre la religion et la névrose obsessionnelle chez Freud. Sauf que, quand Freud établit une analogie avec la névrose infantile qui disparaît au cours de la croissance, il estime que

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*, p.135.

la religion est aussi condamnée à disparaître et que tel sera le destin de l'humanité. À l'inverse, Ricœur préfère donner une autre interprétation à sa lecture et sauver en quelque sorte les idées religieuses et la religion !

Ainsi, le philosophe estime que la dernière analogie reste indéterminée et doit le rester. Car cela supposerait que si l'homme est capable de névrose, il est aussi capable de religion et que toutes les deux ont les mêmes causes, suscitent les mêmes ripostes et obtiennent des effets similaires.

L'auteur de *La symbolique du mal* en déduit par conséquent que l'incroyance de Freud, juif athée, que l'on vient d'évoquer plus haut, réside justement ici, dans le refus freudien non fondé par l'analyse au point de vue ricœurien, et qui consiste à prendre « en considération tout ce qui peut constituer une épigénèse du sentiment religieux, c'est-à-dire finalement une conversion du désir et de la crainte », ⁵²¹ poursuit Ricœur. Or, quelques chapitres plus tôt il avait écrit : « la relation de la religion avec le désir et la crainte est certes un vieux thème : ce qui est propre à la psychanalyse c'est de déchiffrer cette relation en tant que relation dissimulée et de rapporter ce déchiffrement à une économie du désir ». ⁵²² Finalement, Ricœur ne va pas plus loin dans son argumentation. Pourtant, l'idée d'un Dieu qui désire reste incontestablement occultée dans la lecture freudienne de *l'Ancien testament*. Dans *l'Homme Moïse et le monothéisme*, Aton le dieu de Moïse égyptien s'oppose à un dieu qui parle et qui désire.

Cela étant dit, le philosophe observe que l'absence volontaire de l'épigénèse du sentiment religieux chez Freud reste liée à la présence du « retour du refoulé » signalant le fondement archaïque, régressif, de la religion. C'est-à-dire : « l'eucharistie du Christ répète le repas totémique, comme la mort du Christ répète celle du prophète Moïse, laquelle répète le meurtre originel du père ». ⁵²³ En observant la résurgence du repas totémique dans l'eucharistie, Ricœur note une ambivalence issue du

⁵²¹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.557.

⁵²² *Ibid.*, p.248.

⁵²³ *Ibid.*, p.557.

sacrifice du Christ qui, en sacrifiant sa propre vie, libère tous ses frères du péché originel. Dans ce contexte, la culpabilité du meurtre du père qui est avouée et expiée, ainsi que la transformation du fils en dieu et la substitution de sa religion à celle du père, constituent les deux traits de l'ambivalence. Cette dernière nous dit : « ce qui est signifié, c'est à la fois réconciliation avec le père et la substitution du fils au père dont le fidèle goûte la chair et le sang ». ⁵²⁴

La formule ricœurienne à propos de l'influence axiale du repas totémique dans la perception des religions chez Freud est édifiante : « toute religion n'est pas seulement repentir, mais commémoration déguisée du triomphe sur le père [...] ». ⁵²⁵

Par conséquent, en répétant éternellement ses origines, la religion chez Freud se voit vidée de toute histoire. Sans une quelconque histoire, la religion insiste sur l'indestructibilité de ses propres origines, centrées sur le fils qui se révolte et regrette, ainsi que sur le père qui est assassiné et regretté. La religion ne peut donc être rien d'autre que le haut lieu du piétinement émotionnel, comme le suggère Ricœur.

On vient également de voir quelques lignes plus tôt qu'en refusant de parler de Dieu, Freud remet en cause le sens de l'illusion religieuse. Pour lui, les idées religieuses ne sont que des illusions réalisant des désirs puissants de l'humanité. Quant à ces désirs, ils trouvent leur fondement dans la détresse infantile et dans l'angoisse provoquée par les périls de l'existence. Ils saisissent, par conséquent, leur apaisement dans le règne d'une Providence, d'une justice ou encore d'une vraie vie après la mort qui reste à venir.

Quant à la psychanalyse, elle ne peut que dévoiler le sens caché des représentations infantiles et archaïques à travers lesquelles les problèmes sont visibles, sans être toutefois capable de les résoudre définitivement. Le problème de la psychanalyse est donc son incapacité de changer « l'origine

⁵²⁴ *Ibid.*, p.256.

⁵²⁵ *Ibid.*

radicale des choses ». ⁵²⁶ Un problème qui ne provient évidemment que du point de vue économique de la psychanalyse.

En appliquant ce principe au travail du praticien qui n'est ni croyant, ni non-croyant mais agnostique — c'est-à-dire incompetent — on découvre : premièrement son incapacité à dire si Dieu est un fantasme de dieu ; et en deuxième lieu sa capacité à aider les patients pour qu'ils se libèrent des formes névrotiques et infantiles de la religion. De ce point de vue, le patient ressemble à un enfant qui ne peut devenir mature que s'il traverse une phase distincte de névrose obsessionnelle. (Il faut toutefois noter que cette phase serait souvent liquidée d'elle-même, mais parfois elle pourrait requérir un travail de l'analyse). Une fois cette épreuve critique passée, le patient sera en mesure de prendre une décision concernant sa religion : il saura s'il ne s'agissait que d'une croyance infantile et névrotique dont la psychanalyse aurait discerné le ressort ; il décidera si sa croyance n'est pas digne de survivre ; mais alors rien n'est dit ni pour ni contre la foi en Dieu.

En élaborant cette critique, Ricoeur confirme en premier lieu son hypothèse de travail, à savoir que la psychanalyse repose sur une attitude iconoclaste, indépendamment de la foi ou de la non-foi du psychanalyste.

En second lieu Ricoeur voit des frontières distinctes entre la religion et la foi chez Freud, alors que cela est récusé par l'intéressé lui-même. Il admet avec Freud que la religion est une illusion, mais il résiste et défend l'idée selon laquelle la foi en Dieu se place au-dessus de la religion. Il existe certes une « destruction » de la religion, qui peut, néanmoins, être la contrepartie d'une foi purifiée de toute idolâtrie. C'est donc pourquoi la psychanalyse s'est enfermée dans ce dilemme par nécessité d'être iconoclaste en proposant une double possibilité : celle de la foi et celle de la non-foi, sans être capable toutefois de choisir entre ces deux possibilités.

De mon point de vue, il y a une tension palpable dans la position de Ricoeur qui engendre beaucoup de confusions. Si le philosophe tente de

⁵²⁶ Ricoeur reprend la formule de Leibniz. Cf. Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.145.

manière habile et prudente de séparer la religion et la foi en Dieu ; on constate qu'en fin de compte, il n'arrive pas à adhérer sans reste à l'interprétation freudienne selon laquelle la religion est la névrose obsessionnelle universelle du monde. Ce refus conduit Ricœur à déclarer que « Dans un autre langage, je dirai : il faut que la religion meure pour que la foi naisse, si la foi doit être autre chose que la religion ». ⁵²⁷

Cela nous conduit à penser que la contrainte commune qu'implique une telle domination de la raison est le lien unificateur le plus fort entre les hommes, ouvrant la voie à de nouvelles unifications. Ce qui s'oppose à un tel développement, comme l'interdiction de penser due à une certaine forme de religion, est un danger pour l'avenir de l'humanité. ⁵²⁸

Mais on peut également être amené à dire avec Ricœur qu'examiner la religion de ce point de vue signe la bonne et nécessaire démythisation de la religion. Cette démythisation obéit à une intention de véracité qui vise à mettre fin à la religion comme superstition qui est peut-être la contrepartie d'une foi authentique, née après la mort de la religion !

Désormais, après avoir traversé les points de tensions avec la théorie de l'illusion, Ricœur greffe la problématique de la foi sur l'herméneutique réductrice de la démystification. Il écrit à ce propos :

Cette herméneutique réductrice n'est plus aujourd'hui un événement privé ; elle est devenue un processus public, un phénomène de la culture ; que nous l'appelions démythologisation, quand elle se déploie à l'intérieur d'une religion donnée, ou démystification, quand elle procède de l'extérieur, il s'agit de la même chose : de la mort de la chose métaphysique et religieuse. Le freudisme est un des chemins de cette mort. ⁵²⁹

Avec cette remarque finale, nous arrivons au point de départ de la

⁵²⁷ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.145.

⁵²⁸ Gindele, Thomas, *Le Moïse de Freud, au-delà des religions et des nations*, p.15. Il y cite p.229 de Freud, Sigmund, *Nouvelles conférences*, trad. Zeitlin, R.-M., 1984, 272p.

⁵²⁹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.553.

discussion ricœurienne du chapitre sur « L'illusion » dans son livre *De l'interprétation* où le philosophe n'est pas très à l'aise pour saisir le caractère psychanalytique de l'interprétation freudienne de la religion.

II.C.2.g Quelle suite pour la vision économique de la culture ?

Après avoir achevé cette longue réflexion sur la seconde masse de l'architecture freudienne et avant d'aborder sa troisième partie, je me suis interrogée sur l'avenir d'une culture aussi englobante et interprétée de cette manière. Un questionnement ancré davantage dans la curiosité issue de ma lecture que dans la recherche d'une vision providentielle sur le futur de la culture.

Ainsi pour terminer ce chapitre, nous nous rappelons avec Ricœur que Freud définit le sens global de la culture en posant trois questions : « jusqu'à quel point peut-on diminuer la charge des sacrifices instinctuels imposés aux hommes ? Comment les réconcilier avec ceux de ces renoncements qui sont inéluctables ? Comment offrir en outre aux individus des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices ? »⁵³⁰

Cette triple question est issue d'un problème fondamental qui reposait sur les deux concepts de coercition et d'illusion. C'est aussi grâce à ces trois interrogations que Freud a pu appréhender la culture elle-même comme culture. De fait, cette triple problématique ayant été engagée dans le conflit entre interdiction et pulsion, il a pu aborder la question de la culture sous trois angles différents : la diminution de la charge pulsionnelle, la réconciliation avec l'inéluctable et la compensation pour le sacrifice.

Placer la culture dans l'enveloppe globale de ces trois interrogations-a permis à Ricœur d'accéder à un point de vue unitaire qui évoque à la fois les écrits freudiens sur l'art, la morale et la religion et en même temps, relie

⁵³⁰ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.292.

« psychologie individuelle » et « psychologie collective » et enracine toutes les deux dans la « métapsychologie ».

Toujours dans le même contexte, Ricœur constate également que ces trois questions freudiennes se trouvent contemporaines du remaniement de la théorie des pulsions chez ce dernier, issu de la confrontation entre libido d'objet et libido du moi ou narcissisme. La théorie économique de la culture dépasse donc ce cadre. Ainsi, *Le Malaise dans la civilisation* met en lumière deux articulations entre la culture, la pulsion de mort et ce que Ricœur qualifie d'« érotique générale ».

Le philosophe décide donc de s'appuyer sur un couple pulsionnel : il retient *Eros* en tant que facteur englobant la libido d'objet et la libido du moi et il introduit la pulsion de mort comme son vis-à-vis. Au centre de ce malaise se trouve donc le couple *Eros*-pulsion de mort.

Ricœur admet que cette dialectique implique une conjonction dissimulée entre la pulsion de mort et la triple question évoquée ci-dessus, laquelle est censée définir la tâche de la culture. Il s'avère selon lui que ce lien très dissimulé n'est autre que la destinée même du plaisir. Le problème du plaisir semblerait devenir la tâche de culture, du moment que l'homme cherche à éviter la douleur pour se consacrer uniquement à la recherche du plaisir. Ainsi, à l'épreuve de la pulsion de mort, la tâche de la culture intègre une zone particulière que Ricœur appelle une érotique générale. Mais cette érotique générale est aussi révélatrice des limites de la culture, elle est une réponse à la pulsion de mort, en même temps qu'elle en révèle la présence dérangeante et corruptrice au cœur de la civilisation. Cette dimension érotique dévoile « le malaise », ce « mot étrange » utilisé par Freud, inhérent à toute culture en tant que telle. « Or, l'homme est insatisfait en tant qu'être de la culture, parce qu'il poursuit aussi la mort, sa mort et la mort de l'autre », écrit Ricœur avant d'ajouter : « *Le malaise dans la culture* dégage l'implication de cette étrange et scandaleuse pulsion, dont *Au-delà du principe de plaisir* avait décrit les aspects quasi biologiques. La pulsion

de mort, dans ces derniers écrits, est démasquée et mise à nu comme anti-culture ». ⁵³¹

II.C.3 Pulsions de mort

La pulsion de mort constitue l'objet⁵³² principal de la troisième grande masse de l'architecture freudienne. Ainsi, le troisième réseau théorique de l'architecture est formé autour de l'introduction des pulsions de mort qui interroge à nouveaux frais tout son édifice antérieur. Étant donné que le rapport entre pulsion et culture reste le fil conducteur des réseaux théoriques freudiens, la substitution des pulsions de mort aux précédents objets de ce réseau, traduit un remaniement intellectuel déterminant au sommet de son questionnement.

Selon les mots de Ricoeur, « l'entrée en scène de la pulsion de mort implique en effet la plus importante réinterprétation de la culture, celle qui s'exprime dans *Malaise dans la civilisation* ; c'est dans la culpabilité, dans le malaise du civilisé, dans la clameur de la guerre que la pulsion muette vient à crier ». ⁵³³ Aux yeux de Ricoeur, c'est à travers le *Malaise dans la civilisation* (1930) que l'interprétation économique de la culture se déploie en deux moments curieux : la pulsion de mort débouchant dans le tragique de la culture et l'*Eros*. Les buts poursuivis par l'individu et ceux qui font la culture pourraient diverger ou converger avec ceux d'*Eros*.

En définitive, le *Malaise dans la civilisation* apporte une ultime réponse à la question surgissant à la fin de la deuxième masse de l'architecture freudienne. Car, une fois que le rôle de la culture est mis en évidence dans les différentes formes de prohibition, ainsi que dans l'omission et l'interdiction de toute jouissance sexuelle, l'homme découvre que finalement toutes ces contraintes ne sont pas si tragiques que ça. Il

⁵³¹ *Ibid.*, p.293.

⁵³² Ricoeur, Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p.79.

⁵³³ *Ibid.*

s'interroge alors sur son échec à être heureux ; car, tout ce qu'il expérimente est « si peu "tragique" que nous pouvons rêver d'une sorte d'armistice ou de composition entre la libido individuelle et le lien social ». ⁵³⁴

Aux yeux de Freud, puisque la civilisation est dans l'incapacité de prévenir la souffrance humaine, elle porte la responsabilité de l'avenir heureux des humains. Quelle contradiction ! La civilisation aurait donc le rôle de protéger les hommes.

Nous avons déjà constaté plus tôt qu'il n'existe pas une vraie distinction entre culture et civilisation chez Freud comme l'atteste cet extrait du *Malaise dans la civilisation* :

Il me suffit de dire que le terme de la civilisation [kultur] désigne la totalité des œuvres et des organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux. ⁵³⁵

Mais, au lieu de garantir le bonheur des hommes, les conquêtes de la civilisation ont limité les pulsions instinctives qui ont pourtant permis ces dernières, afin de préserver la cohérence du groupe. Par conséquent, le principe du renoncement aux pulsions instinctives doit être considéré à la fois comme le régisseur des rapports sociaux interhumains et en même temps comme le déclencheur de l'hostilité des individus contre la culture.

Ricœur estime donc qu'il convient de trouver une autre solution que d'adresser avec déraison une fin de non-recevoir impérative aux pulsions agressives et sexuelles des hommes. Il est persuadé que la déraison de l'impératif n'est pas autre chose que la déraison de la pulsion qui voudrait rejeter toute sensibilité érotique, comme le suggèrent les écrits de Freud lui-même :

⁵³⁴ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 127.

⁵³⁵ Cf. p.37, Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, trad. Zeitlin, R.-M., Paris, Gallimard, 1984, 107p. Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud*, op. cit., p.266.

*La part de la vérité que dissimule tout cela et qu'on ne volontiers se résume ainsi : l'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité... L'homme est en effet tenté de satisfaire son besoin d'agression de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. Homo homini lupus...*⁵³⁶

Ricœur déduit que « La pulsion qui perturbe ainsi la relation de l'homme à l'homme et requiert que la société se dresse en implacable justicière, c'est, on l'a reconnu, la *pulsion de mort*, l'hostilité primordiale de l'homme pour l'homme ». ⁵³⁷

On pourrait imaginer qu'au commencement « l'homme est un loup pour homme », mais qu'il a été obligé de renoncer à ses pulsions à la fois sexuelles et agressives pour vivre en société. Sauf qu'en fait, il a juste appris à dissimuler cette tendance forte à l'agression envers ses semblables, c'est pourquoi il cherche à exploiter l'autre pour parvenir à satisfaire ses désirs et le réduit au rang de moyen pour parvenir à ses fins. De ce point de vue, le recours à l'exploitation est le facteur déclencheur de la dégradation des rapports avec notre prochain et entre les générations. La survie de la civilisation dépend ainsi de la réduction de l'agressivité et de l'instauration d'une éthique à cet effet. C'est pourquoi l'humanité a essayé de se doter d'une « éthique civilisée » ayant pour tâche de rompre la chaîne des pulsions destructrices de ses acteurs et de faire sortir les humains de leur « narcissisme des petites différences ». ⁵³⁸

⁵³⁶ Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p.47. Cf. Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.128.

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ Cette expression est de Sigmund Freud et provient du *Malaise dans la civilisation*. Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud*, op. cit., p.267.

Néanmoins, le philosophe néglige une partie de l'argumentaire freudien à propos de la principale raison du malaise qu'éprouve tout homme civilisé de notre temps : les avancées culturelles et technologiques de notre civilisation peuvent être utilisées à des fins destructrices contre le progrès.

Revenons à la recherche de cette éthique civilisée. Peut-on parler tout simplement d'une éthique basée sur l'amour ? Or, en remontant le temps en arrière, au commencement, on constate que l'amour représente l'idéal omniprésent du bonheur et, en même temps, le socle de la civilisation. L'homme et la femme, les enfants et les parents ne se réunissent que grâce à l'amour. L'amour constitue certes la famille, mais il répond aussi favorablement à la satisfaction génitale et à la « tendresse inhibée quant aux buts ». C'est ainsi qu'apparaît un conflit entre la société qui tente de rassembler les humains et la famille qui veut les posséder à tout prix ! Quant aux femmes, elles expriment aussitôt, selon Freud, leur désaccord avec le courant civilisateur.

Elles [les femmes] soutiennent les intérêts de la famille et de la vie sexuelle alors que l'œuvre civilisatrice, devenue de plus en plus l'affaire des hommes, imposera à ceux-ci des tâches toujours plus difficiles et les contraindra à sublimer leurs instincts, sublimation à laquelle les femmes ne sont pas aptes.⁵³⁹

Ce qui attire tout particulièrement notre attention à l'égard de ce passage, c'est l'interprétation qu'en donne Ricœur, car le philosophe n'évoque pas les femmes, il parle simplement de l'extension d'un conflit sur le plan individuel. Pour le philosophe, l'« érotique sociale » en tant qu'extension de l'érotique sexuelle est l'affaire de tous, elle implique une sublimation commune de but. Il estime que le dédoublement de l'*Eros* et de la mort au plan de la culture ne résulte plus de l'extension d'un conflit individuel, mais que « c'est au contraire le tragique de culture qui sert de révélateur privilégié à l'égard d'un antagonisme qui, au niveau de la vie et

⁵³⁹ Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p.55. Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud*, op. cit., p.266.

celui du psychisme individuel reste silencieux et ambigu ». ⁵⁴⁰ À cela, s'ajoute également l'insatisfaction de l'homme comme être de culture, du fait qu'il continue à poursuivre la mort, les morts, la sienne ainsi que celle des autres. Une fois la courte instance de la naissance passée, le plus grand événement de la vie d'un homme reste sa propre mort. La mort suit l'homme et l'homme trace chaque mort et y voit sa propre mort.

En lisant Ricœur avec insistance, le philosophe finit par nous convaincre que ce qui l'intéresse indubitablement dans sa lecture du *Malaise dans la civilisation* c'est la transformation qu'y a connu la pulsion de mort. Cette pulsion à la fois étrange et scandaleuse qui a été décrite sur un niveau quasi biologique dans *l'Au-delà du principe de plaisir* (1920), est désormais (1939) considérée comme anti-culture. Si la pulsion de mort s'avérait en 1920 sur un plan biologique comme une pulsion silencieuse, elle connaît une évolution progressive à travers deux autres niveaux à savoir : psychologique et culturel, et devient scandaleuse. Elle incarne dorénavant la lutte entre *Eros* et *Thanatos*, entre l'instinct de vie et de destruction. Ce face-à-face fait, en effet, appel à la seconde théorie freudienne de la pulsion qui installe le conflit décisif entre pulsion de vie et pulsion de mort.

Cette étrange lutte s'amplifie dans l'espèce humaine et devient « le contenu essentiel de la vie ». Ricœur lui attribue la brève formule : « le combat de l'espèce humaine pour la vie ». ⁵⁴¹ La signification de l'évolution de la civilisation paraît désormais limpide, car elle expose la lutte entre l'*Eros* et la mort sans ambiguïté, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine.

Puisqu'il devient urgent de protéger l'humanité contre toute pulsion agressive, Freud propose l'intériorisation des pulsions au sein même de l'individu, c'est-à-dire leur contrôle par le surmoi. Cette démarche provoque une tension entre moi et surmoi qui se caractérise par un « sentiment conscient de la culpabilité », lequel est, pour sa part, mis en évidence par un « besoin de punition ». Les origines du sentiment de culpabilité sont

⁵⁴⁰ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.128.

⁵⁴¹ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1*, op. cit., p.294.

doubles : l'angoisse face à l'autorité extérieure et l'angoisse face au surmoi. Ricœur en déduit que le *Malaise dans la civilisation* apporte une interprétation étendue du sentiment de culpabilité sur le plan psychologique, alors que sa conception de la psychologie n'est accessible qu'à partir d'une interprétation économique de la culture.

Aux yeux du philosophe, non seulement grâce au sentiment de culpabilité, la théorie de la culture redonne à la psychologie une importance centrale, mais il permet aussi à Freud d'affirmer l'intention véritable de son essai qui est de « présenter le sentiment de la culpabilité comme le problème capital du développement de la civilisation ». ⁵⁴² De là, Freud retient que la contrepartie de tout le progrès de la civilisation reste la perte du bonheur causée par le renforcement du sentiment de la culpabilité. Ce sentiment demeure en grande partie inconscient ou « se manifeste comme un malaise, un mécontentement auquel on cherche à attribuer d'autres motifs ».

Désormais, la lecture de Freud mène à l'image d'une civilisation — des civilisations — névrosée(s), voire malheureuse(s), souffrant du processus même de la civilisation. « Les hommes aujourd'hui ont poussé si loin la maîtrise des forces de la nature qu'avec leur aide il leur est devenu facile de s'exterminer jusqu'au dernier. Ils le savent bien, et c'est ce qui explique une bonne part de leur agitation présente, de leur malheur et de leur angoisse », conclut Freud. ⁵⁴³

La conclusion de Ricœur reste, néanmoins, différente de celle de Freud. Le philosophe préfère ignorer le diagnostic conclusif de Freud et mettre son analyse au service de l'interprétation économique de la théorie freudienne de la culture qu'on vient de développer largement dans le précédent chapitre.

Au terme de ces analyses, il apparaît que c'est le point de vue économique qui révèle le sens de la culture ;

⁵⁴² Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.129.

⁵⁴³ Freud, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, op. cit., p.107. Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud*, op. cit., p.268.

*mais, en sens inverse, il faut dire que la suprématie du point de vue économique sur tout autre, y compris le point de vue génétique, n'est complète que lorsque la psychanalyse se risque à déployer sa dynamique des pulsions dans le vaste cadre d'une théorie de la culture.*⁵⁴⁴

II.C.3.a Du malaise à la réalité en passant par le principe de plaisir

Le *Malaise dans la civilisation* est écrit dix ans après que la pensée freudienne a connu un tournant majeur. L'hypothèse — purement spéculative selon Freud lui-même, — d'un conflit fondamental entre pulsion de vie et pulsion de mort est contemporain de ce moment. De ce fait, il est devenu coutumier de parler du « tournant de 1920 » après ce moment, non seulement lorsque la question du rapport conflictuel entre pulsion de mort et pulsion de vie est évoquée, mais aussi quand des conceptions psychologiques nouvelles sont développées les années suivantes, à l'instar des affects d'amour et de haine, du sentiment de culpabilité de l'inconscient, ainsi que l'angoisse et les sentiments liés au deuil. Mais Ricœur ajoute qu'« *Au-delà du principe de plaisir...* cela veut dire, en 1920 : introduire la pulsion de mort dans la théorie des pulsions. Et pourtant, il y a toujours eu dans la doctrine de Freud, un au-delà du principe de plaisir, lequel n'a cessé de s'appeler principe de réalité ».⁵⁴⁵ Il souligne donc l'existence d'une polarité antérieure à celle de 1920 à travers la tension entre le plaisir et la réalité.

Malgré cette première polarité mise en place par la théorie freudienne, l'analyse du principe de plaisir évolue lorsque la seconde topique introduit la division du psychisme en moi, ça et surmoi. Nous avons déjà évoqué — dans le précédent chapitre — cette seconde topique présentée par Freud en

⁵⁴⁴ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.131.

⁵⁴⁵ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.277.

1923 après l'introduction des pulsions de destruction et de vie. Freud lui-même n'a jamais caché l'influence de sa nouvelle théorie des pulsions pour parachever sa première topique, à savoir la division entre inconscient, préconscient et conscient.

Afin d'affiner davantage l'évolution de cette théorie freudienne, on note un cheminement démonstratif qui commence par des notes et des ajouts de Freud concernant les rééditions des *Trois essais sur la sexualité* entre 1905 et 1924 et qui se termine par *Malaise dans la civilisation* (1929) ; *Analyse finie et infinie* (1937) ; *Abrégé de la psychanalyse* (1938), *L'Avenir d'une illusion* (1939). Cependant, les moments pivots d'introduction de la pulsion de mort s'avèrent *Au-delà du principe de plaisir* (1920) et *Le problème économique du masochisme* (1924).⁵⁴⁶

Ce tournant de 1920 a été aussi souligné par Ricœur. Il souligne dans *De l'interprétation* qu'*Au-delà du principe de plaisir* reste le moins herméneutique et le plus spéculatif des écrits de Freud et il fait remarquer que « La pulsion de mort n'est pas d'abord déchiffrée dans ses représentants, mais posée au niveau des hypothèses ou "présuppositions spéculatives" concernant le fonctionnement et la régulation des processus psychiques ». ⁵⁴⁷

Freud exclut très tôt la mort du champ de l'inconscient, bien avant qu'en 1920 la pulsion de mort ne surgisse de manière ambivalente à la fois en opposition et en combinaison avec les pulsions de vie. Il faut toutefois prendre note de la dissymétrie subsistante entre la mort qui est dépourvue de représentation dans l'inconscient et la pulsion de mort qui occupe une place centrale dans la théorie freudienne. La pulsion de mort devient une des forces essentielles animant l'être humain.

Ricœur estime que la pulsion de mort fait d'abord son entrée dans la pensée freudienne en tant que présupposition spéculative ; elle sera ensuite reconnue et analysée dans un second temps à travers les diverses

⁵⁴⁶ p.25, Poissonnier, Dominique, *La Pulsion de mort : de Freud à Lacan*, Format Kindle (Érès), 1997, 250p.

⁵⁴⁷ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.297.

expériences cliniques ; avant d'être, enfin, reconnue et déchiffrée dans un troisième temps en tant que destructivité, sur un triple plan : individuel, historique et culturel.

Afin de mieux saisir la partie spéculative de l'hypothèse par rapport à ses vérifications fragmentaires et partielles, Ricœur entreprend de parcourir les traces du concept de mort dans *Au-delà du principe de plaisir*.

Il découvre que le côté spéculatif disparaît très tôt ; car, le vis-à-vis de la pulsion de mort est le principe de plaisir. Quant à *Eros*, il ne sera pas face à la pulsion de mort, « *Eros* sera lui-même introduit comme un remaniement de la théorie de la libido, imposé par l'introduction de la pulsion de mort », soutient Ricœur.⁵⁴⁸

Ensuite, il s'interroge sur ce qu'il faut entendre par l'expression même d'« au-delà du principe de plaisir » et il note que pour Freud cette expression est « l'opération de tendances... plus primitives que le principe de plaisir et indépendantes de lui ».⁵⁴⁹ Cet essai apparaît donc comme « un long et habile mouvement » ayant pour but de dévoiler des tendances primitives. Ricœur insiste sur ce « long et habile mouvement », car il estime que Freud, « contournant les résistances de son lecteur, et investissant prudemment son siège, ordonne des faits qui pourraient s'expliquer par le principe de plaisir, mais qui, aussi, pourraient s'expliquer autrement ».⁵⁵⁰ Il convient donc de se demander en quoi consiste véritablement ce principe de plaisir ?

Étant donné que Freud qualifie les processus psychiques de variations de quantité d'énergie ; il est possible de présumer l'existence d'un principe régulateur des variations de tension au sein du psychisme. Ce principe régulateur des variations de tension s'appelle le principe de plaisir.

Ricœur admet qu'il est impossible de comprendre la vie psychique d'un individu sans creuser ce qui gêne véritablement chez lui le principe de constance qui a pour rôle de maintenir au plus bas possible la quantité d'excitation de l'individu. Pourtant, le principe de plaisir, aux yeux de Freud,

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p.298.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p.299.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

ne domine pas tout le processus psychique des individus. Or, contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, la plupart des processus psychiques ne conduisent guère au plaisir. C'est pourquoi le processus psychique induit une polarité entre le principe de plaisir et celui de réalité : « L'homme n'est homme que s'il ajourne la satisfaction, abandonne des possibilités de jouissance, tolère provisoirement un certain degré de déplaisir sur la route détournée du plaisir », écrit somptueusement Ricœur.⁵⁵¹

Freud oppose une seconde force à la satisfaction des pulsions que recherche le principe de plaisir, à savoir : le « moi ». Ce dernier produit un déplaisir issu de pulsions intérieures liées à son développement dont certaines sont incompatibles avec le fait de ressentir du plaisir. Le déplaisir névrotique étant par exemple un plaisir incapable d'être éprouvé comme tel.

Toutefois, Ricœur préfère chercher les raisons de notre déplaisir dans un des premiers écrits de Freud : *L'Esquisse* de 1895 où ce dernier estime déjà que le déplaisir éduque l'homme. Le déplaisir apprend à l'homme « le remplacement d'une organisation libidinale par une autre de degré plus complexe ». Ricœur trouve l'illustration de ce développement dans les organisations successives de la sexualité, abordées dans les *Trois essais sur la sexualité*.

Tandis que la question du moi a été évoquée à la suite du principe de réalité dans *l'Au-delà du principe de plaisir*, ce choix « archaïque » de lecture de la part de Ricœur nous laisse perplexes. Dans ce texte inachevé de 1895, Freud s'est intéressé à la juxtaposition des notions de neurophysiologie et de transmission synaptique à des faits de découvertes cliniques issues du traitement de l'hystérie. Le père de la psychanalyse y évoque aussi des thèmes comme l'épreuve de la satisfaction, les liens entre plaisir et déplaisir ou encore entre le moi et les objets. Mais il n'évoque pas les situations traumatiques si essentielles à la compréhension du principe de plaisir.

⁵⁵¹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.300.

Ce que Freud y décrit concerne les phénomènes comme la faim ou encore le désir sexuel en termes de tensions ou de décharges. Il considère aussi que les phénomènes neurophysiologiques possèdent leur équivalent psychique. L'accroissement progressif du besoin cause l'amplification de la tension physique et psychique et entraîne ainsi l'attente d'une décharge, afin d'obtenir de la satisfaction, même si sans intervention d'une personne extérieure, la satisfaction reste inatteignable. L'exemple du nourrisson qui a faim est parlant. Une fois l'action spécifique exécutée, la voie permettant cette décharge se trouve sur deux niveaux cruciaux : premièrement, une liaison entre la suppression du déplaisir et l'intervention de la personne se forme dans la pensée du sujet. Le sentiment de « compréhension mutuelle » provient de ce niveau. Deuxièmement, le corps de l'individu répond à l'exigence de l'annulation du déplaisir et stimule la motricité du bébé (dans le cas du nourrisson).

*« Ainsi, la satisfaction aboutit à un frayage entre les deux images mnémoniques » [...], c'est-à-dire celle de l'objet désiré et celle du mouvement réflexe. Cependant, « dès la réapparition de l'état de tension ou de désir, la charge se transmet aussi aux deux souvenirs et les réactive. Il est fort probable que c'est l'image mnémonique de l'objet qui est la première atteinte par la réactivation ».*⁵⁵²

Le « moi » qui est mentionné dans *l'Au-delà du principe de plaisir* est évoqué en 1895 au niveau de toute expérience aidant les individus à forger leur capacité de maîtrise de leurs besoins instinctuels. Freud appelle ce processus en 1985 : « fait de satisfaction ». Quant au « moi », il veille pour que l'individu en finisse avec les tensions en cherchant la satisfaction, et s'oppose à la répétition des expériences douloureuses en trouvant des mécanismes inhibiteurs.

⁵⁵² Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.43.

Alors que Freud parlait à la suite de ces découvertes de « l'épreuve de la douleur », Ricœur évoque « la souffrance névrotique ». Par « l'épreuve de la douleur », Freud entend l'expérience conjointe de la douleur et de la satisfaction dès le début de la vie. Le terme de déplaisir névrotique qui renvoie à un plaisir qui ne peut pas être considéré comme tel, est utilisé dans *l'Au-delà du principe de plaisir*.

Ricœur intègre d'ailleurs *L'Esquisse d'une psychologie scientifique* (1985) dans les premières étapes qui ont permis de forger le concept de mort tel qu'il apparaît dans l'écrit freudien de 1920. La prochaine étape pour cerner ce concept est la névrose traumatique.

Désormais, marqués par des pulsions insupportables, le principe de réalité et le « moi » réveillent un sentiment de danger. Quand l'appareil psychique réagit de manière adéquate face au danger, il obéit en même temps aux deux principes de réalité et de plaisir. Néanmoins, il se peut que dans certaines circonstances, le principe de plaisir soit débordé. On parle alors de situations traumatiques.

Ricœur évoque le cas de la névrose traumatique chez Freud et plus précisément un thème onirique fréquent dans les névroses de guerre qui présente le patient dans un retour constant vers son passé et son traumatisme. La répétition issue de la situation traumatique vécue tente de maîtriser l'expérience douloureuse du patient et met en contradiction la théorie classique des rêves selon laquelle « le rêve est l'accomplissement d'un désir ».

Freud mentionne également une seconde source pour expliquer le sens de la répétition en donnant un exemple de jeu chez l'enfant, en l'occurrence son petit-fils de 1 an et demi. En l'absence de sa mère, il jouait sans relâche avec une bobine qu'il lançait loin et rattrapait triomphalement en disant *fort-da* (parti ! voilà !). Freud conclut de ce jeu à répétition diverses observations : « d'une part, celles-ci [les répétitions] permettaient à l'enfant de transformer une expérience déplaisante passive en attitude active ; d'autre

part, en rejetant l'objet loin de lui, l'enfant pouvait satisfaire une impulsion réprimée, c'est-à-dire se venger de sa mère qui était loin de lui ». ⁵⁵³

L'exemple de *fort-da*, en plus de son implication dans le rêve et la névrose traumatique, montre que la tendance la plus primitive qui existe dans *l'Au-delà du principe de plaisir*, s'exprime uniquement dans la compulsion de répétition. Pour Ricœur, « tout le symbolique, tout le ludique, répètent aussi le déplaisir, mais sous une forme non compulsive, en créant du symbolisme avec de l'absence ». ⁵⁵⁴ Le jeu de *fort-da* ! est la présence de cette absence. Il est la réponse au désir. Il dit le désir.

Certes, ce jeu parle d'une répétition ludique maîtrisant le déplaisir et mettant en scène la perte de l'être aimé, ou au moins son absence. Pourtant ce n'est pas cette étape qui a mis Freud sur la voie de la pulsion de mort. Les deux éléments ayant conduit Freud jusqu'à la pulsion de mort sont la compulsion de répétition et le transfert, qui sont liés à une péripétie de la cure analytique. C'est-à-dire la découverte de la gêne appropriée grâce à la lutte contre les résistances où le patient répète les fragments refoulés comme une expérience du temps présent. Cette compulsion est une alliée du médecin, du fait qu'elle reste inhérente au transfert, c'est-à-dire à la « la reproduction des fragments refoulés du passé infantile » ; mais elle est aussi son adversaire, car elle empêche le patient d'y reconnaître l'expression du passé oublié. ⁵⁵⁵ Par conséquent, la « compulsion de répétition » étant « plus primitive, plus élémentaire, plus pulsionnelle que le principe de plaisir qu'elle éclipse », ⁵⁵⁶ elle apparaît au moment où le processus d'élaboration du passé échoue.

Nous sommes enfin arrivés avec Ricœur à saisir la base étroite à partir de laquelle se constitue la pulsion de mort, c'est-à-dire autour du rapport entre la compulsion de répétition et le principe de plaisir. Le principe de plaisir et la compulsion de répétition sont mis, dorénavant, l'un à côté de

⁵⁵³ *Ibid.*, p.213.

⁵⁵⁴ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.302.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p.303.

l'autre, car ils laissent place à une alternative qui peut aussi bien déboucher sur leur opposition que sur leur enchaînement coopératif. Toutefois, le principe de plaisir reste plus facilement repérable que la compulsion de répétition, car ses effets à l'état pur sont vaguement perceptibles. Cela rejoint de nouveau ce que l'on vient de constater quelques lignes plus tôt, à savoir que la répétition issue de la situation traumatique vécue contredit la théorie classique des rêves selon laquelle « le rêve est l'accomplissement d'un désir ». Or, en ramenant les souvenirs du traumatisme psychique, les rêves traumatiques obéissent plutôt à la compulsion de répétition qu'au principe de plaisir, et ce malgré le fait qu'on pourrait penser qu'ils cèdent au désir de faire revenir l'oublié, le refoulé.

Il existe donc un chemin reliant la névrose traumatique, la compulsion de répétition et la pulsion de mort. Après l'explication de cette partie, Ricœur continue son chemin vers la pulsion de mort par l'étude des compléments d'explication adjoints par la suite par Freud.

En effet, en 1920,⁵⁵⁷ Freud traite de la pulsion de mort en ajoutant le concept de « pare-excitation » qui a pour fonction de protéger le psychisme face aux énergies externes et internes destructrices et d'assurer sa transformation. Toutefois, il existe des excitations ayant un effet traumatique qui enfreignent le principe du pare-excitation. Avec cette effraction, toute l'énergie psychique se mobilise en un « contre-investissement » analogue à ce qui se passe en cas de douleur physique. Ainsi, le surplus d'énergie serait transformé en un « investissement quiescent », susceptible de maîtriser cette excitation, autrement dit de la « lier » psychiquement. Suite à une effraction du pare-excitation, la névrose traumatique apparaît. La cause de ce traumatisme est « l'effroi et le sentiment d'une menace vitale ». Nous sommes désormais sur la piste qui a conduit Freud à l'élaboration de sa conception de l'angoisse. Mais, le « pare-excitation » ne protège le psychisme que contre les excitations

⁵⁵⁷ Afin d'expliquer et de comprendre l'écrit freudien de 1920, je me suis référée à Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, pp.211-217. Toutes les explications, les citations et les références sont issues de ce livre.

extérieures. Les excitations intérieures qui sont des pulsions provenant de l'intérieur de l'organisme peuvent produire des perturbations économiques comparables aux névroses traumatiques, selon les mots de Freud lui-même. Par conséquent, l'appareil psychique tente, en premier lieu, de maîtriser et de lier les excitations internes à travers la compulsion de répétition. Et c'est dans un second temps que le principe de plaisir entre en jeu. Toutefois, lors de la cure la compulsion de répétition peut s'opposer au principe de plaisir. Cela empêchera les expériences infantiles refoulées qui se répètent dans le transfert d'être « liées » au principe de plaisir. Sous l'emprise de la compulsion de répétition, l'individu connaîtra alors un échec thérapeutique. Par-là, Freud avance son hypothèse générale à propos de la vraie nature des pulsions. Il en déduit ainsi que les pulsions veulent rétablir l'état initial, c'est-à-dire l'état inorganique d'avant la vie, autrement dit, elles croient possible de revenir à la case de départ du non-vivant. Mais il existe un obstacle empêchant que les pulsions n'atteignent leur but : les progrès de l'organisme dus à des influences extérieures multiples dévient les pulsions de leur but ultime qui mènerait directement à la mort. Cette déviation du chemin menant à la mort, « fidèlement maintenue par les pulsions conservatrices, [serait] ce qui nous apparaît aujourd'hui comme des phénomènes vitaux », écrit Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*.⁵⁵⁸

Ces pulsions conservatrices libèrent les cellules germinales de l'étreinte de la mort, même si tout cela reste illusoire et risque de n'entraîner au final que l'allongement du chemin conduisant à la mort. Ces pulsions veillant sur les cellules germinales font partie du groupe des pulsions sexuelles et elles font ainsi partie des « *pulsions de vie* ». Freud décrit les pulsions de vie, comme celles qui « s'opposent au but poursuivi par les autres pulsions qui, à travers leur fonction, conduisent à la mort ». Il ajoute enfin que cette opposition entre les différents groupes de pulsion crée « une sorte de rythme-hésitation dans la vie de l'organisme ».

⁵⁵⁸ p.83, Sigmund, Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, trad. Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Payot, 1981, 153p. Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.214.

C'est ainsi qu'on parvient enfin à ce qui a été proposé par Freud en 1920. Comme noté ci-dessus le développement apporté par Ricœur pour arriver à la pulsion de mort repose sur les compléments ajoutés par Freud après 1920. Bien qu'il ait cherché les prémises de la pulsion de mort dans *l'Esquisse* de 1895, il est aussi allé rechercher au-delà de 1920 l'évolution de ce concept freudien. Autrement dit, la compréhension ricœurienne de la constitution de la pulsion de mort ne se limite pas uniquement à *l'Au-delà du principe de plaisir*. Sa compréhension de la pulsion de mort trouve sa source dans une zone étendue des écrits freudiens, de 1895 jusqu'à 1937, pendant laquelle Freud ne cesse de réitérer sa conception de la pulsion de mort. Ce que Freud écrit, sur un ton peut-être un peu désolé, — dans *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin* (1937) en témoigne : « la théorie dualiste, qui prétend instaurer une pulsion de mort, de destruction ou d'agression comme partenaire à part entière à côté de *l'Eros* se manifestant dans la libido, a trouvé en général peu d'écho et ne s'est pas vraiment imposée même parmi les psychanalystes ». ⁵⁵⁹

Ricœur décrit ainsi l'étendue de sa vision complexe sur le concept de la mort :

Freud, avec une habileté consommée, prépare le lecteur aux nouveautés de sa spéculation, en les rattachant aux plus anciennes parties de la Métapsychologie, à celles qui remontent à l'époque de l'Esquisse et des Études sur l'hystérie ; on se souvient que Freud avait déjà emprunté à Breuer l'hypothèse des deux régimes de l'énergie psychique, l'énergie « libre » et l'énergie « liée ». ⁵⁶⁰

Cependant, le développement apporté par Ricœur rejoint plus au moins ce qui a été dit plus haut. En mettant l'accent sur la fonction superficielle de la conscience, il évoque son attachement aux deux régimes de l'énergie psychique et compare ensuite les destins divergents de la perception interne et de la perception externe.

⁵⁵⁹ Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.217.

⁵⁶⁰ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, p.303.

En effet, l'organisme vivant a pour but de se protéger contre toute excitation extérieure (Ricœur utilise le terme de stimuli externe) sans être capable de constituer un tel *bouclier* face aux stimuli (excitations) internes et aux pulsions qu'ils suscitent. Aux yeux de Ricœur, c'est à un « défaut de bouclier anti-stimuli que Freud rattache la notion de Breuer de l'énergie liée ». Le rôle du principe de plaisir reste donc de lier le surplus d'énergie dans l'appareil psychique, c'est-à-dire de le faire passer d'un état de libre écoulement à un état quiescent. Jusqu'ici rien de plus donc au sujet de la pulsion de mort, si ce n'est cette fonction antérieure du principe de plaisir.

La suite sera expliquée par Ricœur d'une façon extrêmement complexe, mais conforme à ce qu'on vient de décrire, tout en essayant d'en simplifier le sens.

Néanmoins, pour le philosophe, dans la continuité de l'hypothèse freudienne issue de la biologie de son temps, il existe à la fois un penchant vers l'extrême « comme un gaz auquel on laisserait toute la place pour se détendre »⁵⁶¹ et en même temps une méthode de convergence d'indices qui rend cette hypothèse acceptable. Ce qu'ajoute Ricœur à propos de ce penchant vers l'extrême est à la fois beau et stupéfiant :

L'extrême, c'est ceci : le vivant n'est pas mis à mort par des forces extérieures qui le surpassent [...] ; il se meurt, il va à la mort par un mouvement intérieur : « Tout être vivant meurt pour des raisons internes... le but de toute vie est la mort. » [...] si la mort est le but de la vie, toutes les novations de la vie ne sont que des détours vers la mort et le soi-disant instinct de conservation n'est que la tentative de l'organisme pour défendre sa manière propre de mourir, sa voie singulière vers la mort. Ce qui impose le changement, ce sont des facteurs extérieurs, la terre et le soleil, [...] l'environnement pré-organique de la vie ; le progrès est trouble et diversion, [...], c'est pourquoi il devient de plus en plus difficile de mourir,

⁵⁶¹ *Ibid.*, p.306.

*tant le chemin vers la mort s'est allongé et compliqué,
en même temps qu'individualisé et singularisé.*⁵⁶²

Pour Freud, deux processus opposés au sein de notre organisme vivant restent responsables de l'allongement du chemin vers la mort : l'un construit et assimile tandis que l'autre détruit et désassimile. Cette conception dualiste⁵⁶³ entre la mort et la vie a eu pour point de départ une opposition entre pulsion du moi et pulsion sexuelle et elle se termine par une opposition entre pulsion de vie et pulsion de mort. Elle permet d'identifier un nouveau fonctionnement psychique de l'individu orienté par un conflit primordial entre une pulsion de vie (*Eros*) à laquelle la libido appartient et une pulsion de mort (destruction) issue du besoin biologique de tout organisme de retourner à son état initial ou inorganique.

Dans notre chapitre sur le « Retour au tragique » nous reviendrons d'une manière différente sur ce conflit qui oppose *Eros* à la pulsion de destruction.

II.C.3.b L'architectonique freudienne à travers une correspondance

Nous allons évoquer la correspondance épistolaire entre Albert Einstein et Sigmund Freud qui a eu lieu en 1932 et a été publiée en 1933 sur le thème de la guerre : *Pourquoi la guerre ?*

À travers le tragique de leur temps, Freud et Ricœur ont en effet vécu les maux politiques dans toute leur ampleur. Si Ricœur insiste sur l'idée de paradoxe et de riposte dans sa pensée politique, la pulsion de mort semble en revanche constituer l'axe principal de la réflexion politique de Freud. En premier lieu, je me suis intéressée à cette correspondance mystérieuse qui assure la transition entre l'architectonique freudienne et la pensée politique

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ Il faut noter que Ricœur rencontre l'hypothèse dualiste quant à l'origine du mal, tant dans *La symbolique du mal* que dans *Le mal*.

de Ricœur qui m'a semblé très imprégnée par les thématiques freudiennes, sinon même par l'opposition entre principe de plaisir et principe de réalité, ou celle entre *Eros* et *Thanatos*.

Toutefois, au fil de ma lecture, j'ai découvert que l'intérêt de la correspondance entre Freud et Einstein dépasse le seul concept de pulsion de mort. Toute l'architecture freudienne expliquée par Ricœur y est en quelque sorte impliquée. De l'agression à l'illusion en passant par la pulsion de mort, les éléments qui nous renvoient à cette architecture sont très nombreux. Cela témoigne, sans doute, de la justesse de la compréhension ricœurienne des éléments constitutifs de l'œuvre de Freud. On constate également que le socle du raisonnement de la pensée politique de Freud reste attaché à l'archaïque et non pas à l'historique. Il est très intéressant de voir à quel point les éléments de tension entre nos pensées politiques ou nos conceptions sociales peuvent trouver leur source dans les profondeurs oubliées de notre civilisation.

Freud évoque dans sa correspondance le phénomène du développement de la culture auquel l'homme doit le meilleur de ce dont il est fait et une bonne part de ce dont il souffre. Les causes et les origines de ce phénomène sont obscures, son aboutissement demeure incertain et ses caractéristiques sont très difficiles à discerner.

Freud se demande aussi si ce phénomène ne risque pas de nous orienter vers l'extinction du genre humain, notamment parce qu'il est nuisible à la fonction sexuelle. La suite de son argumentation est horriblement prémonitoire et choquante pour les humains d'aujourd'hui, conscients que nous sommes des dérives terribles qui ont accompagné la stigmatisation de différents groupes humains au XX^{ème} siècle, lorsqu'il s'inquiète du fait qu'« actuellement déjà les races incultes et les couches

arriérées de la population s'accroissent dans de plus fortes proportions que les catégories raffinées ». ⁵⁶⁴

Or, toute l'importance de cette influence du développement de la culture sur notre existence, laquelle s'accompagne de transformations psychiques incontestables, réside, pour Freud, dans une sorte de phénomène organique qui entraîne des modifications physiques des êtres humains. Autrement dit, les transformations psychiques provoquent des modifications physiques qui « consistent en une éviction progressive des fins instinctives, jointes à une limitation des réactions impulsives. Des sensations qui, pour nos ancêtres, étaient chargées de plaisir nous sont devenues indifférentes (...); il y a des raisons organiques à la transformation qu'ont subie nos aspirations éthiques et esthétiques ». ⁵⁶⁵

Nous avons pu constater que la violence du meurtre originaire constitue pour Freud ce qui est à l'origine des communautés humaines. En infligeant la mort au père, les frères de la horde se sont libérés du joug cruel et drastique imposé par leur père. Même si ce meurtre fut en premier lieu une réponse à un besoin sexuel, dans un second temps, il a permis de réunir les membres du groupe grâce à une revendication égalitaire farouchement manifestée et de donner naissance à une conscience sociale commune de sentiments et de devoirs. Freud décrit ainsi dans *Le malaise dans la culture* la naissance d'une société limitée ayant pour origine un acte obéissant au mal : « Une fois la haine satisfaite par l'agression, l'amour se fit jour dans le remords de l'acte, érigea le sur-moi par l'identification au père, lui donna la puissance d'un père comme par punition de l'acte

⁵⁶⁴ Même si le propos de ce travail ne vise pas à établir une étude critique des écrits freudiens, il nous est impossible de demeurer indifférent face à cet argument freudien et au paradoxe que ce dernier provoque. D'autant qu'à la veille de la seconde guerre mondiale, il donna en quelque sorte la légitimité à toutes les propagandes obscures — aujourd'hui connues par tous — qui ont contribué à déclencher la page la plus noire du XXème siècle. Plus surprenant encore est le fait qu'il mentionne cet argument dans un écrit contre la guerre !

⁵⁶⁵ Cf. p.64, Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, trad. Blaise Briod, Paris, Éd. Payot & Rivages, Rivages Poche, 64p.

d'agression perpétré contre lui, créa les restrictions qui devaient empêcher une répétition de l'acte ». ⁵⁶⁶

La fonction éponymique du totem permet d'attribuer son nom à un clan, ce qui permet d'établir désormais les appartenances familiales en définissant leur identité. En réalisant la saisie identitaire de tout un chacun par le totem, la nécessité de l'existence d'un État dont la fonction principale serait de garantir ce lien de parenté, fait son apparition.

Mais, il existe des régimes politiques comme les régimes totalitaires où la fonction totémique des États qui consiste à transmettre et à garantir la filiation est rompue : « Au lieu de proscrire le meurtre, le discours totalitaire prescrit sa pratique systématique, organisée et légale ». ⁵⁶⁷ Toutefois, ils demeurent liés à l'histoire totémique en faisant du crime un processus culturel. La dimension culturelle du meurtre du père ainsi que la prohibition qui en résulte ont été reconnues par les États afin qu'ils puissent s'inscrire dans le réel de l'histoire. Or, n'ayant jamais pros crit le meurtre, le discours totalitaire se réjouit de la pratique systématique et légale de la destruction d'autrui.

Notre monde démocratique actuel est fier d'avoir mis fin au totalitarisme. Mais cette fierté ne serait-elle pas cependant utilisée pour promouvoir un monde sans mythe, sans grands récits et sans dettes ? En s'affichant de plus en plus sous les traits d'une société des individus animée par un idéal de modernité radicale qui nous coupe de plus en plus de cette dimension politique et historique collective indispensable à toute vie démocratique véritable, notre monde connaît incontestablement un processus d'annulation de la fondation mythologique de toute civilisation. Un processus qui fait en apparence de notre monde un monde sans tension et réconcilié avec lui-même ; un monde qui serait aussi la preuve de l'aboutissement de la logique décrite par Hegel de l'accomplissement d'un

⁵⁶⁶ Cf. p.75, Freud, Sigmund, *Le Malaise dans la culture*, trad. Cotet, P., Lainé, R. et Stute-Cadiot, J., Paris, PUF, 1995. Cf. Patu ret, J-B., *Au-delà de Freud*, op. cit., p.92.

⁵⁶⁷ Patu ret, Jean-Bernard, *Au-delà de Freud*, op. cit., p.97.

monde uniforme et pacifié.⁵⁶⁸ Pourtant notre monde n'est pas exempt de tensions sociales et de violences politico-religieuses qui évoquent encore cette violence de la fondation et rappellent que nous ne sommes pas encore parvenus au terme de l'Histoire.

Scrutons plus précisément le contenu de cette lettre d'Einstein à Freud qui est en fait assez courte.⁵⁶⁹ En s'adressant à un grand spécialiste de la *psyché*, Einstein voulait justement comprendre si l'humanité était apte à être éduquée à la paix. Einstein souhaitait savoir s'il est possible d'influer en ce sens sur le développement psychique des hommes, afin qu'ils soient davantage capables de résistance face aux psychoses de haine et d'anéantissement ? Aux yeux de Freud, la question d'Einstein répond aux sollicitations de la Société des Nations en faveur de la paix. Il s'agit d'une préoccupation qui leur est commune et à laquelle le physicien et le psychologue pouvaient accéder chacun par sa propre voie, de manière à se rencontrer sur le même terrain.

Cependant, Freud estime que leurs deux disciplines sont incapables de proposer une quelconque solution permettant de libérer les humains de la guerre. Cela requiert en effet une action pratique dont l'apanage revient aux hommes d'État. À l'instar d'Einstein, le père de la psychanalyse commence son enquête en s'interrogeant sur la question du rapport entre le droit et la force. Dès le début de son analyse le mot force se voit remplacé par le terme plus dur et incisif de violence, comme Freud le fait remarquer lui-même.

Pour Freud, il y a au début des conflits d'intérêts auxquels s'ajoutent des conflits d'opinions. Tous les conflits d'intérêts surgissant entre les hommes sont résolus par la violence. Quant aux conflits d'opinion, leur résolution nécessite une technique différente. Dans le contexte d'une horde restreinte, la supériorité de la force musculaire décidait de la volonté qui devait être appliquée. Et puis, l'usage d'instruments, en l'occurrence les meilleures armes, est venu remplacer la force musculaire. L'usage des

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p.100.

⁵⁶⁹ Cf. Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, *op. cit.*

armes coïncida ensuite avec le besoin d'une suprématie intellectuelle à la place de la force musculaire pour pouvoir légitimer le recours à la violence.

Néanmoins, les conflits partagent tous un même et unique but, à savoir dominer l'autre par tous les moyens violents : « L'une des parties aux prises doit être contrainte, par le dommage qu'elle subit et par l'étranglement de ses forces, à abandonner ses revendications ou son opposition », ⁵⁷⁰ précise Freud. La violence commise par l'un peut asservir ou tuer l'autre. Quand la violence élimine l'adversaire de façon durable, le but est entièrement atteint. Le psychanalyste ajoute : « Tel est donc l'état original, le règne de la puissance supérieure, de la violence brutale ou intellectuellement étayée ». ⁵⁷¹

Toutefois, ce régime de violence a suivi un chemin vers le droit. Selon Freud, si ce résultat a été acquis, c'est parce que le seul moyen de rivaliser avec le plus fort est de s'unir. Or, l'union de plusieurs faibles peut mettre en échec le recours à la violence de ceux qui croient être les plus forts.

Dans ce contexte, le droit n'est rien d'autre que la force des éléments faibles rassemblés, autrement dit, la force de la communauté des faibles, par opposition à la violence d'un seul ou de quelques-uns, de celui ou ceux qui prétendent être les plus forts. Pour que cette union du nombre réussisse le passage de la violence au droit nouveau, il faut qu'elle remplisse une certaine condition psychologique. Car, le premier qui s'estimera le plus fort, va chercher à instituer une « hégémonie de violence » et ainsi le jeu continuera. Les hommes réunis au sein d'un même groupe fondent la force de leur collectivité sur des attaches communes d'ordre sentimental. Pour Freud, les éléments essentiels de cette réflexion sont désormais identifiés :

⁵⁷⁰ Loc.119, Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, Paris, Rivages Poche format Kindle.

⁵⁷¹ Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, *op. cit.*, p.45.

« le triomphe sur la violence par la transmission du pouvoir à une plus vaste unité amalgamée elle-même par des relations de sentiments ». ⁵⁷²

Pourtant, cette communauté ne peut rester apaisée que théoriquement. Elle comprend des éléments de puissance inégale, à savoir des hommes, femmes, parents et enfants. L'inégalité à l'intérieur de la communauté se retrouve à l'extérieur, et des pays de puissances inégales sont amenés à se faire la guerre et à rechercher l'assujettissement des autres peuples en raison de la méfiance qui règne entre eux en l'absence de gouvernement supranational capable d'arbitrer pacifiquement leurs conflits. Cette situation crée des vainqueurs et des vaincus, autrement dit, des maîtres et des esclaves. Cette dynamique inégalitaire fondée sur des rapports de force changeants rappelle la dialectique de la lutte entre le maître et l'esclave évoquée par Hegel, bien que Freud n'y fasse pas explicitement référence.

Le droit de la communauté sera désormais défini comme l'expression des inégalités de pouvoir, ceux qui dominant feront les lois dans leur intérêt et très peu de prérogatives seront laissées à leurs sujets.

La création de communautés rassemblant les vainqueurs et les vaincus montre que le recours à la violence ne peut être entièrement évité au sein des conflits d'intérêt, même si les communautés d'intérêts n'ont cessé de déployer des efforts certains pour apaiser les conflits en leur sein et opter pour des solutions de plus en plus pacifiques.

L'histoire de l'humanité est déchirée par un « défilé ininterrompu de conflits » entre différentes communautés ou d'autres formes de groupement. Notre époque ne fait pas exception à cette règle. Toutefois, il faut éviter que ces conflits ne dérivent en guerres et cela n'est possible que « si les hommes s'entendent pour instituer une puissance centrale aux arrêts de laquelle on s'en remet dans tous les conflits d'intérêts », avertit

⁵⁷² *Ibid.*, p.46. On est ici très proche de la solution imaginée en son temps par Hobbes, solution que l'on peut dire « pessimiste » par l'importance des rapports de force, et la place prédominante prise par le pouvoir du souverain doté du monopole de la violence légitime qu'elle préconise.

Freud.⁵⁷³ L'expérience démocratique vise précisément à laisser les conflits s'exprimer librement au sein d'un cadre institutionnel clairement défini par le droit, afin de favoriser leur règlement par un arbitrage politique pacifique.

Par conséquent, il est nécessaire, dans le cadre de cette expérience démocratique, de procéder en deux étapes : premièrement, il faut créer une instance suprême légitime qui réponde du consentement des citoyens ; puis dans un second temps, il faut attribuer à cette instance une force appropriée pour que ses lois et ses actions soient respectées. Or il faudrait pouvoir reproduire la logique de cette institution démocratique de la société à l'échelle internationale. Sans force de contrainte suffisante, aucune instance suprême de nature supranationale ne pourra être respectée par les États qui eux, en vertu de leur souveraineté, disposent de leurs propres forces pour s'opposer à toute contrainte extérieure. C'est ainsi qu'en l'absence d'une telle force d'intervention, la Société des Nations apparaissait aux yeux de Freud dépourvue de toute utilité. La faiblesse de la Société des Nations réside justement dans le fait que cette force ne lui a pas été attribuée par les différents États membres. Malgré sa faiblesse, Freud reconnaît que la création de cette institution correspond à une tentative rarement conçue dans l'histoire de l'humanité pour acquérir de l'autorité au niveau international, en essayant de se doter de « l'influence contraignante, d'ordinaire basée sur la détention de la force, en faisant appel à certains principes idéaux ».⁵⁷⁴ Mais cette tentative ne convainc pas Freud pour qui les seuls moyens d'assurer la cohésion d'une société demeurent la contrainte de la violence et la promotion suffisante de liens d'identifications sentimentaux entre ses membres.

Par ailleurs, Einstein s'étonne de constater que les hommes possèdent en eux un principe actif, un instinct de haine et de destruction accueillant toute sorte d'excitations favorables à la guerre. Freud admet sans ambiguïté l'existence d'un penchant destructeur chez l'homme ainsi que ses

⁵⁷³ Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, Format Kindle, *op. cit.*, Loc.127.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, Loc.182.

manifestations. Afin d'expliquer ce penchant, Freud rappelle que les instincts de l'homme ramènent d'un côté vers la catégorie des instincts qui veulent le conserver et l'unir, et de l'autre côté, vers la catégorie de ceux qui veulent détruire et tuer. Les instincts de la première catégorie correspondent aux instincts érotiques ou sexuels, au sens d'*Eros* dans le *Banquet* de Platon, mais aussi à tous les instincts qui renvoient au concept de sexualité. Quant à la deuxième catégorie, elle concerne les instincts qui répondent de la pulsion agressive ou de la pulsion destructrice. En évitant de faire le lien avec les notions de bien et de mal, Freud parle d'une certaine « transposition théorique de l'antagonisme universellement connu de l'amour et de la haine qui est peut-être une forme de la polarité d'attraction et de répulsion ». ⁵⁷⁵ Certainement, ces pulsions d'amour et de haine demeurent indispensables, car les phénomènes de la vie sont issus de leur action antagoniste. Pour exister les instincts ont besoin d'actions réciproques les uns sur les autres. Or, n'importe quel instinct appartenant à une de ces deux catégories est toujours lié « à une certaine quantité de l'autre catégorie, qui modifie son but, ou, suivant le cas, lui en permet seul l'accomplissement », observe Freud.

Seulement, la réflexion freudienne sur les instincts est beaucoup plus compliquée. L'action humaine peut rarement être l'œuvre d'une seule incitation instinctive. Elle est toujours un composé complexe d'*Eros* et de destruction. Une action obéit toujours à une forme de coïncidence entre plusieurs motifs, intervenants à part égale.

Comme on vient de le constater, Freud appelle instinct de mort toute pulsion destructrice agissant à l'intérieur de tout être vivant et lui promettant la ruine. Le but de cette pulsion est de « ramener la vie à l'état de la matière inanimée ». Certes, « l'instinct de la mort devient pulsion destructrice par le fait qu'il s'extériorise, à l'aide de certains organes, contre les objets. L'être animé protège pour ainsi dire sa propre existence en détruisant l'élément étranger ». ⁵⁷⁶ Et puis, face à ces pulsions destructrices,

⁵⁷⁵ *Ibid.*, Loc.214.

⁵⁷⁶ Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, Éd. Payot, *op. cit.*, p.57.

il existe des pulsions érotiques montrant les efforts vers la vie, comme le suggère Freud. Or tout cela ne peut se réduire à une explication univoque qui fournirait une excuse biologique aux penchants exécrationnels et dangereux contre lesquels les êtres humains luttent. Ces penchants destructeurs existaient depuis toujours, ils existent et existeront encore pour toujours, mais on ne saurait réduire la richesse de l'expérience humaine à ce seul motif.

Dire ainsi les choses nous conduit vers un autre embarras. Car ce sont les lois mythologiques de l'instinct qui expliqueront désormais les théories psychanalytiques. Freud répond à son autocritique en s'interrogeant : « Mais est-ce que toute science ne se ramène pas à cette sorte de mythologie ? ». ⁵⁷⁷

Pour Freud, croire à l'existence d'un peuple ne connaissant ni la contrainte ni l'agression ne relève que de l'illusion. Les bolchevistes en étaient l'exemple incontestable. Ainsi, ils ont affirmé vouloir enlever le désir d'agression des hommes « en assouvissement des besoins matériels tout en instaurant l'égalité entre les bénéficiaires de la communauté », mais ils l'ont fait en recourant à des moyens eux-mêmes violents, et de manière arbitraire. En soulignant la haine des bolchevistes à l'égard de tous leurs opposants, afin de conserver la cohésion de leurs partisans, Freud tente de nous persuader que l'instinct destructeur de l'homme ne sera jamais complètement effacé ; mais il pourrait en revanche être canalisé en s'exprimant autrement qu'à travers les guerres.

Finalement, l'exemple des bolchevistes permet de mettre en évidence la part égale des instincts dans l'action humaine. La guerre issue de la pulsion destructrice de l'homme y croise sans ambiguïté l'instinct de la vie, l'*Eros*, c'est-à-dire les liens de sentiment réagissant contre la guerre qui les suscite.

Dorénavant, il faut admettre que « la guerre est conforme à la nature,

⁵⁷⁷ Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, Format Kindle, *op. cit.*, Loc.247.

biologiquement très fondée, et, pratiquement, presque inévitable ». Mais alors pourquoi, nous élevons-nous aussi avec force contre la guerre ? À cette question, Freud apporte une double réponse. D'abord, nous sommes contre la guerre, parce que tout homme a un droit sur sa propre vie, parce que la guerre détruit des vies humaines chargées de promesses. Elle place l'individu dans des circonstances déshonorantes, le contraint avec virulence à tuer son prochain contre sa propre volonté, elle anéantit de précieuses valeurs matérielles, produits de l'activité humaine, etc. La guerre provoque aussi des maladies névrotiques.

Ensuite, si nous nous élevons contre la guerre, c'est parce que nous n'avons pas d'autre choix. Or, « nous sommes pacifistes, parce que nous devons l'être en vertu de mobiles organiques ».⁵⁷⁸

Freud finit sa lettre sans évoquer ce que provoque les névroses de la guerre. Si la théorie psychanalytique avait déjà établi, — en temps de paix, — qu'il y a des énergies de pulsions sexuelles à l'origine de la formation des symptômes, les névroses de guerre, malgré le fait qu'elles sont favorisées par un conflit du moi, ne permettront pas de reconnaître que la théorie sexuelle des névroses est juste, estime Freud.⁵⁷⁹ Pour lui, la théorie libidinale des névroses, où la névrose découle du conflit entre moi et les pulsions sexuelles qu'il repousse, n'a été imaginée que pour les névroses de transfert de la vie en temps de paix. Or, la névrose traumatique est l'autre dimension de la névrose de la guerre et elle se présente également en temps de paix après une grande peur sans avoir un lien significatif avec un conflit dans le moi. De plus, comme le souligne Freud lui-même, contrairement à des névroses de transfert en temps de paix où le moi considère sa libido comme l'ennemi dont les prétentions lui semblent menaçantes, dans les névroses traumatiques, le moi de l'être humain se défend contre un danger qui le menace de l'extérieur ou qui est incarné

⁵⁷⁸ Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, Éd. Payot, *op. cit.*, p.62.

⁵⁷⁹ Freud, S., Ferenczi, S., Abraham, K., *Sur les névroses de guerre*, Paris, Éd. Payot, 1989, p.37.

pour lui par une formation extérieure au moi.⁵⁸⁰ Certes, dans les deux cas, nous avons la peur du moi en face de ses lésions, mais il y a d'un côté la libido, et de l'autre, une contrainte ou une violence extérieures.

Nous sommes parvenus au terme de notre lecture de l'architectonique freudienne telle qu'elle a été proposée par Paul Ricoeur. Sa compréhension non seulement facilite la lecture de Freud, mais elle nous ouvre aussi de nouveaux horizons pour mieux saisir le monde qui nous entoure grâce à sa vérité archaïque. Elle élargit le champ de notre vision sur l'existence humaine ainsi que les règles, les normes et les croyances qui en dépendent. Cette architectonique est sans doute le pivot de la sagesse freudienne.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p.41.

III) Œdipe et la dialectique

III.A Œdipe

Après vingt-trois siècles d'histoire, naîtra de l'intuition du poète le concept freudien de la sublimation des désirs sexuels qui est précisément celui du prix du verbe qui fait l'histoire.⁵⁸¹

Lors de l'explication de l'architecture freudienne, nous avons croisé à plusieurs reprises et à plusieurs niveaux le complexe d'Œdipe. Toutefois, l'importance centrale du complexe d'Œdipe nous conduit à le repenser séparément, en compagnie de Ricœur, à partir de l'architecture freudienne qui contribue à approfondir sa signification et préciser sa portée. Il convient d'ailleurs à ce propos de souligner le caractère circulaire de notre lecture du complexe freudien d'Œdipe qui nous a été inspiré par la lecture qu'en propose Ricœur. Ainsi, bien que nous envisagions une lecture en forme de strates qui laisse apparaître à chaque étape de nouveaux leitmotivs, ces nouveaux motifs n'empêchent pas la circularité des arguments et la répétitivité des différentes approches.

C'est pourquoi nous allons d'emblée poser le complexe d'Œdipe dans le contexte de l'architecture freudienne, dans la mesure où elle donne son impulsion à ce mouvement d'approfondissement circulaire.

III.A.1 Le complexe d'Œdipe à partir de l'architecture freudienne

Étant donné que Freud estime nécessaire de confronter les notions aux réalités culturelles dans lesquelles elles prennent sens ou sont appliquées,

⁵⁸¹ P.40, Stein, Conrad, *La mort d'Œdipe. La psychanalyse et sa pratique*, Paris, Denoël/Gonthier, 1977, 293p.

il va s'efforcer de penser le complexe d'Œdipe en dépassant cette impression de neutralité culturelle et en l'insérant au cœur de sa théorie générale de la culture.

On constate ainsi chez Freud à maintes reprises, et notamment dans *L'interprétation du rêve* ou encore dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, que l'analyse du complexe d'Œdipe renvoie au fait que « le niveau instinctuel est dès l'abord confronté avec quelque chose comme une censure, des "digues", des prohibitions, des idéaux. La figure nucléaire du père est seulement le centre de gravitation de ce système ». ⁵⁸²

Le complexe d'Œdipe relève des réflexions les plus originales et les plus centrales du freudisme telle qu'on a pu les mettre en évidence à travers l'architectonique freudienne, à savoir le fait que la psychanalyse propose une théorie globale de la culture et que grâce à cette théorie elle parvient à aborder la question de la moralité. Par conséquent, il est possible d'évoquer le rôle du complexe d'Œdipe dans l'architectonique freudienne à travers plusieurs niveaux d'analyse successifs : A) Celui de *Totem et tabou*, puis, B) le niveau de la culture, et enfin C) le niveau de l'œuvre d'art.

A) Freud a montré en 1913 dans *Totem et tabou* comment le complexe d'Œdipe nous aide et nous oriente dans notre compréhension de la culture, de l'organisation sociale et de la politique, du droit, de la morale, de la religion ou encore des sublimations. Les éléments existants dans le complexe d'Œdipe lui confèrent aisément une dimension sociale et culturelle.

Dans *Totem et tabou*, l'auteur lie l'origine du complexe d'Œdipe à une hypothèse phylogénétique, à savoir la théorie de la « horde primitive », découverte par Freud dans les œuvres de Frazer et de Robertson. On a pu observer que cette hypothèse aborde l'histoire d'après l'idée que l'homme primitif a vécu en horde conduite par un mâle puissant. Le Père possédait toutes les femelles et obligeait les jeunes au célibat ; il menaçait ces derniers de castration s'ils passaient outre. Dans ce cadre, Freud avance

⁵⁸² Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.170.

l'hypothèse selon laquelle, un jour en se révoltant, les fils ont tué le père, afin d'avoir accès aux femelles de la tribu. Dès lors, une sorte de culpabilité collective est apparue d'un côté, tandis que de l'autre côté, l'inceste a été interdit. C'est ainsi qu'une certaine idée de la morale fondée sur ce renoncement est née. Voici donc comment la psychanalyse impose son point de vue sur la naissance de la morale. Elle continue aussi à prescrire cette vision et à l'appliquer à plusieurs reprises à travers le complexe d'Œdipe.

Le complexe d'Œdipe est, par conséquent, la reprise de cette tentative collective de fondation de la morale. Si le mythe n'a été nullement traité par Freud comme une fiction, en revanche son contenu, son sens, présente un trait spécifique grâce auquel un fait psychologique singulier peut posséder une structure commune à tous. La psychanalyse ne cesse de s'appuyer sur le sujet qui se trouve engagé dans ce rapport constitutif de l'interdit, lequel est incarné par la fonction inconsciente du père. Le sujet bâtit le rapport à son désir propre autour du « meurtre du père ». À vrai dire, en demeurant un événement historique réel, l'histoire du « meurtre du père » se serait répétée à maintes reprises. Elle fait partie du patrimoine de l'humanité. Et elle a imprégné sa mémoire collective. En tuant son père et en couchant avec sa mère, Œdipe exprime les vœux universels. « Le complexe d'Œdipe c'est l'inceste rêvé », écrit Ricœur.⁵⁸³

L'inhibition de l'inceste devient donc un des angles privilégiés qui permet d'intégrer le complexe d'Œdipe dans l'architecture freudienne. Étant une institution culturelle par excellence, la prohibition de l'inceste coïncide dorénavant avec le refoulement qui fait partie de l'histoire du désir. Aux yeux de Ricœur, c'est ainsi que le mythe d'Œdipe donne à voir le grand conflit entre la culture et les instincts et permet à celui-ci d'intégrer l'entreprise freudienne. De *Morale culturelle sexuelle et nervosité moderne* (1908) au *Malaise dans la culture* (1930) en passant par *Totem et tabou* (1913), les écrits freudiens ont été marqués par l'inhibition de l'inceste.

⁵⁸³ *Ibid.*, p.188.

Ricœur expose astucieusement à travers sa lecture de *Totem et tabou* comment l'inhibition de l'inceste influence le refoulement, la culture ainsi que toutes nos institutions psychiques et sociales. L'auteur *De l'interprétation* conçoit dans les premiers chapitres de *Totem et tabou*, consacrés au thème du tabou, l'épicentre de son argumentation fondé sur « le rapprochement entre la prohibition de l'inceste, telle que l'établit l'ethnologie, et le complexe d'Œdipe, tel qu'il ressort de l'étude clinique de la névrose obsessionnelle ». ⁵⁸⁴ L'analyse de l'ambivalence affective, issue de la psychologie de la tentation, constitue le point culminant de ce rapprochement. Ricœur perçoit le tabou comme attirant et redouté, ayant une constitution affective double, comme désir et comme crainte. C'est aussi la raison pour laquelle le tabou demeure éclairant au point de vue de la psychologie de la tentation. Ricœur cite Freud : « le tabou est un acte prohibé, vers lequel l'inconscient est poussé par une tendance très forte » ; et continue : « l'ambivalence affective apparaît alors comme le "sol", [...] de l'impératif moral, tel qu'il a été formalisé par Kant ». ⁵⁸⁵

En évoquant l'ambivalence affective entre désir et contrainte, tout le dispositif autour de la culture et de la religion dans l'architecture freudienne a été relancé à travers le complexe d'Œdipe. Or, si la culture console, ; la religion incarne la grandeur culturelle et reste l'instrument suprême de toute ascèse et de toute consolation. C'est en assumant ce double rôle que la religion rencontre le désir et la crainte. Ricœur écrit : « la crainte de punition et le désir de consolation ; la religion est la suprême réponse que l'homme trouve dans sa culture à la dureté de la vie [...] à la dureté de la vie répond la consolation de la religion ». ⁵⁸⁶

Dans cette perspective, on retient aussi l'exemple évoqué dans le troisième essai *sur la théorie de la sexualité* où Freud parle notamment de l'inhibition de l'inceste et explique l'importance du rôle des parents de ne pas éveiller prématurément l'instinct sexuel de l'enfant par leur tendresse.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p.189.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p.209.

Car l'enfant, par l'effet d'une libido en quelque sorte atténuée, tendrait à choisir les personnes aimées depuis son enfance. Il est donc important de gagner le temps nécessaire pour provoquer, à côté d'autres inhibitions sexuelles, celle de l'inceste qui pose un problème moral. Freud discute alors l'inceste sur un plan éthique.⁵⁸⁷

*L'enfant a pu se pénétrer des préceptes moraux qui excluent expressivement du choix de l'objet des personnes aimées pendant l'enfance, appartenant au même sang que lui. La société commande une telle inhibition et fait alors usage de tous les moyens, afin que, en chacun de ses membres, et particulièrement chez l'adolescent, se relâchent les liens familiaux qui existaient seuls pendant l'enfance.*⁵⁸⁸

Ce passage correspond à la description de l'inceste telle qu'elle a été évoquée dans le complexe d'Œdipe. Le choix de l'objet sexuel par l'enfant s'y accomplit sous la forme de la création imaginaire, et la vie sexuelle de l'adolescent s'abandonne à sa fantaisie, c'est-à-dire qu'elle s'enferme dans des représentations qui ne sont pas destinées à se réaliser.⁵⁸⁹ Les imaginations du temps de puberté font que l'adolescent finit par construire une sorte de « roman familial » dans lequel il élabore « toute une légende sur la différence entre l'attitude qu'il avait comme enfant et celle qu'il a maintenant envers ses parents ».

Freud tente donc d'innocenter l'imaginaire et de montrer qu'il n'existe rien en lui qui ne prenne sa source dans le réel. C'est ainsi qu'en partant de

⁵⁸⁷ Dans les notes de *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, pp.218-219, Freud ajoute qu'« il est à supposer que l'inhibition de l'inceste est chose acquise par l'humanité, et comme tant d'autres tabous faisant partie de notre moralité qu'elle a été fixée chez beaucoup d'individus par hérédité. Toutefois, la psychanalyse nous révèle combien l'individu a encore à lutter dans les périodes de son développement pour vaincre les tentations qui le poussent vers l'inceste, et qu'il arrive fréquemment encore qu'il y succombe, soit en imagination, soit même en réalité ». Cf. Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Trad. B., Reverchon, Paris, Gallimard, 1949, 224p.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p.156.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p.157.

l'inhibition de l'inceste, Freud construit chez ses patients un chemin à partir du réalisable ou du raisonnable menant au phantasme.

B) Ce point a évidemment intrigué Ricœur qui s'interrogeait sur la capacité de la psychanalyse à intégrer dans son discours l'art, l'éthique, la morale et la religion. Le philosophe a trouvé un premier élément de réponse dans une lettre destinée à Fliess, écrite le 31 mai 1897, où Freud pense être sur le point de découvrir la source de la moralité. Cette découverte s'inspirant de l'effet saisissant d'*Œdipe-Roi*, n'est rien d'autre que le complexe d'Œdipe, comme l'écrit le père de la psychanalyse quelques mois plus tard.

La légende grecque a saisi une compulsion que tous reconnaissent parce que tous l'ont ressentie. Chaque auditeur fut un jour en germe, en imagination, un Œdipe, et s'épouvante devant la réalisation de son rêve transposé dans la réalité, il frémit devant toute la mesure du refoulement qui sépare son état infantile de son état actuel.⁵⁹⁰

Aussitôt, l'accent est mis sur la place centrale du complexe d'Œdipe et le nœud se constituant à travers lui entre une théorie de la névrose et une théorie de la culture. Autrement dit, nous avons d'un côté, la névrose conçue en tant que rapport à la loi du père et au complexe paternel que la cure a pour fonction de réajuster ; et de l'autre côté, nous observons une interprétation impersonnelle et normative de l'Œdipe sophocléen parricide et incestueux, témoignant d'une aberration culturelle.

Par ailleurs, à la suite des objections adressées à la théorie freudienne de la culture qu'on vient d'examiner dans la seconde partie de l'architectonique, Ricœur évoque l'interprétation de *Œdipe-Roi* de Sophocle. Il propose alors un nouvel angle d'analyse tourné vers le symbolique, visant à déceler la dimension symbolique du personnage

⁵⁹⁰ *Lettre 71 à Fliess*. Cf. Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1*, « Psychanalyse et valeurs morales », *op. cit.*, p.169.

d'Œdipe pour pouvoir l'intégrer dans la seconde partie de l'architecture freudienne.

Le philosophe estime que si cette œuvre de culture peut être comprise par des amateurs, cela ne résulte pas d'un simple réveil de leurs conflits intérieurs. La compréhension ne repose pas non plus sur les accomplissements fictifs de leurs désirs exprimés par le drame. Mais la compréhension de l'œuvre provient de leur participation au travail de la vérité qui prend toute son ampleur dans l'âme du héros tragique. Une tâche qui est difficile à surmonter, puisqu'Œdipe lui-même résiste à cette âpre vérité connue de tous. Le refus de se reconnaître dans un homme maudit transforme la reconnaissance de soi en une vraie tragédie, Œdipe étant précisément celui qui a résisté tout sa vie à la vérité.

Ainsi 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 douleur de la conscience de soi. Ce symbole ne répète pas notre enfance, mais explore notre vie adulte.⁵⁹¹

C) Dans la continuité de notre argumentation, le complexe d'Œdipe peut aussi rejoindre ce que Ricœur appelait « le point de vue psychanalytique sur l'œuvre d'art ». ⁵⁹² En évoquant l'art et la systématique freudienne, Ricœur met en évidence « la transposition analogique aux œuvres d'art des procédés d'interprétation valables pour le rêve et la névrose ». ⁵⁹³ Le complexe d'Œdipe intervient dans cet espace précis de réflexion et participe au lien entre l'art et la psychanalyse. Autrement dit, à l'instar de toutes les interprétations psychanalytiques fragmentaires, ⁵⁹⁴ car

⁵⁹¹ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.141.

⁵⁹² Ricœur, Paul, *Écrits et conférence 1, op. cit.*, p.291.

⁵⁹³ *Ibid.*

⁵⁹⁴ Ricœur souligne le caractère à la fois systématique et fragmentaire des essais esthétiques de Freud. Il parle d'un aspect fragmentaire à l'intention systématique. Selon lui, le point de vue systématique impose et renforce le caractère fragmentaire. En effet l'explication analytique des œuvres d'art ne saurait se comparer à une psychanalyse thérapeutique ou didactique, pour la simple raison

analogiques, l'interprétation du complexe d'Œdipe exige une analogie structurale de travail à travail, de travail de rêve à travail de poète. Pour Ricœur qui continue de s'interroger sur la possibilité de ce lien, celui-ci reste possible, car l'objet de la psychanalyse demeure le désir humain compris dans une relation conflictuelle avec le monde culturel. Quant à ce monde, il est représenté par les parents et notamment par le père. Le complexe d'Œdipe est donc un exemple particulièrement représentatif de ce lien entre l'art et la psychanalyse. Il faut y ajouter toutes les autres formes d'autorité imposées par des prohibitions inconnues, externes ou internes, évoquées ou articulées dans des œuvres d'art, dans des institutions sociales, politiques et religieuses.

Il est aussi possible de mentionner un autre lien entre le complexe d'Œdipe et l'œuvre d'art au sein de l'architecture freudienne, lorsque le philosophe souligne le regard différencié de Freud sur deux œuvres d'art : *Le Moïse* de Michel-Ange et *l'Œdipe* de Sophocle. La divergence de méthode appliquée dans ces deux interprétations faites par Freud est saisissante. Or, si Freud reconnaît dans le Moïse de Michel-Ange une contribution propre à l'artiste et un message personnel, il ne considère l'œuvre de Sophocle que sur un plan purement psychanalytique. Il faut donc admettre qu'« en réduisant cette tragédie à l'expression d'un complexe inconscient, l'analyse de Freud fait l'impasse sur le rôle joué par l'auteur, ne reconnaît pas un sujet qui chez Sophocle aurait écrit les fameuses pièces tragiques ».⁵⁹⁵

Comme on vient de le mettre en évidence à travers l'architecture freudienne, le complexe d'Œdipe demeure la preuve explicite de ce que Ricœur appelle l'intelligence oblique de Freud. Il nous reste désormais à examiner le complexe d'Œdipe dans une perspective plus étendue. Toutefois, afin de mieux saisir la pensée freudienne au sujet de ce

qu'elle ne dispose pas de la méthode des associations libres et qu'elle ne peut placer ses interprétations dans le champ de la relation duelle entre médecin et patient. Cf. Ricœur, Paul, « L'art et la systématique freudienne », *op. cit.*

⁵⁹⁵ Cf. p.22, Gaillard, Thierry, *L'autre Œdipe, De Freud à Sophocle*, Genève, Écodition, 2014, 224p.

complexe, il convient également de proposer une compréhension globale de la légende grecque d'Œdipe.

III.A.3 Œdipe dans l'œuvre de Sophocle

La question qu'il faut poser à ce stade de notre travail est la suivante : qu'est-ce que cherche à exprimer cette création sophocléenne du nom d'Œdipe ? Il est primordial de répondre à cette question, car sans replonger dans la substance du récit de Sophocle, il nous est difficile de percevoir toute la variété des dimensions sociales et culturelles de notre existence résultant du complexe d'Œdipe. C'est en analysant le fantasme de Sophocle, que nous pouvons retrouver des éléments communs avec le concept freudien du complexe d'Œdipe qui permettront d'en dévoiler le sens.

La pièce de Sophocle est submergée par le malheur. Elle commence même avec le malheur provoqué par la peste qui s'abat sur Thèbes. Pour le peuple, Œdipe fut perçu comme un refuge face au malheur, alors qu'il s'avéra hélas ! son origine. Créon, le frère de l'épouse d'Œdipe apporte la sentence d'Apollon contre l'assassin non identifié de Laïos, le précédent roi de Thèbes. Selon l'oracle, les meurtriers demeurent toujours à l'intérieur de cette ville. Œdipe entreprend une enquête au cours de laquelle il soupçonne Tirésias d'être le complice du crime. C'est alors que ce dernier avertit Œdipe que même s'il a sauvé la ville en résolvant l'énigme de Sphinx, cette fois-ci il est aveugle au malheur de sa vie, puisqu'il ne connaît ni son origine, ni celle qui l'a mis au monde. La prédiction divine est brutale : la future cécité d'Œdipe.

Tirésias ajoute que l'assassin recherché n'est pas un étranger et qu'il est à la fois le père et le frère de ses enfants, le fils et le mari de la femme qui lui a donné la vie, et enfin qu'il est également l'assassin de son propre père. Finalement, la vérité sera dévoilée : « Hélas ! Hélas ! Tout est éclairé, ô lumière, puissé-je te voir pour la dernière fois ! Chacun le sait désormais :

il m'était interdit de naître de qui je suis né, et de vivre avec qui je vis, et j'ai tué qui je ne devais pas», s'écrit Œdipe pris d'effroi de découvrir l'affreuse vérité. Une fois que la vérité a été révélée, un serviteur annonce que Jocaste s'est pendue. Œdipe force les portes, défait la corde, arrache les fibules retenant ses vêtements et se crève les yeux.

Cependant, le sens de la tragédie œdipienne n'est dévoilé qu'avec sa mort à Colone. C'est dans la tragédie d'*Œdipe à Colone*, que nous retrouvons Œdipe prophète et glorieux avançant vers la mort. Conduit par sa fille Antigone, Œdipe arrive à Colone aveugle et bien affaibli. Il convainc avec aisance le Chœur et le peuple de son innocence, du fait qu'il a subi les crimes qu'il n'a pas vraiment commis, et il dit : « j'étais inconscient quand j'ai tué, massacré ». Le sort d'Œdipe imaginé par Sophocle dans *Œdipe à Colone* est miraculeux. Il meurt dans les entrailles de la terre et ainsi s'unit à sa mère. Il ne s'agit désormais de rien d'autre que de réaliser l'inceste à un niveau symbolique.

Le tragique foisonnant qui alimente l'histoire d'Œdipe offre une grille de lecture diverse et chargée de significations. Contrairement à tout autre homme, Œdipe est né dans un « réseau de fatalité constituée »,⁵⁹⁶ autour de son destin, puisque sa tragédie repose sur son destin et son histoire reste empreinte de méconnaissance.

Or, le destin a voulu qu'à l'instar de tous les héros tragiques, l'histoire d'Œdipe commence par une sorte de crise vitale initiale. Le poids du commencement de la tragédie d'Œdipe repose sur les épaules de Laïos. Or, c'était bien lui qui a voulu tuer son fils à sa naissance. Jocaste⁵⁹⁷ a voulu protéger son fils en l'éloignant. Œdipe a été éjecté du paradis prénatal, ce qui est le lot de tous les hommes. La mort devait être le destin d'Œdipe âgé

⁵⁹⁶ Ricœur, Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p. 104 ; correspondance- Lettre de Mme E. Amado Levy-Valensi à Paul Ricœur.

⁵⁹⁷ Le rôle de Jocaste nous conduit au conflit maternel qui cache le drame œdipien en son sein. Il est primordial de le comprendre, afin de pouvoir expliquer la position œdipienne achevée.

de trois jours, et sa mère renonce à aménager le nid néo-natal afin de remplacer la félicité perdue.

Comme le souligne Harold Stewart : Jocaste est elle-même à l'origine de l'exil d'Œdipe.⁵⁹⁸ Certes, si le père d'Œdipe est le pivot et le point de départ de cette tragédie, ; sa mère est le garant de sa continuité. C'est elle qui guide la tragédie vers son point de non-retour, vers sa fin.

Toutefois, on sait aussi que Laïos homosexuel et averti par l'oracle de prime abord a refusé d'enfanter avant d'être leurré par Jocaste. Dans ce cas-là, ne serait-ce pas Jocaste qui aurait séduit Œdipe en dupant son père Laïos ? Dans cette perspective, un rapprochement avec le mythe d'Adam et Ève et du paradis perdu s'impose. Or, « le premier homme a été chassé de l'innocence narcissique prénatale (du paradis) pour un fait lié à la sexualité ». ⁵⁹⁹ Un parallélisme peut être effectué entre ces deux mythes au sujet de leurs enseignements par rapport à la question du savoir. Adam et Œdipe ont tous les deux goûté le fruit de la connaissance et en ont fait les frais. Certes, ce qui semble certain c'est que pour ces deux héros il y a eu séduction sexuelle par une femme, comme le suggère George Devereux.⁶⁰⁰ En fin de compte, le suicide de Jocaste est sa punition.

Mais Œdipe a aussi voulu fuir le malheur, sans savoir qu'il allait rencontrer la fatalité du destin sur son chemin. Il a voulu connaître le destin au prix de s'égarer dans le malheur. Le destin de cet Œdipe tragique — Œdipe-Roi — n'est pas d'être victime de la méconnaissance.

Certes, la tragédie d'Œdipe reste une histoire qui repose sur notre méconnaissance, mais c'est en triomphant de la méconnaissance et en prenant connaissance de son origine qu'Œdipe va devenir aveugle et sera banni de sa terre natale. À la fin, Œdipe apparaîtra sur les lieux de sa dernière demeure, en tant que prophète.

⁵⁹⁸ Stewart, Harold, "Jocasta's crimes" *International Journal of Pscho-Analysis*, 1961, n°42, pp.424-430, Cf. p.24, Grünberger, Béla (dir.), Chasseguet-Smirgel Janine (dir.), *L'Œdipe : un complexe universel*, Paris, éd. Sand, 1985, 335p.

⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ *Ibid.*

Son mythe se situe par conséquent, au plus proche de celui de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Or, le mythe d'Œdipe c'est le mythe de celui qui a enfreint la méconnaissance imposée par ses géniteurs et qui en a subi le châtement. Ce mythe sera désormais clairvoyant pour tous. Ainsi, « le mythe de *La phénoménologie de l'Esprit* où la conscience de soi pour soi, négation de la conscience universelle, se proclamant conscience de soi pour tous, participera au savoir absolu ». ⁶⁰¹

Sophocle parle d'Œdipe en tant qu'héritier d'un destin qui est le résultat d'une aliénation accrue sur plusieurs générations, proportionnelle à la dette de ses aïeux envers les lois non écrites. Ce sont donc ses parents qui payent le prix fort, car ils ont transmis ces motifs d'aliénation à leur fils Œdipe. Dans cette perspective, on remarque que le prétendu désir de parricide découle en fait de l'imperfection parentale.

Malgré ces aliénations trans-générationnelles, le mythe d'Œdipe parvient à nous montrer que c'est en les surmontant qu'une renaissance est possible, que le héros parvient à incarner à la fin de son existence. ⁶⁰² Comme le dit Conrad Stein, la mort et la souffrance d'Œdipe font de sa recherche sur soi-même un grand bienfait pour ceux qui l'ont recueilli. ⁶⁰³ Œdipe parvient à remplacer la méconnaissance par la reconnaissance. Le destin tragique d'Œdipe peut se consoler enfin d'une reconnaissance, elle aussi tragique !

Malgré cette reconnaissance qui est le fruit du destin d'Œdipe, aussi tragique qu'il soit, ce destin reste marqué par le refus de rester inconscient. C'est ainsi que le malheur d'Œdipe coïncide avec sa grandeur. Cette prise de conscience fait de lui un homme reconnu au sens où Hegel l'entend, car « c'est dans le langage qu'on peut dire : Moi est ce moi-ci, mais aussi bien le Moi universel ». ⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Stein, Conrad, *La mort d'Œdipe, op. cit.*, p.31.

⁶⁰² Gaillard, Thierry, *L'autre Œdipe, de Freud à Sophocle*, p.193.

⁶⁰³ Stein, Conrad, *La mort d'Œdipe, op. cit.*, p.23.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.24.

Terminons par un mot de la fin en compagnie de Hegel : le destin d'Œdipe renvoie à une contrainte suprême à laquelle les dieux et les hommes se sont soumis avec fatalité, comme s'ils s'en remettaient à une divinité aveugle et dépourvue d'intelligence et de raison.

Le destin n'est pas encore le but absolu que le Dieu s'est marqué à lui-même, le décret de sa volonté personnelle, mais seulement la puissance universelle qui s'élève au-dessus de tous les dieux particuliers, et par conséquent, ne peut se manifester comme divinité particulière, sans se confondre avec eux et à descendre à leur niveau. Il reste donc sans forme et sans individualité. Dans cette existence, il n'est autre chose que la nécessité même ; l'immuable fatalité à laquelle les dieux, aussi bien que les hommes, sont obligés de se soumettre, lorsqu'ils abandonnent leur caractère général, se distinguent, se divisent et se combattent, lorsqu'ils veulent faire prévaloir leur puissance individuelle, et cherchent à dépasser les limites de leur puissance et de leurs droits.⁶⁰⁵

III.A.3 Le complexe de Œdipe

En inventant le complexe d'Œdipe, Freud réalise symboliquement son propre complexe d'Œdipe. La plasticité conceptuelle de ce complexe nous propose d'emblée de multiples angles d'attaque pour l'aborder, et ce au-delà de l'histoire de sa genèse.

III.A.3.a Œdipe ambivalent : mythe et complexe

Afin de garantir la cohérence de notre lecture, commençons par

⁶⁰⁵ p. 629, Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Esthétique*, Paris, Le livre de poche, 1997, 768p.

replacer le lien entre le mythe et le complexe d'Œdipe dans le prolongement de ce que l'on vient de mettre en lumière dans l'architecture freudienne.

La mise en évidence de ce lien débouche sur la comparaison entre deux pièces, l'une écrite par Sophocle et l'autre par Shakespeare : *Œdipe-roi* et *Hamlet*⁶⁰⁶⁶⁰⁷ qui renvoient directement au vécu de Freud, à son deuil lors de la mort de son père, à sa fuite du réel qui s'en est suivi, à sa réminiscence, puis son retour insistant à soi.⁶⁰⁸ Est-ce que ce personnage tragique grec ou Hamlet n'ont été qu'une source de consolation pour lui ? En tous les cas selon Ricœur, ils sont la preuve de l'ampleur d'un drame universel et ils rendent compte de toutes les tentatives freudiennes pour articuler l'ontogenèse ou le développement individuel à la phylogenèse⁶⁰⁹ ou la destinée universelle.

Freud retrouve le reflet fidèle de son mythe personnel dans le mythe de Sophocle, Œdipe. Malgré les quelques siècles séparant Sophocle de Shakespeare, Freud rencontre à nouveau une problématique similaire dans *Hamlet* où il y a toujours un être transcendant en jeu. Il est donc bel et bien question d'un drame universel, attesté par l'extension au personnage d'Hamlet de l'interprétation d'Œdipe-Roi.

⁶⁰⁶ À l'instar d'Œdipe, Hamlet est victime de la connaissance de soi. Néanmoins, la dimension de la folie présente chez ce dernier est absente chez Œdipe. Or, si toute la passion de Hamlet est tragique c'est parce qu'elle est tout simplement une folie. C'est cette folie même qui évoque la transcendance chez Hamlet.

⁶⁰⁷ « Le drame de Shakespeare, Hamlet, a pu jouer un rôle fascinant, présentant les résurrections nocturnes du père, résurrections neutralisées par le jour qui menace de tout dissiper et de mettre fin à l'entretien », écrit Monique Schneider dans la *Freud, la réalité et la résistance à l'imaginaire*, op. cit., p.95.

⁶⁰⁸ Ricœur lie les deux personnages d'Hamlet et d'Œdipe grâce à une parenté structurale qui repose, selon Freud lui-même, d'une part sur « l'identité de son matériau » et d'autre part sur « la grande différence, existant dans la vie de l'âme, entre les deux périodes culturelles très éloignées l'une de l'autre : la progression au cours des siècles du refoulement dans la vie affective de l'humanité », Cf. Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1*, op. cit., p.230.

⁶⁰⁹ Ricœur estime qu'en faisant « coïncider phylogenèse et ontogenèse dans *Totem et tabou*, la psychanalyse se rapproche des théories du *learning* sans toutefois les rejoindre. Or, la psychanalyse souligne plutôt le rôle et le poids des expériences primitives dans l'expérience humaine ; mais, dans son style propre, elle se développe parallèlement à une théorie de l'apprentissage, par exemple par son investigation du choix d'objet et par son histoire évolutive des systèmes Moi et Surmoi », Cf. Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.368.

Si « l'hystérique Hamlet » hésite à tuer l'amant de sa mère, c'est qu'en lui sommeille « le vague souvenir d'avoir souhaité, par passion pour sa mère, perpétrer envers son père le même forfait ». Rapprochement fulgurant et décisif : car si Œdipe révèle l'aspect de destinée, Hamlet recèle l'aspect de la culpabilité attaché au complexe ; ce n'est pas un hasard si Freud cite, dès 1897, le mot de Hamlet qui reviendra dans Le Malaise dans la culture : « Thus conscience does make cowards of us all... » Ce que Freud commente en ces termes : « Sa conscience est son sentiment inconscient de culpabilité ». ⁶¹⁰

En définitive, ce qui est en jeu ici c'est une explication génétique basée sur la convergence de l'ontogenèse et de la phylogenèse à partir de l'analyse du mythe d'Œdipe à la fois comme drame individuel et destin collectif. Certes, le complexe d'Œdipe est protéiforme. Il est un tout qui remonte du fait psychologique à la source de moralité en passant par l'origine de la névrose et celle de la culture.

Individuel, personnel, intime, le complexe d'Œdipe reçoit son caractère de secret de la découverte que Freud en fit dans son autoanalyse. Mais, en même temps, son caractère de généralité est tout de suite aperçu dans le filigrane de cette expérience singulière ; si l'auto-analyse dévoile l'effet saisissant, l'aspect compulsif de la légende grecque, en retour le mythe atteste la fatalité qui adhère à l'expérience singulière. ⁶¹¹

Il est aussi possible de greffer son ouvrage *Totem et Tabou* à ces deux mythes, en mobilisant un autre point de vue, à savoir le souhait de Freud de compléter l'universalité dans le temps par celle dans l'espace. Toutefois, cette manière d'interpréter Sophocle à laquelle Freud recourt

⁶¹⁰ Ricoeur, Paul, *Écris et conférences 1*, op. cit., p.187.

⁶¹¹ *Ibid.*

reste problématique. Si l'on se réfère à la formule de Jean-Pierre Vernant, l'interprétation freudienne de Sophocle souffre d'une lacune.⁶¹²

Or Freud n'interroge pas « la question de la place qu'occupe Sophocle au regard de son œuvre » et omet à lui rendre hommage « en tant qu'auteur et sujet de sa propre version du mythe d'Œdipe et interroger le sens de son génie pour dépasser les aprioris et les projections typiquement patriarcales que les thématiques de l'inceste et du parricide ne manquent pas de provoquer ».⁶¹³

Ricœur pense cependant que Freud avait pris en quelque sorte conscience de cette lacune, car il a essayé de la combler en posant à l'origine de l'humanité un complexe d'Œdipe réel et un parricide originel, dont toute l'histoire ultérieure porterait la cicatrice.⁶¹⁴

Toutefois, on peut aussi dire de manière plus générale que cette lacune disparaît lorsque Freud renonce à chercher l'universalité du temps dans l'espace. L'analyse proposée par Freud des *Délires et rêves dans la « Gradiva »*⁶¹⁵ de Jensen lui permet en quelque sorte de sortir de ce piège : il y affirme à propos du travail de l'écrivain que « le romancier concentre son attention sur l'inconscient de son âme à lui, prête l'oreille à toutes les virtualités et leur accorde l'expression artistique, au lieu de les refouler par la critique consciente ».⁶¹⁶

Le *Gradiva* ouvre ainsi un horizon étonnant pour Freud. Or, au départ, le leitmotiv qui structurait la comparaison freudienne entre l'artiste et l'analyste reposait sur le fait que le travail du psychanalyste est rejeté et contesté. Ce refus venait du fait que le travail du psychanalyste apporte

⁶¹². Cf. Stein, Conrad, « "Œdipe-Roi" selon Freud », Cf. pp.V-XXVII, Delcourt, Marie, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris, les Belles Lettres, 1981, 270p.

⁶¹³ Gaillard, Thierry, *L'autre Œdipe, De Freud à Sophocle*, op. cit., p.19.

⁶¹⁴ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1*, op. cit., p.190.

⁶¹⁵ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1*, op. cit., pp.186-187. « L'interprétation [donnée par Freud] du *Gradiva* de Jensen ne prétend pas donner une théorie générale du roman, mais recouper la théorie du rêve et de la névrose par les rêves fictifs qu'un romancier ignorant de la psychanalyse prête à son héros et par la guérison quasi analytique vers laquelle il conduit celui-ci », Cf. Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.176.

⁶¹⁶ Freud, Sigmund, *Délires et rêves dans la « Gradiva » de Jensen*, trad. Bellemin-Noël, J., Paris, Gallimard, 1986.

une vérité dont les hommes ne veulent pas et qu'*a contrario*, les hommes restent dociles à l'appel du poète. Il dit à ce propos :

*L'auteur [en occurrence Freud, lui-même], qui s'était depuis 1893, consacré à l'étude de la genèse des troubles psychiques, n'aurait jamais pensé à chercher la confirmation de ses résultats chez les romanciers et les poètes ; aussi sa surprise fut-elle grande, lorsqu'en 1903, au moment où paraît « Gradiva », il s'aperçut que le romancier avait pris pour base de son œuvre cela même que lui, l'auteur, avait cru découvrir de neuf aux sources de l'observation médicale. Comment le romancier était-il parvenu au même savoir que le médecin, ou du moins, comment en-était-il arrivé à faire comme s'il savait les mêmes choses ?*⁶¹⁷

Grâce à sa lecture du *Gradiva*, Freud parvient à la fois à faire disparaître la lacune qu'on vient d'évoquer, et en même temps à repérer l'abîme qui existe entre l'image de l'artiste expert dans l'art de mystifier et la figure simple du romancier. Cet abîme fait apparaître toute la complicité naissante entre romancier et psychanalyste. La conséquence provoquée par cet abîme n'est pas la moindre dans l'interprétation sophocléenne de Freud. Or, la remarquable complicité de Freud avec Sophocle est incontestablement issue de cet abîme. Il reprend par la suite l'*Œdipe* de Sophocle avec ses caractéristiques et l'adapte ingénieusement à la psychanalyse.

Fort de sa notable réussite de l'adaptation de l'œuvre de Sophocle à la psychanalyse, Freud confirme que le nom seul du complexe d'*Œdipe* est parlant et nous permet de le deviner. Il s'agit, certes, d'un complexe qui présente un modèle paternel de la culpabilité. *Œdipe* est voué par le destin à tuer son père et à épouser sa mère. Il fait tout pour échapper à la prédiction de l'Oracle, sans réussir. Pourtant, contrairement au drame de

⁶¹⁷ Schneider, Monique, « Freud, la réalité et la résistance à l'imaginaire », *op. cit.*, p.108.

Sophocle qui est une tragédie du destin, l'homme moderne ne croit guère à une telle fatalité. Ainsi Freud va à la recherche de la part singulière introduite par Sophocle dans le mythe, pour évoquer ensuite ce qui demeure permanent dans la manifestation du complexe d'Œdipe. Grâce à la clinique, Freud ajoute au mythe sophocléen, la mythologie personnelle de ses patients et il reconstitue à travers divers travaux « un mythe des origines », comme le souligne Ricœur lorsqu'il remarque qu'« à ces divers travaux, Freud demande une seule chose : la confirmation plus au moins probable que l'humanité est passée par un drame originel, plus précisément par un épisode criminel, qui constitue le noyau du complexe d'Œdipe de l'humanité à l'origine de l'humanité [...] ». ⁶¹⁸

Nous arrivons dorénavant, dans cette seconde partie de notre réflexion, à l'étude de la tentative freudienne de procéder au rapprochement entre un certain type de comportements et la mythologie. Parmi ces divers travaux sur lesquels Freud s'est appuyé, on peut mentionner celui de O. Rank : *Der Mythos von der Geburt des Helaen*, en 1909. Dans la construction de son argumentation, l'auteur de *Totem et tabou* n'hésite pas à endosser l'argument de ce dernier selon lequel les dramaturges depuis toujours ont puisé leurs matériaux principalement dans le complexe d'Œdipe et dans le complexe de l'inceste, ainsi que dans leurs variations plus ou moins voilées.

Dans *l'Introduction à la psychanalyse*, Freud confirme cela. Il dit qu'il a été intéressé par l'œuvre de Sophocle, car le crime d'Œdipe a été dévoilé progressivement.

L'ouvrage du poète attique nous expose comment le crime commis par Œdipe a été peu à peu dévoilé, à la suite d'une enquête artificiellement retardée et sans cesse ranimée à la faveur de nouveaux indices : sous ce rapport, son exposé présente une certaine ressemblance avec les démarches d'une psychanalyse. ⁶¹⁹

⁶¹⁸ Ricœur, Paul, *Écris et conférences 1*, op. cit., p.213.

⁶¹⁹ Freud, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, trad. Jankélévitch, S., Paris, Payot, 1959, p.356.

Il est désormais possible de situer le mythe dans le contexte du complexe d'Œdipe.

Par ailleurs, il convient de souligner qu'il attribue un nom grec et évoque ainsi l'Œdipe-Roi pour dénommer ce parallélisme qu'il établit entre le rêve, le symptôme, les mythes et les contes grâce auxquels l'auteur de *l'Interprétation des rêves* explique sa découverte majeure dans son auto-analyse. Une légende grecque avec une existence purement fictive, un personnage de Sophocle, et rien de plus, comme le souligne Ricœur.⁶²⁰ Alors que le rêve symbolisait pour lui le corps de la mère, lieu d'aboutissement originaire du désir de l'enfant, comprendre ses rêves c'est se réduire à l'illusion de vouloir posséder ce corps perdu.

Freud parvient donc à cerner tous les éléments essentiels du complexe d'Œdipe demeurant présents dans le mythe tel qu'il a été évoqué par Sophocle, à savoir l'inceste accompli, le meurtre du père, la culpabilité, la castration, et ce jusqu'au roman familial.

Le travail de Freud a aussi le mérite de nous rappeler les traces du changement de civilisation, laissées derrière le drame œdipien. Un moment capital pour notre civilisation si l'on se fie aux analyses de Harold Stewart qui suggère que « L'histoire d'Œdipe représente le passage de la société matrilineaire à la société patrilineaire, celle de la lignée des pères ». Le siècle de Sophocle marque également un avènement de notre civilisation, car il est celui du « miracle grec ». Ce dernier a jeté dans le néant et l'obscurantisme l'oracle ténébreux et mystique qui triomphait sur l'homme.

À la recherche de sa vérité, l'Œdipe du drame sophocléen a rejeté la parole sacralisée par la mère et ainsi a réussi à instaurer le règne du réel. Freud a su démontrer que « le père signifiait le réel, c'est-à-dire l'obstacle devant le désir œdipien, et la psychanalyse peut être considérée dans cette perspective, comme une longue et pénible accession à la connaissance et à

⁶²⁰ Ricœur, Paul, *Écrits et conférence 1, op. cit.*, p.223.

la maîtrise du réel ». ⁶²¹

Ricœur complète ce constat et en même temps libère le travail freudien de sa lacune mythologique, pour reprendre les termes de Jean-Pierre Vernant. Il écrit à ce propos que « ce n'est pas le caractère poétique, littéraire, esthétique de la figure d'Œdipe qui a fasciné Freud, c'est son *subject-matter*, et l'identité du contenu signifié par le mythe avec celui révélé par l'auto-analyse ». ⁶²² C'est en effet en dégagant leur structure symbolique que Freud a universalisé ses découvertes lors de son auto-analyse.

III.A.3.b Œdipe. Le complexe !

Comme nous l'avons déjà vu, Freud découvre le complexe d'Œdipe très tôt quand il observe chez lui l'amour de sa mère et la jalousie de son père. Cette découverte l'a conduit à s'inspirer du drame de Sophocle. De son propre aveu il reconnaît qu'il fut lui-même un Œdipe, mais contrairement à celui de la légende, il fut un Œdipe avec un complexe.

Il invente donc le complexe d'Œdipe, afin d'exprimer symboliquement son propre complexe. Il constate en premier lieu le désir sexuel de l'enfant pour le parent de sexe opposé, puis il identifie l'hostilité que l'enfant témoigne pour le parent du même sexe.

Plus tard, Freud découvre « l'Œdipe inversé » qui correspond à l'amour de l'enfant pour le parent du même sexe et à sa haine à l'encontre du parent du sexe opposé. Il faut ajouter à cela, la conception de « l'Œdipe complet » qui provient de ces deux versants positif et négatif dont la proportion varie, mais qui restent toujours présents. Freud attribue l'Œdipe complet à la bisexualité originelle de l'homme et il y trouve l'explication de l'ambivalence des sentiments qui semble être parfois si paradoxale.

⁶²¹ Grunberger, Bela, (dir.), Chasseguet-Smirgel, Janine, (dir.), *L'Œdipe, un complexe universel, op. cit.*, p. 26.

⁶²² Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.223.

La découverte du complexe d'Œdipe et des fantasmes sexuels infantiles a transformé la première construction théorique freudienne qui reposait sur les traumatismes subis par ses patients. Freud pensait que l'origine de ces traumatismes était dans l'enfance des patients. Ces traumatismes provenaient des tentatives réelles de séduction sexuelle à un âge où leur sexualité n'était pas encore éveillée. Avant de reconnaître cliniquement que le refoulement⁶²³ est issu de souvenirs incompatibles qui sont des souvenirs sexuels, Freud croyait également que ce n'est qu'à la puberté que le souvenir du trauma pouvait devenir pathogène.

Peu avant sa mort, Freud avouait dans *l'Abrégé de psychanalyse* (1938) : « Je m'autorise à penser que si la psychanalyse n'avait à son actif que la seule découverte du complexe d'Œdipe refoulé, cela suffirait à la faire ranger parmi les précieuses acquisitions nouvelles du genre humain ». ⁶²⁴

La place centrale du complexe d'Œdipe dans l'entreprise psychanalytique est donc d'autant plus légitime, que non seulement il représente le nœud de la névrose, mais aussi il embrasse l'ensemble de l'activité psychosexuelle normale ou pathologique de l'homme. Didier Anzieu estime qu'en découvrant le complexe d'Œdipe, Freud a résolu l'énigme de la névrose qui est au fond l'énigme de tout homme. ⁶²⁵

III.A.3.c Désir œdipien

Étant donné que la sexualité infantine exerce une influence décisive

⁶²³ . Le terme de refoulement désigne une action psychique par laquelle le représentant pulsionnel, sous l'effet d'une censure liée à un interdit, est maintenu à distance de la conscience. Le refoulement est le principal destin de pulsion. Cf. Assoun, Paul-Laurent, *Le vocabulaire de Freud, op. cit.*, p. 57. Freud écrit : le refoulement fonde toute névrose comme une réaction à un traumatisme, comme une névrose traumatique élémentaire. Cf. Freud, S., Ferenczi, S., Abraham, K., *Sur les névroses de guerre, op. cit.*, p. 42.

⁶²⁴ Grunberger, Bela (dir.), Chasseguet-Smirgel, Janine (dir.), *L'Œdipe, un complexe universel*, p.15.

⁶²⁵ *Ibid.*, p.34.

sur la sexualité de l'adulte, « tout être humain se voit imposer la tâche de vaincre en lui le "complexe d'Œdipe" », car ce dernier reste la partie la plus essentielle du contenu des troubles névrotiques. Freud définit ainsi le complexe d'Œdipe par le double souhait de supprimer le parent de même sexe et de s'accoupler avec le parent de sexe opposé. Ce double souhait témoigne aussi d'un double crime. Or, l'inceste maternel n'est qu'un des crimes d'Œdipe, le meurtre de son père est son autre crime. Grâce au scénario œdipien, Freud reproduit cette scène d'emblée si atypique, et par la suite obstinément dramatique où sous la figure du père s'assailent mutuellement le désir et la loi. À partir de là, une sorte de dialectique du désir apparaît et la loi du père est donc considérée comme un terme nécessaire de constitution identificatrice.

De l'autre côté, en fécondant sa mère, Œdipe montre que l'objet de son désir est sa mère. Il s'agit de l'endroit précis où la tragédie d'Œdipe a eu lieu.

En se privant de la vue, ⁶²⁶ Œdipe se prive de l'objet de son désir, il se sépare en quelque sorte de la possession des objets de son désir. Ce fait est bien exposé dans le texte de Sophocle lui-même, quand Œdipe déclare : « Si même il m'était possible de barrer au flot des sons la route de mes oreilles, rien ne m'empêcherait alors de *verrouiller mon pauvre corps* en le rendant aveugle et sourd à la fois ». ⁶²⁷

Ricœur évoque à juste titre la dimension intersubjective du désir et admet que par rapport à toutes les découvertes ultérieures freudiennes la découverte du complexe d'Œdipe, en raison du statut particulier du désir, possède une valeur prémonitoire. Si cette dimension intersubjective est possible, c'est parce que le champ de l'analyse lui-même reste intersubjectif. Tout se dit dans une relation duale de la parole. Tous les drames du passé s'expriment dans des situations analytiques où le langage ne peut qu'être de nature intersubjective, d'où par ailleurs la possibilité du

⁶²⁶ Il convient d'ajouter que l'interprétation classique est qu'auparavant il croit voir et ne sait pas, et qu'après il ne voit plus mais il sait.

⁶²⁷ Stein, Conrad, *La mort d'Œdipe*, op. cit., p.34.

transfert. Or, le transfert ne peut se dérouler que dans la texture intersubjective du désir et des désirs déchiffrés lors de l'analyse : « C'est parce que le vœu est demande à l'autre, parole adressée, allocution, qu'il pourra rentrer dans un champ "psycho-social" où il y aura des refus, des interdictions, des tabous, c'est-à-dire des demandes frustrées », estime Ricœur.⁶²⁸

Les demandes frustrées évoquent en réalité le désir, qui n'est que demande, en tant que mode d'être auprès des autres. Il ne peut être désir que si sa visée reste double et porte à la fois sur le désir de l'autre et en même temps sur le désir de l'autre désir. Et puisque cette demande reste méconnue, on fait appel au symbolique et Œdipe remplit parfaitement le rôle du symbole. Pour le philosophe : « Tout l'Œdipe se vit et se joue dans le triangle de la demande, du refus et du désir blessé ; langage informulé, langage joué, mais petit drame signifié, où se fixent les signifiants majeurs de l'existence, que l'analyse mythifie peut-être en les nommant phallus, père, mère, mort ». ⁶²⁹

La sémantique du désir projette indubitablement la lumière sur le rôle de l'intersubjectivité et constitue la vérité profonde de la théorie freudienne de la libido, c'est-à-dire la théorie portant sur l'expression des seules pulsions sexuelles. Selon Ricœur, l'expression des pulsions sexuelles — la libido, — a été toujours considérée par Freud dans un cadre intersubjectif où il n'y a pas de trace de refoulement, de censure ou encore d'accomplissement de désir sur le mode fantasmatique. Quant à la prohibition, elle reste la preuve que même dans le cas de refus, le désir rencontre toujours un autre désir. La dialectique des rôles au sein de la seconde topique montre que l'intériorisation d'une relation d'affrontement est constitutive du désir humain.

Ainsi, « le complexe d'Œdipe signifie fondamentalement que le désir humain est une histoire, que cette histoire passe par le refus et l'humiliation, que le désir s'éduque à la réalité par le déplaisir spécifique qui

⁶²⁸ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.392.

⁶²⁹ *Ibid.*

lui inflige un autre désir qui se refuse ». ⁶³⁰ Autrement dit, Œdipe résistait à la réalité en refusant d'être cet homme qu'il avait maudit lui-même — on vient de le dire. À ce tragique primaire qui repose sur l'impossibilité de la reconnaissance de soi, s'ajoute aussi le tragique de la conscience, celui de la colère et du refus.

Il est, certes, évident que le désir humain rencontré dans un cadre intersubjectif, à travers le complexe d'Œdipe, constitue un des socles privilégiés de l'entreprise ricœurienne pour mener son interprétation philosophique de Freud. ⁶³¹

Le désir y est immédiatement saisi dans sa structure triangulaire. Il en résulte que ce que la théorie articulera comme une castration symbolique n'est pas un facteur additionnel, extrinsèque, mais atteste la relation initiale du désir à une instance d'interdiction qui impose les idéaux, vécus par l'enfant au niveau du fantasme comme menace paternelle dirigée contre ses activités sexuelles... ⁶³²

Le complexe d'Œdipe reste le point culminant de l'interprétation dramatique de l'histoire du désir, il est marqué par un double élément tragique, puisque le tragique primaire de l'inceste et du parricide se trouve redoublé par le tragique de la conscience.

L'histoire d'Œdipe comprenant à la fois le désir, la résistance à la vérité et le refus de l'humiliation, elle introduit désormais Ricoeur à l'étude d'un des textes fondateurs de Freud qui date de 1917 : *Une difficulté de la*

⁶³⁰ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.407.

⁶³¹ Ricoeur place le dialogue sans fin entre la phénoménologie et la psychanalyse au cœur de la discussion autour de l'intersubjectivité et du langage du désir. Par ailleurs, c'est en passant par ce chemin qu'il parvient à montrer les frontières entre ces deux disciplines. Il écrit à ce propos : « il n'est pas étonnant que phénoménologie et psychanalyse se rencontrent à ce niveau : [...] c'est de la situation analytique elle-même en tant qu'elle reste relation de langage, que toute discussion doit partir », Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.408.

⁶³² Cf. p.594, Ricoeur, Paul, « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », pp.591-619, dans Coppieters de Gibson, Daniel (dir.), *Qu'est-ce que l'Homme ?*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1982. Disponible aussi sur Université PSL, IIA362, Fonds Ricoeur.

psychanalyse.⁶³³ Ce texte parle de la psychanalyse comme étant une autre humiliation subie par l'humanité après l'humiliation cosmologique de Copernic, ainsi que l'humiliation biologique de Darwin.

*Il y a eu d'abord l'humiliation cosmologique que lui infligea Copernic, en ruinant l'illusion narcissique selon laquelle l'habitable de l'homme serait en repos au centre des choses ; puis ce fut l'humiliation biologique, lorsque Darwin mit fin à la prétention de l'homme d'être coupé du règne animal. Enfin, vint l'humiliation psychologique : l'homme qui savait déjà qu'il n'est ni le seigneur du Cosmos, ni le seigneur des vivants, découvre qu'il n'est même pas le seigneur de sa Psyché.*⁶³⁴

Ainsi, la sémantique du désir dégagé à partir d'Œdipe, de son désir de reconnaissance ainsi que de sa résistance à la vérité, va vers une instruction du Moi vécue comme une humiliation et rencontre les résistances du narcissisme primitif et persistant, « c'est-à-dire de cette libido qui ne s'investit jamais complètement dans des objets, mais que le Moi retient pour soi ». ⁶³⁵ Dans cette perspective, tout investissement libidinal tourné vers le moi, c'est-à-dire la « libido narcissique » est blessé.

C'est ainsi qu'en partant du désir de reconnaissance d'Œdipe, Freud révèle la profondeur de la conscience humiliée, de l'humiliation narcissique⁶³⁶ des hommes.

⁶³³ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 152.

⁶³⁴ *Ibid.*

⁶³⁵ *Ibid.*, p.153.

⁶³⁶ Les trois termes de narcissisme, de narcissisme primaire ainsi que de narcissisme secondaire évoquent chacun un sens différent dans l'entreprise freudienne. Freud définit le narcissisme dans son livre de 1914 : pour introduire le narcissisme, comme « le comportement par lequel un individu traite son propre corps de façon semblable à celle dont on traite d'ordinaire le corps d'un objet sexuel : il le contemple donc en y prenant un plaisir sexuel, le caresse, le cajole, jusqu'à ce qu'il parvienne par ces pratiques à la satisfaction complète ». Je note que ce qui est en question ici, c'est le narcissisme secondaire qui est « un retournement sur le moi de la libido, retirée de ses investissements objectaux ». Quant au concept de narcissisme primaire, il désigne chez Freud : « un état précoce où l'enfant investit toute sa libido sur lui-même », Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud*, op. cit., p.152.

III.A.3.d Œdipe, la tromperie d'un complexe

En cherchant l'origine de la déformation imaginaire au cœur des « choses entendues » formulées par le patient, Freud opère une distinction entre ces dernières et les choses perçues. Or, la perception en tant qu'épreuve directe du réel ne présente rien de trompeur. La source de cette déformation ou falsification doit se trouver dans la sphère du discours qui gâche le face-à-face supposé avec le réel. Ce qui importe en premier lieu, c'est la séparation entre la source et la falsification. Et puis, accéder à l'imaginaire du patient, comme pouvoir de déformation, comme ce qui veut déformer, souiller une première innocence. On dirait que la suppression de l'imaginaire du patient est la condition de la progression du travail analytique.

Confronté à la nécessité de la séparation entre la réalité et la fiction, Freud divise donc sa démarche. D'une part, il apprivoise l'élément falsifiant et perturbateur chez le patient, afin d'atteindre sa « réalité psychique », et d'autre part, il essaie de revenir aux premières positions et de reconquérir le terrain perdu. Ce qui pousse Freud à parler de « la réalité psychique » ce n'est rien d'autre que la situation analytique concernant la cohérence et la résistance de certaines manifestations de l'inconscient. Il évoque ainsi la « réalité psychique » en contraste avec la réalité matérielle. Dans *l'Introduction à la psychanalyse*, Freud écrit que « Les fantasmes possèdent une réalité psychique, opposée à la réalité matérielle... Dans le monde des névroses, c'est la réalité psychique qui joue le rôle dominant », cite Ricœur.⁶³⁷ Ainsi, en faisant abstraction de l'objet, les symptômes et les fantasmes omettent toute relation avec la réalité externe.

Dans ce contexte, le complexe d'Œdipe — à l'instar de toute scène infantile, — permet à juste titre de voir comment il est possible de constituer une réalité psychique autour du meurtre du père et de la possession de la

⁶³⁷ Ricœur, Paul, « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », *op. cit.*, p.594.

mère, ainsi que de la culpabilité, du complexe de castration et du surmoi. Il s'agit ici du complexe d'Œdipe positif portant sur les tendances hétérosexuelles. Le complexe d'Œdipe positif considère le père comme la source de la menace de castration, de laquelle résulte à la fois une hostilité inconsciente envers le père, et ce jusqu'au souhait de sa mort, et même temps un sentiment de culpabilité⁶³⁸ issu de la tendresse pour le père. Cette voie empruntée par les garçons n'est autre que celle suivie par tout névrosé.

Si nous faisons passer désormais le complexe d'Œdipe à travers la grille du réel, c'est-à-dire ce que nous observons dans la vie de tous les jours, nous réalisons que son fantasme se présente sous la forme d'une image d'Épinal stéréotypée, dépourvue en quelque sorte de la puissance du mythe. Or, la retranscription freudienne de l'Œdipe en termes réalistes présente un sujet qui veut contribuer à sa propre naissance. C. Stein écrit à ce propos :

*Être sa propre mère, c'est en même temps nier que l'on a été séparé de sa mère et méconnaître jusqu'à l'existence de cette mère à qui l'on aspire à s'unir. L'absurdité de la pensée résulte, en définitive, de ce qu'il y manque la figuration de la troisième personne. La pensée absurde — ou son alternative la pensée floue — est comme témoin d'une mythique toute-puissance d'où naît la pensée.*⁶³⁹

III.A.3.e Œdipe, le déclin du complexe

Le complexe d'Œdipe doit périr dans l'évolution du psychisme infantin. Pourquoi ? Il faut d'emblée préciser que la raison de ce déclin reste inconnue. La seule chose qui nous semble être certaine c'est qu'à l'occasion de la survenue de déceptions douloureuses le complexe d'Œdipe va vers le

⁶³⁸ Freud décrit deux maladies du sentiment de la culpabilité : la névrose obsessionnelle et la mélancolie. Cf. Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.317.

⁶³⁹ Stein, Conrad, *La mort d'Œdipe, op. cit.*

déclin, il cède face au refoulement. La disparition du complexe d'Œdipe advient beaucoup plus facilement chez le garçon que chez la fille pour qui les contraintes de castration n'existent pas et par conséquent pour qui l'Œdipe décline lentement. La conséquence de ce déclin à deux vitesses chez le garçon et la fille n'est pas la moindre, car le surmoi — l'héritier du complexe d'Œdipe — sera moins puissant et plus dépendant chez la fille.⁶⁴⁰

Mais sur quoi portent ces déceptions douloureuses ? Il s'agit d'expériences inévitables s'opposant au complexe. Par exemple, quand une petite fille imaginant son père l'aimer plus que tout, le voit la punir ou encore un petit garçon, considérant sa mère comme sa propriété, la voit en aimer un autre. Certes, quand l'enfant n'arrive plus à satisfaire son penchant amoureux, il va se détourner désespérément de celui-ci. C'est à ce moment précis que le complexe d'Œdipe semble connaître son échec.

Ce qui importe, c'est que le complexe d'Œdipe, même s'il joue un rôle central dans la période sexuelle de la première enfance, finit par succomber au refoulement et un temps de latence va lui succéder. Ce temps de latence va faire disparaître la phase phallique qui est en fait celle du complexe d'Œdipe. La phase phallique correspond au temps du développement sexuel de l'enfant jusqu'à une phase où l'organe génital — plus précisément l'organe masculin, — prend le rôle de conducteur. Autrement dit, la crainte de la castration annonce la dissolution du complexe d'Œdipe. Ricœur pense que l'hypothèse freudienne de la peur de la castration au moment de la démolition d'Œdipe, dans *Le déclin du complexe d'Œdipe*, permet de mieux saisir le caractère réactionnel du surmoi. Le philosophe décrit le surmoi comme « un précipité d'identification, donc d'objets abandonnés, mais qui a le pouvoir remarquable de se retourner contre sa propre base pulsionnelle ». ⁶⁴¹ Ricœur continue : « surmonter l'Œdipe, tâche

⁶⁴⁰ Mélanie Klein s'oppose très fortement à ces conceptions freudiennes et défend l'idée selon laquelle le complexe d'Œdipe apparaît de façon beaucoup plus précoce entre six mois et un an. Ainsi, chez la petite fille les craintes de destruction concernant l'intérieur de son propre corps, la conduit à avoir un surmoi plus rigoureux que celui du garçon. Cf. Grunberger, Bela (dir.), Chasseguet-Smirgel, Janine (dir.), *L'Œdipe un complexe universel*, op. cit., p.132.

⁶⁴¹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.472.

fondamentale de l'entrée dans la culture, ce n'est aucunement échapper au principe de plaisir, mais encore le sauver, puisque c'est pour protéger son narcissisme que le moi de l'enfant, sous la menace de castration, se détourne du complexe d'Œdipe ». ⁶⁴²

Désormais, le moi et le surmoi dépendront des identifications auxquelles recourt l'enfant, fait entendre Freud dans *Le Moi et le Ça*. Il défend aussi l'hypothèse selon laquelle « le caractère du moi » serait le résultat des abandons successifs de ses objets sexuels « auxquels il s'identifierait ». Le moi serait donc une récapitulation de l'histoire des choix d'objets. Quant au surmoi, il prendrait la place du choix des objets hétérosexuels au moment de la disparition du complexe d'Œdipe : « L'enfant s'identifie donc au parent du même sexe ; il intériorise les interdits dont ce dernier est porteur, interdit dont le noyau est le tabou de l'inceste ». ⁶⁴³

III.A.3.f Dissolution de l'Œdipe

Ricœur tente de creuser la question de la dissolution de l'Œdipe et ainsi de dégager son enjeu principal. Le philosophe mesure l'importance de la sortie du complexe d'Œdipe et constate que Freud propose plusieurs chemins pour en sortir. Ricœur constate en effet l'influence majeure que la destruction d'Œdipe peut notamment avoir sur l'histoire du psychisme et celle de la culture. Le concept de la dissolution de l'Œdipe a été introduit tardivement par Freud en 1924, dans un essai portant le même nom : *Dissolution de l'Œdipe*. Ce concept, à l'instar des autres concepts comme le refoulement, l'identification ou encore la sublimation est un concept économique appartenant au registre freudien et il concerne le destin des pulsions et le remaniement de leur distribution profonde.

⁶⁴² *Ibid.*

⁶⁴³ p.27, Grunberger, Bela (dir.), Chasseguet-Smirgel, Janine (dir.), *L'identification, l'autre c'est moi*, Paris, éd. Tchou, 1978, 319p.

Toutefois, si le complexe d'Œdipe se dissout comme complexe, c'est uniquement parce qu'il structure le psychisme. C'est au sein de ce rapport entre destruction du complexe et structuration du psychisme que Ricœur souligne l'enjeu de la dissolution de l'Œdipe qui est pour lui « le remplacement d'une identification au père à proprement parler mortelle — et même doublement mortelle, puisqu'elle tue le père par le meurtre et le fils par le remords — par une reconnaissance mutuelle, où la différence est compatible avec la similitude ». ⁶⁴⁴ Ainsi, la reconnaissance du père reste l'enjeu majeur de la dissolution de l'Œdipe.

Ricœur parle désormais de la reconnaissance mutuelle, de la désignation réciproque. Or, quand Œdipe sort du complexe, quand la sortie du complexe est réussie, « le désir est rectifié dans son vœu le plus profond de toute puissance et d'immortalité ; ce qui est ruiné, c'est l'économie du tout ou rien », écrit Ricœur. ⁶⁴⁵ Il faut par conséquent être capable d'accepter le père en tant que mortel et accueillir son immortalité comme la projection fantastique de la toute-puissance du désir. En acceptant la mortalité, on accepte aussi le fait que l'engendrement est un fait de nature et que la paternité reste une désignation. Le philosophe ajoute : « il faut que le lien du sang se distende, soit marqué de mort, pour que la paternité soit véritablement instituée ; alors le père est père, parce qu'il est désigné comme et appelé père ». ⁶⁴⁶

Le thème de la dissolution de l'Œdipe trouve toute son importance quand on constate qu'en marquant les frontières entre la psychanalyse et la théorie de la culture, il désigne le retour à l'architecture freudienne, autrement dit, pris au sens le plus large du terme, il nous fait entrer dans la psychanalyse. Ensuite, la dissolution de l'Œdipe joue un autre rôle important, car, selon Ricœur : « on entrait dans la psychanalyse par le concept de pulsion, à la frontière de la biologie et de la psychologie, on en

⁶⁴⁴ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.461.

⁶⁴⁵ *Ibid.*

⁶⁴⁶ *Ibid.*

sort par d'autres concepts limites, à la frontière de la psychologie et de la sociologie de la culture, l'identification est un tel concept ».

Reste à comprendre le concept de l'identification, considéré par Ricœur comme un concept discordant dans le cadre de la métapsychologie, et qui désigne plus le nom d'un problème que le titre d'une solution.

III.A.4 Duel identification/sublimation

Dans le chapitre *De l'onirique au sublime*, Ricœur cherche à comprendre le rapport entre sublimation, idéalisation, identification et complexe d'Œdipe. Quant à Freud lui-même, il a utilisé de prime abord le concept de l'identification à propos de la formation des symptômes hystériques. Plus tard, il étend le rôle de l'identification au mécanisme constitutif de la personnalité. Dans sa réponse à la lettre d'Einstein, publiée sous le titre *Pourquoi la guerre ?* Freud explique que des liens sentimentaux à l'instar de l'amour procèdent de l'identification et que l'édifice de la société humaine repose en grande partie sur ces liens.⁶⁴⁷

Or, seul un lien affectif comme l'amour est capable de dépasser les narcissismes individuels et la haine séparant les individus. Bien qu'étant un lien libidinal, ce lien affectif n'a pourtant rien avoir avec l'amour sexuel. On parle plutôt de l'identification, c'est-à-dire une forme élémentaire de l'amour avec des buts sexuels inhibés.

⁶⁴⁷ Freud y explique que nous avons deux catégories de liens de sentiments. En premier lieu, il s'agit des rapports tels qu'il s'en manifeste à l'égard d'un objet d'amour, même sans intentions sexuelles. Quant à la seconde catégorie de liens sentimentaux c'est celle qui procède de l'identification. Cf. Einstein, Albert, Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?*, op. cit., p. 59.

III.A.4.a Identification

Dans la *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921), Freud définit l'identification comme la forme la plus élémentaire du lien affectif à l'objet.⁶⁴⁸ En unissant l'amour et l'identification, Freud établit que : « l'identification est connue de la psychanalyse comme expression première du lien affectif à une autre personne ».⁶⁴⁹ Ainsi, il joue un rôle déterminant dans la préhistoire du complexe d'Œdipe.

Une fois que l'hypothèse du rôle joué par Œdipe est admise, les mécanismes d'identification à l'un ou l'autre des parents vont compliquer ce qui paraissait si simple au départ. En réalité, on se retrouve face à une ambiguïté compréhensible avouée par Freud lui-même. Or, il n'a jamais présenté une description complète du complexe d'Œdipe, et pourtant il finit par décrire une double identification aux parents, dans la forme complète de ce complexe.

Ricœur note que c'est dans *l'Essai de psychanalyse* que Freud établit pour la première fois des liens étroits entre l'identification et le complexe d'Œdipe et découvre ainsi avec étonnement que l'identification à la fois précède et succède au complexe d'Œdipe. En réalité, Freud tente d'expliquer les liens qui peuvent exister entre le processus d'identification et le complexe d'Œdipe ; et il déduit que dans le complexe d'Œdipe sous sa forme complète il existe un double lien avec l'identification, compte tenu de la bisexualité psychique. Ce lien peut être positif ou négatif. On parle de la forme positive ou directe du complexe d'Œdipe quand la base de la masculinité chez le garçon trouve sa source chez le père. La même règle est appliquée à la fille où son complexe d'Œdipe positif correspond à l'identification à la mère.

Ce que Ricœur veut dire c'est que l'identification intervient avant le complexe d'Œdipe simple et positif chez l'enfant de sexe mâle. Un cas qui

⁶⁴⁸ Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.221.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p.225.

se déclare ainsi : le sein maternel représente au départ un choix d'objet par contact intime pour l'enfant. La libido de l'enfant se focalise par conséquent sur sa mère. En même temps, l'enfant s'assure d'une emprise sur son père à la faveur de l'identification. Cette cohabitation continue jusqu'au moment de l'apparition du complexe d'Œdipe, c'est-à-dire ce moment où l'enfant renforce ses désirs vis-à-vis de sa mère et considère son père comme un obstacle pour la réalisation de ces désirs. L'identification avec le père demeure désormais cause d'animosité et provoque le désir de le supprimer et de le remplacer auprès de la mère. L'enfant adopte donc une attitude ambivalente à l'égard du père ; autrement dit, l'ambivalence qui était à l'origine de l'identification devient manifeste. Certes, l'identification qui précède le complexe d'Œdipe repose sur le versant positif de ce complexe où le petit garçon, en éprouvant la tendresse pour son objet libidinal, à savoir pour sa mère, s'identifie à son père.

Quant au complexe d'Œdipe inversé ou négatif, il existe quand il y a une identification féminine chez le garçon.⁶⁵⁰ Au moment de la dissolution du complexe d'Œdipe où l'enfant doit renoncer à son objet libidinal qui est sa mère, la perspective de deux éventualités se dessine : soit une identification à la mère, soit un renforcement de l'identification avec le père. La dernière éventualité serait considérée comme normale, car elle permet à l'enfant de garder l'attitude de la tendresse vis-à-vis de la mère, et ce jusqu'à un certain degré. Par conséquent, suite à la dissolution du complexe d'Œdipe, chez le petit garçon, la partie masculine de son caractère se

⁶⁵⁰ Il faut noter que la notion de complexe d'Œdipe a connu des développements progressifs chez Freud. « Au début, Freud découvre la forme simple du complexe d'Œdipe (dit aussi le complexe d'Œdipe positif ou direct) et il décrit l'évolution de ce complexe tel qu'il se passe au cours du développement psychosexuel du garçon. [...] De nombreuses années plus tard, dans *Le moi et le ça* (1923), Freud ajouta à la notion de complexe d'Œdipe positif (ou direct) celle de complexe d'Œdipe négatif (ou inversé), notion fondée sur l'existence d'une constitution bisexuelle physique et psychique de tout individu dès l'enfance. Tandis que dans le complexe d'Œdipe positif le garçon désire épouser sa mère et tuer son père, dans le complexe d'Œdipe négatif ou inversé le garçon désire épouser son père et éliminer sa mère ressentie comme rivale », Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, pp.83-84.

retrouve consolidée. Quant à la petite fille, elle serait amenée à s'identifier avec la mère et ainsi à affirmer la partie féminine de son caractère.

Ensuite, Ricœur s'appuie sur le chapitre VII des *Essais de psychanalyse*⁶⁵¹ et souligne qu'en réalité les traits multiples de l'identification mettent un terme au complexe d'Œdipe :

A - Premièrement, l'identification qui précède le complexe d'Œdipe est celle qui nous lie, pense Ricœur. Elle commence lors de la première phase d'apprentissage de l'enfant quand le père devient un modèle pour lui. Lors de cette identification primaire, le père est ce que l'enfant « voudrait devenir et être », observe Ricœur. Et puis, conjointement, ou un peu plus tard avec l'identification au père, advient le mouvement de la libido vers la mère, en tant qu'objet sexuel. Du croisement entre l'identification au père comme modèle et la tendresse adressée à la mère comme objet sexuel, résulte le complexe d'Œdipe.

B - En deuxième lieu, il y a le moment de l'identification-condition où l'identification est une grande énigme. Aux yeux de Ricœur le caractère problématique et non dogmatique de l'identification est vigoureusement décrit quand Freud affirme :

Il est facile d'exprimer dans une formule la différence entre l'identification avec le père et le lien au père par choix objectal : dans le premier cas, le père est ce qu'on voudrait être ; dans le second, ce qu'on voudrait avoir. La différence est donc que dans un cas le lien attache au sujet du moi, dans l'autre à son objet. Le premier type de lien peut par conséquent précéder tout choix objectal d'ordre sexuel. Il est beaucoup plus difficile de donner de cette différence une représentation métapsychologique transparente. Tout ce qu'on constate, c'est que l'identification vise à façonner le moi propre à l'image de l'autre pris pour modèle.⁶⁵²

⁶⁵¹ Freud, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1951, pp.117-123. Le livre annoté par Paul Ricœur se trouve dans la bibliothèque du Fonds Ricœur.

⁶⁵² Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.232, Cf. Freud, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, op. cit., p.118.

En fait, ici Freud expose nettement la différence entre les deux premiers types d'identification.

C - Troisièmement, il faut aussi envisager la probabilité d'un troisième type d'identification rejoignant l'empathie des psychologues, comme le note Freud. Dans ce cas-là, il convient d'admettre qu'une identification se produit indépendamment de toute relation vis-à-vis de la personne copiée.

Certes, Ricœur avoue que le concept d'identification qu'il utilise est plus complexe que ce qu'il avait imaginé au départ et il cite Freud à l'appui qui résume sa conception de l'identification :

*1-l'identification constitue la forme la plus primitive de l'attachement affectif à un objet ; 2- à la suite d'une transformation régressive, elle devient le substitut d'un attachement libidinal à un objet, et cela pour une sorte d'introjection de l'objet dans le moi ; 3- l'identification peut avoir lieu chaque fois qu'une personne se découvre un trait qui lui est commun avec une autre personne, sans que celle-ci soit l'objet de ses pulsions sexuelles.*⁶⁵³

Nous pouvons également dessiner un schéma des deux premiers types d'identification de manière suivante : en effet, l'enfant montre deux sortes d'attachement de nature psychologique qui sont différentes : « pour sa mère, un investissement objectal franchement sexuel, pour son père une identification comme à un modèle ». Désir d'être-comme et désir d'avoir se confronteront comme deux processus à la fois distincts et en même temps entrelacés.

Selon Freud, au début ces deux formes d'attachement cohabitent, mais au fur et à mesure que la vie psychique prend le chemin de l'unification, elles finissent par se rencontrer et ainsi naît le complexe d'Œdipe normal. Le désir orienté vers la mère conduit l'identification vers

⁶⁵³ Freud, Sigmund, *Essais de psychanalyse, op. cit.*, p.120.

la jalousie ; et par la suite, l'identification se mue en désir de remplacer le père, en désir de mort, selon les mots de Ricœur. C'est ici que l'identification provient du complexe d'Œdipe. Il s'agit de l'identification résultat.

Pour Ricœur, la psychanalyse ne fait que supposer ce processus intersubjectif du doublement de la conscience, évoqué dans le chapitre VII de *Psychologie collective et Analyse du moi*.

En même temps, Ricœur note que l'identification dans la situation œdipienne prend un sens concret et historique. Il s'agit d'une identification antérieure, d'une identification au père de la préhistoire personnelle.

Ainsi, dans le chapitre « Archéologie et téléologie » de son livre *De l'interprétation* et en s'appuyant sur la *Psychologie collective et Analyse du moi*, Ricœur souligne l'interprétation économique de Freud sur les aspects régressifs de l'identification. Après avoir observé que Freud y a élargi l'examen du complexe d'Œdipe chez une petite fille dans un contexte névrotique, il remarque que « l'identification a pris ici la place du choix d'objet ; le choix d'objet a régressé à l'identification » ; Ricœur en déduit que « la psychanalyse ne connaît sous le nom de l'identification que l'ombre portée sur le plan d'une économique des pulsions d'un processus de conscience à conscience dont l'intelligence relève d'un autre type d'interprétation ». ⁶⁵⁴

Ricœur persiste dans le fait que l'identification ne peut être comprise que comme le chemin vers une régression. En effet, la « perte de l'objet » évoquée à plusieurs reprises dans le contexte de l'identification s'inscrit dans une perspective de dissolution de la libido d'objet, de sa régression, c'est-à-dire au terme d'un investissement libidinal tourné vers l'objet. Pour lui, Freud exprime clairement cette idée dans ses *Nouvelles conférences* : « Quand on a perdu un objet, qu'on s'est vu forcé d'y renoncer, il arrive assez souvent qu'on se dédommage en s'identifiant au dit objet, en

⁶⁵⁴ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.502.

l'érigeant à nouveau dans le Moi, de sorte qu'ici le choix objectal régresse vers l'identification ». ⁶⁵⁵

Ainsi, l'abandon de l'objet du désir amorce la sublimation.

III.A.4.b Sublimation

Ricœur étudie la sublimation dans le cadre de l'écriture d'une herméneutique générale où la réconciliation des interprétations adverses est envisagée. La contribution ricœurienne à cette herméneutique culmine dans l'interprétation psychanalytique de la sublimation.

La sublimation doit apparaître quand l'homme marqué par la culture échappe, sur le mode imaginaire, à la situation sans issue de désirs qui ne peuvent être ni supprimés ni satisfaits. L'homme est un être limité et le restera. Quand il se retrouve dans la situation inextricable du ni dieu-ni animal, il ne peut que sublimer pour se consoler et accepter son incapacité à surmonter le tragique qui l'obstrue.

À l'issue de l'architectonique freudienne, nous avons appris que toute l'interprétation psychanalytique de la culture consiste en une archéologie au sein de laquelle les idéaux et les illusions sont des analogues du rêve et des symptômes névrotiques. Dans ce contexte, Ricœur considère la sublimation comme le témoin privilégié du génie de l'interprétation freudienne de la culture où le père de la psychanalyse, grâce aux sublimations, aux rationalisations ainsi qu'aux idéalizations, démasque la stratégie du principe de plaisir, qui est une forme archaïque de sentiment humain.

La fonction de l'analyse [est] de réduire l'apparente nouveauté à la résurgence de l'ancien : satisfaction substituée, restauration de l'objet archaïque perdu, rejets du fantasme initial, autant de noms pour désigner cette restauration de l'ancien sous les traits du

⁶⁵⁵ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.503..

*nouveau. C'est évidemment dans la critique de la religion que ce caractère archéologique du Freudisme culmine. Sous le titre du « retour du refoulé », Freud a discerné ce qu'on pourrait appeler l'archaïsme de culture, prolongeant l'archaïsme onirique dans les régions sublimes de l'esprit.*⁶⁵⁶

La sublimation des pulsions⁶⁵⁷ est un processus majeur, envisagé par Freud d'une manière à la fois fondamentale et épisodique, entre la frustration et la satisfaction immédiate. Les pulsions échangent le but sexuel originaire contre un autre but non sexuel, mais qui lui est psychiquement apparenté. La sublimation est ce moyen qui permet à l'individu de concilier ses exigences pulsionnelles avec leurs ressources qui proviennent d'une zone à la fois corporelle et rationnelle. La nature mixte de la pulsion reflète ses définitions successives et la pulsion trouve sa signification en ses destins dont le principal est le refoulement, le « retournement dans le contraire », le « renversement sur la personne propre » ainsi que la sublimation.⁶⁵⁸

La sublimation selon Ricœur mène à un destin original pour une pulsion, distinct du renversement des pulsions dans leur contraire et du retournement vers le sujet, ainsi que du refoulement.

Pour Ricœur, la sublimation répond à toutes les questions non résolues sur l'origine de l'éthique qui ne trouvent pas de réponse dans le concept d'identification, autrement dit dans « l'expression la plus précoce d'une liaison de sentiment à une autre personne »,⁶⁵⁹ comme l'explique Freud lui-même dans la *Psychologie collective et analyse de Moi*.

Ricœur fait un éclairant résumé de tout ce qu'on vient de dire

⁶⁵⁶ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.468.

⁶⁵⁷ « La pulsion peut être considérée comme le "concept fondamental" de la théorie psychanalytique : à ce titre, la "doctrine pulsionnelle" constitue le noyau de la métapsychologie. Il est arrivé à Freud de présenter sa théorie pulsionnelle comme la "mythologie" de la psychanalyse : façon de la présenter comme l'originaire », Cf. Assoun, Paul-Laurent, *Le vocabulaire de Freud, op. cit.*, p.55.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p.54.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p.36.

Le jeu des forces qui oppose trois personnages et deux sexes se résout, dans le cas normal, par une identification au père qui remplace le désir de le supplanter ; le désir sous sa forme objectale traverse l'épreuve du deuil ; les figures parentales sont abandonnées comme termes de désir, intériorisées, sublimées : ainsi se produit l'identification au père et à la mère en tant qu'idéaux.⁶⁶⁰

Le philosophe relie ainsi l'épreuve du deuil à la problématique de l'objet perdu et de l'objet substitué et il nous conduit encore une fois au cœur de la psychanalyse.

III.A.5 Les hellénistes face à Freud

Le mythe d'Œdipe est demeuré incontestablement édifiant pour Freud. La place occupée par le complexe d'Œdipe dans l'interprétation ricœurienne de Freud en témoigne. Or, comme tout mythe, Œdipe a ouvert pour Freud la voie vers les sciences humaines. Le langage d'Œdipe, à l'instar de celui des autres mythes tragiques *Narcisse, Eros, Anankê, Thanatos*, etc. a permis à Freud de dire l'essentiel.

Une interrogation fait aussi surface dans ce contexte : de quel droit la psychanalyse s'appuie-t-elle sur la mythologie grecque, en l'occurrence le mythe d'Œdipe, pour valider ses hypothèses ? Or, comme nous le savons aujourd'hui, l'interprétation freudienne de la tragédie, et notamment celle d'Œdipe-Roi, rencontre un accueil glacial, voire inexistant de la part des hellénistes. Pour eux, Freud est resté éloigné des vraies préoccupations tragiques et des interrogations soulevées au sein de ces textes.⁶⁶¹ Il suffit

⁶⁶⁰ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.236

⁶⁶¹ « L'interprétation freudienne de la tragédie en général, d'*Œdipe-Roi* en particulier, n'a pas influencé les travaux des hellénistes. Ils ont continué leurs recherches comme si Freud n'avait rien dit. Aux prises avec les œuvres, ils ont eu sans doute le sentiment que Freud parlait à "côté", qu'il était resté en dehors des vraies questions, celles qu'impose le texte lui-même, dès lors qu'on vise à sa pleine et précise intelligence. Il est vrai qu'un psychanalyste pourrait de cette

d'un simple regard discordant avec celui de Freud pour proposer une autre interprétation des mêmes textes et y constater « la preuve d'un barrage psychologique, d'un refus d'avouer le rôle du complexe œdipien dans sa vie personnelle comme dans le devenir de l'humanité ». ⁶⁶²

En 1966, Didier Anzieu dans un article publié dans *Les Temps modernes*, numéro 245, revient sur le travail de Freud à ce propos. La réaction des hellénistes fut hostile : ce travail n'est-il pas « la preuve qu'ils [psychanalystes] sont aveugles ou plutôt qu'ils se veulent, qu'ils se rendent aveugles par refus de reconnaître, dans la figure d'Œdipe, leur propre image ? », s'interrogeaient-ils notamment. ⁶⁶³

Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet sont revenus sur ce débat et se sont engagés à « examiner la valeur de cette clé universelle œdipienne dont la psychanalyse détient le secret et qui lui permettrait de déchiffrer sans autre préparation toutes les œuvres humaines. Cette clé ouvre-t-elle vraiment les portes de l'univers spirituel des Grecs ? Ou en fausse-t-elle les serrures ? » ⁶⁶⁴

Dans ce contexte, la critique adressée à Didier Anzieu portait d'abord sur la manière avec laquelle ce dernier relisait l'ensemble de la mythologie grecque et croyait à l'omniprésence de la fantasmatique œdipienne à chaque instant. Ainsi, décrire un trouble d'ordre psychiatrique et le lier à un mythe particulier dans la mythologie grecque, en l'occurrence Œdipe, est révélateur du fait que selon les psychanalystes « presque tous les mythes grecs reproduiraient sous forme d'infinies variantes le thème de l'union incestueuse avec la mère, du meurtre du père ». ⁶⁶⁵ Par conséquent, il faut

méconnaissance ou de ce rejet des vues freudiennes, proposer une autre explication. Il y verrait volontiers la preuve d'un barrage psychologique, d'un refus de s'avouer le rôle du complexe œdipien dans sa vie personnelle comme dans le devenir de l'humanité. Le débat sur ce point se trouve de nouveau ouvert avec l'article où Didier Anzieu entreprend de refaire, sur les données de 1966, le travail engagé par Freud au début du siècle », Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tome I, p.83.

⁶⁶² *Ibid.*, p.83.

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tome I, *op. cit.*, p.84.

considérer Œdipe comme celui qui parachève la mythologie, en projetant la lumière sur ce que la mythologie murmurait depuis toujours de façon plus ou moins dissimulée et fragmentaire.

Ensuite, il faut aussi admettre que les hellénistes ne peuvent guère comprendre une mythologie érigée de cette manière où tout est réduit en quelque sorte au « moule œdipien ». La psychanalyse est ainsi suspectée d'avoir égaré les vrais visages, les véritables portées et les caractères distinctifs des légendes de la mythologie grecque. Or, il est difficile de trouver deux mythes partageant le même sens. Les auteurs de *Mythe et tragédie dans la Grèce ancienne* pensent que « si la synonymie est la loi du genre, la mythologie ne peut plus constituer, dans sa diversité, un système significatif. Impuissante à dire autre chose qu'Œdipe, encore et toujours Œdipe, elle ne veut plus rien dire ».⁶⁶⁶

Ainsi, le tribunal des hellénistes condamne la psychanalyse !

III.B Et quelle dialectique ?

La dialectique entre archéologie et téléologie devient entièrement apparente dans les écrits freudiens de Ricoeur, quand dans son livre *De l'interprétation*,⁶⁶⁷ ce dernier achève sa lecture de Freud et tente aussitôt d'entamer un débat avec le père de la psychanalyse. Cette dialectique semble par conséquent introduire « l'étape d'après » qui correspond à la lecture philosophique de Freud qu'accomplit Ricoeur. L'examen de cette dialectique conduit-il Ricoeur à se rapprocher également de Hegel ? Sans doute. Et de Nietzsche ? Aussi. Néanmoins évoquer les détails de ces étapes qui interviennent après son commentaire philosophique de Freud nous conduirait en dehors du champ du présent travail.

Au-delà de la nécessité de la dialectique de l'archéologie et de la téléologie pour comprendre les concepts clés de la systématique freudienne

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, op.cit., p.363.*

et imaginer les étapes d'après, Ricœur affirme que cette dialectique constitue aussi le sol philosophique pour établir la complémentarité des herméneutiques rivales de l'art, de la morale et de la religion : « Hors de cette dialectique, ces interprétations s'affrontent sans arbitrage possible ou se juxtaposent dans des éclectismes paresseux qui sont la caricature de la pensée ». ⁶⁶⁸

Toutefois, ce qui nous importe de prime abord est que la dialectique de l'archéologie et de la téléologie constitue incontestablement un élément fondateur de l'interprétation philosophique de Freud. La dialectique de l'archéologie et de la téléologie apparaît comme le cadre décisif pour comprendre l'entreprise de l'interprétation ricœurienne de Freud, elle peut être à la fois un fil conducteur, un point d'étape pour continuer la réflexion, et en même temps le point culminant de ce long chapitre qui rend plus aisé la compréhension de la continuité de la pensée ricœurienne.

En effet, la dialectique de l'archéologie et de la téléologie nous permet à la fois de nous interroger sur la psychanalyse dans un vaste cadre qui comprend la philosophie réflexive et la philosophie herméneutique ; et en même temps, de clore notre réflexion sur les écrits psychanalytiques de Freud. Cette dialectique permet aussi d'engager la discussion autour d'autres sujets importants au sein de l'entreprise freudienne. Or, c'est la dualité engendrée par la dialectique de l'archéologie et de la téléologie qui nous permet de réinterpréter les concepts freudiens tels que la sublimation ou encore l'identification. La nécessité de cette dialectique vient sans doute du fait que ces concepts sont dépourvus d'un quelconque statut satisfaisant dans la systématique freudien.

Toutefois, il faut toujours prendre note de l'importance de la continuité de la pensée ricœurienne et se soumettre à l'ordre exact des pas du philosophe, à l'endroit où il prescrit sa vision de la philosophie ainsi que sa méthode de philosopher.

Pour lui, même s'il est possible de séparer les différentes thèses

⁶⁶⁸ Ricœur, « Une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p.74.

parues dans un autre ordre ou à une autre place dans d'autres philosophies, il faut toujours respecter l'ordre et l'enchaînement des idées dans la philosophie.

[...] la philosophie n'est pas un puzzle d'idées, un ramassis de thèmes épars, qu'on pourrait mettre dans n'importe quel ordre ; la manière dont la philosophie procède et enchaîne est seule pertinente ; son architecture commande sa thématique ; c'est pourquoi mes « idées » sur la religion et la foi importent moins, philosophiquement, que la manière dont elles s'articulent sur la dialectique de l'archéologie et de la téléologie ; et cette dialectique, à son tour, ne vaut qu'autant qu'elle articule à son tour intérieurement à la réflexion concrète ; et cette réflexion concrète, enfin, n'a de sens qu'autant qu'elle réussit à reprendre la question freudienne de l'inconscient, du ça, de la pulsion, et du sens dans la promotion du sujet de la réflexion.⁶⁶⁹

Voici la façon dont Ricœur pose lui-même le contexte dans lequel la dialectique de l'archéologie et de la téléologie⁶⁷⁰ s'articule aux autres thématiques de sa philosophie, de sa lecture de Freud. Toutefois, avant d'engager notre lecture de la dialectique de l'archéologie et de la téléologie afin de rendre sa compréhension plus aisée pour pouvoir établir les nombreuses articulations dont nous avons parlé, nous allons d'abord brièvement essayer d'éclairer le sens de ce concept d'archéologie, selon l'acception que Freud en donne.

⁶⁶⁹ Ricœur, Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, pp.84-85.

⁶⁷⁰ C'est un texte polémique pour dire qu'il faut prendre sa lecture comme un tout, depuis ses grands mouvements "dialectiques" jusqu'au détail de sa discussion du rapport entre l'inconscient et la réflexion. Mais la dialectique de l'archéologie et de la téléologie est présentée au début du *Conflit des interprétations*, avec l'idée justement qu'il faut régler la rivalité des grandes herméneutiques, précisément parce qu'il y a du symbolique, c'est-à-dire du double sens, de la polysémie, et que les grands textes, les grands symboles, sont susceptibles de plusieurs lectures, qu'il faut articuler et régler entre elles.

III.B.1 L'archéologie

Au-delà de l'intérêt particulier que présente la notion d'archéologie dans le cadre de ce travail, nous allons procéder ici à l'analyse du terme d'archéologie d'un point de vue philosophique.

Préalablement à cette discussion, il nous faut observer que Ricœur parle de l'archéologie quand Freud évoque « l'inconscient comme *zeitlos*, comme "intempestif", c'est-à-dire comme rebelle à la temporalisation liée au devenir-conscient » ; et il donne à ce moment-là sa conception de l'archéologie comme « archéologie restreinte de la pulsion et du narcissisme ; archéologie généralisée du Surmoi et des idoles ; archéologie hyperbolique de la guerre des géants, *Eros* et *Thanatos* ». ⁶⁷¹

À cela s'ajoute ce qu'il déclare au sujet de l'archéologie philosophique qui est considérée comme une sorte d'interrogation se déroulant dans un temps long et appartenant à la fois au passé et au futur. Giorgio Agamben estime qu'une archéologie philosophique ne questionne pas formellement un passé, mais un point de surgissement qui n'est rien d'autre que l'*archè*, c'est-à-dire le commencement et la raison de l'archéologie. Ce dernier « est ce qui n'arrivera, et ne deviendra accessible et présent, que quand l'enquête archéologique aura accompli son opération ». ⁶⁷²

En rattachant ce mot uniquement aux travaux psychanalytiques de Freud, on risque d'entrer dans une forme d'oubli et d'ignorer que « Kant utilisait [déjà] ce mot pour désigner l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée », comme l'écrivait Foucault dans les *Dits et écrits II*. En 1793 Kant écrivait :

Une histoire philosophique de la philosophie est elle-même possible non pas historiquement ou empiriquement, mais rationnellement c'est-à-dire a priori. Car, encore qu'elle établisse des faits de Raison,

⁶⁷¹ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.173.

⁶⁷² pp.121-122, Agamben, Giorgio, *Signatura return, Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008, 144p.

*ce n'est pas au récit historique qu'elle les emprunte, mais elle les tire de la nature de la Raison humaine au titre d'archéologie philosophique.*⁶⁷³

Selon Giorgio Agamben, l'archéologie philosophique exclut d'un côté : « l'ergotage à propos de l'origine, du but et de la fin des choses du monde » qui n'est rien d'autre que des opinions émergées par hasard un peu partout. Mais de l'autre côté, elle cible : une « histoire des choses qui ne sont pas arrivées », car « l'histoire de la philosophie est une espèce si particulière qu'en elle on ne peut raconter rien de ce qui est arrivé sans connaître d'abord ce qui aurait dû arriver ».⁶⁷⁴

L'archéologie philosophique issue de Kant s'associe ainsi à l'expérience et en l'occurrence à la connaissance des hommes. Elle porte sur le temps de la possibilité des connaissances et des théories et montre à quel moment ces dernières ont constitué le savoir. Elle dit également « sur fond de quel a priori historique, et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former pour, peut-être se dénouer et s'évanouir bientôt », décrit Foucault.⁶⁷⁵

L'archéologie philosophique bouleverse la philosophie et apporte des mutations considérables au langage de la métaphysique du XVIIIe siècle. Elle exprime « ce qui fait arriver ce qui arrive, et qui à ce titre n'arrive pas lui-même. Soit donc le sujet, le subjectif, la subjectivité. Chacun sait à quoi s'en tenir ».⁶⁷⁶ La conséquence de ce bouleversement est l'apparition du « subjectif » à quoi on attribue les quatre usages suivants : philosophique,

⁶⁷³ Kant a rédigé cette réponse à la question posée par l'Académie de Berlin en 1788 : « Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff ? », Cf. De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, La double révolution, op. cit.*, p.25.

⁶⁷⁴ Agamben, Giorgio, *Signatura return, Sur la méthode, op. cit.*, p.94.

⁶⁷⁵ p.13, Foucault, Michel, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, 404p.

⁶⁷⁶ De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, La double révolution, op. cit.*, p.26.

psychologique, médical et commun.⁶⁷⁷ Ces quatre dimensions montrent les frontières du « chiasme du sujet et de l'objet » caractéristique de la modernité, au sein de laquelle le surgissement du sujet, nous conduit jusqu'à Descartes et son sujet pensant, « la chose qui pense », un sujet dont l'existence dépend de l'acte de penser.

On observe donc un processus montrant le remplacement progressif de l'archéologie philosophique par une archéologie du sujet. Même si cette dernière reste encore éloignée de ce qu'on entend par là chez Freud.⁶⁷⁸ Ce processus de remplacement peut également être lu et compris en parallèle du chapitre sur la philosophie réflexive. À l'instar du sujet moderne, que Freud s'efforce de redéfinir, en critiquant la conception que Descartes ou Kant s'en faisaient, le concept d'archéologie lui aussi, après le Cogito blessé, ouvre d'autres horizons d'interprétation chez Freud. Il reste désormais à l'archéologue de déterminer quand et comment se sont formés les divers

⁶⁷⁷ Alain de Libera décrit ses quatre usages comme suit : « 1. Pour la philosophie : qui est propre à un sujet déterminé, qui ne vaut que pour lui seul. Synon. *individuel, personnel*. 2. Pour la psychologie : a) Qui ne correspond pas à une réalité, à un objet extérieur, mais à une disposition particulière du sujet qui perçoit. Synon. *apparent, illusoire*. b) Qui relève de l'expérience interne, qui ne concerne que le seul sujet pensant. 3) Pour la médecine : Qui est éprouvé par le sujet et n'est pas observable de l'extérieur. Symptôme subjectif. Symptôme qui n'est perceptible que par le malade. 4) pour l'usage commun : [Par opposition au monde physique] Qui appartient ou dépend de la vie psychique d'un individu ou d'une disposition du sujet qui perçoit. En partie. Qui se fonde sur des critères personnels, qui dépend de la conscience du sujet. Qui se fonde sur un parti pris. — Rare. Propre au sujet pensant. — [En parlant d'une pers.] Qui a tendance à agir, à se déterminer en fonction de critères personnels, d'impressions. Cf. De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, La double révolution, op. cit.*, pp.27-28.

⁶⁷⁸ Évidemment Freud n'évoque pas le terme de l'archéologie du sujet. Néanmoins, en 1907 dans son premier essai consacré à une œuvre littéraire à savoir *Le délire et les rêves dans « la Gradiva » de Jensen*, Freud s'intéresse aux aventures du héros de cette œuvre : l'archéologue Hanold qui vit à travers ses rêves et ses délires. Freud les considère alors comme « l'évolution d'un cas clinique tel qu'un psychanalyste pourrait l'observer chez un patient » et dessine une « analogie entre la démarche que poursuit Hanold tout au long du récit, et le travail d'investigation dans les strates de l'inconscient que poursuit la psychanalyste ». Ce travail est souvent comparé par Freud lui-même à celui de l'archéologue. Cf. Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud, op. cit.*, p.93.

concepts et problèmes mis en arguments dans les différentes traditions philosophiques.

III.B.2 La dialectique de l'archéologie et de la téléologie

On essaiera d'expliquer la dialectique de l'archéologie et de la téléologie en avançant au rythme de trois interrogations successives.

D'où vient cette dialectique ?

La dialectique de l'archéologie et de la téléologie est la conséquence d'un choix philosophique porté par Ricœur. Comme nous avons pu le constater à plusieurs reprises, notamment dans notre chapitre sur l'architectonique freudienne, Ricœur propose une sorte de progression obligée afin de poursuivre sa réflexion. Il note que la position du sujet traverse d'abord la reprise de la psychanalyse par l'archéologie du sujet pour ensuite se placer au cœur de la dialectique entre archéologie et téléologie qui va s'organiser autour de la polarité de l'*arché* et du *télos* au sein de la réflexion.

Après cela, Ricœur explique d'ailleurs que cette dialectique vient au secours de la philosophie réflexive dont elle justifie la démarche. D'un côté, il considère que sans intégration de cette nouvelle dialectique, l'idée de la réflexion demeure abstraite, car le sujet n'est point celui qu'on croit. De l'autre côté, puisque le sujet fait le triste constat selon lequel « le devenir conscient », par quoi il s'approprie le sens de son existence comme désir et comme effort, ne lui appartient pas, il faut « médiatiser la conscience de soi par l'esprit, c'est-à-dire par les figures qui donnent un *telos* à ce "devenir conscient" ». ⁶⁷⁹ Dans ce contexte où une l'archéologie du sujet parvient à exister dans l'opposition à une téléologie qui elle-même ne peut exister que par les figures de l'esprit, le sujet va être soulagé, réparé. Le Cogito n'est

⁶⁷⁹ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.481.

plus blessé, mais guéri. Il me semble qu'on ne peut plus parler du Cogito blessé, mais du Cogito guéri, du Cogito soulagé.

En entretenant un rapport aussi étroit avec le sujet, le concept d'archéologie doit être compris comme étant le résultat de la philosophie réflexive qui est en fait elle-même une archéologie du sujet.⁶⁸⁰ C'est aussi la raison pour laquelle Ricœur comprend l'articulation entre l'archéologie et la téléologie comme une articulation de la réflexion et dans la réflexion. Ainsi, 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. On doit donc admettre que la fameuse phrase : « seul a une *arché* un sujet qui a un *télos* », est issue de la pensée réflexive.

Dans le même temps, cette phrase confirme la place qu'occupe le concept de téléologie à l'autre bout de cette dialectique. Puisque la psychanalyse ne propose qu'une décomposition régressive, la téléologie n'a jamais été une notion freudienne.

Compte tenu de cette configuration, on doit alors se demander à quoi le concept de téléologie se trouve-t-il lié ?

Ricœur rattache, en effet, l'idée de téléologie du sujet à la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. La « dialectique téléologique »⁶⁸¹ fournit pour le philosophe un éclairage très intéressant, car non seulement elle demeure l'unique loi de la destruction des figures, mais aussi parce que la dialectique des figures lui donne son sens philosophique. Ce rattachement provient aussi de la profonde conviction de Ricœur selon laquelle Hegel est le plus éclairant des philosophes pour comprendre l'archéologie freudienne, car l'analogie entre les thèmes hégéliens et la pensée de Freud est à ce sujet incontestable.

Le passage à la conscience de soi par le doublement du

⁶⁸⁰ Ricœur dit à ce propos : « ce que Merleau-Ponty avait bien vu et bien dit dans son introduction au livre du Docteur Hesnard : *l'Œuvre de Freud* », *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.174.

⁶⁸¹ Ricœur emprunte ce terme de Jean Hyppolite.

*désir dans la lutte pour la reconnaissance, l'inauguration de cette lutte dans une situation inégalitaire, tous ces thèmes hégéliens paraissent plus riches en analogies avec des thèmes psychanalytiques [...]. Entre la lutte hégélienne du maître et de l'esclave et l'Œdipe des freudiens, l'assonance est évidente.*⁶⁸²

Les contours des vis-à-vis imaginés par Ricoeur se précisent. En reliant Freud et Hegel, il nous invite à rapprocher l'Œdipe et la lutte du maître et de l'esclave. Ce qui pose question ici c'est la façon dont Ricoeur rattache l'Œdipe à la présente discussion. Dans sa *Réflexion faite*,⁶⁸³ Ricoeur avoue que son problème initial de la culpabilité perd de son acuité en devenant un des lieux privilégiés d'affrontements entre procédure archéologique et procédure téléologique. Dans ce contexte, Ricoeur se sert du mythe d'Œdipe comme d'un outil lui permettant d'exposer le double dessein qui oriente son propos :

*d'une part, dans la tragédie de Sophocle, où le drame de la sexualité (parricide ou inceste) se trouve repris dans un drame de la vérité en vertu d'une Aufhebung que j'assimilai à la téléologie des figures de la « Phénoménologie de l'esprit » ; d'autre part, dans la clinique psychanalytique, où le mythe devient « complexe » — le fameux complexe d'Œdipe, éprouvé dans l'après-coup de l'adolescence — et se trouve ainsi ramené par la manœuvre psychanalytique au fond archaïque de la première enfance.*⁶⁸⁴

Cela revient à inverser la question initiale pour répondre à notre problème, en se demandant comment une philosophie réflexive serait-elle capable de saisir l'expérience et la théorie analytique ?

Dès lors, la double lecture ricœurienne du complexe et du mythe d'Œdipe apparaît beaucoup plus évidente. Dans le chapitre « Reprise

⁶⁸² Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.408.

⁶⁸³ Ricoeur, Paul, *Réflexion faite, op. cit.*, p.36.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

dialectique du problème de la sublimation et de l'objet culturel », ⁶⁸⁵ de son livre *De l'interprétation*, le philosophe évoque l'utilisation adéquate du travail de médiation, afin de dépasser le conflit ouvert par la psychanalyse avec la tradition culturelle gréco-biblique. À travers sa double lecture, Ricœur découvre que la lecture de Freud expose à la fois la crise de la philosophie du sujet et en même temps ce qui permet de creuser sous le mythe devenu complexe, une archéologie du Cogito, actualisant les aspects archaïques, infantiles, névrotiques de la sexualité. Quand il évoque la lecture de Freud, en tant qu'une aventure de la réflexion, il pense certainement à ce point précis : cette lecture « impose le dessaisissement du sujet tel qu'il s'apparaît d'abord à lui-même à titre de conscience ; elle fait de la conscience non une donnée, mais un problème et une tâche. Le Cogito véritable doit être conquis sur tous les faux Cogitos qui le masquent ». ⁶⁸⁶

Ricœur profite des dessaisissements de la conscience au cœur d'une philosophie du sujet et règle aussi un autre problème rencontré plus tôt, puisqu'il pense qu'il serait désormais possible de résoudre le problème de la guerre des herméneutiques, entre d'un côté la psychanalyse comme interprétation réductrice, démythifiante, et de l'autre côté, une interprétation restauratrice, ⁶⁸⁷ visant à rétablir les composantes du sacré.

Ricœur n'hésite pas à affirmer que la dialectique de l'archéologie et de la téléologie est capable de proposer de nouveaux horizons pour dépasser toute antithétique antérieure, c'est-à-dire « une opposition dont les termes restent extérieurs l'un à l'autre ». Cette dialectique est désormais qualifiée de « sol philosophique véritable sur lequel peut être comprise la

⁶⁸⁵ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, *op. cit.*, pp.537-547.

⁶⁸⁶ Ricœur, Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p.74.

⁶⁸⁷ C'est moins une « restauration » (au sens réactionnaire) que l'ouverture poétique du sens vers l'aval, du côté de sa réception : cela se rapproche aussi de l'interprétation tautégorique selon Schelling. D'après Schelling, la clef pour comprendre la mythologie n'est pas « l'allégorie », qui veut la ramener à un sens conceptuel présumé, mais la « tautégorie », c'est-à-dire le sens qui émerge de son développement même.

complémentarité des herméneutiques irréductibles et opposées, appliquée aux formations mythico-poétiques de la culture ». ⁶⁸⁸

Grâce à la dialectique de l'archéologie et de la téléologie, la guerre des herméneutiques se poursuit différemment.

Quel intérêt d'introduire cette dialectique ?

On peut dire, d'emblée, que l'intérêt profond de cette dialectique provient du fait que sans elle, Ricœur ne serait pas capable de défendre son interprétation philosophique de la psychanalyse. La dialectique de l'archéologie et de la téléologie marque incontestablement les frontières entre la clinique, la pratique analytique et l'interprétation philosophique de la psychanalyse. Cette dialectique porte sur ses épaules la légitimité et la possibilité de parler philosophiquement de la psychanalyse. Ensuite, l'intérêt de cette dialectique est qu'elle repose aussi sur la double compréhension qu'elle nous offre à la fois des écrits de Freud et en même temps de la pensée de Ricœur lui-même.

Ricœur s'appuie sur les remarques de Freud selon lesquels la psychanalyse est une discipline fondée sur l'analyse, « c'est-à-dire à la fois une décomposition en éléments et une remontée aux origines, et aucunement une synthèse, et qu'il était exclu de compléter la psychanalyse par une psycho-synthèse ». ⁶⁸⁹ Toutefois, le philosophe entreprend une démarche différente sur un plan purement philosophique et déclare : « après avoir dit : je ne me comprends moi-même, lisant Freud, qu'en formant la notion d'une archéologie du sujet, je dis : je ne comprends la notion de l'archéologie que dans son rapport dialectique avec une téléologie ». Ainsi, Ricœur va à la recherche d'une référence au contraire dialectique de l'analyse, afin de démontrer que l'analyse reste continuellement dialectique.

Enfin, qu'est-ce que la dialectique de l'archéologie et de la téléologie ? En situant l'archéologie et la téléologie dans un rapport dialectique, Ricœur

⁶⁸⁸ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.482.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

précise que cette dialectique se tient avant tout, dans une région privilégiée, dans un lieu qui n'est autre que la réalité humaine.⁶⁹⁰

Si on peut dire que la dialectique de l'archéologie et de la téléologie provient de l'interprétation philosophique de Freud, il faut aussi pouvoir noter que ces deux pôles créent une dialectique, car elles forment deux oppositions observées, reconnues et identifiées. Or, « la dialectique ne peut être que le procès même des choses procédant par opposition productive », écrit Ricœur dans son texte « Le lieu de la dialectique ». On peut donc encore dire que, pour le philosophe, son interprétation philosophique de Freud ne peut guère s'achever sans relier le freudisme par l'intermédiaire du concept de l'archéologie au concept complémentaire de la téléologie. Ricœur propose donc une articulation entre archéologie et téléologie.

En s'appuyant sur les aspects temporels du freudisme liés à l'inconscient et au ça, Ricœur prépare minutieusement l'avènement de la polarité de l'archéologie et de la téléologie. L'archéologie freudienne trouve sa profondeur dans un avant issu de la position du désir. Or, le désir reste à tous les égards avant. De l'autre côté, il trouve chez le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit* des figures archaïques de la conscience de soi, et par conséquent, une téléologie de la conscience de soi selon laquelle la vérité de chaque figure était contenue dans la figure suivante.⁶⁹¹

Il en déduit que 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.⁶⁹² C'est pourquoi on retrouve au cœur de la pensée réflexive cette fameuse formule

⁶⁹⁰ Ricœur, Paul, « Le "lieu" de la dialectique », dans *Dialectiques*, entretiens de Varna 15-22 septembre 1973, édition Ch. Perleman, Martinus Nijhoff –La Haye, 1975, pp.92-108. IIA309, *Dialectics*, Fonds Ricœur (PSL). Ricœur y écrit : « Ma thèse est que, s'il y a un lieu où des oppositions productives peuvent être observées, reconnues, identifiées, ce lieu est la réalité humaine. La logique me paraît être en effet disqualifiée comme candidate. Et cela pour une raison fondamentale qui tient à la nature même de la dialectique. [...] Si quelque chose est dialectique, cela signifie précisément que les aspects logiques, auxquels nous avons déjà fait allusion en cherchant quelque critère nominal de la dialectique, ne sauraient être formalisés ».

⁶⁹¹ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 2*, op. cit., p.27.

⁶⁹² Ricœur, Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », op. cit., p.74.

déclarant : « seul a une *arché* un sujet qui a un *télos* ». En plaçant l'archéologie du sujet dans un rapport dialectique, cet énoncé est considéré par Ricoeur comme ce qui libère cette archéologie de son caractère abstrait.

Cela conduit Ricoeur à avouer que la compréhension de l'articulation entre archéologie et téléologie reste indispensable ; car, sans intégration de cette dialectique à une quelconque idée de la réflexion, cette dernière demeurera incontestablement abstraite pour plusieurs raisons.

On s'intéresse à deux raisons en particulier : premièrement, si ce concept est resté abstrait, c'est parce qu'entre autres choses, le concept de l'archéologie du sujet étant le leitmotiv de la philosophie réflexive, il n'a pas été traité dans le cadre de la psychanalyse. Or « c'est le concept que la pensée réflexive forme pour procurer un sol philosophique au discours analytique ; en même temps, la pensée réflexive se change elle-même en intégrant le discours de sa propre archéologie ; de réflexion abstraite elle commence à devenir réflexion concrète ». ⁶⁹³

La seconde raison est qu'une archéologie sans opposition à une téléologie reste indubitablement abstraite. Par la téléologie Ricoeur entend : « une composition progressive de figures ou de catégories, où le sens de chacune s'éclaire par le sens des figures ou des catégories ultérieures, selon le modèle de la phénoménologie hégélienne ». ⁶⁹⁴ De ce constat résulte la nécessité d'un niveau proprement dialectique où deux herméneutiques opposées, mais complémentaires, s'articulent, tout en proposant deux directions différentes pour l'interpréter. Il s'agit de la dialectique entre régression et progression.

[...] la fonction d'une dialectique entre régression et progression, entre archéologie et téléologie, c'est de conduire d'une réflexion qui comprend son archéologie à une intelligence symbolique qui lirait, dans la naissance même de la parole, l'indivisible unité de son archéologie et de sa téléologie. La dialectique n'est pas tout ; c'est seulement une procédure de la réflexion pour surmonter son abstraction, pour se rendre concrète, c'est-à-dire

⁶⁹³ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.360.

⁶⁹⁴ *Ibid.*

*complète.*⁶⁹⁵

Comme nous avons pu le constater, Ricœur cherche à créer une certaine tension, afin de faire entrer Freud dans un face-à-face dialectique avec Hegel.

*Dans De l'interprétation, nous savons tout de suite que cette voie réductrice n'est pas une impasse, pas plus d'ailleurs que la voie amplifiante : ne pouvant épuiser totalement le sens du symbole, chacune nous ramène à l'autre comme à son nécessaire mais impossible complément. Toute la lecture converge donc vers l'idée d'une insuffisance interne au freudisme. L'objectif de Ricœur est de montrer qu'aucune de ces deux modalités d'interprétation ne saurait se soutenir elle-même, sans nécessiter l'autre, qui est pourtant son autre. Il veut aussi non pas suggérer un éclectisme jugé impossible et de toute façon méprisable, mais établir l'existence d'une dialectique. Sur la base de cette dialectique, une interprétation philosophique de Freud et un débat avec lui deviennent possibles.*⁶⁹⁶

Dorénavant, si d'un côté, il est peut-être possible de dire que l'auteur *De l'interprétation* a échafaudé son livre de 1965 en aboutissant à la dialectique de l'archéologie et de la téléologie. De l'autre côté, cette dialectique lui paraît être une nécessité, afin d'exprimer sa méfiance face aux diverses écoles néo-freudiennes transformant la psychanalyse en un système éclectique.⁶⁹⁷

A l'éclectisme il faut toujours préférer la dialectique qui tire plus d'instruction de l'opposition que d'un ravaudage issu d'un empirisme sans principes : au reste ces nouveaux aspects de psychanalyse nous seront peut-être rendus avec une nouvelle force, s'ils nous apparaissent

⁶⁹⁵ Ricœur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.361.

⁶⁹⁶ Lamouche, Fabien, « Herméneutique et psychanalyse. Ricœur lecteur de Freud », op. cit., p.85.

⁶⁹⁷ Cf. note 687.

*comme le produit dialectique des deux approches opposées.*⁶⁹⁸

III.B.3 Généalogie et Archéologie

La présente lecture nous a permis de saisir un enseignement fondamental : pour Freud, le terme d'archéologie admet le recours à une métaphore illustrant la quête préhistorique. Toutefois, ce retour au passé ne concerne pas que le terme d'archéologie, le concept de généalogie le revendique aussi. En voulant trouver l'avant préhistorique, Freud et Nietzsche ordonnent tous les deux leurs discours autour de la quête du commencement, ce par quoi tout a débuté pour l'homme.

D'emblée, on peut dire que le retour au passé doit constituer le point commun entre la généalogie au sens nietzschéen et l'archéologie freudienne. L'un et l'autre sont incontestablement à la recherche d'un avant qui évalue ce présent valant comme après. Elles « suivent les ramifications qui conduisent vers l'embouchure en remontant le courant ».⁶⁹⁹

Ricœur note que toute démarche freudienne concernant l'origine, provient d'une véritable généalogie de la morale au sens nietzschéen du terme, où une enquête impitoyable sur « l'origine des préjugés moraux » conduit à la « valeur des valeurs », à la source. Et ce malgré le fait qu'ils abordent deux destins différents de la moralité en tant que deux destins de la culpabilité, deux versions de la généalogie.

À vrai dire, le complexe d'Œdipe en parlant de l'événement originaire du meurtre du père marque en quelque sorte les débuts de la morale et du droit, et présente ainsi une version freudienne de la « généalogie de la morale ». Le complexe d'Œdipe expose la séquelle majeure laissée par une forme de culpabilité primitive, allant du meurtre du père à la « réconciliation avec le père ». Il s'agit en effet, d'un pacte *post mortem* avec le père,

⁶⁹⁸ Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.484 (note en bas de page).

⁶⁹⁹ Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, Paris, Éd. Quadrige/Puf, 1980, p.317.

garantissant la vie posthume de l'Acte originaire chez tout « enfant des hommes ». « De la liturgie totémique aux sévices surmoïques — "masochisme moral"⁷⁰⁰ — la psychanalyse fonde donc à sa manière la description nietzschéenne du "symptôme moral" » insiste Paul-Laurent Assoun.⁷⁰¹

Malgré l'absence du modèle paternel de la culpabilité chez Nietzsche, le chemin parcouru par le complexe d'Œdipe évoque incontestablement une généalogie de la morale, car, ce processus, qui reste pulsionnel selon des énergies engagées dans un travail comparable au travail de deuil, engendre néanmoins des idéaux, grâce au remplacement du but libidinal par un but socialement acceptable. Ainsi, en faisant un rapprochement entre la sublimation freudienne et la généalogie de la morale nietzschéenne, Ricœur évoque « les racines nietzschéennes du complexe d'Œdipe ».⁷⁰²

Désormais, à l'instar de chaque analyse qui parle de « guérison par conscience » et pour qui le but est de remplacer une conscience immédiate et dissimulante par une conscience médiante et instruite par le principe de la réalité, le complexe d'Œdipe prétend à son issue au remplacement du but libidinal par un idéal qui est la clé de la sublimation amorcée.

Certes, Nietzsche et Freud ont tous les deux recours à une forme « thérapeutique à l'authenticité de l'origine ». D'un côté, la généalogie demeure une enquête sur les « préjugés moraux » conduisant à l'origine ; de l'autre, Freud voit dans la séduction primitive, une source répondant à sa « théorie générale des névroses ». Pourtant, il s'agit de deux formes distinctes de philosophie de la santé. Quand la méthode du premier caractérise la généalogie, celle de l'autre adopte le terme d'archéologie.

Cependant, il existe des nuances entre ces deux termes. Contrairement à l'archéologue qui veut déterrer l'origine pour expliquer le présent, car le passé sommeille sous le présent, le généalogiste envisage

⁷⁰⁰ Freud, Sigmund, « Le problème économique du masochisme », trad. Laplanche, J., dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, pp.287-297.

⁷⁰¹ Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche, op. cit.*, p.35.

⁷⁰² Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.236.

lui l'origine comme ce qui coule dans les veines du présent.⁷⁰³ Pour lui le passé dévoile le sens de la filiation et ainsi l'évalue.

Le passé reste inachevé pour le généalogiste. Il exhibe le passé afin d'attester que « le présent est par nature l'origine ».⁷⁰⁴ Le passé est visible dans le miroir du présent, afin de révéler la tromperie du présent, d'écarter les prétentions du présent dupe de lui-même. C'est le rappel du passé qui peut détacher le présent de sa duperie.

Si la démarche nietzschéenne commence par une critique de la modernité, c'est parce que la modernité est à juste titre ce présent qui est illusion. À l'instar de Freud, pour Nietzsche aussi le présent est malade, car il prétend être distinct de l'origine. Nietzsche donne le nom de « nihilisme » à cette maladie du présent.

Mais quelle est cette origine que le généalogiste essaye de comprendre ? Quelle est la réalité de la scène originaire ? Il est intéressant de voir que le concept de « Volonté de puissance » nietzschéen trouve ses racines dans la quête de cette origine par le généalogiste. Or, simultanément à la recherche de l'origine, il est aussi posé le caractère mythique de cette dernière. Certes, « prouver une légitimité, c'est la rapporter à quelque chose d'invérifiable quoique contraignant, soit l'interprétation d'un sens primitif. Il suspend la validité de sa quête à l'arbitraire de ce choix. C'est ainsi que procède Nietzsche en définissant philosophiquement les termes "bon" et "mauvais" »⁷⁰⁵ et c'est pourquoi il intitule l'instance de cet arbitraire « Volonté de puissance ». Contrairement à l'archéologie, la généalogie n'espère donc pas trouver quelque chose à la fin. La réalité de la scène originaire ne pourrait pas être retrouvée à la fin.

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche, op ; cit.*, p.318.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p.319.

III.B.4 Retour à l'archéologie après la généalogie

Il est désormais évident que le concept d'archéologie est omniprésent dans l'interprétation philosophique de Freud proposée par Ricoeur. Le philosophe conçoit la notion d'archéologie comme un concept réflexif, car l'archéologie considérée n'est rien d'autre que celle du sujet.

Comme on vient de le rappeler, Ricoeur appelle archéologie le fait que Freud évoque « l'inconscient comme *zeitlos*, comme "intempestif", c'est-à-dire comme rebelle à la temporalisation liée au devenir-conscient ». ⁷⁰⁶

La problématique que Ricoeur met en place sous le titre d'Archéologie du sujet est celle de la « présentation affective », distincte de la problématique de la « présentation représentative ». Dans ce contexte, il entend la psychanalyse comme suit : « la psychanalyse est la connaissance frontière de ce qui, dans la présentation, ne passe pas dans la représentation. Ce qui se présente dans l'affect et qui ne passe pas dans la représentation, c'est le désir comme désir ». ⁷⁰⁷ Ricoeur admet lui-même que cette démarche démontre l'irréductibilité du point de vue économique à une simple topique de représentation et il s'interroge :

Qu'est-ce qu'un existant qui a une archéologie ? La réponse paraissait aisée avant Freud : c'est un être qui a été enfant avant d'être un homme. Mais nous ne savons pas encore ce que cela signifie. Position du désir, caractère indépassable de la vie, autant d'expressions qui nous convoquent plus loin, plus profond. ⁷⁰⁸

C'est par ailleurs en appelant la psychanalyse « psychologie abyssale » ou « psychologie des profondeurs », que Freud établit une certaine référence archéologique. Même s'il précise que le psychanalyste

⁷⁰⁶ Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations*, op. cit., p.173.

⁷⁰⁷ Ricoeur, Paul, *De l'interprétation*, op. cit., p.475.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p.479.

considère le passé comme vivant, comme ce qui perdure dans le présent contrairement à l'archéologue qui envisage un passé mort, révolu, et qui essaye de combler la distance entre cette origine révolue et le présent.

Contrairement à la généalogie qui envisage peu une forme de dépendance spatiale, une métaphore archéologique ne peut être imaginée que dans un « espace divisé en deux strates distinctes ». Certes, « il faut creuser sous la surface pour découvrir la vérité qui git dessous, recouverte par le présent, afin de l'extraire. Le passé en tant que tel doit être révolu, pour que le présent soit visible comme débris et décombres ». ⁷⁰⁹ Il faut préserver cette distance entre le passé et le présent qui n'est rien d'autre que le temps des symptômes. Or, elle seule permet de dessiner la vérité du présent à partir de ce passé qu'il reste à retrouver et à reconstruire.

Pour le psychanalyste, le passé pose problème. Il faut donc le restituer lors de la cure, afin de pouvoir dissiper les anomalies du présent malade. La raison de la maladie du présent pour le psychanalyste est bien différente de celle évoquée par le généalogiste. Pourtant même si la raison de cette maladie est différente chez le généalogiste et le psychanalyste, au fond elle n'est rien d'autre que « la perte de l'origine et la méconnaissance de cette perte ». Ici, si le présent est malade ce n'est que parce qu'il se confond avec le passé. Le nom donné par Freud à cette maladie est la « névrose ». En rappelant l'origine du patient et en restaurant ainsi le passé, la méthode freudienne cherche donc à rendre impossible le maintien des illusions du passé : « du Ça-origine, le sujet doit (ré) advenir ». ⁷¹⁰

Malgré le fait que l'archéologue et le généalogiste veulent dénoncer les prétentions et abus de la conscience, ils font face à deux réalités divergentes et ne peuvent point partager la même intention. Chacun procède par sa propre analyse, chacun fait son propre décryptage d'une réalité fondamentalement symbolique. Chacun évoque une herméneutique différente de l'autre : l'une précisant l'arbitraire de l'interprétation grâce à la généalogie, et l'autre, celle de l'herméneutique

⁷⁰⁹ Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche, op. cit.*, p.318.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p.319.

freudienne qui « reste portée par le projet de restitution signifiante du monument archéologique ». ⁷¹¹ En offrant une herméneutique multiple, le traitement de la maladie du présent se prescrit au cœur du « conflit des interprétations », issu de la richesse indéniable des symboles. Comme formulé par Ricœur, le schéma de cette herméneutique multiple évolue en évoquant une « herméneutique du soupçon » démystificatrice unissant Freud, Nietzsche et Marx. Les trois maîtres du soupçon sont en quête du sens caché qui précède la conscience et ils veulent dénoncer l'hypocrisie du moi égoïste et narcissique.

III.C Retour du tragique

III.C.1 Du tragique sexuel au tragique mythologique

C'est en discutant la définition restrictive de la sexualité par la génitalité que la réflexion freudienne s'ouvre sur la sexualité — qui reste indéterminée et non-exclusive. La sexualité a permis à Freud d'expliquer des phénomènes de vécu en majeure partie conflictuels.

D'un côté, dans ses *Trois essais*, Freud expose la théorie de la sexualité infantile et dissocie la fonction physiologique rendue possible à la puberté de l'activité prégénitale de la libido. Le terme de libido a donc été utilisé afin d'empêcher la restriction de l'idée de la sexualité à l'exercice de la fonction de procréation. En exposant son lien permanent avec un principe antagoniste, ⁷¹² la libido affirme sa puissance dans la vie psychique et traduit sa puissance comme altérité, comme contradiction aux pulsions opposées ou au principe de la réalité. ⁷¹³ Puisque la libido dans ses tourments produit

⁷¹¹ *Ibid.* p.320.

⁷¹² Ce principe antagoniste repose sur le fait que « le rôle déterminant de la sexualité chez Freud provient donc paradoxalement de son indétermination et de sa non-exclusivité », Cf. Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche, op. cit.*, p.193.

⁷¹³ *Ibid.*

la névrose, elle est considérée comme concept explicatif, dans une perspective pathogénique.

De l'autre côté, la sexualité se redéfinit grâce au principe mythologique apparaissant comme le prototype des pulsions de vie : *Eros*. L'*Eros* évoqué par Freud n'est rien d'autre que la libido. Comme écrit l'auteur d'*Au-delà du principe de plaisir* : « la libido de nos pulsions sexuelles coïnciderait avec l'*Eros* des poètes et des philosophes ». Pour Freud, il s'agit aussi d'un changement terminologique, car il faut dire *Eros* au lieu de Libido⁷¹⁴. Par conséquent, « si l'*Eros* sert à exhiber la vie, il demeure l'alpha et l'oméga de l'aventure humaine ».

Néanmoins, la traduction mythologique de la sexualité, chez Freud, atteste que cette dernière n'a pas été recouverte par sa fonction physiologique et qu'elle a été abordée dans ses enjeux symboliques.

Ce qui est surprenant dans ce contexte est que Ricœur dépasse les enjeux purement symboliques de la sexualité, c'est-à-dire tout ce qu'on a notamment dit dans notre chapitre sur le tragique. À travers ce qui oppose à *Eros*, c'est à dire la pulsion de mort, le philosophe aborde les fonctions à la fois biologique, psychologique et culturelle de la sexualité.

Pour comprendre la démarche ricœurienne, rappelons-nous les trois interrogations abordées par Ricœur — en étudiant *Le Malaise dans la culture*, qui constituait la culture elle-même comme culture : « Jusqu'à quel point peut-on diminuer la charge des sacrifices instinctuels imposés aux hommes ? Comment les réconcilier avec ceux de ces renoncements qui sont inéluctables ? Comment offrir en outre aux individus des compensations satisfaisantes pour ces sacrifices ? »⁷¹⁵

Nous y avons pu constater l'*Eros* comme englobant la libido d'objet et le narcissisme et s'opposant à la pulsion de mort. Ces trois questions sont aussi liées par un lien très dissimulé avec la pulsion de mort. Grâce à ce

⁷¹⁴ Dans une note de 1925 de la *Traumdeutung* Freud écrit : « la psychanalyse emploie maintenant couramment le mot sexuel dans le sens d'*Eros* », Cf. Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche, op. cit.*, p.194.

⁷¹⁵ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.292.

lien dissimulé, Ricœur a voulu définir ce qu'il appelle « la tâche de la culture », ⁷¹⁶ et a ainsi découvert que ce lien « c'est la destinée même du plaisir ».

En s'appuyant sur cette hypothèse, Ricœur a déduit que la tâche de la culture ne pourrait qu'être une partie de ce qu'il appelle l'érotique générale. Si ce que Freud appelle malaise apparaît comme un mécontentement inhérent à la culture elle-même, c'est parce que l'homme comme un être de la culture demeure insatisfait. Or il poursuit la mort, sa mort et la mort de l'autre, écrit Ricœur. Cette étrange pulsion qui est celle de mort est dorénavant décrite au-delà de ses aspects quasi biologiques mentionnés dans *Au-delà du principe de plaisir*. La pulsion de mort dans les derniers écrits de Freud est anti-culture. La pulsion de mort utilise *Eros* « en la détournant sur un autre que vivant, sous forme d'agressivité ». Selon Ricœur, la pulsion de mort se mêle à *Eros* et prend la forme du sadisme, c'est encore elle qui détruit le vivant en lui proposant la satisfaction masochiste.

Il y a désormais une lutte entre *Eros* et *Thanatos* aux trois niveaux biologiques, psychologique et culturel. Néanmoins, cette lutte ne peut atteindre son sommet qu'au niveau de la culture, écrit Ricœur. Pour Freud, la signification de l'évolution réside dans ce moment précis, car il écrit dans *Le Malaise dans la culture* ce qu'il faut entendre par l'évolution :

Elle doit nous montrer la lutte entre Eros et la mort, entre l'instinct de la vie et l'instinct de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine. Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule : le combat de l'espèce humaine pour la vie. [...] Étrange lutte, en vérité, puisque d'un côté la culture nous tue pour nous faire vivre, en usant à son profit et contre nous du sentiment de la culpabilité et que d'autre part il nous faut

⁷¹⁶ *Ibid.*

*en desserrer l'étreinte pour vivre et pour jouir.*⁷¹⁷

Il est, dès lors, compréhensible que *Eros* soit présenté comme « l'alpha et l'oméga de l'aventure humaine ». Or, comme ces écrits témoignent en parlant de la culture, Freud a voulu parler d'éthique et de religion. Pour Ricoeur, au-delà de tout, Freud a ainsi mis la lumière sur le problème des rapports entre l'art, la satisfaction et la mort. Dans cette perspective le problème du plaisir ne pourrait qu'avoir un sens immense et tragique. Bref, la pulsion de mort ouvre une perspective générale dans laquelle l'homme n'a du plaisir que sur un mode symbolique.

Le plaisir par une simple réduction des tensions ne pourrait qu'être dérisoire. Le plaisir total et sans reste est inaccessible, avoue Ricoeur. Nous comprenons pourquoi la traduction mythologique de la sexualité chez Freud n'est que symbolique. Or la pulsion de mort rend tout plaisir impossible. La sexualité est un vide, une illusion. Hélas, *Eros* ne peut guère échapper à la mort ! *Eros* n'a su dépasser sa fonction symbolique qu'au moment de sa lutte avec la mort afin d'endurer la vie. *Eros* mortel et éphémère est tout simplement tragique.

Dans *Les trois essais sur la théorie de la sexualité*, Freud estime que l'amour filial, apparemment non sexuel, et l'amour sexuel s'alimentent aux mêmes sources, c'est-à-dire que l'amour filial n'est qu'une fixation infantile de la libido ; et il mesure l'importance que l'élément incestueux a dans le choix de l'objet.⁷¹⁸ « Dans le cas de la psychonévrose, l'activité psychosexuelle cherchant l'objet, en grande partie ou en totalité, reste dans l'inconscient par suite d'une dénégation de la sexualité ».⁷¹⁹ Le rôle de la psychanalyse est qu'en recherchant à travers les symptômes morbides de la pensée inconsciente des malades et l'amenant à la conscience, de prouver à ce type de patients qu'ils sont amoureux de leurs parents.

⁷¹⁷ Freud, Sigmund, *Le Malaise dans la culture*, op. cit., pp.64- 65. Cf. Ricoeur, Paul, *Écrits et conférences 1*, op. cit., p.294.

⁷¹⁸ Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, op. cit., p.158.

⁷¹⁹ *Ibid.*

En marge de ce livre : *Les trois essais sur la théorie de la sexualité*, page 164, Ricœur marque ainsi : « *Pour le tragique sexuel, le désir est "errant". Il doit être contraint pour se rendre adulte* ».

Pourquoi donc se rendre adulte ?

D'un côté, l'homme reste impuissant et mal préparé face à la mort. Il a en même temps une longue enfance marquée par la dépendance à l'autorité et la soumission, par le complexe d'Œdipe et la menace de castration. L'enfance est aussi le besoin d'être rassuré et consolé. L'homme est contraint de se rendre adulte afin de finir avec cette enfance douloureuse. De l'autre côté, comme nous avons pu constater plus haut, l'homme ne devient adulte qu'en devenant capable de nouveaux signifiants-clés proches de ceux de la phénoménologie hégélienne de l'esprit. Dans cette perspective, le désir errant doit se retrouver en contact avec les moments de l'Esprit dans la phénoménologie de Hegel.

Qu'est-ce qu'entend Ricœur par le « désir errant » ? Je propose chercher la réponse à cette question sur trois pistes :

Premièrement, en appelant sa double culture hellénique et biblique, Ricœur a mis côte à côte Freud et Hegel et a ainsi évoqué la dialectique entre une téléologie hégélienne et une archéologie freudienne. En montrant comment Sophocle extrait une tragédie nouvelle de la vérité d'une tragédie préalable de la sexualité, Ricœur effectue la greffe d'une téléologie (au sens hégélien du terme — celui de la *Phénoménologie de l'esprit*) sur une archéologie de la conscience de soi.

Il prend ainsi l'exemple de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave en précisant qu'elle n'est aucunement une dialectique de la conscience. Ce qui y est en jeu est la naissance du Soi. Autrement dit, il s'agit d'adopter le langage hégélien de passer du désir, comme désir de l'autre, à l'*Anerkennung*, à la reconnaissance, c'est-à-dire de la naissance du Soi dans le dédoublement de la conscience, écrit Ricœur.⁷²⁰

⁷²⁰ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p.111.

Par ailleurs, sur cette même ligne de la tradition gréco-biblique dont Ricœur se revendique, existent quelques éléments intéressants sur le tragique sexuel. Il faut retourner à l'époque de *La philosophie de la volonté* et découvrir que le thème du tragique sexuel est déjà abordé et demeure en quelque sorte ancré à l'intérieur du mythe adamique.

En adoptant l'interprétation de Humbert concernant le récit de la chute, Ricœur mentionne ce récit de création où Adam est sur un terroir (l'Adama) et non point au milieu du jardin d'Éden. L'homme cultivait l'Adama avec effort et intelligence. Ainsi, l'homme du premier récit : un adulte sexuellement éveillé, s'écriant « dans l'exultation, en présence de sa neuve compagne : "À ce coup-ci, os de mes os, et chair de ma chair !" celle-ci sera nommée femme (*ischa*), car de l'homme (*isch*) elle a été tirée, celle-ci ».⁷²¹

L'homme-enfant du Yahviste est ainsi décrit comme innocent, comme celui qui n'a que tendu la main pour cueillir les fruits du jardin merveilleux ; cela s'oppose à l'idée qu'il ne se serait éveillé sexuellement qu'après la chute et dans la honte, écrit Ricœur. La discordance au cœur de ce récit met en avant la tension qui existe entre les implications culturelles et sexuelles de la création et de la chute. Cette tension indique qu'il y a deux interprétations de la sexualité — et de la civilisation — et que la sexualité à l'instar des autres dimensions de l'homme à savoir le langage, le travail et l'institution, porte en surimpression la double marque de la destination au bien et du penchant au mal. La sexualité participe par conséquent dans l'ambiguïté de l'homme créé bon et devenu mauvais ; elle assume sa part de responsabilité dans la malédiction frappant l'homme, dans tout ce qui est le plus pénible dans la vie humaine ; et prend ainsi place au cœur de la dialectique du péché et de la loi, connue également par Nietzsche et Luther.

Désormais, la problématique de la liberté devient un des enjeux majeurs de la question de sexualité, car cette dernière est à la fois liée

⁷²¹ Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2*, op. cit., p.459.

intimement à l'interdiction et en même temps prétend à l'innocence. La conséquence de cette révélation est qu'il faut admettre le point suivant :

Qu'en posant l'homme comme libre Dieu le pose comme liberté finie ; la finitude de cette liberté consiste en ceci que cette liberté est originairement orientée, non pas sans doute par ce que nous appelons des valeurs, qui sont des produits culturels déjà très élaborés mais par un principe de hiérarchisation et de préférence parmi les valeurs ; cette structure éthique de la liberté constitue l'autorité même des valeurs en général.⁷²²

Deuxièmement, afin de le mieux comprendre, faisons référence à un texte de Ricœur intitulé « Sexualité la merveille, l'errance, l'énigme », publié dans *l'Histoire et vérité*. Dans quel contexte pouvons-nous placer ce terme ? D'emblée quelques remarques s'imposent :

I - Ricœur réfléchit dans cet article, publié premièrement au cours des années 60 dans la revue d'*Esprit*, sur la sexualité. Il est donc contemporain de ses lectures freudiennes. Cela donne par conséquent toute légitimité pour l'étudier sur le même plan que les écrits du philosophe sur Freud.

II- Nous constatons que le *désir errant* tel qu'entend Ricœur, est un des deux abîmes entre lesquels l'amour dans nos sociétés actuelles s'avance. Or « l'amour, tel que notre culture l'a façonné, s'avance entre deux abîmes : celui du désir errant et celui d'une volonté hypocrite de constance – caricature rigoriste de la fidélité », écrit-il.

III- Ricœur établit les liens entre le désir errant du plaisir et l'érotisme. L'errance est l'érotisme qui songe à la tendresse. L'image de l'errance — avec celles de la déviation, de la voie courbe et de la rébellion, — fait partie d'une série de promotions symboliques qui fait passer l'homme au vécu du péché et de la culpabilité.⁷²³ Bien que cela pourrait paraître

⁷²² *Ibid.*, p.464.

⁷²³ Ricœur écrit : « Toutes les révolutions du sentiment et de l'expérience du mal peuvent ainsi être jalonnées par des révolutions sémantiques : j'ai montré comment on passe ainsi au vécu du péché et de la culpabilité, par une série de promotions symboliques, jalonnées par les images de la déviation, de la voie

dérangeant, on ne peut s'empêcher s'interroger : est-ce qu'en traversant l'érotisme, l'homme passe à la culpabilité ?

Ce que nous trouvons dans ce texte est que Ricœur y évoque la sexualité comme « le lieu de toutes les difficultés, de tous les tâtonnements, des périls et des impasses, de l'échec et de joie ». ⁷²⁴

L'éthique conjugale des modernes apparaît comme une réponse à l'effondrement d'un sacré ancien — au moins sous sa forme naïve et immédiate. Cet effondrement a été provoqué à la fois par le monothéisme éthique et l'intelligence technicienne. Cette forme de sacré, appelée aussi cosmo-vital, donnait un certain sens à la sexualité humaine. Si nous voulons comprendre les aventures de la sexualité humaine, nous sommes obligés de répéter en nous-mêmes, « en imagination et en sympathie, le sacré perdu et ses riches arborescences de mythes, de rites et de symboles », ⁷²⁵ pense Ricœur.

Au temps où ce sacré ancien dominait la sexualité humaine, la manifestation des rites arrivait par l'action de l'incorporation de la sexualité dans un sacré total. Quant aux mythes, grâce aux récits solennels, ils collaboraient à l'instauration de ce sacré. Toute chose a été investie par les symboles sexuels grâce à l'imagination. Bref, à l'époque des anciens, le sexe se rattachait à la vie et à la mort, aux plantes et aux animaux, ainsi qu'aux dieux.

Aujourd'hui tout ce qui reste de ce rattachement, ce n'est qu'un « grand pantin disloqué de notre Désir, de notre Vision et de notre Verbe », ⁷²⁶ estime le philosophe. Le sacré ancien, considéré comme un lyrisme de la vie, a été démythologisé, au profit d'un symbolisme terrestre et véritablement pauvre, par un monothéisme éthique.

Désormais, puisque le sacré transcendant est incapable de reprendre

courbe, de l'errance, de la rébellion puis par celle du poids, du fardeau, de la culpabilité, enfin par celle de l'esclavage qui les englobe toutes », Cf. Ricœur, Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p.23.

⁷²⁴ Ricœur, Paul, *Histoire et vérité, op. cit.*, p.225.

⁷²⁵ *Ibid.*, p.226.

⁷²⁶ *Ibid.*, p.227.

en lui « le démonisme latent, la créativité et la violence de l'*Eros* », la sexualité se retrouve vidée de son sacré propre. C'est pourquoi le sacré transcendantal « ne peut soutenir que la discipline institutionnelle du mariage considéré en lui-même comme un fragment de l'ordre total ».⁷²⁷ Or il introduit une nouvelle éthique sociale et politique qui accuse la force d'égarement de l'*Eros*, et au cœur de laquelle la sexualité est justifiée comme ordre et institution. Selon Ricœur, le sacré cosmo-vital a donc donné sa place à un sacré transcendantal beaucoup plus apte à soutenir une éthique politique, centrée sur la justice.

Le sacré transcendant veut socialiser l'*Eros* par l'institution de la famille conjugale.

Le sacré transcendant appuie surtout sur la valeur de la sexualité comme langage sans parole, comme organe de reconnaissance mutuelle, de personnalisation mutuelle. Aux yeux de l'éthique conjugale des modernes, la sexualité semble être une *expression*. Ricœur l'appelle la dimension de la « tendresse » et l'oppose à celle de l'érotisme, même si cette dernière reste ambiguë. « L'éthique de la tendresse veut inclure la procréation dans la sexualité et non la sexualité dans la procréation ». Cependant, si la tendresse fait appel à la culture de plaisir, cette dernière peut toujours se retourner contre la tendresse.

C'est pourquoi Ricœur insiste sur le fait que « le démonisme de l'*Eros*, c'est la double possibilité de l'érotisme et de la tendresse ». Ricœur rejoint l'éthique des modernes et défend l'idée selon laquelle le mariage est la meilleure chance de la tendresse qui a l'érotisme comme son adversaire. C'est en s'appuyant sur les travaux de Freud et notamment sur les *Trois essais sur la sexualité*, que Ricœur considère l'érotisme comme l'adversaire de la tendresse.

L'argument de Ricœur est le suivant : l'érotisme fait problème lorsqu'en se séparant du faisceau des tendances liées par le souci d'un lien

⁷²⁷ *Ibid.*

interpersonnel durable, intime et intense, il devient le désir errant du plaisir. La leçon tirée de Freud est la suivante :

La sexualité n'est pas simple, l'intégration de ses multiples composantes est une tâche indéfinie. Cette désintégration, non plus éprouvée comme échec, mais recherchée comme technique du corps, fait de l'érotisme le contre-pôle de la tendresse : dans la tendresse le rapport à l'autrui l'emporte et peut enrôler l'érotisme au sens de composante sensuelle de la sexualité ; dans l'érotisme, la culture égoïste du plaisir l'emporte sur l'échange du don.⁷²⁸

Ce que Freud écrit pour sa part dans les *Trois essais sur la sexualité*, est la chose suivante : chez les personnes atteintes de psychonévrose ayant un caractère assez proche des individus normaux, on a retrouvé les dispositions communes à toutes les perversions, sous la forme des forces inconscientes, déterminant toute une série de symptômes. Par conséquent, on peut déduire que la névrose est le négatif de la perversion. Puisque les dispositions à la perversion sont répandues, il faut admettre que cette disposition reste la disposition générale, originelle, de l'instinct sexuel, lequel ne devient normal qu'en raison de modifications organiques et inhibitions psychiques survenues au cours de son développement. Nous conçûmes alors l'espoir de retrouver la disposition originelle chez l'enfant.⁷²⁹ Comme nous avons marqué plus haut, ce sont la pudeur, le dégoût, la pitié et les normes sociétales qui modifient la direction de l'instinct sexuel. Chaque déviation de la vie sexuelle est une marque d'infantilisme.

Une coopération entre les dispositions originelles et les influences de la vie, évoquée par Freud, est ce qui limite le tragique sexuel⁷³⁰ selon Ricœur. Freud avait écrit :

⁷²⁸ *Ibid.*, p.232.

⁷²⁹ Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p.232.

⁷³⁰ Note en marge de la page 165, Freud, Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, *op. cit.*

Nous avons insisté sur l'influence prépondérante des variations dans les dispositions originelles, tout en admettant qu'entre elles et les influences de la vie, il n'y a pas opposition, mais bien coopération. D'autre part, étant admis que la disposition originelle a un caractère de complexité, l'instinct sexuel en lui-même nous apparaissait comme un complexe qui, dans le cas des perversions, se dissocie.

Sachant que les perversions se présentent soit comme le résultat d'un refoulement, soit en tant que l'effet d'une dissociation au cours du développement normal, Freud est amené à dire que la tendance sexuelle des adultes se constitue par l'intégration des multiples trajectoires et poussées de la vie infantile, de manière à former une unité, une tendance orientée vers un seul et unique but.

En troisième lieu, Ce passage peut conduire à un autre texte de Ricœur, *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, écrit en 1960 et repris dans *l'Histoire et vérité*.

Nous constatons ici à quel point l'Œdipe raconté par Sophocle et repris par Freud, autrement dit, « ces images de l'homme incorporées dans les œuvres de culture » pour reprendre les mots de Ricœur lui-même, peuvent faire partie de nos relations interpersonnelles.

Par ailleurs, nous avons vu dès le début, que la psychanalyse est un événement de la culture, qu'elle est considérée comme une œuvre de la culture. C'est pourquoi la psychanalyse peut aussi exposer à l'instar de toute l'œuvre de la culture, l'image de l'homme en tant que « l'ensemble des projections du regard de l'homme sur les choses ». Si d'un côté, la psychanalyse peut lester de ses significations les relations interpersonnelles que nous croyons plus directes, plus immédiates, de l'autre côté, elle peut également se retrouver face aux relations interhumaines abimées au niveau des images médiatrices de l'homme incorporées dans l'œuvre de la culture.

Pour Ricœur, « c'est ce qui arrive lorsqu'un courant esthétique ou littéraire vient détruire ou pervertir les représentations fondamentales que

l'homme se fait de lui-même, au plan de la sexualité ou du travail ou du loisir ». ⁷³¹ N'est-il pas vrai que l'inceste est une image noire de la relation avec autrui, en occurrence un parent ? N'est-il pas encore vrai que la jalousie, le meurtre et le crime constituent des pages sombres des relations interhumaines ? Certes, la psychanalyse comme une œuvre de la culture, nous dévoile parfaitement les abîmes de nos relations avec autrui.

Petit à petit, Freud découvre que contrairement à son attente que l'artiste n'est pas l'ennemi de la psychanalyse, mais plutôt un complice « qui vient au-devant de lui ou qui le précède dans la même exploration ».

Finalement, la psychanalyse partage avec la littérature et les arts en général, cette fonction permanente de scandale, qui montre le mal. Ricœur disait lui-même qu'il est arrivé à la psychanalyse grâce au résidu laissé par la question du mal. Le travail du psychanalyste peut donc rejoindre celui de l'artiste. Or, « en représentant le mal avec insistance, voire avec complaisance, l'artiste déchire l'image conventionnelle et hypocrite que les bien-pensants tentent de se donner d'eux-mêmes et ainsi l'artiste est toujours accusé de pervertir l'homme en abîmant l'image de l'homme ». ⁷³²

Le travail du psychanalyste en dévoilant les résistances et en provoquant la recherche des abîmes au fonds de l'inconscient de ses patients, puisse ressembler à celui d'artiste. Dans son article sur « La création littéraire et le rêve éveillé » Freud écrit : La véritable jouissance de l'œuvre littéraire, provient de ce que notre âme se trouve par elle soulagée de certaines tensions. Peut-être même le fait que le créateur nous met à même de jouir désormais de nos phantasmes sans scrupule ni honte contribue-t-il pour une large part à ce résultat ? » ⁷³³

Certes, la psychanalyse participe à ce processus où « l'homme se fait et se défait au fond du cœur de chacun, mais aussi par l'intermédiaire de tous ces "objets" qui soutiennent la relation de l'homme avec l'homme,

⁷³¹ Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p.138.

⁷³² *Ibid.*, pp.138-139.

⁷³³ Schneider, Monique, « Freud, la réalité et la résistance à l'imaginaire », *op. cit.*, p.98.

depuis l'objet économique jusqu'à l'objet culturel, en passant pas l'objet politique ». ⁷³⁴

Cette relation interpersonnelle rappelle la thématique du désir. En effet, la rencontre de l'homme avec l'homme telle qu'on continue à la voir, constitue le troisième cycle d'une réflexion globale sur la *Déchéance de l'avoir, du pouvoir et du valoir*. Ce troisième cycle est celui du valoir. La rencontre entre deux humains est possible parce que chacun d'entre eux est à la recherche de l'estime d'autrui, ce qui est essentiel à la consolidation de son existence propre. Nous existons tous par la grâce de la reconnaissance d'autrui, c'est pourquoi nous recherchons son estime. La reconnaissance d'autrui est le cœur battant de ce qui nous valorise, ou nous dévalorise. Elle nous renvoie l'image de notre propre valeur, comme dit Ricœur.

Aux yeux de Freud, la morale proposée par la tragédie de Sophocle est loin d'être le point fort de cette pièce. Elle apparaît comme une pièce profondément immorale, car elle efface la responsabilité de l'homme, attribue aux puissances divines l'initiative du crime et relève l'impuissance des tendances morales de l'homme à résister aux penchants criminels.

⁷³⁴ Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, op. cit., p.139.

Conclusion

La richesse et la profondeur de l'œuvre de Paul Ricœur est la preuve que la philosophie demeure une bataille poétique, voire romanesque habitée par les idées qui se croisent sur un chemin foisonnant ; elle est peuplée par les idées qui nous surprennent avec leur éclatante profondeur et qui bâtissent des vies. Le destin de la philosophie s'entremêle à l'infini et avec ardeur au parcours de chaque vie ; et ainsi, bouleverse notre étroite imagination. Le parcours de Paul Ricœur est ainsi. Comme si ce mélange avec l'infini aboutissait à l'impossibilité de conclure.

Par conséquent, je ne suis pas surprise que conclure ce travail de recherche commencé il y a quelques années, me paraisse si difficile. Surtout qu'il existe plusieurs raisons pour ce que j'appelle « la conclusion difficile ». D'abord ce travail m'a ouvert des horizons des futures supposées recherches. Je m'interroge d'ores et déjà avec appétence sur les différentes dimensions qui restent à creuser dans l'après Freud de l'œuvre de Ricœur. Et puis, la profondeur des écrits philosophiques de Ricœur sur Freud montre en amont, les différents angles et les diverses régions invitant encore et toujours à y réfléchir. L'œuvre de Ricœur me paraît plus que jamais comme une œuvre où il reste toujours des chapitres, des coins et des lieux à découvrir.

Je conclus donc ce travail non pas parce que nous avons coutume de le faire ou encore parce que je prétends à quelconque achèvement. Ma conclusion ne sera pas non plus une récapitulation ou un résumé de mon travail terminé à ce stade mais elle visera à projeter la lumière sur ma manière d'examiner l'interprétation philosophique de Freud proposée par Ricœur, sur le cheminement de ma propre pensée. Je souhaiterais aussi formuler schématiquement comment j'ai entrevu le déroulement de mon travail de recherche et à en ajouter à la fin quelques appréciations personnelles.

Paradoxalement au départ ce travail de recherche visait les dialogues de Ricœur avec Hegel. Mais, Ricœur était arrivé à Hegel par Freud et à Freud par les résidus laissés par les questions posées à l'époque de la *Philosophie de la volonté* et notamment de *La symbolique du mal*. Ricœur avait établi, par toutes ces questions, une sorte de dynamisme très intéressant à l'intérieur de sa *Symbolique du mal*. Les problématiques et les discussions avancées par Paul Ricœur à l'époque de la *Philosophie de la volonté* proposaient un ensemble conceptuel construit, posé avec minutie les uns après les autres. Il fallait donc repérer ces concepts, les mettre dans un cadre précis afin de tracer l'arrivée de Ricœur à Freud.

Freud, ce penseur non prophétique comme l'entend Ricœur, a été ainsi placé au cœur de parcours ricœurien, car il n'était point moraliste ; parce qu'il était simplement tragique. Si donc Ricœur s'intéresse à Freud, c'est parce qu'il s'était déjà intéressé à la problématique du mal auparavant.

J'ai donc commencé par une lecture linéaire de la question du mal chez Ricœur et ai noté que ce dernier avait noué un lien de plus en plus fort avec le tragique, avec les tragiques et avait proposé une recherche singulière du tragique. Ricœur avait montré avec génie la confrontation de l'homme avec un mal à la fois créatif et novateur, et en même temps plus ancien que l'Humanité.

Quand François Azouvi et Marc de Launay l'interrogent sur « le sentiment d'une espèce de cassure dans [son] parcours, d'un livre à l'autre », la réponse de Ricœur est limpide :

C'est pourtant souvent dans les restes du sujet précédent que j'ai vu l'urgence d'un autre thème. Cela est vrai de mon rapport à la psychanalyse, puisque c'est véritablement de La symbolique du mal que procède l'Essai sur Freud. Ayant adopté une ligne qui était en gros celle de la phénoménologie de la religion, proche d'Eliade, j'avais bien le sentiment que, chez Freud, Nietzsche et Marx, il y avait une pensée adverse avec laquelle je devais m'expliquer.⁷³⁵

⁷³⁵ Ricœur, Paul, *La critique et la conviction*, op. cit., p.119.

L'étape suivante était de saisir et de cerner le noyau qui constituait le cœur de la pensée et des écrits de Ricœur autour de la psychanalyse et à propos de Freud. Cette étape proposait à la fois des éléments nécessaires pour comprendre Freud, tel que Ricœur les avait compris et en même temps projetait les conséquences de sa lecture sur la suite de son œuvre.

La conjonction avec l'architectonique freudienne comme une approche purement philosophique de la part de Ricœur pour reconstruire de manière systématique les écrits psychanalytiques de Freud, m'a semblé très séduisante. Au fur et à mesure, j'ai découvert qu'il est possible d'imaginer la place de cette architectonique au centre de ce travail de recherche. Ce choix bousculait les premières hypothèses que je m'étais fixées pour mener mes recherches et me confirmait encore une fois l'importance de la place occupée par Freud au sein de l'œuvre ricœurienne. Il me devenait donc impossible d'y aller plus loin sans passer par une lecture attentive et détaillée des écrits de Ricœur concernant directement Freud.

À partir de là, une nouvelle configuration m'est apparue. J'ai commencé à réorganiser mon travail en forme de strates. Ma lecture linéaire des problématiques posées par la question du mal a préparé la toute première étape. En suite, il y avait la question du tragique qui complétait cette première étape et dressait l'arrivé à Freud. Les premiers chapitres dans la seconde partie : « Ricœur et Freud », ont installé des réseaux conceptuels, des liens inédits conduisant jusqu'à l'architectonique freudienne.

Ils ont aussi ouvert la discussion sur l'héritage laissé par la philosophie réflexive de Descartes à Nabert en passant par Kant et ont montré l'ancrage de cette tradition dans l'œuvre ricœurienne. La réflexion en tant qu'un acte de retour sur soi comme le rappelait Ricœur dans *Du texte à l'action*, posait la question du *Cogito*, et confirmait que « la conscience est une tâche ». La réalité illusoire de la conscience de soi apportait du crédit aux soupçons de Freud. En dévoilant le fond des problématiques du conscient et de l'inconscient, cette approche a contribué à notre compréhension du « je ».

Une fois la vérité de l'égo posée dans ce cadre, la compréhension des termes comme la conscience, l'inconscient, et les topiques freudiennes ont trouvé plus d'aisance. La confrontation de « je exalté » issu de Descartes et de Kant et le « je humilié » de Freud nous a permis de constater comment la conception de la pensée anthropologique de Ricœur s'est nouée à l'anthropologie freudienne.

Toutefois, nous avons laissé cette dimension anthropologique au profit de l'étude de l'architecture freudienne, considérée comme le noyau de ce travail de recherche. Considérer l'architecture freudienne était une manière inédite pour examiner la pensée ricœurienne sur la psychanalyse et Freud à l'intérieur d'un système imaginé par Ricœur lui-même. Ce choix visait les axes pivots des écrits de Freud. Or les thématiques qu'on y trouvait de l'onirique à la pulsion de mort en passant par la question de la culture étaient toutes des clefs de l'entreprise freudienne.

Il est devenu évident que le résidu laissé par la question du mal a constitué un des points fondamentaux ayant lié Ricœur à la théorie de la culture (irremplaçable pour le philosophe). Ricœur dit dans *La critique et la conviction* : « *L'avenir d'une illusion, Malaise dans la civilisation, la correspondance avec Einstein sur la guerre et la paix, Moïse et le monothéisme*, sont des textes avec lesquels je n'ai cessé de batailler ».⁷³⁶

Ricœur a donc enrichi son précédent discours des mythes de l'époque de *La symbolique du mal* avec des mythes et des symboles issus de l'architecture freudienne. Il a mis au défi l'herméneutique visant « à une recollection du sens à travers des mythes et symboles des traditions culturelles » et religieuses par une « herméneutique du soupçon qui réduit le symbole à l'expression des fantasmes de l'inconscient ».⁷³⁷

La prochaine strate est celle du « complexe d'Œdipe » portant une symbolique très forte. Le complexe d'Œdipe a permis une articulation entre l'architecture freudienne et notamment l'onirique, les phénomènes de la

⁷³⁶ *Ibid.*, p.118.

⁷³⁷ Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale, op. cit.*, p.57.

culture ainsi que les deux mouvements de régression et de progression, la dialectique de l'archéologie et de la téléologie et deux concepts importants du freudisme : l'identification et la sublimation. Le symbole de la paternité dans le complexe d'Œdipe montrait à la fois l'origine et en même temps le prochain. Le symbole du père y était « surdéterminé, double : à la fois figure de la paternité de l'origine (archéologie) et figure de l'engendrement à la vérité à travers la nuit des sens (téléologie) ». ⁷³⁸

Enfin, une dernière strate annonce le retour au tragique, un tragique enrichi par la lecture de Freud. Ce retour signe l'approche de la fin et assure une sorte de la dissymétrie à l'issue de ce travail de recherche ayant commencé par le mal et terminant ainsi par le tragique. Il nous envoie un message : tentons la sagesse, car il y a le mal, il y a le tragique !

Le rêve, le jeu, le rêve éveillé, la poésie, jouent aux dés avec la mort. Ils jouent finalement perdant ; mais, face à l'échec ultime, ils nous renvoient à la sagesse et, qui sait, à la vieille religion interprétée ; mais, du moins, avant la sagesse, en attendant la sagesse, le rêve, le jeu, la poésie nous donnent d'endurer la dure vie et — flottant entre l'illusion et la réalité — commencent de nous faire écrire avec Léonard : O mirabile necessita ! Oui, admirable nécessité ! ⁷³⁹

Certes, Ricœur a dessiné un univers philosophique captivant, difficile à quitter. On ne peut que noter, exalté, ce qu'on vient d'apprendre de lui jusqu'ici et attendre avidement ce qui reste à découvrir.

En attendant, on considère et reconsidère l'idée que la sagesse tragique est d'accepter le mal ; et d'accepter que dieu soit méchant ; est aussi d'accepter que face au destin, l'homme ne peut rien. La sagesse tragique dit, rappelle et répète que l'homme est une étincelle, la plus éphémère des étincelles qui advient dans un univers infini et qui disparaît.

⁷³⁸ *Ibid.*, p.116.

⁷³⁹ Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, op. cit.*, p.302.

La sagesse freudienne dit que les traumatismes du passé ne sont guère dépassés, que dieu est une illusion, que le destin de l'homme est aussi modelé par ses névroses, et par d'autres conditions indépendantes de sa volonté. La sagesse freudienne dit pourtant qu'il est possible pour l'homme de se libérer de ses barrages intérieurs pour vivre apaisé et réconcilié. La sagesse freudienne dit : l'Homme.

Le parcours de Paul Ricœur, opulent d'aphorismes et abondant en intelligences nous a simplement signifié la sagesse.

Notre parcours s'achève ainsi. Pourtant, le parcours en quête de la sagesse, le parcours pour la sagesse va poursuivre son chemin tant que l'Humanité demeure et que le destin incertain des hommes continue à traverser les différentes figures du tragique.

Iran : idéologie sans utopie

Introduction

Cette postface a été écrite de manière fragmentaire, au fil du temps où je progressais dans ma lecture de Ricoeur. Après toutes ces années écoulées, je m'aperçois aujourd'hui, en relisant mes écrits, à quel point ma lecture de Ricoeur et mon attachement à son œuvre dépassent le seul attrait purement intellectuel. Ricoeur m'a donné la clé pour découvrir l'importance de mon soi collectif. Je sais que cette expression suscite beaucoup d'interrogations. Néanmoins, au lieu de réfléchir à toutes les questions qui pourraient m'être posées au sujet de mon travail, je préfère insister sur ce que je dois à Ricoeur : il m'a permis de me resituer dans un contexte socio-politique qui me poursuivait sans relâche, malgré la distance spatiale consentie par l'éloignement. Il m'a aidé à comprendre le poids de ce rapport intime qui était demeuré largement inconscient.

La lecture de Ricoeur m'a permis de dessiner un chemin vers cet arrière-plan, par l'accomplissement d'une forme d'archéologie de ce passé collectif qui, à travers mes expériences personnelles, venait sans cesse heurter le présent d'un pays dont je m'étais délibérément éloignée.

Il m'est alors apparu très clair que cette lecture constituait la première partie d'une dialectique entre archéologie et téléologie devant s'opérer autour de cette configuration assez singulière. Néanmoins, la route menant vers une telle dialectique était demeurée longtemps très incertaine. Il faut dire que les horizons de l'avenir sont en général sombres et douteux. Le présent et son passé apportent une préoccupation abondante qui nous dérobe férocement l'avenir ; cet avenir frileux qui va advenir sans aucun espoir de résurrection. Quoi de plus brutal que la violence de ce sentiment d'avenir détourné qui étouffe chaque instant de la vie de l'individu ! Ce

sentiment, nous l'avons déjà rencontré dans d'autres expériences totalitaires, mais chaque expérience reste unique et singulièrement douloureuse. Par exemple, en 1949, après la publication du *1984* de Georges Orwell en Italie, le philosophe italien Benedetto Croce dévoile la grisaille démesurée de ce roman : « la réalisation d'un univers totalitaire signifierait l'extinction de la pensée, donc de la vie humaine telle qu'elle existe sur cette planète depuis le début de l'histoire ».⁷⁴⁰ Le totalitarisme ne peut donc qu'être une chute, « car le genre humain lui-même s'effondrerait sans aucun espoir de résurrection ».⁷⁴¹ Ces observations rejoignent la définition que Croce donne du fascisme dans son article de 1944 : « Chi è fascista ? »

— Gardons l'espoir, malgré tout ! Osons un avenir rayonnant et joyeusement différent ! —

Dans cette optique, je préfère dire qu'au fil du temps un certain dialogue s'est constitué entre les écrits de Ricœur et ma perception de mon pays natal. Ainsi je me suis souvenue étape après étape de mes expériences d'hier, de mes vieux jours oubliés, d'un autrefois lointain qui n'apportent pourtant que des angoisses et du nihilisme. Soudain, l'Iran m'est apparue comme un pays souffrant d'une pathologie généralisée qui la ronge chaque jour davantage. Ainsi les frontières d'une vie digne, d'une vie bonne avec les autres, d'une vie respectueuse de soi et des autres se sont déplacées. L'Iran d'aujourd'hui ressemble à un cauchemar, ou plutôt à une série de cauchemars répétitifs ; et à chaque réveil on constate qu'elle a été davantage vidée de son contenu éthique, encore et toujours. Un des composants nécessaires à cette vie que l'on désire éthiquement bonne et respectable est la reconnaissance. Mais comment peut-elle exister dans un pays tellement écrasé par ceux qui le dirigent ?

⁷⁴⁰ Traverso, Enzo, « VII. L'apogée du débat : la guerre froide », *Le totalitarisme, le XX^e siècle en débat*, Paris, Le Seuil, 2001, p.431.

⁷⁴¹ Croce, Benedetto, « La Cité du Dieu athée », 1944, cf. Traverso, Enzo, *Le totalitarisme, le XX^e siècle en débat*, p.431.

Tout en assumant quelques défauts théoriques, ma lecture permet de ne pas reconnaître une aura de fatalité à cette double causalité géopolitique et historique. J'estime que ce dialogue avec Ricœur apporte un déchiffrement pathologique rapide de la situation socio-politique et historique de l'Iran contemporain. Il reste sans aucun doute, un incontestable outil de réflexion, afin de commenter au mieux cette situation. Laissons donc les traits de la philosophie ricœurienne nous guider.

Mal politique et tragique religieux

La dimension tragique qui accompagne le *Paradoxe politique* de Ricœur a nourri et d'emblée renouvelé toute ma réflexion sur nos vécus collectifs. La révolution, l'installation du totalitarisme religieux et son durcissement progressif, la guerre, la désobéissance religieuse comme crime, les exécutions de masse, les sanctions dévastatrices, le refus de la parole, etc... Autant de thèmes qui peuvent chacun rejoindre les diverses expériences ayant conduit Ricœur à formuler son *Paradoxe politique* : « Rationalité spécifique, mal spécifique, telle est la double et paradoxale originalité du politique. La tâche de la philosophie politique est d'explicitier cette originalité et d'en élucider le paradoxe ; car le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique ». ⁷⁴²

Mal politique

La soif de démocratie et les processus avortés de démocratisation en Iran ayant commencé il y a plus d'un siècle témoignent du profond malaise politique de ce pays. Pour en comprendre les raisons, il convient de garder à l'esprit l'importance de la situation géopolitique particulière du pays

⁷⁴² Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, op. cit., p.261.

marquée d'un côté par la présence des ressources d'énergies fossiles et de l'autre côté sa proximité régionale avec l'ancienne Union Soviétique et Israël. À cela s'ajoute également l'interprétation dogmatique du chiisme⁷⁴³ par le clergé comme outil de propagande du régime. Sans ces deux éléments donnent au mal politique une forme spécifique.

Le texte *De la philosophie au politique* écrit en 1987 par Ricœur mérite une attention particulière quant à la compréhension du mal politique en Iran. Ce texte fournit à l'instar d'un instrument théorique adéquat, quelques éléments à la fois élémentaires et nécessaires pour faciliter la compréhension du mal politique en Iran. Les différentes analogies entre les écrits d'Arendt et l'interprétation ricœurienne de ce texte nous sont précieuses. Néanmoins, avant d'entamer cette comparaison sommaire et de mettre ainsi la situation politique iranienne au même niveau que les autres systèmes totalitaires connus et discutés par Arendt et Ricœur, je tiens à exprimer mes doutes quant à la légitimité de penser que le régime iranien est semblable aux autres types de régime totalitaire. Il faudra donc une prochaine étape, un prochain travail de réflexion, permettant d'étudier cette comparaison, même s'ils sautent aux yeux que ces régimes présentent des caractéristiques communes quant à l'usage de la propagande idéologique et de moyens arbitraires et brutaux comme instruments de répression de toute forme d'opposition.

L'interrogation axiale de Ricœur sur ce sujet porte sur ce qui fait tenir ensemble la philosophie et la politique chez Hannah Arendt. Cette question conduit d'emblée à l'ouvrage d'Arendt : *Les Origines du totalitarisme*. Premièrement, Ricœur y voit l'explication du totalitarisme dans une sorte d'inexplicable qui est la vérification, la mise sous tutelle de l'individu par le système totalitaire. Ainsi, le philosophe place cette hypothèse à la limite du

⁷⁴³ Cette interprétation a fait échouer la révolution constitutionnelle iranienne qui s'est produite de 1905 à 1911. Elle fut la première révolution de ce genre dans le Moyen-Orient et elle a eu pour conséquence la constitution du parlement iranien. Il faut aussi noter que cette révolution a eu lieu suite à la fondation de Dar ol-Fonoun en 1851 par l'Amir Kabir. Dar ol-Fonoun qui aujourd'hui pourrait être appelée une école polytechnique fut la première institution de l'enseignement supérieur en Iran.

pensable. « Un système qui rend les hommes superflus — c'est-à-dire de trop — ne peut reposer que sur un concept entièrement nouveau, sans précédent, du pouvoir ». ⁷⁴⁴ L'exigence de suivre et de respecter la morale islamique, ainsi que la surveillance imposée de chaque comportement individuel n'ont justement pour but que de rendre les hommes superflus. Ils sont désormais considérés et jugés dans la société sur la base de leur pratique religieuse. L'accès à l'éducation et au travail est défini sur cette même base.

En second lieu, Ricoeur propose une lecture sur le soupçon de la nostalgie à travers laquelle il oppose le caractère de la pensée nostalgique à celui d'une pensée résistante, au double sens politique et philosophique. Ce point est intéressant concernant l'hostilité du régime iranien vis-à-vis de l'héritage préislamique du pays. Pourtant et sur un autre plan, la pensée nostalgique des Iraniens vis-à-vis de cet héritage et leur insistance pour le garder vivant à tout prix, est une expression de la pensée résistante. Le soupçon de la nostalgie vient donc du pouvoir dont la survie dépend incontestablement de son succès à annuler l'héritage passé préislamique du pays ; car cet héritage n'est pas compatible avec l'orientation politique mise en œuvre par les mollahs. Nous avons donc deux rapports différents à la nostalgie. Si la pensée nostalgique s'oppose à la pensée résistante chez les politiques ; la population considère la pensée nostalgique comme son allié pour résister au pouvoir.

Et puis, il y a le couple des deux concepts antithétiques du pouvoir et de la violence distingués par Arendt. « La violence n'est pas un abus de pouvoir et le pouvoir n'est pas fondamentalement, l'usage légitime de la violence », écrit Ricoeur. ⁷⁴⁵ Le pouvoir ne peut exister que quand une action en commun est réglée par un lien institutionnel reconnu. Quant à la violence, elle apparaît quand les individus se dérobent à tout agir ensemble. Certes, « le pouvoir procède de l'agir en commun. Or, l'action en commun n'existe qu'aussi longtemps que les acteurs l'entretiennent. Le pouvoir

⁷⁴⁴ Ricoeur, Paul, *Lectures 1, op. cit.*, p.16.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p.17.

existe quand les hommes agissent ensemble ; il s'évanouit dès qu'ils se dispersent. La violence est l'exploitation même de cette faiblesse par un projet instrumental à court terme ». ⁷⁴⁶

La distinction nette et continue entre pouvoir et violence comme lieu privilégié de la pensée arendtienne selon Ricœur, nous permet aussi de concevoir l'essence profonde de la réalité du régime iranien. En soulignant le but de cette distinction entre pouvoir et violence chez Arendt, qui est de « séparer les concepts, de batailler contre les confusions tant dans le discours que dans l'action », ⁷⁴⁷ Ricœur nous montre un parfait outil de déchiffrement du régime iranien.

Le guide suprême non seulement est le commandant en chef, mais il nomme aussi directement le chef du système judiciaire du pays. Le président de la république islamique, le président du parlement ainsi que tous les députés et une grande partie des élus doivent être éligibles selon les normes définies par le Conseil des Gardiens de la Constitution. Les membres de ce conseil sont également directement désignés par le guide suprême. Tout le pouvoir est concentré dans les mains d'un seul homme et de son bras armé. Aucune élection n'est libre et tout n'est qu'une affaire de désignation. Il existe donc un projet idéologique déterminé sans aucune marge de manœuvre. À cela s'ajoute le fait que l'économique et le social ne peuvent point prétendre à une quelconque autonomie face au règne du guide suprême. La dimension de l'agir en commun n'existe pas, car la seule action légitime est celle du guide suprême. Toute action dérive de sa volonté. La violence de l'État dérobe tout le pouvoir du peuple iranien.

Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé [...]. La violence [...] se distingue [...] par son caractère instrumental. Sous un aspect phénoménologique, elle s'apparente à la puissance, car

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p.18.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p.20.

*ses instruments, comme tous les autres outils, sont tous conçus et utilisés en vue de multiplier la puissance naturelle jusqu'à ce qu'au dernier stade de leur développement ils soient à même de la remplacer.*⁷⁴⁸

Ainsi, la distinction faite par Arendt entre pouvoir et violence nous aide à mieux cerner la situation politique iranienne.⁷⁴⁹

Le concept d'autorité occupe également une place importante dans la réflexion d'Arendt qui le lie à la notion de pouvoir. L'autorité s'ajoute donc à la paire conceptuelle pouvoir-violence. L'autorité introduit dans le champ de l'action une médiation, qui, idéalement pensable comme délégation, s'autonomise en instance d'exercice direct du commandement. Arendt présente l'autorité comme une instance ambiguë dans laquelle se cristallise la fragilité du politique. « L'autorité ne réussit à médier le pouvoir indivis, par le moyen d'une instance de gouvernement distincte des gouvernés, donc par le moyen d'une instance hiérarchique, que dans la mesure où cette autorité vient d'ailleurs, de plus loin et de plus haut que le pouvoir lui-même... ». L'autorité dérive du pouvoir du peuple et s'oppose ainsi à l'usage arbitraire de la violence et de la force pour gouverner. Ainsi l'allusion faite au concept de force, évoqué quelques lignes auparavant, et à celui de puissance, dessine les frontières entre les régimes totalitaires et les régimes démocratiques en révélant la vérité du principe des régimes démocratiques comme étant opposé à l'emploi de la violence.

Du point de vue iranien, cette question est très intéressante, car elle montre comment le régime iranien de nature totalitaire prend parfois une tournure autoritaire — au sens banal du terme et non pas au sens arendtien

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p.21.

⁷⁴⁹ Selon Ricœur, avec cette distinction, Arendt vise la quasi-totalité de la philosophie politique y compris Max Weber, pour qui le rapport politique se définit comme rapport de domination entre gouvernants et gouvernés, ce qui s'analyse en termes de commandement et d'obéissance. « Le pouvoir chez ces pacifistes penseurs, reste un pouvoir de contraindre », écrit Ricœur. Quant à la violence, elle est qualifiée par l'adjectif légitime, poursuit-il avant de rappeler la définition de l'État chez Max Weber : « un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime, c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime », Ricœur, Paul, *Lectures 1, op. cit.*, pp.22-23.

du terme —. Il faut avouer que sans cette précieuse lecture d'Arendt la vérité sur la nature du régime iranien pourrait s'avérer trompeuse. Or, écrit pendant les révoltes étudiantes, l'article d'Arendt « Sur la violence » a pour arrière-plan la guerre du Vietnam et la menace imminente d'une guerre nucléaire. Le contexte dans lequel Arendt écrit son article en 1970, a de nombreux points communs avec l'histoire des quatre dernières décennies de l'Iran, c'est-à-dire depuis l'avènement de la révolution islamique. Autrement dit, tout ce qui s'est passé depuis la révolution islamique témoigne de cette violence qui oscille entre autoritarisme et totalitarisme, à commencer par l'une des plus meurtrières guerres du XX^e siècle avec l'Irak, mais aussi tous les événements dramatiques qui ont meurtri le pays comme les révoltes constamment et violemment réprimées dont les différents mouvements étudiants, l'assassinat programmé des intellectuels et des écrivains à la fin des années 90, la guerre en Syrie et au Yémen, la menace d'une guerre sans merci avec le président américain, connu pour être imprévisible et provocateur, Donald Trump, ainsi qu'avec l'État d'Israël, et enfin le conflit autour du programme nucléaire iranien depuis les années 2000. Cette liste devrait sans doute être beaucoup plus longue.

Après avoir érigé le clergé chiite en classe sociale bien définie disposant de privilèges et prérogatives spécifiques, le régime iranien s'est toujours opposé à tout ce qui menaçait le pouvoir du clergé, notamment en manipulant l'opinion publique. L'exemple le plus significatif de cette situation est l'introduction de membres du clergé dits réformateurs dans le cercle du pouvoir, alors qu'en fait ces derniers acceptaient tout autant de maintenir l'autorité suprême et sa hiérarchie à l'écart du gouvernement, hors de tout contrôle. Ainsi, quand la contestation envers le guide suprême fut tellement importante que la manipulation de l'opinion publique semblait difficile, ils — le guide suprême et son entourage composé des représentants d'un islam pur et dur, ainsi que leurs fidèles alliés parmi ces modérés fallacieux — modifièrent l'instance hiérarchique en se référant principalement à l'Ayatollah Khomeini et aux idéaux de la révolution. Autrement dit, l'oscillation de la dictature iranienne entre un régime

totalitaire et un régime autoritaire se trouve dépendante du règne d'une caste et d'une hiérarchie sociales bien définies.

Tragique religieux

Dans le contexte iranien, la réalité du mal n'est pas concevable sans son rapport étroit à la religion. La politique, l'éthique, l'économie ainsi que le juridique, tout est défini à travers la religion. Le mal est purement et simplement religieux et reste responsable — en grande partie — de l'omniprésence du tragique dans l'histoire contemporaine du pays.

L'expérience iranienne contredit ce que nous avons appris auparavant avec Kant au sujet de la religion, que le philosophe allemand définit comme ce qui prétend rétablir chez le sujet moral sa capacité d'agir selon le devoir. Avec un État fondé sur les dogmes d'une religion spécifique en Iran, ce qui pose problème n'est aucunement la régénération ou la restauration de la capacité d'action par devoir du sujet moral, mais la violence du devoir, pour mieux dire : le problème dans le cas iranien est celui du respect scrupuleux des devoirs religieux établis en fonction des réquisits politiques du régime, justifiant ainsi l'usage de la violence pour être accompli. Le sujet capable et autonome donne sa place à un sujet hétéronome. Le sujet capable qui avait agi auparavant pour mener une révolution et acquérir plus d'autonomie, se retrouve pris dans un rapport vertical qui lui est imposé par la force, un rapport où le transcendant lui dérobe toute son autonomie et refuse tout lien vertical reconnu. L'individu se trouve par conséquent, au cœur d'une situation incohérente et extrêmement violente. La religion politique et la politique religieuse s'emmêlent. Cela accentue la violence de l'État. Nous avons dès lors, le mal politique sans avoir la rationalité politique. Le retour aux mœurs d'autrefois efface l'aile rationnelle de paradoxe politique. Finalement de ce paradoxe, il nous reste beaucoup de violence, peu de rationalité et la religion comme outil et justification de cette violence. La religion n'est pas la cause de la violence, mais elle est l'instrument qui

permet à cette dernière de se présenter comme légitime, comme acceptable, pire encore comme nécessaire.

Cela nous renvoie aux deux formes de réflexion politique proposées par Ricœur suite à son paradoxe politique dont l'une mettant en évidence la rationalité politique avec Aristote, Rousseau et Hegel et l'autre mettant plutôt l'accent sur la violence et le mensonge du pouvoir et ce avec Platon, Machiavel et Marx. Ce dernier rappelle justement que : « l'homme fait la religion, la religion ne fait pas l'homme ». C'est ce que Marx entend dénoncer avec son concept d'idéologie. « Quelque chose s'est inversé dans la conscience de l'homme, et il nous faut inverser cette inversion : c'est en cela que réside la démarche critique », ⁷⁵⁰ écrit Ricœur.

L'analogie avec l'essence idéologique du pouvoir iranien est saisissante. La religion fabriquée par certains hommes constitue « la théorie générale du monde ». La solution pour sortir de ce monde se trouve dans la conclusion pratique de *L'Idéologie allemande*, laquelle reçoit par ailleurs un fort accent marxiste, pour Ricœur. Il s'agit d'un « appel à renoncer à une situation qui a besoin de l'illusion ». Il faut donc sortir de ce pouvoir religieux, il faut quitter cette autorité violente. Ricœur voit même dans ce renversement une manifestation du pouvoir énoncé en termes kantien, « comme une sorte de continuation ou de développement de la révolution copernicienne » avant de citer Marx : « La religion n'est que le soleil illusoire, qui se meut autour de l'homme tant que celui-ci ne se meut pas autour de lui-même ». ⁷⁵¹ (On constate ici la convergence entre Marx et Freud sur illusion/Religion ; redoubler chez Marx par la critique de la fonction dissimulatrice de l'illusion.)

S'il faut attribuer un devoir dans un tel contexte aux hommes, il n'est que de s'affranchir de ce soleil illusoire et de poursuivre « l'étape ultime de cette reconquête de l'autonomie et de l'auto-affirmation de la conscience qui est une forme d'athéisme ». ⁷⁵² Il s'agit en effet du point de départ pour

⁷⁵⁰ Ricœur, Paul, *Idéologie et utopie*, op. cit., p.43.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p.45.

⁷⁵² *Ibid.*

une action nécessaire en vue de la libération d'un peuple de la dominance de la religion. C'est seulement en trouvant le chemin de l'athéisme que les Iraniens arriveront enfin à prendre leur destin en main. Quel meilleur obstacle au pouvoir de manipulation religieux que l'athéisme ? L'athéisme permettra selon Marx la critique vigoureuse de la religion et de ses interactions avec d'autres domaines d'activités qu'on vient de souligner : la politique, l'économique, le juridique et l'éthique. À en croire Marx d'après Ricœur, ce sera désormais la tâche de l'histoire d'élargir la critique de la religion jusqu'au domaine du droit et de la politique.

C'est donc la tâche de l'histoire d'établir la vérité de l'ici-bas, après qu'a disparu l'au-delà de la vérité. C'est en premier lieu la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, de démasquer l'aliénation à soi dans ses formes non sacrées, une fois démasquée la forme sacrée de l'aliénation humaine. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique.⁷⁵³

La sécularisation : Dieu sauveur et l'Histoire

Idéologie religieuse

Dans un texte de 1976 s'intitulant « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie », ⁷⁵⁴ Ricœur s'interroge sur la possibilité de considérer le problème de la sécularisation comme une question herméneutique.

Afin de répondre à cette question le philosophe lie « le problème de la sécularisation à la sociologie de la connaissance » comprise en tant que « sociologie de la culture ». Pour lui Max Weber avait déjà vu dans cet

⁷⁵³ *Ibid.*, p.46.

⁷⁵⁴ Toutes les citations de ce chapitre n'ayant pas de notes en bas de page proviennent de ce texte.

endroit précis que « désenchantement et dédivinisation sont les symptômes d'un processus d'érosion du symbolisme religieux. La sociologie de la connaissance se donne pour tâche de relier l'effacement de la différence entre sacré et profane aux autres processus de rationalisation à l'œuvre dans la société globale ».

Nous sommes d'emblée incités à penser que, puisque le pouvoir religieux en Iran, — ce qu'on peut appeler par ailleurs une théocratie reposant sur un dogmatisme ou un fanatisme religieux — est fortement contesté, la contestation grandissante et permanente envers ce pouvoir accentue la demande pour un pouvoir séculaire. Le régime iranien oscillant entre un régime totalitaire et autoritaire, comme on vient de l'expliquer précédemment, a indubitablement conduit la société vers le désenchantement, la dédivinisation.

Pour Ricoeur, il faut une triple condition pour que la question de la sécularisation devienne herméneutique : il faut qu'elle concerne la communication symbolique publique, qu'elle porte sur les cadres de référence englobants de cette communication, qu'elle s'adresse à nous dans les termes d'une question existentielle.

Le régime iranien depuis la révolution de 1978 a justement constitué un système symbolique, en soumettant toute chose à la volonté du guide suprême. Le clergé chiite a d'abord commencé à utiliser la foi de la communauté iranienne pour préparer le terrain, afin de constituer une idéologie étatique autour de la personne du guide suprême. Puis il a procédé à l'introduction progressive du guide suprême comme la plus grande, voire l'unique, autorité de l'État et imposer sa figure comme incontestable. Sauf que ce système symbolique a échoué. La mise à nue de ce système a signé le désir de sa fin par la population. Quelques décennies après la révolution islamique, le désir de sécularisation de la société iranienne est au plus fort. Ricoeur avait donc vu juste sur le fait que l'inscription sans reste de la foi dans l'alternative de l'idéologie et de l'utopie demeure le critère de la sécularisation, même s'il avouait la grande difficulté qu'il y a à comprendre les rapports entre la foi et cette dualité entre l'idéologie et l'utopie.

En plaçant cette réflexion ricœurienne dans une lecture comparative avec la société iranienne, on constate que depuis la révolution de 1978, il existe un certain nombre de transformations politico-sociétales qui se sont succédées les unes après les autres : d'abord, il y a la domination de l'idéologie religieuse étatique s'appuyant sur la foi dominante au sein de la société ; et puis, la même idéologie contrée par la dimension utopique de l'imagination culturelle et sociale de la population se retrouve contrainte de changer sa forme, de s'assouplir ou se raidir davantage selon les contextes ; enfin, toutes ces transformations à l'intérieur de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie ont eu pour résultat la demande grandissante de sécularisation progressive de la société.

Désormais, cette série de transformations au sein de la société iranienne dominée par l'idéologie du régime islamique pourrait être la réponse à la question de la sécularisation, que Ricœur trouvait en 1976 plus complexe qu'une simple question de sociologie de la connaissance, même élargie aux dimensions d'une sociologie de la culture. Aujourd'hui, l'expérience de plus de quatre décennies du règne des clercs et des religieux en Iran, rebat toutes les cartes de la complexité des rapports de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie avec la foi.

La foi de la communauté était le point de départ, ce qui a permis d'échafauder une idéologie basée sur les lois islamiques. Plus tard, le modelage de la foi par l'idéologie dominante de la classe politique a entraîné des fractures indéniables dans la société iranienne. L'omniprésence de l'idéologie islamique a provoqué en retour une forme de résistance de plus en plus contestataire envers les lois et les mœurs imposées au nom de cette même idéologie. Des horizons utopiques ont été engendrés par la contestation et le refus de cette idéologie religieuse. Ricœur note ce constat et écrit : « ce que nous devons assumer c'est que le jugement sur une idéologie est toujours le jugement depuis une utopie. C'est ma conviction : le seul moyen de sortir de la circularité dans laquelle les idéologies nous

précipitent est d'assumer une utopie, la déclarer et juger une idéologie sur cette base ». ⁷⁵⁵

D'où l'intérêt de critiquer l'idéologie islamique, puisque cela ouvre la voie pour une communication historique portée par la compréhension des héritages culturels. Il est désormais évident que la compréhension de la lecture ricœurienne sur le rapport entre la foi et le duel entre l'idéologie et l'utopie apporte un savoir objectivant sur la société iranienne et son fonctionnement et ce grâce à son herméneutique. ⁷⁵⁶

Pour Ricœur, l'idéologie n'a cessé de demeurer « l'expression déformée et dissimulée d'intérêts ou de conflits cachés ». L'utopie est restée quant à elle un fantasme des rêveurs, de ceux qui rêvent d'une société ouverte, libre et libérée du dogme religieux, même si cette rêverie n'était point le résultat d'un « idéal romancé ». Le rêveur social comme dit Ricœur, ou le rêveur politico-social — formulation que je préfère dans ce contexte précis — ne tente plus d'échapper à la dure logique de l'action en s'évadant dans l'espace vide du « nulle part ». Car il s'évade dans un espace rempli de sens, un espace qui peut lui offrir la liberté et la dignité humaines. Il devient ce vagabond qui cherche la plus dure logique de l'action, la plus payante, pour que la dignité humaine s'applique à lui. Se faire traiter comme un homme digne de ce nom n'est plus un rêve provenant d'un « idéal romancé », mais c'est un but qui doit être atteint.

Le système politico-religieux en Iran propose, par conséquent, une autre dimension pour le duel de l'idéologie et l'utopie : une dimension productrice. Elle ouvre ainsi la voie pour des situations conflictuelles et nous rappelle la lutte du maître et de l'esclave — bien que cette expression me semble malheureuse et que l'expression la lutte du bourreau et de la proie me paraît plus adéquate —. Nous sommes dès lors, face à une modification

⁷⁵⁵ Ricœur, Paul, *Idéologie et utopie*, op. cit., p.172.

⁷⁵⁶ Ricœur, Paul, *Du texte à l'action*, op. cit., pp.330-331 ; Ricœur, Paul, *Idéologie et utopie*, op. cit., p.232-253, Cf. Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, op. cit., p.584.

du duel entre l'idéologie et l'utopie, lequel ne s'opère plus à un seul niveau du paraître.

Le fonctionnement du régime politique iranien a également éliminé les ambiguïtés du concept d'idéologie évoqué par Ricœur en 1976. En s'éloignant au fil du temps des classes moyennes et favorisées, l'idéologie de l'État a conservé ce caractère d'appartenance à « la pensée de l'autre ». Mais, elle n'a plus besoin d'être démasquée. Même si l'idéologie essaie de préserver l'identité du régime, puisqu'elle est démasquée, elle ne représente plus une distorsion systématique de la communication. Par conséquent, elle ne serait plus en mesure « de donner un sens global et cohérent à l'action dans ses rapports avec l'histoire dans son ensemble et avec une conception du monde ». Dans ce cas précis, ce qui donne du sens à l'histoire, ce qui cherche à rejoindre la conception raisonnable du monde, c'est l'utopie à la fois rêveuse et réaliste des Iraniens. Le cinéma réaliste de l'après révolution en est un exemple. Ce qui apporte le sens à l'histoire contemporaine iranienne, c'est cette utopie désirée et recherchée. Nous devons donc trouver toutes les ambiguïtés du possible du côté de l'utopie. L'idéologie dominante du régime iranien laisse à l'utopie et aux actions utopistes la possibilité de donner son sens à l'histoire. Toute ambiguïté est désormais du côté de l'utopie. Il faut interpréter l'utopie.

Si les méthodes appliquées par le régime islamique déplacent les ambiguïtés de l'idéologie vers l'utopie, elles ne permettent pas, néanmoins, d'en dégager les mêmes conséquences quant au caractère inintelligible de l'idéologie qui repose sur la métaphore marxiste de l'image inversée. Or, cette métaphore reste opaque. Ricœur cite Marx quand il écrit dans *L'idéologie allemande* : « Si dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas, comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son

processus de vie directement physique ». ⁷⁵⁷

Pour Ricœur, une première difficulté provoque l'opacité de cette métaphore marxiste. Cela tient au fait d'expliquer ce renversement en termes de *domination* comme Marx le suggère ici : « Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance *matérielle* dominante de la société est aussi la puissance dominante *spirituelle* ». ⁷⁵⁸ À propos de cette pensée dominante Marx continue à préciser : « Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants, elles sont ces rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination ».

La seconde difficulté chez Marx repose sur la compréhension des idées exprimées par une classe sociale. Ricœur cite à ce propos Marx quand il écrit :

Les individus qui constituent la classe dominante possèdent, entre autres choses, également une conscience, et en conséquence ils pensent ; pour autant qu'ils dominent en tant que classe et déterminent une époque historique dans toute son ampleur, il va de soi que ces individus dominent dans tous les sens et qu'ils ont une position dominante, entre autres, comme êtres pensants aussi, comme producteurs d'idées, qu'ils règlent la production et la distribution des pensées de leur époque.

Ricœur réfléchit sur la possibilité de dégager les conditions de signification des propos de Marx dans lesquels il trouve une force polémique importante. Le problème majeur pour Ricœur reste le manque de réflexion

⁷⁵⁷ Cf. pp.50-51, Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. Auger, H., Badia, G., Baudrillard, J., Cartelle, R., Éditions Sociales, 1968, 632p. Cité par Paul Ricœur : « L'herméneutique de la sécularisation. Foi. Idéologie. Utopie. », *Archivio di Filosofia*, 1976, n°2, pp.49-68.

⁷⁵⁸ *L'Idéologie allemande*, op. cit., p.75.

suffisante sur « l'idée de la pensée *dominante*, c'est-à-dire d'incorporer à la sociologie de l'autorité, de la domination, la dimension symbolique ».

La figure de l'Ayatollah Khomeini, avant et peu après la révolution islamique, correspond exactement à cette dimension symbolique mise en évidence par la sociologie de l'autorité et de la domination. Mais est-ce que pour autant cette dimension symbolique représente l'idée de la pensée dominante telle que Ricœur l'entend ? En tout cas, en ce qui concerne ce qui s'est passé au cours de la révolution islamique, il s'agissait de la présence d'une figure, en l'occurrence celle de Khomeini, qui disposait d'une dimension symbolique inouïe, révélatrice des principes de la sociologie de l'autorité et de la domination, sans toutefois être l'expression de la pensée dominante que la révolution se proposait de renverser. Il s'agit ici, d'un paradoxe majeur que nous pouvons identifier à la fois chez Marx et Ricœur.

Expérience de l'idéologie et horizon de la libération

L'idéologie islamique justifie une rupture des contacts entre la population et le régime. Elle place la population dans l'incapacité d'agir sur le plan politique. Toutefois, cette rupture a permis de dégager de nouveaux horizons pour des utopies qui se veulent libératrices. L'espoir d'un jour nouveau contribue à préserver les contacts au sein de la population. La riche histoire du pays a semblé être dès le départ un cadre protecteur faisant sortir les individus de la désolation⁷⁵⁹ et la solitude imposée par le

⁷⁵⁹ « Ce que nous appelons isolement dans la sphère politique se nomme désolation dans la sphère des relations humaines. Isolement et désolation font deux. Je peux être isolée — c'est-à-dire dans une situation où je ne peux agir parce qu'il n'est personne pour agir avec moi — sans être désolée : et je peux être désolée, c'est-à-dire dans une situation où en tant que personne je me sens à l'écart de toute société humaine sans être isolée. Cf. p.225, dans « chapitre IV- idéologie et terreur : un nouveau type de régime », Arendt, H., *Le système totalitaire, Les origines du totalitarisme* vol.3, trad. Bourget, J.-L., Davreu, R., Lévy, P., Paris, Le Seuil, 1972, pp.203-232.

totalitarisme islamique. Plus l'idéologie islamique a été contestée plus l'histoire du passé iranien est entrée dans les utopies rêvées et désirées.

Pourtant, malgré la dépendance des Iraniens à leur histoire passée, ils rencontrent un problème aux multiples faces devant l'Histoire. En élargissant les horizons utopiques, les individus font le choix d'adhérer à une autre histoire capable d'effectuer les transformations nécessaires à l'intérieur de leur société. L'interrogation qui s'impose est la suivante : comment l'histoire parvient-elle à effectuer tant de transformations ? Quel rôle l'individu peut-il y jouer ? Son rôle serait-il limité à raconter l'histoire d'une vie vécue ?

Le désir de changement provient d'un désastre collectif provoqué par l'idéologie totalitaire religieuse. Le sujet agissant est incapable de se sentir responsable de sa situation du moment que celle-ci est marquée par la volonté de changement. Il fait ainsi preuve de bonne volonté, même si l'histoire a prouvé que « la bonne volonté est capable du pire ». Son action a pour but de changer le cours de l'histoire et ce malgré la violence qu'il risque de subir.

Mais puisqu'il ne veut pas participer à la violence, il choisit la non-violence, car cette méthode pourrait faire moins de victimes. Le refus de se joindre aux actions ostentatoires imposées par l'idéologie islamique fait partie de cette action. Contrairement aux révoltes de la rue qui se déroulent épisodiquement, la désobéissance civile reste un mode de protestation continu répondant à la volonté d'agir et de changement de la population. C'est ainsi que cette dernière défie constamment le régime islamique et dénonce le mal et la violence subis.

Il reste toutefois un point discutable : les sujets veulent agir tout en rejetant leur responsabilité dans le mal. Le nœud du problème iranien se situe ici. Ricoeur décrit le sujet comme étant à la fois capable d'agir et en même temps responsable malgré tout. Les Iraniens dans leur malheur, suivent leur histoire, ils veulent que le temps passe sans pouvoir expliquer véritablement le temps ni le passage de ce temps. Toute attente concernant la suite de l'histoire est donc annulée. La conclusion reste inatteignable sans

attente, d'où la complexité de suivre une histoire qui est sans cesse guidée par des attentes que nous corrigeons au fur et à mesure qu'on avance dans l'histoire ; et ce jusqu'à atteindre notre but ultime.

L'articulation que Ricoeur effectue dans *Temps et récit* entre « espace d'expérience » et « horizon d'attente » reste de ce point de vue très intéressante. Ricoeur montre que l'espace d'expérience en tant que « souvenir rassemblé des événements, des actions et des circonstances du passé, nous rappelle que nous sommes autant des patients de l'histoire que ses agents ». ⁷⁶⁰ Le passé à la fois nous affecte et en même temps nous rend responsable de tout ce que l'on a hérité. Perdus dans le déni de toute responsabilité, les Iraniens rejettent leur héritage notamment cette part de leur héritage issue de la révolution islamique de 1978.

Ainsi, en se considérant non responsable de la situation subie, la présence du mal ne soulève aucune interrogation pour lui. Le mal est déjà là, évidemment. L'autre a déjà commis le mal. L'idée de mal commis revient à dire que « ce n'est pas soi-même qu'on a blessé en premier mais toujours un autre ». Le mal procède de et excède en même temps sa volonté et sa capacité d'agir, inévitablement. En réfutant leur rôle dans le mal, les Iraniens prennent le chemin de l'oubli de leurs responsabilités et rendent impossible la guérison du sentiment pathologique de culpabilité. Être enfermé dans la solitude est le prix à payer pour leur déni de responsabilité. Certes, sans admettre aucune responsabilité collective, la solitude commune et partagée ne fait que persister.

Le problème iranien provient du fait que les Iraniens n'approuvent point le besoin de faire une archéologie profonde de leur situation. Ils subissent le mal, l'expérience engendrée par le mal, et en même temps ils sont dans le déni du mal commis. Ils veulent rationaliser leur expérience commune du mal. Les individus du temps présent pensent leur situation tragique comme la conséquence ou la punition d'une faute antérieure ; comme s'ils donnaient un sens métaphysique à leur expérience.

⁷⁶⁰ Thomasset, Alain, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale, op. cit.*, p.223.

Au-delà des ingérences internationales, la république hystérique des mollahs a été fondée sur la base d'une faute. La violence d'une faute a changé le cours de l'histoire pour le dire ainsi en termes ricœurains. La bonne volonté — la naïveté ? — de la population a fait advenir le pire. Il existe certes des coupables de cette situation mais l'essentiel est, comme le dit Ricœur, « de ne pas considérer la culpabilité seul, mais toujours dans le couplage culpabilité-responsabilité. Le côté subjectif de la culpabilité est le côté d'altérité de la responsabilité. L'un corrige l'autre dans ses excès et dans ses défauts ».

Ils pensent être victimes d'une faute antérieure, mais ils oublient que leur situation actuelle dans le monde, - aussi injuste soit-elle vis-à-vis de l'individu isolé — pour reprendre les termes de Ricœur n'est rien d'autre que l'expression d'une culpabilité d'appartenance. Il existe une forme métaphysique de la culpabilité que les Iraniens ne comprennent pas. Certes, ils appartiennent malgré eux à une histoire du mal aux yeux de l'histoire, mais ils n'endossent pas leur responsabilité pour en sortir.

Toutefois, ils sont exposés à la violence quotidienne d'une théocratie totalitaire. Avec le temps cette violence a pris des dimensions incommensurables. Mais n'y a-t-il pas une certitude qui nous invite à espérer un changement historique ? À savoir que la violence « est ce mode privilégié selon lequel la figure de l'histoire change ». La visée de la violence de cet État en guerre avec tout autre qui n'est pas comme soi-même, est bien évidemment la mort de cet autre, de ces autres. Une violence sans fin, car « l'homme est capable de plusieurs morts », dit Ricœur.⁷⁶¹ Puisque celui qui est considéré comme un autre dans cet État veut le changement radical de l'histoire, il sera condamné à subir la violence.

La violence apparaît comme le mode privilégié selon lequel la figure de l'histoire change, comme un rythme du temps des hommes, comme une structure de la pluralité des consciences. Mais si l'histoire est la violence, la non-violence est déjà la mauvaise

⁷⁶¹ Ricœur, Paul, *Histoire et Vérité*, op. cit., p.270.

*conscience de l'histoire, le malaise de l'existence dans l'histoire et bientôt l'espérance de la conscience en situation historique.*⁷⁶²

L'histoire humaine est charpentée par la violence de ses crises. La révolution et la guerre sont deux de ces crises récurrentes. Kant avait déjà accepté en son temps les acquis de la révolution et les avait considérés comme une marque du progrès dans l'histoire, de l'espérance dans le futur. La remarque de Kant portait sur le fait que « sans l'hypothèse du progrès, rien n'aurait de sens ; le progrès peut bien être interrompu, mais il ne connaît jamais la rupture définitive », ⁷⁶³ commente Arendt. Néanmoins, si la violence de la Révolution française a abouti selon Kant au progrès, les violences du XXe siècle telles que Ricœur les a vécues sont relativement dépourvues de ce caractère. Ainsi, depuis Auschwitz, l'Holocauste, le Goulag ou encore bien d'autres tragédies du siècle, une civilisation frappée par le désastre et marquée par le nihilisme, pourrait en venir à sous-estimer l'idée de progrès.

Les Iraniens ont même un temps opté pour une démarche purement kantienne avec l'espoir d'une réforme, mais ils ont été déçus par les réformistes qui n'étaient qu'une réplique trompeuse de l'idéologie islamique rigoriste. Avec les réformistes la violence de l'État est apparue renforcée, ce qui a permis une table rase du passé renforçant la prédominance de l'idéologie islamique. Désormais, tous les éléments constitutifs de la République islamique ont été rejetés. Les clercs et les politiques ne peuvent pas être aimés en raison de ce qu'ils sont, car le régime islamique est responsable du déclin de la mère patrie. Il réveille donc le souhait d'une vie différente, d'une « vie bonne avec et pour l'autre » au sein de la mère patrie. Après quatre décennies de régime islamique, la société iranienne est devenue à la fois contestataire, virulente et empathique. Les frontières des

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 82.

relations mutuelles ont été déplacées et la société est entrée dans une forme de reconnaissance paradoxale.

Conclusion

La lecture de Ricœur m'a permis de cerner, de souligner et de comprendre beaucoup de problèmes liés au totalitarisme religieux issu de la révolution islamique qui ont été déterminés et ont commencé sans aucun doute par des croyances — conscientes ou inconscientes — de la population.

À chaque étape de ma lecture je m'interrogeais : comment sortir de cette situation ? Comment mettre fin à cette violence incommensurable ? Quant à la réponse, je l'ai trouvée dans ces lignes écrites par Daryush Shayegan : « Nous sommes arrivés à un point où, si retour il y a, il ne peut revenir que du lieu de la chute ? C'est la formule du *Parsifal* de Wagner qui m'a toujours fasciné : "Seule guérit la blessure l'arme qui la fit"

».⁷⁶⁴

Le lieu de la chute ne fut autre que l'avènement du totalitarisme des mollahs.

⁷⁶⁴. Shayegan, Daryush, « Je veux penser le polythéisme à venir », *magazine philosophie*, décembre 2008.

Bibliographie

Paul Ricœur (1913-2005)

Livres :

Ricœur, Paul, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, (avec Mike Durfenne), Paris, Le Seuil (1947), La couleur des idées, 2000.

Ricœur, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Le Seuil, 1948.

Ricœur, Paul, *Idées directrices pour une phénoménologie d'Edmund Husserl*, Paris, Gallimard (1950), 1985.

Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 1, Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier (1950, 1988), Le Seuil, Points Essais, 2009.

Ricœur, Paul, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier (1960, 1988), Le Seuil, Points Essais, 2009.

Ricœur, Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Esprit (1955,1964,1990), Le Seuil, Points Essais, n°468, 2001.

Ricœur, Paul, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, L'ordre philosophique (1965), Points Essais, n°298, 1995.

Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique I*, Paris, Le Seuil, L'ordre philosophique, 1969.

Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Le Seuil, L'ordre philosophique (1975), Points Essais, n°347, 1997.

Ricœur, Paul, *Temps et Récit I, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Le Seuil, L'ordre philosophique (1983), Points Essais, n°228, 1991.

Ricœur, Paul, *Temps et Récit II, La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Le Seuil, L'ordre philosophique (1985), Points Essais, n° 229, 1991.

Ricœur, Paul, *Temps et Récit III, Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, L'ordre philosophique (1985), Points Essais, n°230, 1991.

Ricœur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin (1986), 2004.

Ricœur, Paul, *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, Paris, Esprit (1986), Le Seuil, Points Essais, n°377, 1998.

Ricœur, Paul, *Le mal un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides (1986), 2004.

Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, L'ordre philosophique (1990), Points Essais, n°330, 1996.

Ricœur, Paul, *Lecture 1, autour du politique*, Paris, Le Seuil (1991), Points Essais, n°382, 1999.

Ricœur, Paul, *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Le Seuil (1992), Points Essais, n°401, 1999.

Ricœur, Paul, *Lecture 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil (1994), Points Essais, n°541, 2006.

Ricœur, Paul, *La critique et la conviction*, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy (1995), Hachette Littératures, 2002.

Ricœur, Paul, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, (1995) 2005.

Ricœur, Paul, *Le juste 1*, Paris, Esprit, 1995.

Ricœur, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Le Seuil (1997), Points Essais, n°538, 2005.

Ricœur, Paul, *Amour et Justice*, Paris, Puf (1997), Points Essais, n°609, 2008.

Ricœur, Paul, Changeux, Jean-Pierre, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob (1998), 2000.

Ricœur, Paul, LaCocque, André, *Penser la Bible*, Paris, Le Seuil (1998), Points Essais, n°506, 2003.

Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil (2000), Points Essais, n°494, 2003.

Ricœur, Paul, *Le juste 1*, Paris, Esprit, 2001.

Ricœur, Paul, *Le juste 2*, Paris, Esprit, 2001.

Ricœur, Paul, *L'Herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001.

Ricœur, Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

Ricœur, Paul, *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris, Éd. Stock (2004), Éd. Gallimard, Folio Essais, 2005.

Ricœur, Paul, *Vivant jusqu'à la mort, Suivi des Fragments*, Paris, Le Seuil, 2007.

Ricœur, Paul, *Anthologie*, Foessel, Michael, Lamouche, Fabien, Paris, Bibliothèque-Point Essais, n°576, 2007.

Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 2008.

Ricœur, Paul, *Écrits et conférences 2, Herméneutique*, Paris, Le Seuil, 2010.

Ricœur, Paul, *Être, Essence et Substance chez Platon et Aristote, cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*, Paris, Le Seuil, 2010.

Ricœur, Paul, *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3*, Paris, Le Seuil, 2013.

Ricœur, Paul, *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides, 2013.

Ricœur, Paul, Castoriadis, Cornélius, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éd. EHESS, 2016.

Ricœur, Paul, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides, 2016.

Ricœur, Paul, *Philosophie, éthique et politique, Entretiens et dialogues*, Paris, Le Seuil, 2017.

Ricœur, Paul, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, Cerf, 2017.

Ricœur, Paul, *Politique, économie et société, Écrits et conférences 4*, Paris, Le Seuil, 2019.

Articles, entretiens et Conférences :

Paul Ricœur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, n° 33/4, 1953, pp. 285-307. IIA53, Fonds Ricœur (PSL).

Ricœur, Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 22 janvier 1966, p. 79. IIA195, Fonds Ricœur (PSL).

Ricœur, Paul, « Psychanalyse et culture », *Critique sociologique et critique psychanalytique* (Études de sociologie de la littérature), Bruxelles, 1970. IIA255, Fonds Ricœur, (PSL).

Ricœur, Paul, « La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », *Qu'est-ce que l'homme/Psychanalyse*, Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, pp. 591-619. IIA362, Fonds Ricœur (PSL).

Ricœur, Paul, « L'herméneutique de la sécularisation : Foi, Idéologie, Utopie », *Archivio di Filosofia*, 1976, II, 49-68 ; *Lectures on Ideology and Utopia*, G. H. Taylor, Éd., New York, Columbia University Press, 1986.

Ricœur, Paul, « Hegel aujourd'hui », conférence donnée à la maison de la culture de Grenoble, *Études théologiques et philosophiques* 49 (1974), numéro 3, pp. 335-354, repris dans *l'Esprit*, numéro mars-avril 2006, *La pensée Ricœur*, pp. 174-194.

Ricœur, Paul, « Le "Lieu" de la dialectique », *Dialectiques*, entretiens de Varna, 15-22 septembre 1973, à l'occasion d'un colloque organisé par l'Institut International de Philosophie, publié par Ch. Perelman, édition Martinus Nijhoff — The Hague/La Haye. IIA309, Fonds Ricœur (PSL).

Ricœur, Paul, « La sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme », *Esprit*, *sur la sexualité*, 28 novembre 1960.

Ricœur, Paul, « Psychanalyse et interprétation. Un retour critique », entretien avec Guisepppe Martini, trad. Freitas, Winey, Romele, Alberto, *Esprit*, novembre 2015, pp. 92-111.

Revue et Magazines :

Esprit, *Paul Ricœur La pensée sans nostalgie*, Numéro 399, Novembre 2013.

Esprit, *La pensée Ricœur*, Numéro 323, Mars-Avril 2006.

Magazine Littéraire, *Paul Ricœur, morale, histoire, religion : une philosophie de l'existence*, numéro 390, septembre 2000.

Revue de métaphysique et de morale, *Paul Ricœur*, Numéro 2, Paris, Puf, Avril 2006.

Revue *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* (enligne)

Sur Paul Ricœur :

Abel, Olivier, *Paul Ricœur, La promesse et la règle*, Paris, Éd. Michalon, 1996.

Abel, Olivier, Porée, Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses, 2009.

Amalric, Jean-Luc, *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013.

Azouvi, François, dir., Revault d'Allonnes, Myriam, dir., *Ricœur I*, Paris, Éd. L'Herne, Points Essais, n°583, (2004) 2007.

Azouvi, François, dir., Revault d'Allonnes, Myriam, dir., *Ricœur II*, Paris, Éd. L'Herne, Points Essais, n°584, (2004) 2007.

Buehler, Pierre, Frey, Daniel, *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible, A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève, Labor et Fides, 2011.

Canivez, Patrice, dir., Couloubaritsis, Lambros, dir., *L'éthique et le soi chez Paul Ricœur, Huit études sur soi-même comme un autres*, Villeneuve d'Ascq, Éd. Septentrion, 2013.

Clément, Bruno, dir., *L'Homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Paris, PUF, 2006.

Fiasse, Gaëlle, dir., *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Puf, 2008.

Grondin, Jean, *Paul Ricœur*, Paris, Puf, Que-sais-je ?, 2013.

Greisch, Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Éd. J. Millon, 2001.

Greisch, Jean, dir., Kearney, Richard, dir., *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991.

Jervolino, Domenico, Paul Ricœur, *Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002.

Jervolino, Domenico, *Ricœur, Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007.

Frey, Daniel, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008

Frey, Daniel, dir., *La jeunesse d'une pensée, Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg, 1948-1956*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2016.

Dosse, François, *Paul Ricœur, Le sens d'une vie*, Paris, La découverte, 2001.

Michel, Johann, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006.

Michel, Johann, *Ricœur et ses contemporains : Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Paris, Puf, 2018. (Format Kindle)

Michel, Johann, *Sociologie du soi, Essai d'herméneutique appliquée*, Paris, PUR, 2019. (Format Kindle)

Pierron, Jean-Philippe, *Ricœur*, Paris, Vrin, 2016.

Porée, Jérôme, dir., Vincent, Gilbert, dir., *Paul Ricœur : La pensée en dialogue*, Rennes, PUR, 2010.

Thomasset, Alain, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1996.

Vansina, Frans, *Paul Ricœur : bibliographie première et secondaire 1935-2008*, Louvain, Peeters, 2008.

Sigmund Freud (1856-1939)

Livres :

Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Trad. B., Reverchon, Paris, Gallimard, 1949.

Freud, Sigmund, *Essais de la psychanalyse, Au-delà du principe de plaisir, psychologie collective et Analyse du moi, le Moi et le Soi, Considérations*

actuelles sur la guerre et sur la mort, Trad. Dr., Samuel, Jankélévitch, Paris, Payot, 1951.

Freud, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, Trad. Dr S, Jankélévitch, Paris, Payot, 1959

Freud, Sigmund, *Sur le rêve*, trad. Cornélius Heim, Paris, Éd. Folioessais, Gallimard, 1988.

Freud, Sigmund, Ferenczi, Sandor, Abraham, Karl, *Sur les névroses de guerre*, Préface, Piketty, Guillaume, Paris, Éd. Payot, 1989.

Freud, Sigmund, Einstein, Albert, *Pourquoi la guerre ?*, Trad. Briod, Blaise, Paris, Éd. Payot & Rivages, 2005.

Freud, Sigmund, *Huit études sur la mémoire et ses troubles*, trad. Denis Messier, Paris, Éd. Gallimard, 2010.

Freud Sigmund, *Mémoire, souvenirs, oublis*, Paris, Éd. Payot & Rivages, 2010.

Freud, Sigmund, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, trad. Dominique Tassel, Paris, Le Seuil, Points Essais, 2011.

Freud, Sigmund, *Deuil et mélancolie*, Trad. Weil, Aline, Paris, Éd. Payot & Rivage, 2011.

Freud, Sigmund, *Pour introduire le narcissisme*, Trad. Francoual, Hélène, Paris, Éd. In press, 2013.

Freud, Sigmund, Einstein, Albert, *Pourquoi la guerre ?*, Format Kindle.

Sur Sigmund Freud :

Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, Paris, Éd. Quadrige/Puf, 1980.

Assoun, Paul-Laurent, *L'entendement freudien, Logos et Anankè*, Paris, Gallimard, 1984.

Assoun, Paul-Laurent, *Le vocabulaire de Freud*, Paris, Éd. Ellipses, 2002.

Balmory, Marie, *L'Homme aux statues, Freud et la faute cachée du père*, Paris, Grasset, 1979.

Gaillard, Thierry, *L'autre Œdipe De Freud à Sophocle*, Genève, Ecodition, 2014.

Gindele, Thomas, *Le Moïse de Freud, Au-delà des religions et des nations, déchiffrement d'une énigme*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Grunberger, Bela, dir., Chasseguet-Smirgel, Janine, dir. *L'identification, l'autre c'est moi*, Collectif, Préface, Jacques Caïn, Éd. Tchou, 1978.

Grunberger, Bela, dir., Chasseguet-Smirgel, Janine, dir., *L'Œdipe un complexe universel*, Paris, Éd. Sand, 1985.

Jaccard, Roland, *Freud*, Paris, Puf, 1983.

Lemérier, Brigitte, *Les deux Moïse de Freud (1914-1939), Freud et Moïse : écriture du père I*, Ramonville Saint-Ange, Éd. Érès, 1997.

Paturet, Jean-Bernard, *Au-delà de Freud, Essai de polémologie freudienne, Une culture de l'extermination ?*, Paris, Éd. Cerf, 2009.

Poissonnier, Dominique, *La Pulsion de mort : de Freud à Lacan*, Format Kindle (Érès), 1997.

Quinodoz, Jean-Michel, *Lire Freud*, Paris, PUF, 2004.

Schneider, Monique, *Réalité et résistance à l'imaginaire*, « Topique, revue freudienne », N° 15.

Autres auteurs :

Agamben, Giorgio, *Signatura return, Sur la méthode*, Paris, Vrin, 2008.

Arendt, Hannah, « Idéologie et terreur », *Review of Politics*, vol. 15. N° 3, 1953.

Arendt, Hanna, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Le Seuil, 1991.

Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, Éd. La Découverte, Paris, 2010.

De Libera, Alain, *Archéologie du sujet, La double révolution*, Paris, Vrin, 2014.

De Romilly, Jacqueline, *La tragédie grecque*, Paris, Puf, 1970.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

Gouhier, Henri, *Le théâtre et l'existence*, Paris, Vrin, 2004.

Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Esthétique*, Le livre de poche, Paris, 1997.

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance, Grammaire morale des conflits sociaux*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, coll. Passages, 2000.

Philonenko, Alexis, *Nietzsche, Le rire et la tragédie*, Paris, LGF, Le livre de poche. Biblio essais, 1995.

Philonenko, Alexis, *L'œuvre de Kant, La philosophie critique, Tome I*, Paris, Vrin, 2003.

Rilke, Rainer Maria, *Poèmes à la nuit*, « Parcours nocturne », Lagrasse, Éd. Verdier, 1994.

Shayegan, Daryush, « Je veux penser le polythéisme à venir », *magazine philosophie*, décembre 2008.

Stein, Conrad, *La mort d'Œdipe*, Paris, Éd. Denoël/Gonthier, 1977.

Traverso, Enzo, *Le totalitarisme, le XX^e siècle en débat*, Paris, Le Seuil, 2001.

Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, tom I et II, Paris, Éd. La Découverte, 2001.

Veron, Robert, *Le mal dans la tragédie grecque*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003.

Correspondance avec Jean-Paul Ricœur **Paul Ricœur et la psychanalyse** **(Petite note)**

Le reproche essentiel que l'on peut faire à Paul Ricœur est d'avoir saisi l'œuvre de Freud comme s'il s'agissait d'une philosophie, ou du moins de n'y avoir entendu qu'une théorie.

Même quand, tardivement, il a pris acte du reproche que l'on lui faisait, il ne l'a, à mon sens, qu'à moitié compris : il a déclaré être passé « à côté de la pratique freudienne [...] de la cure » où, finissait-il par penser, il y avait « beaucoup plus que dans la théorie psychanalytique ».⁷⁶⁵ Mais ce n'est pas suffisant : ce qu'à mon sens il n'a pas pris en compte c'est qu'il n'y a pas d'un côté une théorie, d'un autre une pratique, c'est qu'il s'agit d'une théorie qui se bâtit au fur et à mesure que la pratique qui l'inspire avance, laquelle pratique évolue elle-même au fur et à mesure que la théorie se construit.

J'ai toujours pensé que ceci était à mettre en rapport avec une confiance qu'il m'avait faite : qu'il ne rêvait strictement qu'en texte — jamais en images ni en émotions...— ce qui pour moi est parfaitement mystérieux.

Quant à ce qu'il entendait par « beaucoup plus [dans la cure] que dans la théorie psychanalytique », je me demande bien d'où il tirait cette idée : il se trouve par exemple que jamais une seule fois il ne m'a interrogé sur ma pratique — et, à ma connaissance, il n'a jamais eu l'occasion de parler de pratique avec quelque autre analyste. Il n'avait manifestement aucun intérêt pour cette dimension de l'analyse. Quand il parlait « de psychanalyse », c'était toujours de façon parfaitement abstraite (exemple

⁷⁶⁵ Publication d'un entretien de février 2003 dans le numéro d'*Esprit* de novembre 2015.

« j'aimerais bien qu'on m'explique cette histoire de phallus... », ⁷⁶⁶ — sous-entendu cette histoire lacanienne, je crois qu'il pensait que le phallus freudien, il en avait fait son affaire !).

À l'intérieur de cette critique globale, les lacaniens lui ont fait un certain nombre de reproches, tout particulièrement d'avoir trouvé dans Freud une « énergétique » en opposition à une sémantique. La référence à l'herméneutique a été aussi beaucoup contredite — mais tout ceci se trouve publié.

Lacan a été évidemment furieux de voir que le livre de PR ne faisait nulle allusion à son travail alors qu'il suivait (j'y allais avec lui) le séminaire de Lacan depuis plusieurs années et Lacan de fait le courtisait. ⁷⁶⁷ J'ai su qu'à l'issue d'une séance de ce séminaire il avait avoué à Safouan n'y « rien comprendre ». Je l'ai de mon côté entendu justifier son absence d'allusion à Lacan de la façon suivante : je ne parlerai que de Freud parce que sinon je devrais parler de Mélanie Klein, or je suis trop étranger à toutes ces affaires maternelles (il avait un mois quand sa mère est morte) — pas un mot sur son évitement de Lacan

Pour mon compte j'ai été frappé de voir comment il considérait que la situation analytique était une situation symétrique, un face à face : pas étonnant que la question du transfert, il le reconnaissait, lui soit restée énigmatique ⁷⁶⁸ (et, en privé, sujet à ironie...) — mais sans doute l'est-elle pour tous ceux qui ne l'ont pas vécu. Ce qu'il reconnaissait, mais pour en tirer argument en faveur de sa lecture de Freud, puisque ce dernier écrivait pour un public qui n'avait pas fait l'expérience de l'analyse.

⁷⁶⁶ J'ai écrit un article explicitement pour répondre à son vœu : nous n'avons jamais pu en parler. Pour d'autres articles que je lui avais fait lire, la discussion se résumait à ce qu'il me dise en gros : « à ta place, moi, j'aurais dit ça... » !

⁷⁶⁷ Au retour des séminaires, il est arrivé souvent que Lacan l'appelle pour lui demander ce qu'il en avait pensé... je me souviens encore de l'embarras de mon père !

⁷⁶⁸ Cf. le même entretien d'*Esprit*.

Petit commentaire

Deux extraits de Ricœur lui-même séparés de quelques décennies représentent une sorte de Mea-Culpa.

On a déjà compris comment la dialectique de l'archéologie et de la téléologie a représenté la conviction profonde de l'auteur du *Conflit des interprétations*. Ricœur écrit :

Après Freud, la seule philosophie possible de la conscience serait apparentée à la phénoménologie hégélienne de l'esprit. Dans cette phénoménologie, la conscience immédiate ne se connaît pas elle-même. Pour reprendre notre expression antérieure, je dirai que l'homme devient adulte, devient "conscient", si et quand il devient capable de ces nouvelles figures dont la succession constitue "l'esprit" au sens hégélien du mot.⁷⁶⁹

Et puis, dans son entretien de 2003 avec le psychanalyste italien, Giuseppe Martini, Ricœur répond à la question formulée par le psychanalyste :

*Je crois que ce qui est encore très vif de votre texte *De l'interprétation*, c'est précisément l'idée du caractère intrinsèquement dialectique de l'interprétation et de la psychanalyse même. Dans votre livre, vous parliez d'une articulation dialectique entre l'aspect archéologique, que vous attribuiez à la psychanalyse, et l'aspect téléologique, que vous attribuiez à la philosophie, ou éventuellement à la théologie. [...] J'aimerais vous posez une question : pensez-vous que la dialectique a encore une fonction en psychanalyse et surtout en philosophie ?*

⁷⁶⁹ Ricœur, Paul, *Le conflit des interprétations*, p.320.

Et voici la réponse autocritique de Paul Ricœur qui exprime précisément un acte de Mea-Culpa :

Je pense aujourd'hui que l'opposition entre l'archéologie et la téléologie est la partie la plus faible de mon livre sur Freud : c'est, au fond, une solution de compromis, puisque j'étais parti de l'irréductibilité de la découverte psychanalytique de l'inconscient aux philosophies réflexives, qui étaient toutes des philosophies de la conscience. Il y avait ainsi entre le conscient et l'inconscient une confrontation, à première vue sans médiation. [...] J'étais d'accord sur le caractère archéologique de la psychanalyse, comme si la psychanalyse n'avait à faire qu'avec la partie régressive de notre existence, tandis que la philosophie sur le modèle hégélien aurait en quelque sorte le privilège, sinon l'exclusivité, du sens dans sa progression dans l'ordre de la compréhension. Aujourd'hui, je me suis beaucoup éloignée de cette marche vers l'absolu par la philosophie, et, d'autre part, je suis beaucoup plus sensible au côté langagière et pré-langagier, pré-représentationnel de l'inconscient. Je ne professerais plus l'enfermement, en quelque sorte, de la psychanalyse dans l'archéologie, pour la gloire de la téléologie, et c'est là que je prends la mesure du défaut principal du livre, à savoir son manque de référence à une expérience analytique. De l'expérience analytique elle-même, on peut dire qu'elle se meut dans l'archéologie, certes, mais en la portant téléologiquement à la reconnaissance du sens du trauma primitif. Il y a donc une téléologie de la cure, qui est, sinon la guérison, du moins l'acceptation du sens du trauma originel.⁷⁷⁰

⁷⁷⁰ Ricœur, Paul, « Psychanalyse et interprétation, un retour critique », *op. cit.* Cf. *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*, a cura di D. Jervolino e G. Martini, Milan, Franco Angeli, 2007, pp.153-169.

Annexe 2

Glossaire : Freud interprété par Ricœur

PHVII : *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Le Seuil, Points Essais, (1960) 2009.

DI : *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, Points Essais, (1966) 2006.

CI : *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, (1969) 2009.

RF : *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éd. Esprit, (1995) 2005.

CC : *La critique et la conviction*, Paris, Hachette Littératures, 1995.

TA : *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, Points Essais, (1986) 1998.

MHO : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, Points Essais, (2000) 2003.

EC1 : *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 2008.

EC2 : *Écrits et conférences 2, Herméneutique*, Paris, Le Seuil, 2010.

EC3 : *Écrits et conférences 3, Anthropologie philosophique*, Paris, Le Seuil, 2013.

Accusation :

- C'est à dire de la conscience jugeante. (DI, p.330)
- L'accusation est le non-dit de l'obligation, l'accusation est le sous-entendu de l'obligation, ce non-dit, ce sous-entendu ne sont accessibles à aucune analyse directe ; c'est une interprétation, c'est une proposition herméneutique. (CI, p.322)

Aliénation :

- J'appelle aliénation les distorsions systématiques qui empêchent l'individu de concilier l'autonomie de sa volonté avec l'exigence issue des médiations symboliques qui fondent l'identité d'une communauté humaine. (TA, p.286)

Analogie :

- L'analogie, en effet, n'est pas une ressemblance vague, mais une parenté construite. (EC1, p.231)
- L'analogie ne consiste pas dans la réduction d'une structure à une autre structure ; elle est un moyen de mettre en évidence certaines différences dans une comparaison de structure. (« Psychanalyse et

Culture », publiée dans la *Critique sociologique et critique psychanalytique*, p.180).⁷⁷¹

Ananké :

- L'*Ananké*, me semble-t-il, est le symbole d'une vision du monde, et non plus seulement d'un principe de fonctionnement psychique ; en elle se résume une sagesse qui réplique à ce que nous avons appelé, bien des fois, la dureté de la vie. C'est un art « d'endurer le fardeau de l'existence », selon le beau mot de Schiller, évoqué dans *Le Moi et le Ça*. (*DI*, p.345)

Antithétique :

- C'est-à-dire une opposition dont les termes restent extérieurs l'un à l'autre. (*DI*, p.482)

Art :

- L'art est pour Freud est la forme non obsessionnelle, non névrotique de la satisfaction substituée : le « charme » de la création esthétique ne procède pas du retour du refoulé. (*CI*, p.196)

Aveu :

- L'aveu est la conscience jugée. (*DI*, p.330)
- L'aveu franchit l'abîme creusé par un scrupule aussi méthodique que la doute hyperbolique cartésien entre l'innocence et la culpabilité. A son tour, l'aveu franchit un autre abîme que celui qui sépare la culpabilité empirique de l'innocence qu'on peut dire méthodique, à savoir l'abîme entre l'acte et son agent. (*MHO*, p.598)

Ça :

- C'est-à-dire la profondeur de la vie. (*CI*, p.434)

Censure :

- [La censure est une] rupture dans l'expression linguistique du désir. Ce que Freud a appelé la censure au fond est un phénomène linguistique. (*EC1*, p.281)

⁷⁷¹ *Critique sociologique et critique psychanalytique* — Colloque organisé conjointement par l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles et l'École Pratique des Hautes Études (6ème section) de Paris avec l'aide de l'Unesco, dans *Études de Sociologie de la Littérature*, Bruxelles, Éditions de l'Institut de sociologie, Université libre de Bruxelles, 1970.

Cogito :

- Le *Cogito* est à la fois la certitude indubitable que *je suis* et une question ouverte quant à *ce que je suis*. (*DI*, p.240)

Cogito blessé :

- Un Cogito qui se pose mais ne se possède point ; un Cogito qui ne comprend sa vérité originaire que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle. (*DI*, p.460)

Complexe d'Œdipe :

- Le complexe d'Œdipe signifie fondamentalement que le désir humain est une histoire, que cette histoire passe par le refus et l'humiliation, que le désir s'éduque à la réalité par le déplaisir spécifique que lui inflige un autre désir qui se refuse. (*DI*, p.407)
- Le complexe d'Œdipe, c'est l'inceste rêvé. (*EC1*, p.188)

Conscience :

- La conscience, c'est le mouvement qui anéantit sans cesse son point de départ et n'est assuré qu'à la fin. Autrement dit, c'est ce qui n'a son sens que dans des figures postérieures, seule une figure nouvelle pouvant révéler après coup le sens des figures antérieures. (*CI*, p.114)
- La conscience est le lieu de tous les effets de sens auxquels s'applique l'analyse. (*CI*, p.235)
- Après Freud nous ne pouvons plus parler de la conscience comme avant lui... La conscience n'est pas la première réalité que nous pouvons connaître mais la dernière (*DI*, p.318)
- La conscience est une tâche, [...], mais elle est une tâche parce qu'elle n'est pas donnée. (*CI*, p.322)
- Au terme d'un dessaisissement, la conscience a changé de signe philosophique : elle n'est plus une donnée, il n'y a plus de « données immédiates de la conscience ; elle est une tâche, la tâche de devenir-conscience ». (*DI*, p.172)
- L'intelligibilité procède toujours de la fin vers le commencement. C'est pourquoi nous pouvons dire que la conscience est une tâche : elle est assurée seulement à la fin. (*DI*, p.321)
- La notion même d'inconscient est un concept alternatif, placé dans un rapport dialectique avec la conscience. C'est dans la conscience qui apparaissent tous les effets de sens interprétés ; ce qui veut dire qu'il

n'y a pas d'autre témoignage sur les profondeurs que ce qui affleure dans la conscience. (*Bulletin de la société française de la philosophie*, 22 janvier 1966 p.91)

Conscience phénoménologique :

- C'est-à-dire une conscience sans cesse arrachée à elle-même par le manque et attendant son être de la reconnaissance d'une autre conscience. (*TA*, p.283)

Conscience scrupuleuse :

- Une conscience scrupuleuse est une conscience délicate, une conscience fine, éprise de perfection croissante ; c'est une conscience soucieuse d'observer tous les commandements, de satisfaire à la loi en toutes choses, sans réserver aucun secteur de l'existence, sans tenir compte des obstacles extérieurs, voire de la persécution du prince, et en donnant autant d'importance aux petites choses qu'aux grandes. (*CI*, p.420)

Consolation :

- C'est-à-dire la réconciliation avec les sacrifices inévitables et l'art de supporter la souffrance que le corps, le monde et l'autrui nous infligent. (*CI*, p.158)

Contrat social :

- Par le contrat social une multitude abandonne sa liberté externe en vue de la recouvrer en tant que membre d'une république. (*Juste1*, 73)

Critique :

- [Le] sens fort du mot critique [est] une justification de la teneur du sens et en même temps un rejet de toute prétention à étendre le concept hors de bornes de sa validité. (*CI*, p.108)

Critique au sens kantien :

- Elle est « une réflexion sur les conditions de la validité et aussi les limites de la validité ». (*DI*, p.102)
- La critique épistémologique au sens kantien est une « déduction transcendantale » ayant pour tâche de justifier l'usage d'un concept par son pouvoir d'ordonner un nouveau champ d'objectivité et d'intelligibilité. (*DI*, p.105)

Culpabilité :

- En termes très généraux, la culpabilité désigne le moment subjectif de la faute, comme le péché en est le moment ontologique ; le péché désigne la situation réelle de l'homme devant Dieu, quelque conscience qu'il en ait ; cette situation doit être découverte au sens propre du mot : le Prophète est cet homme capable d'annoncer au Roi que son pouvoir est faible et vain. La culpabilité est la prise de conscience de cette situation réelle et, si on ose dire, le « pour soi » de cette espèce d'« en soi ». (*PHVII*, p.308)
- La culpabilité est un piège, une occasion d'arriération, de piétinement dans la pré-morale, de stagnation dans l'archaïsme. (*EC1*, pp.218-219)

Culture :

- La culture n'est pas autre chose qu'une épigénèse, une orthogénèse des « images » du devenir l'adulte de l'homme. (*DI*, p.118)
- La culture n'est pas un rêve, un rêve déguisé, l'œuvre de la culture dévoile et révèle. (*DI*, p.119)
- La culture, on le sait, impose des sacrifices en jouissance à toute sexualité. (*CI*, p.127)
- La culture est faite de toutes les procédures par lesquelles l'homme échappe, sur le mode imaginaire, à la situation sans issue de désirs qui ne peuvent être ni supprimés, ni satisfaits. (*CI*, p.158)

Désir :

- Le désir donne à parler en tant que demande insatiable. (*DI*, p.340)

Démythisation :

- D'un côté, démythiser, c'est reconnaître le mythe comme mythe mais afin d'y renoncer ; en ce sens il faut parler de démythification. [...] D'autre part, démythiser, c'est reconnaître le mythe comme mythe, mais afin d'en libérer le fond symbolique ; il faut alors parler de démythologisation. (*CI*, p.330)

Démythologisation :

- La démythologisation, à première vue, est une entreprise purement négative : elle consiste à prendre conscience du revêtement mythique dans lequel est enveloppé la proclamation que « le royaume de Dieu s'est approché de façon décisive en Jésus-Christ ». (*CI*, p.380)
- Elle consiste en un nouvel usage de l'herméneutique, qui n'est plus l'*édification*, la construction d'un sens spirituel sur le sens littéral,

mais un forage sous le sens littéral lui-même, une *dé-struction*, c'est-à-dire une *dé-construction* de la lettre elle-même. (CI, p.381)

- Les formes de la démythologisation [sont] : la démythologisation en tant qu'œuvre de science, la démythologisation en tant qu'œuvre de philosophe, et la démythologisation qui procède de la foi. (CI, p.385)

Démythologiser :

- Démythologiser, c'est alors interpréter le mythe, c'est-à-dire rapporter les représentations objectives du mythe à cette compréhension de soi qui s'y montre et qui s'y cache. C'est encore nous qui démythologisons, mais selon l'intention du mythe, lequel vise autre chose que ce qu'il dit. (CI, p.383)

Dogme :

- C'est-à-dire des affirmations prétendant saisir une réalité. (CI, p.132)

Dialectique :

- La dialectique n'est pas tout ; c'est seulement une procédure de la réflexion pour surmonter son abstraction, pour se rendre concrète, c'est-à-dire complète. (DI, p.361)

Dialectique de l'archéologie et de la téléologie :

- 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. (DI, p.482)

Drame :

- C'est-à-dire une action qui se déroule sous l'apparence d'une destinée incertaine. (PHVII, p.433)

Économique/Économie de pulsions :

- Le point de vue de la psychanalyse, c'est celui d'une « économie » de pulsions, c'est-à-dire d'une balance de renoncements et de satisfactions, quoi que ces dernières puissent être : réelles, ajournées, substituées ou fictives. (CI, p.316)

Équitable :

- L'équitable est la figure que revêt l'idée du juste dans les situations d'incertitude et du conflit ou, pour tout dire, sous le régime ordinaire ou extraordinaire du *tragique de l'action*. (*Juste1*, p.27)

Esprit :

- [...] une méthode réflexive qui a son point de départ dans le mouvement objectif des figures de l'homme ; c'est ce mouvement objectif que Hegel appelle l'esprit ; c'est par réflexion qu'on peut en être dérivée la subjectivité qui se constitue elle-même en même temps que cette objectivité s'engendre. (*DI*, p.532)

Esprit objectif :

- L'esprit objectif selon Hegel est : « les structures et les institutions dans lesquelles s'inscrit et proprement s'engendre la relation commander — obéir, essentielle au pouvoir politique ». (*DI*, p.112) Ricœur utilise la même définition dans *Le conflit des interprétations*, p.112.

Exégèse :

- Tandis que l'exégèse est une discipline du premier degré qui concerne les règles d'interprétation d'une catégorie déterminée de textes, l'herméneutique est une discipline de deuxième degré qui s'efforce de dégager les conditions de possibilité de l'interprétation des textes en général. Historiquement l'exégèse s'est appliquée à trois grandes catégories de textes : des textes religieux, des textes littéraires, enfin des textes juridiques. (*EC1*, p.73)
- Exégèse est l'intelligence des textes. (*DI*, p.14)
- Exégèse est l'interprétation d'un texte particulier ou d'un ensemble des signes susceptible d'être considéré comme un texte. (*DI*, p.37).
- Exégèse est une science scripturaire. (*DI*, p.34).
- L'exégèse, c'est-à-dire [...] une discipline qui se propose de comprendre un texte, de le comprendre à partir de son intention, sur le fondement de ce qu'il veut dire. (*CI*, p.7)
- L'exégèse, c'est-à-dire [...] interprétation des sens cachés. (*CI*, p.16)

Expérience morale :

- L'expérience morale, définie par la conjonction du soi et de la règle sous le signe de l'obligation fait référence à ce qui est juste, dès lors que se trouve impliqué dans la formulation de la règle un autrui auquel il peut être fait tort, et donc que l'on peut traiter de façon injuste. (*Juste2*, p.9)

Fantaisie :

- La fantaisie, dans sa fonction du substitut du jeu, c'est le rêve diurne, le rêve éveillé. (*CI*, p.198)

Faute :

- La faute est la présupposition existentielle du pardon (*MHO*, p.595)

Freudisme :

- J'entends par freudisme la doctrine métapsychologique telle qu'elle est exposée depuis *l'Esquisse* (1984), en passant par le chapitre VII de *L'Interprétation du rêve* et les fameux écrits de *Métapsychologie*, où se trouvent l'article sur l'inconscient, l'article sur les destins des pulsions, etc., jusqu'aux derniers ouvrages systématiques : *Le Moi et le ça*, *Au-delà du principe de plaisir*, puis *Moïse et le monothéisme*, *Le Malaise dans la culture*, etc. (*EC1*, pp.278-279)
- Je vois pour ma part dans le freudisme une révélation de l'archaïque, une manifestation du toujours antérieur. (*DI*, p.461)
- Le génie du freudisme est d'avoir démasqué la stratégie du principe de plaisir, forme archaïque de l'humain, sous ses rationalisations, ses idéalizations, ses sublimations. (*DI*, p.468)
- Le freudisme est une interprétation réductrice, une interprétation en ne... que..., dont la fameuse formule sur la religion est l'exemple extrême : la religion est l'universelle névrose obsessionnelle de l'humanité. (*DI*, p.468)

Herméneutique :

- On entend par herméneutique une discipline proche de l'exégèse, c'est à dire de l'interprétation des textes. (*EC1*, p.73)
- D'un point de vue herméneutique, c'est-à-dire du point de vue de l'interprétation de l'expérience littéraire... (*EC1*, p.266)
- Nous entendons toujours par herméneutique la théorie des règles qui président à une exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation d'un texte singulier ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte. (*DI*, p.18)
- C'est-à-dire des règles de déchiffrement appliquées à un monde de symboles. (*PHVII*, p.28)
- La philosophie reste une herméneutique, c'est à dire une lecture du sens caché dans le texte du sens apparent. (*DI*, p.26)
- Herméneutique est la science des règles exégétiques. (*DI*, p.37)

- Ce qui définit l'herméneutique, [...], c'est d'abord la longueur des séquences avec lesquelles elle opère et que j'appelle textes. C'est d'abord dans l'exégèse des textes bibliques, puis profanes, que l'idée d'une herméneutique comme science des règles de l'exégèse, s'est constituée. (*CI*, p.65)
- Le terme d' « herméneutique » subsume au moins trois choses : des méthodes précises comportant des règles rigoureuses — c'est le cas de la philosophie et de l'exégèse des grands textes classiques comme la jurisprudence ; ensuite, une réflexion sur la nature même du comprendre, ses conditions et son fonctionnement ; enfin, un axe plus ambitieux, une sorte de « philosophie » qui se présente comme une voie de l'intelligibilité, et qui prétend comprendre les démarches scientifiques mieux qu'elles n'en seraient elles-mêmes capables, [...]. Or l'herméneutiques, même au premier sens évoqué, celui d'exégèse, constitue à mes yeux une épistémologie, où la notion de « sens » sature l'intelligibilité. (*CC*, pp.114-115)

Herméneutique de la liberté religieuse :

- Je comprends l'herméneutique de la liberté religieuse comme explication des significations de la liberté qui accompagnent l'explication de la parole fondatrice ou, comme on dit, de la proclamation du kérygme. (*CI*, p.393)
- Une herméneutique de la liberté religieuse est une interprétation de la liberté conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance. (*CI*, p.397)

Herméneutique philosophique :

- La tâche d'une herméneutique philosophique est de montrer que l'existence ne vient à la parole, au sens et à la réflexion, qu'en procédant à une exégèse continue de toutes les significations qui viennent au jour dans le monde de la culture ; l'existence ne devient un soi — humain et adulte — qu'en s'appropriant ce sens qui réside d'abord « dehors », dans des œuvres, des institutions, des monuments de culture où la vie de l'esprit est objectivée. (*DI*, p.26)
- L'existence dont peut parler une philosophie herméneutique reste toujours une existence interprétée. (*DI*, p.27)
- L'herméneutique générale est la théorie générale de l'interprétation. (*DI*, p.313)
- J'appelle herméneutique toute discipline qui procède par interprétation, et je donne au mot d'interprétation son sens fort : le discernement d'un sens caché dans un sens apparent. (*DI*, p.26)

Herméneutique primaire :

- Une herméneutique primaire c'est-à-dire des règles de déchiffrement appliquées à un monde de symboles. (*PHVII*, p.28)
- L'interprétation amplifiante des expressions symboliques. (*RF*, p.59)
- L'herméneutique primaire était alors expressément conçue comme un déchiffrement des symboles, entendus eux-mêmes comme des expressions à double-sens, le sens littéral, usuel, courant, guidant le dévoilement du sens second, effectivement visé par le symbole à travers le premier. (*RF*, p.31)

Histoire du salut :

- Une histoire du salut, c'est-à-dire dans une histoire où tout peut être perdu et où tout peut être sauvé ; ou plutôt dans une histoire où tout est déjà perdu à partir d'un événement qui arrive sans cesse, la chute, et dans une histoire où tout est déjà sauvé à partir d'un événement sans cesse remémoré et signifié, la mort du Juste. (*CI*, p.337)

Identification :

- Le concept d'identification met en rapport l'événement œdipien et l'avènement du surmoi et énonce en termes économiques ce rapport. (*EC1*, p.192)
- Identification, c'est-à-dire [...] une restauration de l'objet à l'intérieur du moi. (*CI*, p.235)

Identité narrative :

- La notion d'identité narrative que je propose est une sorte de « mixte » entre le monde historique et le monde fictionnel du récit. (*EC1*, p.277)
- L'identité narrative doit être reprise entièrement à partir du rapport entre expectation et récit. (*EC1*, p.289)

Illusion :

- Une illusion, pour Freud, est une représentation à laquelle ne correspond aucune réalité : sa définition est positiviste. (*CI*, p.145)

Imputabilité :

- Imputabilité est l'attitude à nous reconnaître comme comptables (racine *putare*) de nos propres actes à titre de leur auteur véritable. L'imputabilité est une capacité homogène à la série des pouvoirs et

des non-pouvoirs qui définissent l'homme comme capable. (*Juste2*, p.8)

- L'imputabilité est cette capacité, cette aptitude, en vertu de laquelle des actions peuvent être mises au compte de quelqu'un. (*MHO*, p.596)

Inconscient :

- L'inconscient au sens freudien est une mémoire empêchée. L'anamnèse est un travail parce qu'il y a lutte contre des résistances. Il est difficile de se souvenir. C'est un petit miracle que d'y parvenir. (*Magazine littéraire*, p.24)
- Ce n'est pas seulement la partie « la plus profonde » du Moi, mais aussi la partie « la plus élevée », qui est inconsciente. Autrement dit, l'inconscient n'est pas seulement un caractère du refoulé, mais aussi celui des processus très complexes par lesquels nous intériorisons les impératifs et les règles qui proviennent de l'instance sociale et d'abord l'instance parentale, source première de l'interdiction durant la petite enfance et l'enfance. (*CI*, p.235)
- L'inconscient est une réalité diagnostiquée. ... L'inconscient est « un objet, en ce sens qu'il est constitué par l'ensemble des démarches herméneutiques qui le déchiffrent ». (*DI*, p.108)
- L'inconscience, c'est le mouvement qui anéantit sans cesse son point de départ et n'est assuré de soi qu'à la fin. Autrement dit, c'est ce qui n'a son sens que dans des figures postérieures, seule une figure nouvelle pouvant révéler après coup le sens des figures antérieures. Ainsi dans la *Phénoménologie de l'esprit*, comme moment de conscience... « On peut dire d'une façon très générale que l'intelligibilité de la conscience va toujours d'avant en arrière ». (*DI*, p.114)
- L'inconscient signifie foncièrement que l'intelligibilité procède toujours des figures antérieures, que l'on comprenne cette antériorité en un sens purement temporel et événementiel ou un sens symbolique... l'homme est cet être que son enfance ne cesse de tirer en arrière ; l'inconscient est alors le principe de toutes les régressions et de toutes les stagnations. La conscience c'est l'ordre du terminal, l'inconscient celui du primordial. (*DI*, p.114) Dans *Le conflit des interprétations*, p.114 Ricœur propose la même signification de l'inconscient.
- On distinguera entre perception consciente et inconsciente, en appelant inconscient ce qu'on perçoit sans percevoir que l'on perçoit. (*DI*, p.374)

- C'est dans la réflexion que s'opère la relation entre ce que Freud appelle inconscient et Hegel esprit, entre le primordial et le terminal, entre le destin et l'histoire. (*DI*, p.175)
- La notion même d'inconscient est un concept alternatif, placé dans un rapport dialectique avec la conscience. (*Bulletin de la société française de la philosophie*, 22 janvier 1966 p.91)

Introjection :

- Introjection, ou installation dans le moi de l'objet perdu. (*DI*, p.501)

Interprétation :

- L'interprétation est l'intelligence du double sens. (*DI*, P.18)
- L'interprétation, disons-nous, est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de la signification impliqués dans la signification littérale. (*CI*, p.16)

Interprétation amplificante :

- Une interprétation amplificante c'est-à-dire une interprétation attentive au surplus de sens qui recélait implicitement le symbolisme du mal et que seule la réflexion élevait à la plénitude signifiante. Or, cette interprétation amplificante s'opposait sans le dire et sans bien le savoir à une interprétation réductrice [...]. (*EC2*, p.26)

Langage de la force :

- Ainsi tout le vocabulaire désignant la dynamique des conflits, dont le terme de refoulement est le plus connu et le mieux étudié dans ses mécanismes ; mais aussi le vocabulaire économique : investissement, désinvestissement, surinvestissement, etc. (*Bulletin de la société française de la philosophie*, 22 janvier 1966 p.80)

Langage du sens :

- Ainsi tout le vocabulaire concernant l'absurdité ou la signifiante des symptômes, les pensées du rêve, leur surdétermination, les jeux de mots qui s'y rencontrent... (*Bulletin de la société française de la philosophie*, 22 janvier 1966 p.81)

Le symbole donne à penser :

- Cette sentence qui m'enchanté dit deux choses ; le symbole donne, je ne pose pas le sens, c'est lui que donne le sens ; mais ce qu'il donne, c'est « à penser », de quoi penser. A partir de la donation, la

position ; la sentence suggère donc à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut toujours tout commencer et recommencer dans la dimension de penser. C'est cette articulation de la pensée donnée à elle-même au royaume des symboles et de la pensée posante et pensante que je voudrais surprendre et comprendre. (CI, p.284)

Mal :

- Selon le schème du péché, le mal est une situation « dans quoi l'humanité est prise comme un collectif singulier ; selon le schème de la culpabilité le mal est un acte que chaque individu « commence ». Cette pulvérisation de la faute dans de multiples culpabilités subjectives remet en question le nous de la confession des péchés et fait apparaître la solitude de la conscience coupable. (PHVII, p.314)
- Le mal est une sorte d'involontaire au sein même du volontaire, non plus en face de lui, mais en lui, et c'est cela le serf-arbitre. (CI, p.281)

Maîtres du soupçon :

- Les trois maîtres du soupçon ne sont pas trois maîtres de scepticisme ; ce sont assurément trois grands « destructeurs ». (DI, p.149)

Médiation symbolique :

- On peut parler avec Clifford Geertz de *médiation symbolique* pour souligner le caractère d'emblée public, non seulement de l'expression des désirs individuels, mais de la codification de l'action sociale dans laquelle l'action individuelle prend place. Ces symboles sont des entités culturelles et non plus seulement psychologiques. (TA, p.271)

Mélancolie :

- La mélancolie, (l'affection mélancolique) montre en clair comment un objet perdu peut être intériorisé : l'investissement objectal est remplacé par une identification, c'est-à-dire par une restauration de l'objet à l'intérieur du Moi ; d'où l'idée d'une altération du Moi par le moyen de l'identification à des objets perdus. (CI, p.235)

Métapsychologie :

- Je comprends donc la métapsychologie freudienne comme une aventure de la réflexion ; le dessaisissement de la conscience est sa voie, parce que le devenir-conscient est sa tâche. (DI, p.460)

- Je dirai que la métapsychologie tente de rendre compte d'une mal-façon, d'un travail de la mé-connaissance, qui suscite la reconnaissance comme travail. (*CI*, p.183)

Mise en intrigue :

- Je définirai très largement l'opération de mise en intrigue comme une synthèse d'éléments hétérogènes. (*EC1*, p.258)

Modèle économique :

- Les entités théoriques construites par la théorie freudienne dans les écrits de Métapsychologie sont censées pouvoir être inscrites dans un modèle de type économique, c'est à dire un modèle qui ne met en jeu que des énergies et leur distribution dans des systèmes assimilés eux-mêmes à des lieux (inconscient, conscient, préconscient). À son tour, la représentation de ces lieux relève d'un modèle topique, associé au modèle économique. (*EC1*, p.75)

Mythe :

- Grand(s) récit(s) portant sur le commencement et la fin du mal. (*DI*, 48)
- Le mythe est autre chose qu'une explication du monde, de l'histoire et de la destinée ; il exprime, en termes de monde, voire d'outre-monde ou de seconde monde, la compréhension que l'homme prend de lui-même par rapport au fondement et à la limite de son existence. (*CI*, p.383)
- C'est-à-dire des récits traditionnels qui racontent des événements survenus à l'origine du temps et qui fournissent un appui du langage à des actions rituelles. [...] ils manifestent une fonction symbolique c'est-à-dire une manière de dire indirectement le lien entre l'homme et ce qu'il considère comme son Sacré. (*CI*, p.417)

Narration :

- La narration est le mode d'auto-compréhension d'un être lorsqu'il se prend sous le point de vue de la temporalité, du temps vécu quotidiennement, mais aussi de la longue durée qui est l'histoire d'une vie de la naissance à la mort. (*EC1*, p.287)

Narrativité :

- Il s'agit l'art de maîtriser de composer. (*EC1*, p.277)

Narratologie :

- La narratologie est un discours de second degré qui est toujours précédé par une intelligence narrative issue de l'imagination créatrice. (EC1, p.263)

Nihilisme :

- Le nihilisme est le procès historique dont Nietzsche est le témoin, et le nihilisme en lui-même est seulement la manifestation historique du néant qui appartient à l'origine illusoire. [...]. Le nihilisme est l'âme de la métaphysique, dans la mesure où la métaphysique pose un idéal et une origine surnaturelle qui n'expriment rien d'autre que le mépris de la vie, la calomnie de la terre, la haine pour la vigueur des instincts, le ressentiment des faibles à l'égard des forts. (CI, p.434)

Péché :

- Le péché est la véritable situation de l'homme en face du Dieu de sainteté prêché par les prophètes. Le péché n'est pas l'être, ni une structure, ni un aspect de l'être, mais survient comme événement dans l'être ; il n'est pas coordonnable à la structure ontologique de l'homme. « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, n° 33, 1953.

Pensée humaine :

- Le modèle de la pensée humaine, c'est-à-dire [...] le modèle d'une autoréflexion capable de se reprendre elle-même sur ce qu'elle produit. (CC, p.115)

Phénoménologie de l'aveu :

- La phénoménologie de la confession ou de l'aveu est « la description des significations, et des intentions signifiées, présentes dans une certaine activité de langage : la confession ». (CI, p.416-417)

Phénoménologie de l'esprit :

- *La phénoménologie de l'esprit*, en effet, est une téléologie explicite de la prise de conscience et, à ce titre, contient le modèle de toute téléologie de la conscience. (DI, p.483)

Philosophie :

- La philosophie a vocation pour arbitrer non seulement la pluralité des interprétations, mais la pluralité des expériences. (DI, p.166)
- La philosophie n'est pas un puzzle d'idées, un ramassis des thèmes épars, qu'on pourrait mettre dans n'importe quel ordre ; la manière

dont la philosophie procède et enchaîne est seule pertinente, son architecture commande sa thématique... (DI, p.171)

- En général, l'histoire de la philosophie et la philosophie sont deux activités philosophiques distinctes. En ce qui concerne l'histoire de la philosophie, il s'est établi, je crois, un consensus tacite et exprès parmi les historiens de la philosophie sur l'espèce d'objectivité qui peut être atteinte dans cette discipline ; il est possible de comprendre un auteur par lui-même sans pour autant, ni le déformer, ni le répéter. (DI, p.162)
- La philosophie est éthique pour autant qu'elle conduit de l'aliénation à la liberté et à la béatitude. (CI, p.324)

Philosophie de la religion :

- La philosophie de la foi et de la religion est autre chose [que la théologie] : ce que la théologie ordonne au foyer christologique du témoignage, la philosophie de la religion l'ordonne au désir d'être de l'homme. (CI, p.338)

Philosophie réflexive :

- La pensée réflexive affirme : « seul a un *arché* un sujet qui a un *telos* ». (DI, p.161)
- Une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. (CI, p.322)

Pré-tragique :

- Nous appellerons pré-tragiques ces thèmes antérieurs au drame et au spectacle. (PHVII)

Psychanalyse :

- La psychanalyse est la théorie de *la dialectique entre désir et culture*... La psychanalyse est une théorie globale qui atteint la culture elle-même comme globalité. (EC1, p.171)
- La psychanalyse, étant une archéologie du désir, a à faire avec des commencements. La psychanalyse est une herméneutique en ce sens que l'homme est un être qui se comprend en s'interprétant, et le mode sur lequel il s'interprète est le mode *narratif*. (EC1, p.286)
- Il faut avouer que la signification de la psychanalyse, en tant qu'événement interne de notre culture moderne, reste en suspens et sa place indéterminée. (DI, p.151)
- La psychanalyse n'a pas d'autre ressource que d'interpréter, c'est-à-dire de lire un jeu de forces dans un jeu de symptômes. (DI, p.310)

- La psychanalyse est la connaissance frontière de ce qui, dans la présentation, ne passe pas dans représentation. Ce qui se présente dans l'affect et qui ne passe pas dans la représentation, c'est le désir comme désir. (*DI*, p.474)
- Freud a expressément déclaré que la discipline qu'il fondait était une « analyse », c'est-à-dire à la fois une décomposition en éléments et une remontée aux origines, et aucunement une synthèse, et qu'il était exclu de compléter la psycho-analyse par une psycho-synthèse. (*DI*, p.482)
- J'ai essayé de caractériser la psychanalyse par trois traits : d'abord, le fait que l'inconscient parle : la psychanalyse ne serait pas possible s'il n'y avait pas une sorte de proximité entre le pulsionnel humain et le langage. Ce qui est une façon de redire, dans d'autres termes qu'épistémologiques, l'union du dynamique et de l'interprétatif. Deuxièmement, la pulsion est *adressée à* : il y a en elle un caractère d'adresse, au père, à la mère, etc. [...] Troisièmement, la composante narrative de l'expérience analytique : le fait d'abord que le patient apporte des bribes de récit, mais d'une histoire brisée, dont il ne tolère ni ne comprend les péripéties ; d'une certaine façon, la tâche de la psychanalyse est de redresser, de rendre intelligible et acceptable une histoire. (*CC*, pp.111-112)

Pulsion :

- La pulsion n'est accessible que dans ses rejets psychiques, dans ses effets de sens, plus précisément dans les distorsions du sens ; et c'est parce que la pulsion devient au langage dans son représentant psychique qu'il est possible d'interpréter le désir bien que celui-ci, en tant que tel, reste indicible (*Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 22 janvier 1966, p.81)

Pulsion de mort :

- La pulsion qui perturbe ainsi la relation de l'homme à l'homme et requiert que la société se dresse en implacable justicière, c'est [...] la pulsion de mort, l'hostilité primordiale de l'homme pour l'homme. (*CI*, p.128)
- La pulsion de mort n'est pas, en effet, une figure archaïque parmi d'autres, mais l'indice archaïque de toutes les pulsions et du principe de plaisir lui-même. (*DI*, p.472)

Raison pratique :

- La raison pratique, dirai-je, est l'ensemble des mesures prises par les individus et les institutions pour préserver ou restaurer la dialectique réciproque de la liberté et des institutions, hors de laquelle il n'est pas d'action sensée. (TA, p.285)
- [Ainsi définie], la raison pratique retrouve une fonction critique en perdant sa prétention théorique en tant que savoir. (TA, p.286)

Réalisme empirique :

- Le réalisme empirique est une affirmation de la réalité connaissable des pulsions par le moyen de leurs représentant représentatifs. (DI, p.109)

Récit :

- Le récit est une synthèse de l'hétérogène. (EC1, p.274)
- Le récit, c'est d'abord un genre littéraire. (CC, p.125)

Réflexion :

- La réflexion n'est pas l'intuition [...] ; la réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir ; c'est pourquoi la réflexion est plus qu'une simple critique du jugement moral ; antérieurement à toute critique du jugement, elle réfléchit sur cet acte d'exister que nous déployons dans l'effort et le désir. (CI, p.325)

Réflexion concrète :

- Mon hypothèse de travail philosophique, c'est la réflexion concrète, c'est-à-dire le *Cogito* médiatisé par tout l'univers des signes. (DI, p.169)

Régression topique :

- C'est-à-dire la dissolution de la pensée de désir dans les images mnémoniques issues de l'expérience antérieure de la satisfaction, et la reviviscence de ces images. (DI, p.285)

Religion (Pour Freud) :

- La religion, pour Freud, n'est pas pour l'essentiel le foyer de la sanction absolue par rapport aux exigences de la conscience morale ; elle est une compensation apportée à la dureté de la vie ; la religion, en ce sens, est la fonction la plus haute de la culture, sa tâche est de protéger l'homme contre la supériorité de la nature et de le

dédommager des sacrifices pulsionnels requis par la vie en société.
(*CI*, p.448)

Rêve :

- Il faut souligner que ce qu'on appelle un rêve [en psychanalyse] n'est pas un rêve rêvé mais le récit d'un rêve. (*EC1*, p.285)
- Le rêve est, [...], le porche royal de la psychanalyse. C'est le rêve qui, [...], atteste que sans cesse nous voulons dire autre chose que ce que nous disons ; il y a du sens manifeste qui n'a jamais fini à renvoyer au sens caché ; ce qui fait de tout dormeur un poète. De ce point de vue, le rêve exprime l'archéologie privée du dormeur [...]. (*DI*, p.25)

Rhétorique :

- La rhétorique concerne non des phénomènes de langues, mais des procédés de la subjectivité manifestés dans le discours. (*Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 22 janvier 1966, p.82. Cf. *DI*, p.388)

Sagesse :

- La sagesse est une longue médiation sur la prospérité des méchants et le malheur des justes. (*CI*, p.345)
- La sagesse fait consciemment ce que le mythe fait inconsciemment. (*EC3*, p.266)

Savoir absolu :

- Pour Hegel comme on sait une fin est donnée à ce déploiement des figures, et cette fin est le savoir absolu, c'est-à-dire l'accomplissement de toutes les médiations dans un tout, dans une totalité sans reste. (*DI*, p.327)

Scrupule :

- Avec la culpabilité naît en effet une sorte d'exigence qu'on peut appeler le scrupule et dont le caractère ambigu est très attachant. (*CI*, p.420)

Sémantique du désir :

- J'ai proposé pour ma part la notion de sémantique du désir pour désigner cet entrelacs de deux sortes de rapports : rapports de force, énoncés dans une énergétique, rapports de sens, énoncés dans une exégèse du sens. (*CI*, p.67)

- La sémantique du désir [...] est solidaire de [...] rapport de satisfaction, de [...] médiation sans fin du plaisir. (*DI*, p.340)
- La sémantique du désir, c'est-à-dire du bilan économique en plaisir et en déplaisir, en satisfaction et en frustration. (*EC1*, p.215)
- Il y a un développement, mais qui n'est compréhensible que si on procède d'état de système en état de système [...]; il procède par remaniements successifs de structures. Et cette suite de remaniements se produit à l'intérieur d'un milieu homogène, à savoir les effets de sens du désir. C'est ce milieu homogène de toutes les restructurations de la doctrine freudienne que j'ai appelé *sémantique du désir*. (*Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 22 janvier 1966, p.79)

Sittlichkeit :

- La *Sittlichkeit* est l'individu surmonté dans la communauté concrète. (*DI*, p.469)
- Ce que Hegel appelle *Sittlichkeit*, c'est-à-dire le réseau des croyances axiologiques qui règlent le partage du permis et de défendu dans une communauté donnée. (*TA*, p.279)

Souillure :

- La souillure est une certaine atteinte à un ordre, défini lui-même par un réseau d'interdits. (*DI*, p.350)

Subjectivité :

- J'insiste sur cette expression d'« *identité narrative* », car ce que nous appelons la subjectivité n'est ni une suite incohérente d'événements ni une substantialité immuable inaccessible au devenir. (*EC1*, p.274)

Sublimation :

- Le sublime désigne moins un problème qu'un nœud de difficultés extrêmement ramifiées ; Freud ne parle pas du sublime mais de la sublimation ; toutefois par ce mot il désigne le processus par lequel, avec du désir, l'homme fait de l'idéal, du suprême, c'est-à-dire du sublime. (*DI*, p.190)
- La notion freudienne de sublimation, qui est en réalité une notion impure, mixte, qui combine sans principes un point de vue économique et un point de vue axiologique. (*CI*, p.144)

Surmoi :

- Le « Surmoi » est cette instance interne de la personnalité qui surveille, juge et condamne. (*CI*, p.236)
- Le surmoi, aime à dire Freud, est plus près du monde obscur des pulsions que ne l'est le moi, dont la fonction de conscience, fonction essentiellement superficielle, représente le monde extérieur. (*CI*, pp.333-334)
- Le Surmoi est aussi une construction idéale d'où procèdent interdiction et condamnation. [...]. Le Surmoi, élevé au-dessus du Moi, devient un tribunal, une « instance » qui épie, juge et condamne. Le Surmoi est dépouillé de son apparence d'absolu ; il s'avère être une institution dérivée et acquise. (*CI*, p.434)
- Le surmoi est la sphère du refoulant. (*EC1*, p.182)
- Par observation, Freud désigne le dédoublement lui-même, éprouvé comme sentiment d'être observé, surveillé, critiqué, condamné : le surmoi s'annonce comme œil et regard. (*EC1*, p.183)
- La théorie freudienne du surmoi a pour but d'établir que le fantastique de l'homme est foncièrement une restauration des positions abandonnées de la libido, un mouvement d'arriération. (*DI*, p.173)
- Le surmoi est un précipité d'identification, donc d'objets abandonnés, mais qui a le pouvoir remarquable de se retourner contre sa propre base pulsionnelle. (*DI*, p.472)

Symbole :

- Le rêve et ses analogues s'inscrivent ainsi dans une région du langage qui s'annonce comme lieu des significations complexes où un *autre* sens tout à la fois se donne et se cache dans un sens immédiat ; appelons *symbole* cette région du double sens. (*DI*, p.17)
- J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier. Cette circonscription des expressions à double sens constitue proprement le champ herméneutique. (*CI*, p.16)
- Le symbole est un signe, en ceci que, comme tout signe, il vise au-delà de quelque chose et vaut pour ce quelque chose. Mais le signe n'est pas symbole. (*CI*, p.285)
- Le symbole est un fantasme désavoué et surmonté, mais non point aboli. C'est toujours sur quelque trace de mythe archaïque que sont greffées les significations symboliques appropriées à l'interprétation réflexive. (*CI*, p.344)

- Le symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles. (*DI*, p.19)
- Le symbole désigne les instruments culturels de notre appréhension de la réalité : langage, religion, art, science. (*DI*, p.20)
- Le symbole est la puissance du double sens, le symbole disais-je est ainsi constitué au point de vue sémantique qu'il donne un sens par le moyen d'un sens... Le symbole donne à penser, il fait appel à une interprétation, précisément parce qu'il dit plus qu'il ne dit et qu'il n'a jamais fini de donner à dire. (*DI*, p.32)
- Avant d'être soumis à l'interprétation, les symboles sont des interprétations internes à l'action. De cette façon, le symbolisme confère à l'action une première lisibilité. (*EC1*, p.270)

Symbole primaire/Symbole mythique :

- J'ai appelé symboles primaires ce langage élémentaire pour le distinguer des symboles mythiques, qui sont beaucoup plus articulés, comportent la dimension du récit, avec des personnages, des lieux et des temps fabuleux et racontent le Commencement et la Fin de cette expérience dont les symboles primaires sont l'aveu. (*CI*, p.285)

Symbolique :

- La symbolique est un milieu d'expression pour une réalité extralinguistique. (*CI*, p.67)

Tabou :

- [...], des tabous, c'est-à-dire des demandes frustrées. (*DI*, p.392)

Téléologie :

- Téléologie n'est pas une finalité : les figures dans la dialectique téléologique ne sont pas causes finales, mais des significations tirant leur sens du mouvement de totalisation qui les entraîne et les fait se dépasser en avant d'elles. (*Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 22 janvier 1966, p.88)
- Une téléologie, c'est-à-dire [...] une composition progressive de figures ou de catégories, où le sens de chacune s'éclaire par le sens des figures ou des catégories ultérieures, selon le modèle de la phénoménologie hégélienne. (*DI*, p.360)
- 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. (*DI*, p. 481)

Texte :

- Un texte n'est pas une entité fermée sur elle-même, c'est la projection d'un nouvel univers distinct de celui dans lequel nous vivons. (*EC1*, p.265)
- D'un point de vue herméneutique [...], un texte a une tout autre signification que celle que l'analyse structurale empruntée à la linguistique lui reconnaît ; c'est une médiation entre l'homme et le monde, entre l'homme et l'homme, entre l'homme et lui-même ; médiation entre l'homme et le monde, c'est ce que l'on appelle *référentialité* ; médiation entre l'homme et l'homme, c'est la *communicabilité* ; médiation entre l'homme et lui-même, c'est la *compréhension de soi*. (*EC1*, pp 266–267).

Théologie :

- La théologie porte sur les relations d'intelligibilité dans l'élément du témoignage ; c'est une logique d'interprétation christologique des événements du salut. (*CI*, p.338)

Topique :

- La topique est la figure métaphorique de l'indestructible en tant que tel : « Dans l'inconscient, rien ne finit, rien ne passe, rien n'est oublié ». On songe déjà aux formules de la Métapsychologie : l'inconscient est hors le temps. La topique est le lieu qui figure le « hors le temps ». (*DI*, p.116).
- L'explication psychanalytique, connue sous le nom de topique, consiste à instituer un champ, un lieu, ou plutôt une série de lieux, sans considération de la perception interne du sujet. Ces « lieux » — inconscient, préconscient, conscient — ne sont aucunement définis par des propriétés descriptives, phénoménologiques, mais comme des systèmes, c'est-à-dire des ensembles de représentations et d'affects régis par des lois spécifiques, en entrant dans des rapports mutuels irréductibles à toute qualité de conscience, à toute détermination de « vécu ». Freud a été mené à superposer une seconde topique — Moi, Ça, Surmoi — à la première : inconscient, préconscient, conscient. À vrai dire, il ne s'agit pas d'une topique, au sens précis d'une suite des « lieux » où s'inscrivent les représentations et les affects selon leur position par rapport au refoulement. Il s'agit plutôt d'une série de « rôles », constituant une personnologie. (*CI*, p.234).

- « Moi », « ça », « surmoi » sont des expressions qui désignent le rapport du personnel à l'anonyme et au supra-personnel dans l'instauration du moi. (*EC1*, p.182)

Tragédie :

- Le mouvement du crime au châtement développe un drame secondaire qui est la tragédie elle-même. (*DI*, p.117)

Transfert :

- Le transfert révèle ce trait constitutif du désir humain : non seulement de pouvoir être énoncé, porté au langage, mais encore adressé à autrui ; plus précisément, il s'adresse à un autre désir qui peut lui-même se refuser. (« La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud », p.593)

Utilitarisme :

- L'utilitarisme est en effet une doctrine téléologique dans la mesure où il définit la justice par la maximisation du bien pour le plus grand nombre. Quant à ce bien, appliqué à des institutions, il n'est que l'extrapolation d'un principe de choix construit au niveau de l'individu, selon lequel un plaisir simple, une satisfaction immédiate devraient être sacrifiés au bénéfice d'un plaisir ou d'une satisfaction plus grande quoique éloignés. (*Le Juste 1*, p.74).

Vie :

- Une vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée. Ce qui constitue la trame d'une vie est un mélange d'agir et de pâtir, d'action et de souffrance. (*EC1*, p.268)
- Grâce à la qualité pré-narrative de l'expérience humaine, nous avons le droit de parler de la vie comme une activité et une passion en quête de récit. (*EC1*, p.270)
- *Une vie examinée* est une vie racontée. *Une vie racontée* est une vie dans laquelle nous retrouvons toutes les structures fondamentales du récit et principalement le jeu entre concordance et discordance qui caractérisent le récit. (*EC1*, pp.272-273)

Volonté :

- La logique de la volonté, c'est-à-dire des déterminations historiques de la liberté. (*CI*, p.360)

