

DU MÊME AUTEUR

*AUX MÊMES ÉDITIONS*

Gabriel Marcel et Karl Jaspers  
Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe.

Karl Jaspers  
et la philosophie de l'existence  
en collaboration avec M. Dufrenne.

Histoire et vérité  
seconde édition augmentée de quelques textes

*CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS*

Philosophie de la volonté  
I Le volontaire et l'involontaire.  
II Finitude et Culpabilité  
1. *L'Homme faillible*  
2. *La symbolique du mal.*  
(Aubier.)

Idées directrices pour une phénoménologie  
d'Edmond Husserl  
Traduction et présentation.  
(Gallimard.)

Quelques figures contemporaines  
*Appendice à l'Histoire de la*  
*philosophie allemande, de E. Bréhier.*  
(Vrin.)

PAUL RICŒUR

DE  
L'INTERPRÉTATION  
ESSAI SUR FREUD

(1965)

Don de l'Institut  
Français de Stockholm

ÉDITIONS DU SEUIL  
27, rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>

## PROBLÉMATIQUE

langage et même de la raison, comme nous essaierons de le montrer quand nous confronterons le sens du symbole en herméneutique à son sens en logique symbolique; ce symbole enveloppe une sémantique propre, suscite une activité intellectuelle de déchiffrement, de décryptage. Loin de tomber hors de la circonscription du langage, il élève le sentiment à l'articulation du sens; ainsi l'aveu nous est apparu comme une parole qui arrache le sentiment à son opacité muette; toutes les révolutions du sentiment peuvent ainsi être jalonnées par des révolutions sémantiques; le symbole n'est pas un non-langage; la coupure entre langage univoque et langage multivoque passe à travers l'empire du langage; c'est le travail peut-être interminable de l'interprétation qui révèle cette richesse, cette surdétermination du sens et rend manifeste l'appartenance du symbole au discours intégral.

Le moment est venu de dire ce que c'est qu'interpréter et comment l'interprétation psychanalytique vient s'insérer dans le conflit des interprétations.

Ce n'est qu'au terme de ce premier aperçu sur l'intelligence herméneutique que pourra être repris le problème laissé en suspens de la double nature, univoque et équivoque, du discours et que pourront être confrontés le symbole selon l'herméneutique et le symbole selon la logique symbolique.

## CHAPITRE II

### LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS

Qu'est-ce qu'interpréter? demandions-nous au terme de la précédente étude. Cette question commande la suivante : comment la psychanalyse vient-elle s'inscrire dans le conflit des interprétations? Or la question de l'interprétation n'est pas moins embarrassante que celle du symbole. Nous avons cru pouvoir arbitrer les oppositions concernant la définition du symbole en recourant à une structure intentionnelle, la structure du double sens, laquelle en retour n'est rendue manifeste que dans le travail de l'interprétation.

Mais ce concept d'interprétation fait lui-même problème.

#### I. LE CONCEPT D'INTERPRÉTATION

Réglons d'abord une difficulté qui n'est encore que de mots et qui a été tranchée implicitement par notre définition moyenne du symbole.

En effet, si nous consultons la tradition, nous sommes sollicités par deux usages; l'un nous propose un concept trop « court » et l'autre un concept trop « long » de l'interprétation; ces deux variations dans l'extension du concept d'interprétation reflètent à peu près celles que nous avons considérées dans la définition du symbole. Si nous rappelons ici les deux racines historiques de ces traditions discordantes — le *Peri Herméneias* d'Aristote et l'exégèse biblique —, c'est parce qu'elles indiquent assez bien par quelle correction on peut rejoindre notre concept moyen de l'herméneutique.

Partons d'Aristote : comme on sait, le second Traité de l'*Organon* s'appelle *Peri Herméneias*, de l'Interprétation. De lui procède

ce que j'appelle le concept trop « long » de l'interprétation; il n'est pas sans rappeler l'usage du symbole au sens de la fonction symbolique de Cassirer et de bien des modernes<sup>1</sup>. Il n'est pas illégitime de chercher dans la notion aristotélicienne d'interprétation l'origine de notre propre problème, bien que la rencontre avec « l'interprétation » aristotélicienne semble purement verbale : en effet, le mot lui-même ne figure que dans le titre; bien plus, il ne désigne pas une science portant sur des significations mais la signification elle-même, celle du nom, du verbe, de la proposition et en général du discours. Est interprétation tout son émis par la voix et doté de signification — toute *phônè semantikè*, toute *vox significativa*<sup>2</sup>. En ce sens le nom est déjà par lui-même interprétation et le verbe aussi<sup>3</sup>, puisque nous y énonçons quelque chose; mais l'énonciation simple ou *phasis* est prélevée sur le sens total du logos; le sens complet de l'*hermèneia* n'apparaît donc qu'avec l'énoncé complexe, avec la phrase, qu'Aristote appelle *logos* et qui recouvre aussi bien l'ordre, le vœu, la demande que le discours déclaratif ou *apophansis*. L'*hermèneia*, au sens complet, c'est la signification de la phrase. Mais au sens *fort*, celui du logicien, c'est la phrase susceptible du vrai et du faux, c'est-à-dire la proposition déclarative<sup>4</sup>; le logicien abandonne à la rhétorique et à la poétique les autres genres du discours et ne retient que le

1. Chez Aristote, d'ailleurs, *symbolon* désigne le pouvoir expressif des sons de la voix à l'égard des états d'âme (*ta pathèmata*). Le symbole est le signe conventionnel des états d'âme tandis que ceux-ci sont les images (*omoïomata*) des choses. L'interprétation a donc même extension que le symbole; les deux mots couvrent la totalité des signes conventionnels, soit dans leur valeur expressive, soit dans leur valeur significative. Le *Traité de l'Interprétation* ne reparle plus des symboles (sauf en 16 a 28), la théorie de l'expression ne relevant pas de ce traité mais du traité *De l'Âme*. Le présent traité concerne exclusivement la signification. Aubenque (*le Problème de l'Être chez Aristote*, P.U.F., 1962, p. 107) remarque qu'Aristote prend quelquefois symbole au sens de signification. L'idée dominante reste celle de signe conventionnel; il est l'intermédiaire institué entre la pensée et l'être, ce qui nous met sur la voie de Cassirer, — à travers Kant il est vrai!

2. « Le nom est un son vocal possédant une signification conventionnelle sans référence au temps et dont aucune partie ne présente de signification quand elle est prise séparément. » *De l'Interprétation*, § 2, 16 a 19.

3. « Le verbe est ce qui ajoute à sa propre signification celle du temps : aucune de ses parties ne signifie rien prise séparément et il indique toujours quelque chose d'affirmé de quelque autre chose. » *Ibid.* § 3, 16 b 5.

4. « Une affirmation est la déclaration qu'une chose se rapporte à une autre chose; une négation est la déclaration qu'une chose est séparée d'une autre chose. » *Ibid.*, § 6, 17 a 25.

discours déclaratif dont la forme première est l'affirmation qui « dit quelque chose de quelque chose ».

Arrêtons-nous à ces définitions : elles suffisent pour faire entendre en quoi la « voix sémantique » — la parole signifiante — est *interprétation*. Elle l'est au sens où chez Cassirer le symbole est universelle médiation; nous disons le réel en le signifiant; en ce sens nous l'interprétons. La rupture entre la signification et la chose est déjà consommée avec le nom et cette distance marque la place de l'interprétation; tout discours n'est pas nécessairement dans le vrai, il n'adhère pas à l'être; à cet égard les noms qui désignent des choses fictives — le « bouc-cerf » du paragraphe 3 du *Traité aristotélicien* — montre bien ce qu'est une signification sans position d'existence. Mais nous n'aurions pas eu l'idée d'appeler interprétation les noms, si nous n'apercevions leur portée significative à la lumière de celle des verbes et celle des verbes dans le contexte du discours, et si à son tour celle du discours ne se concentrait dans le discours déclaratif qui dit quelque chose de quelque chose. Dire quelque chose de quelque chose c'est, au sens complet et fort du mot, interpréter<sup>5</sup>.

En quoi cette « interprétation » propre à la proposition déclarative nous oriente-t-elle vers le concept moderne de l'herméneutique? Le rapport n'est pas d'abord évident; le « dire quelque chose de quelque chose » n'intéresse Aristote qu'autant qu'il est le lieu du vrai et du faux; c'est pourquoi le problème de l'opposition entre affirmation et négation devient le thème central du traité; la sémantique de la proposition déclarative sert seulement d'introduction à la logique des propositions qui est pour l'essentiel une logique de l'opposition, laquelle à son tour introduit aux *Analytiques*, c'est-à-dire à la logique des arguments. Ce dessein logique empêche la sémantique de se développer pour elle-même. En outre, la voie paraît barrée d'un autre côté à une herméneutique des significations à double sens; la notion de signification requiert l'univocité du sens : la définition du principe d'identité, en son sens logique et ontologique, l'exige; cette univocité du sens se

5. C'est dans le verbe que la notion d'interprétation prend son tournant. D'un côté il regarde le nom, puisqu'il « ajoute à la signification du nom celle de l'existence présente »; d'autre part « il indique toujours quelque chose d'affirmé de quelque chose d'autre »; ce qu'Aristote commente ainsi : « De plus, le verbe est toujours le signe de ce qu'on dit d'une autre chose, savoir de choses appartenant à un sujet ou contenues dans un sujet. » *Ibid.*, § 3, 16 b 10; ainsi le verbe regarde-t-il du côté de la phrase ou du discours déclaratif; en ce sens c'est comme instrument de l'attribution qu'il « interprète », c'est-à-dire « signifie ».

fonde finalement dans l'essence une et identique à elle-même; c'est sur ce recours à l'essence que repose toute la réfutation des arguments sophistiques : « Ne pas signifier une chose une, c'est ne rien signifier du tout<sup>6</sup>. » Ainsi la communication entre les hommes n'est possible que si les mots ont *un* sens, c'est-à-dire un sens *un*.

Et pourtant une réflexion prolongeant l'analyse proprement sémantique du « dire quelque chose de quelque chose » nous ramène aux alentours de notre propre problème. Si l'homme interprète la réalité en disant quelque chose de quelque chose, c'est que les véritables significations sont indirectes; je n'atteins les choses qu'en attribuant un sens à un sens; la « prédication », au sens logique du mot, met en forme canonique une relation de signification qui nous contraint à remettre sur le chantier la théorie de l'univocité; il apparaît alors que la sophistique ne posait pas un problème mais deux : celui de l'univocité des significations sans quoi le dialogue n'est pas possible, celui de leur « communication » — pour reprendre l'expression du *Sophiste* de Platon — sans quoi l'attribution n'est pas possible. Sans cette contrepartie, l'univocité condamne à un atomisme logique, selon lequel une signification est seulement ce qu'elle est : il ne suffit donc pas de lutter contre l'équivocité sophistique; un second front doit être ouvert contre l'univocité éléatique. Or, cette seconde lutte n'est pas sans écho dans la philosophie d'Aristote. Elle éclate même au cœur de la *Métaphysique*; la notion d'être, on le sait, n'est pas susceptible d'une définition univoque : « L'être se dit en plusieurs façons »; être veut dire : substance, qualité, quantité, temps, lieu, etc. Cette distinction fameuse des significations multiples de l'être ne constitue pas une anomalie dans le discours, une exception dans la théorie de la signification; ces sens multiples de l'être sont les « catégories » même — ou les « figures » — de la prédication; aussi cette multiplicité traverse-t-elle tout le discours. Or elle est invincible; sans doute ne constitue-t-elle pas un pur désordre des mots, puisque les différents sens du mot être s'ordonnent tous en référence à un sens premier, originaire; mais cette unité de référence — *pros en legomenon* — ne fait pas une signification une; la notion d'être, comme on l'a dit récemment, n'est que « l'unité problématique d'une pluralité irréductible de significations<sup>7</sup> ».

Je n'entends pas tirer de la sémantique générale du *Peri Her-*

6. *Mét.*, Γ 1006 b 7.

7. Aubenque, *op. cit.*, p. 204.

*mêneias* et de la sémantique particulière du mot être plus qu'il n'est permis; je ne dis pas qu'Aristote a posé le problème des significations multivoques tel que nous l'élaborons ici; je dis seulement que sa définition de l'interprétation comme « dire quelque chose de quelque chose » introduit à une sémantique distincte de la logique, et que sa discussion des significations multiples de l'être ouvre une brèche dans la théorie purement logique et ontologique de l'univocité. Tout resté à faire il est vrai pour fonder une théorie de l'interprétation conçue comme intelligence des significations à multiples sens. La seconde tradition nous rapprochera du but.

La seconde tradition nous vient de l'exégèse biblique; l'herméneutique, en ce sens, est la science des règles de l'exégèse, celle-ci étant elle-même entendue comme interprétation particulière d'un texte. Il est incontestable que le problème de l'herméneutique s'est, pour une grande part, constitué dans cette enceinte de l'interprétation de l'Écriture Sainte; ce qu'on a appelé traditionnellement les « quatre sens de l'Écriture » constitue le cœur de cette herméneutique; à cet égard, on ne saurait dire avec trop de force que les philosophes devraient être plus attentifs à ces débats exégétiques où s'est jouée une théorie générale de l'interprétation<sup>8</sup>. C'est là en particulier qu'ont été élaborées les notions d'analogie, d'allégorie, de sens symbolique; nous aurons fréquemment à y recourir. Cette seconde tradition apparente donc l'herméneutique à la définition du symbole par l'analogie, bien qu'elle ne l'y réduise pas entièrement.

Ce qui limite cette définition de l'herméneutique par l'exégèse, c'est d'abord sa référence à une autorité, qu'elle soit monarchique, collégiale ou ecclésiale, comme c'est le cas pour l'herméneutique biblique telle qu'elle est pratiquée à l'intérieur des communautés chrétiennes; mais c'est surtout son application à un texte littéraire; l'exégèse est une science scripturaire.

La tradition de l'exégèse offre pourtant une bonne base de départ à notre entreprise : la notion de texte en effet peut être prise elle-même en un sens analogique; le Moyen Âge a pu parler d'une *interpretatio naturae*, à la faveur de la métaphore du livre de la nature; cette métaphore fait apparaître une extension possible de la notion d'exégèse, dans la mesure où la notion de « texte » déborde celle d'« écriture ». Dès la Renaissance cette *interpretatio naturae* est si complètement affranchie de ses références propre-

8. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vol., Aubier, 1959-1964.

ment scripturaires que Spinoza peut y recourir pour instituer une nouvelle conception de l'exégèse biblique; c'est, dit-il dans le *Traité Théologico-politique*, l'interprétation de la nature qui doit inspirer la nouvelle herméneutique réglée par le principe de l'interprétation de l'Écriture par elle-même; cette démarche de Spinoza, qui ne nous intéresse pas ici au point de vue proprement biblique, marque un curieux choc en retour de l'*interpretatio naturae*, devenue modèle, sur l'ancien modèle scripturaire qui maintenant fait question.

Cette notion de « texte » — ainsi affranchie de celle d' « écriture » — est intéressante : Freud y recourt souvent, en particulier lorsqu'il compare le travail de l'analyse à la traduction d'une langue dans une autre; le récit du rêve est un texte inintelligible auquel l'analyse substitue un texte plus intelligible. Comprendre c'est faire cette substitution. C'est à cette analogie entre l'analyse et l'exégèse que fait allusion le titre de la *Traumdeutung* sur lequel nous nous sommes déjà arrêtés.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher ici, pour la première fois, Freud de Nietzsche : c'est Nietzsche qui a emprunté à la discipline de la philologie son concept de *Deutung*, de *Auslegung* pour l'introduire en philosophie; il est vrai que Nietzsche reste philologue lorsqu'il interprète la tragédie grecque ou les pré-socratiques; mais c'est toute la philosophie qui, avec lui, devient interprétation. Interprétation de quoi? C'est ce que nous dirons plus loin, quand nous entrerons dans le conflit de l'interprétation; disons seulement ceci : cette nouvelle carrière ouverte au concept d'interprétation est liée à une problématique nouvelle de la représentation, de la *Vorstellung*; ce n'est plus la question kantienne de savoir comment une représentation subjective peut avoir une validité objective; cette question, centrale dans une philosophie critique, recule au profit d'une question plus radicale; le problème de la validité restait encore dans l'orbite de la philosophie platonicienne de la vérité et de la science, dont l'erreur et l'opinion étaient les contraires; le problème de l'interprétation se réfère à une nouvelle possibilité qui n'est plus ni l'erreur au sens épistémologique, ni le mensonge au sens moral, mais l'*illusion* dont nous discuterons plus loin le statut. Laissons de côté pour l'instant ce qui fera question tout à l'heure, à savoir l'usage de l'interprétation comme tactique du soupçon et comme lutte contre les masques; cet usage exige une philosophie très particulière qui subordonne à l'expression de la Volonté de Puissance le problème entier de la vérité et de l'erreur. Ce qui nous importe ici c'est, au point de vue de la méthode,

l'extension nouvelle donnée au concept exégétique de l'interprétation.

Freud précisément se situe à une des extrémités de cette filière : avec lui ce n'est pas seulement une « écriture » qui s'offre à l'interprétation, mais tout ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte à déchiffrer, donc aussi bien un rêve, un symptôme névrotique, qu'un rite, un mythe, une œuvre d'art, une croyance. N'est-ce pas alors à notre notion du symbole comme double sens qu'il faut revenir, sans préjuger encore si le double sens est dissimulation ou révélation, mensonge vital ou accès au sacré? C'est à un concept élargi de l'exégèse que nous songions lorsque nous définissions plus haut l'herméneutique comme la science des règles exégétiques, et l'exégèse comme l'interprétation d'un texte particulier ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte.

Comme on voit, cette définition moyenne, qui déborde une simple science scripturaire sans se dissoudre dans une théorie générale de la signification, tire son autorité de l'une et de l'autre origine; la source exégétique paraît la plus proche, mais le problème de l'univocité et de l'équivocité sur lequel débouche l'interprétation au sens aristotélicien est peut-être plus radical encore que celui de l'analogie en exégèse; nous y reviendrons dans le prochain chapitre; en revanche, la problématique de l'illusion, qui est au cœur de l'*Auslegung* nietzschéenne, nous conduit au seuil de la difficulté maîtresse qui commande le sort de l'herméneutique moderne. Cette difficulté que nous allons maintenant considérer n'est plus un décalque de celle qui s'attachait à la définition du symbole; elle est propre à l'acte d'interpréter comme tel.

Cette difficulté — celle-là même qui a mis en mouvement ma recherche — la voici : il n'y a pas d'herméneutique générale, pas de canon universel pour l'exégèse, mais des théories séparées et opposées concernant les règles de l'interprétation. Le champ herméneutique, dont nous avons tracé le contour extérieur, est en lui-même brisé.

Je n'ai pas l'intention, ni d'ailleurs le moyen, de tenter une énumération complète des styles herméneutiques. Il m'a paru plus éclairant de partir de l'opposition la plus extrême, de celle qui crée la plus grande tension à l'origine de notre recherche. D'un côté, l'herméneutique est conçue 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; de l'autre, elle est conçue comme une démystification,

comme une réduction d'illusions. C'est de ce côté de la lutte que se range la psychanalyse, du moins en première lecture.

Il est nécessaire que nous soyons placés dès le début en face de cette double possibilité : cette tension, cette traction extrême est l'expression la plus véridique de notre « modernité » ; la situation qui est faite aujourd'hui au langage comporte cette double possibilité, cette double sollicitation, cette double urgence : d'un côté, purifier le discours de ses excroissances, liquider les idoles, aller de l'ébriété à la sobriété, faire une bonne fois le bilan de notre pauvreté ; de l'autre côté, user du mouvement le plus « nihiliste », le plus destructeur, le plus iconoclaste, pour *laisser parler* ce qui une fois, ce qui chaque fois a été dit quand le sens parut à neuf, quand le sens était plein ; l'herméneutique me paraît mue par cette double motivation : volonté de soupçon, volonté d'écoute ; vœu de rigueur, vœu d'obéissance ; nous sommes aujourd'hui ces hommes qui n'ont pas fini de faire mourir les *idoles* et qui commencent à peine d'entendre les *symboles*. Peut-être cette situation, dans son apparente détresse, est-elle instructive : peut-être l'extrême iconolâsme appartient-il à la restauration du sens.

Rendre manifeste la crise du langage qui aujourd'hui fait que nous oscillons entre la démystification et la restauration du sens, telle est la raison profonde qui motive la position initiale de notre problème ; j'ai pensé qu'une introduction à la psychanalyse de la culture devait passer par ce grand détour. On tentera dans le prochain chapitre d'approfondir encore ces prolégomènes et de rattacher cette crise du langage à une ascèse de la réflexion qui commence par se laisser dessaisir de l'origine du sens.

Esquissons les termes du conflit afin d'achever de situer la psychanalyse dans le grand débat sur le langage.

## 2. L'INTERPRÉTATION COMME RÉCOLLECTION DU SENS

C'est d'abord l'herméneutique comme restauration du sens que nous mettrons en place. Nous comprendrons mieux par contraste l'enjeu de la psychanalyse de la culture et de l'école du soupçon en disant d'abord ce qui y est foncièrement *contesté*.

Le contraire du soupçon, dirai-je brutalement, c'est la foi. Quelle foi ? Non plus sans doute la foi première du charbonnier,

mais la foi seconde de l'herméneute, la foi qui a traversé la critique, la foi post-critique. Je la chercherai dans la suite des décisions philosophiques qui animent secrètement une phénoménologie de la religion et qui se cachent jusque dans sa neutralité apparente. C'est une foi raisonnable puisqu'elle interprète, mais c'est une foi parce qu'elle cherche, par l'interprétation, une seconde naïveté. Pour elle la phénoménologie est l'instrument de l'écoute, de la récollection, de la restauration du sens. Croire pour comprendre, comprendre pour croire, telle est sa maxime ; et sa maxime, c'est le « cercle herméneutique » lui-même du croire et du comprendre.

Nous prendrons nos exemples dans la phénoménologie de la religion au sens large : j'y englobe Leenhardt, Van der Leeuw, Eliade et j'y rattache ma propre recherche sur la *Symbolique du Mal*.

Nous tenterons de désimpliquer et de déployer la foi raisonnable qui traverse l'analyse purement intentionnelle du symbolisme religieux et qui « convertit » du dedans cette analyse en écoute.

1. C'est d'abord dans le *souci de l'objet*, caractéristique de toute analyse phénoménologique, que je vois la première empreinte de cette foi en une révélation par la parole. Ce souci, on le sait, se présente sous les traits d'une volonté « neutre » de *décrire* et non de *réduire*. On *réduit* en *expliquant* par les causes (psychologiques, sociales, etc.), par la genèse (individuelle, historique, etc.), par la fonction (affective, idéologique, etc.). On décrit en dégagant la visée (noétique) et son corrélat (noématique) : le *quelque chose* visé, l'objet implicite dans le rite, dans le mythe et dans la croyance. Ainsi, dans le cas du symbolisme du pur et de l'impur évoqué plus haut : la tâche est de comprendre ce qui est signifié, quelle qualité de sacré est visée, quelle nuance de menace est impliquée dans cette analogie entre tache et souillure, entre la contamination physique et la perte d'intégrité existentielle. Le souci de l'objet, ce fut pour nous la docilité au mouvement du sens qui, partant de la signification littéraire — la tache, la contamination —, pointe vers la saisie de quelque chose dans la région du sacré. Nous dirons, en généralisant, que le thème de la phénoménologie de la religion, c'est le *quelque chose* visé dans l'action rituelle, dans la parole mythique, dans la croyance ou le sentiment mystique ; sa tâche est de désimpliquer cet « objet » des intentions diverses de la conduite, du discours et de l'émotion. Appelons « sacré » cet objet visé, sans préjuger sa nature, que ce soit le *tremendum numinosum* selon Rudolf Otto, le puissant selon Van der Leeuw

ou le Temps fondamental selon Eliade. En ce sens général, et en vue de souligner ce souci de l'objet intentionnel, nous dirons que toute phénoménologie de la religion est une phénoménologie du « sacré ». Maintenant, une phénoménologie du « sacré » peut-elle rester dans les limites d'une attitude « neutre », réglée par l'*epoché*, par la mise entre parenthèses de la réalité absolue et de toute question concernant l'absolu? L'*epoché* exige que je participe à la croyance dans la réalité de l'objet religieux, mais sur un mode neutralisé : que je croie avec le croyant, mais sans poser absolument l'objet de sa croyance.

Mais, si le savant comme tel peut et doit pratiquer cette méthode de mise entre parenthèses, le philosophe comme tel ne peut pas et ne doit pas éluder la question de la validité absolue de son objet; car m'intéresserais-je à « l'objet », pourrais-je privilégier le souci de l'objet, à travers même la considération de la cause, de la genèse ou de la fonction, si je n'attendais que, du sein de la compréhension, ce « quelque chose » s'« adresse » à moi? N'est-ce pas l'attente d'une interpellation qui meut ce souci de l'objet? Finalement, ce qui est implicite à cette attente, c'est une confiance dans le langage; c'est la croyance que le langage qui porte les symboles est moins parlé par les hommes que parlé aux hommes, que les hommes sont nés au sein du langage, au milieu de la lumière du logos « qui éclaire tout homme venant au monde ». C'est cette attente, c'est cette confiance, c'est cette croyance qui confèrent à l'étude des symboles sa gravité particulière. Je dois à la vérité de dire que c'est elle qui anime toute ma recherche. Or c'est elle qui est aujourd'hui contestée par tout le courant de l'herméneutique que nous placerons tout à l'heure sous le signe du « soupçon »; cette autre théorie de l'interprétation commence précisément par le doute qu'il y ait un tel objet et que cet objet puisse être le lieu de l'inversion de la visée intentionnelle en kérygme, en manifestation et en proclamation. C'est pourquoi cette herméneutique n'est pas une désimplification de l'objet, mais un arrachement du masque, une interprétation réductrice des déguisements.

2. Selon la phénoménologie de la religion, il y a une « vérité » des symboles; cette vérité, dans l'attitude neutre de l'*epoché* husserlienne, ne signifie rien de plus que le « remplissement » — *die Erfüllung* — de l'intention signifiante. Pour que la phénoménologie de la religion soit possible, il faut et il suffit qu'il y ait non pas seulement une, mais plusieurs voies de remplissement des diverses intentions de signification selon les diverses régions d'objet;

la « vérification », au sens du positivisme logique, est seulement un type de remplissement parmi d'autres et non le mode canonique de remplissement; ce type est requis par le type d'objet correspondant, à savoir l'objet physique et, en un autre sens, l'objet historique — et non par le concept de vérité en tant que tel, autrement dit par l'exigence de remplissement en général. C'est en vertu de cette multiplicité du « remplissement » que le phénoménologue parle, sur un mode réduit, neutralisé, de l'expérience religieuse, non par analogie, mais selon le type spécifique d'objet et selon le mode spécifique de remplissement dans ce champ.

Or comment avons-nous rencontré ce problème du remplissement dans l'ordre des significations symboliques? Essentiellement à l'occasion de notre investigation du lien analogique entre signifiant primaire ou littéral et signifié secondaire — disons : entre tache et souillure, entre déviation (ou errance) et péché, entre poids (ou charge) et culpabilité. Nous butons ici sur une liaison primordiale, indéfectible, qui n'a jamais le caractère institué et arbitraire que comportent les signes « techniques » qui ne veulent rien dire d'autre que ce qui y est posé.

C'est dans cette liaison du sens au sens que réside ce que j'ai appelé le *plein* du langage. Cette plénitude consiste en ceci que le second sens *habite* en quelque sorte le sens premier. Mircea Eliade montre bien, dans son *Traité d'Histoire générale des religions*, que la force du symbolisme cosmique réside dans le lien non arbitraire entre le Ciel visible et l'ordre qu'il manifeste : il *parle* du sage et du juste, de l'immense et de l'ordonné, grâce au pouvoir analogique qui lie le sens au sens. Le symbole est *lié*, lié en un double sens : lié *à...* et lié *par*. D'un côté, le sacré est *lié à* ses significations primaires, littérales, sensibles : c'est ce qui fait son opacité; de l'autre côté, la signification littérale est *liée par* le sens symbolique qui réside en elle; c'est ce que j'ai appelé le pouvoir révélant du symbole, lequel fait sa force en dépit de son opacité. C'est ce qui l'oppose au signe technique qui ne signifie rien de plus que ce qui y est posé et qui, pour cette raison, peut être vidé, formalisé et réduit à un simple objet de calcul. Seul le symbole *donne* ce qu'il dit.

Mais, en disant cela, n'avons-nous pas déjà enfreint la « neutralité » phénoménologique? Je l'avoue. J'avoue que ce qui motive en profondeur cet intérêt pour le langage *plein*, pour le langage *lié*, c'est cette inversion du mouvement de la pensée qui « s'adresse » à moi et me fait sujet interpellé. Et cette inversion se produit dans l'analogie. Comment? Comment ce qui lie le sens au sens me lie-t-il?

En ceci que le mouvement qui m'entraîne vers le sens second m'*assimile* à ce qui est dit, me rend participant à ce qui m'est annoncé. La similitude en laquelle réside la force du symbole et dont il tire son pouvoir révélant n'est pas en effet une ressemblance objective, que je puisse considérer comme une relation exposée devant moi; c'est une assimilation existentielle de mon être à l'être selon le mouvement de l'analogie.

3. Cette allusion au thème ancien de la participation nous permet de faire un troisième pas dans la voie de l'explicitation qui est aussi la voie de la probité intellectuelle : la décision philosophique, entièrement déclarée, qui anime l'analyse intentionnelle serait une version moderne de l'antique réminiscence. Le souci moderne pour les symboles exprime un nouveau désir d'être interpellé, par delà le silence et l'oubli que font proliférer la manipulation des signes vides et la construction des langages formalisés.

Cette attente d'une nouvelle Parole, d'une nouvelle actualité de la Parole, est la pensée implicite de toute phénoménologie des symboles, qui met d'abord l'accent sur l'objet, puis souligne la plénitude du symbole, pour enfin saluer le pouvoir révélant de la parole originaire.

### 3. L'INTERPRÉTATION COMME EXERCICE DU SOUPÇON

Nous achèverons de situer Freud en lui donnant, non seulement un vis-à-vis, mais une compagnie. A l'interprétation comme restauration du sens, nous opposerons globalement l'interprétation selon ce que j'appellerai collectivement l'école du soupçon.

Une théorie de l'interprétation aurait ainsi à rendre compte non seulement de l'opposition entre deux interprétations de l'interprétation, l'une comme recollection du sens, l'autre comme réduction des illusions et des mensonges de la conscience — mais encore de la fragmentation et de l'éparpillement de chacune de ces deux grandes « écoles » de l'interprétation dans des « théories » différentes et même étrangères l'une à l'autre. Cela est sans doute plus vrai encore de l'école du soupçon que de l'école de la réminiscence. Trois maîtres en apparence exclusifs l'un de l'autre la dominent, Marx, Nietzsche et Freud. Il est plus aisé de faire appa-

raître leur commune opposition à une phénoménologie du sacré, comprise comme propédeutique à la « révélation » du sens, que leur articulation à l'intérieur d'une unique méthode de démystification. Il est relativement aisé de constater que ces trois entreprises ont en commun de contester le primat de « l'objet » dans notre représentation du sacré et le « remplissement » de la visée du sacré par une sorte d'*analogia entis* qui nous grefferait sur l'être par la vertu d'une intention assimilatrice; il est encore facile de reconnaître que c'est un exercice chaque fois différent du soupçon; de la vérité comme mensonge, telle serait la formule négative sous laquelle on pourrait placer ces trois exercices du soupçon. Mais nous sommes encore loin d'avoir assimilé le sens positif de ces trois entreprises; nous sommes encore trop attentifs à leurs différences et aux limitations que les préjugés de leur époque infligent à leurs épigones plus encore qu'à eux-mêmes. Marx est alors relégué dans l'économisme et dans l'absurde théorie de la conscience-reflet; Nietzsche est tiré du côté d'un biologisme et d'un perspectivisme incapable de s'énoncer lui-même sans contradiction; et Freud est cantonné dans la psychiatrie et affublé d'un pansexualisme simpliste.

Si l'on remonte à leur intention commune, on y trouve la décision de considérer d'abord la conscience dans son ensemble comme conscience « fausse ». Par là ils reprennent, chacun dans un registre différent, le problème du doute cartésien, pour le porter au cœur même de la forteresse cartésienne. Le philosophe formé à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle s'apparaît à elle-même; en elle, sens et conscience du sens coïncident; depuis Marx, Nietzsche et Freud, nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience.

Mais ces trois maîtres du soupçon ne sont pas trois maîtres de scepticisme; ce sont assurément trois grands « destructeurs »; et pourtant cela même ne doit pas nous égarer; la destruction, dit Heidegger dans *Sein und Zeit*, est un moment de toute nouvelle fondation, y compris la destruction de la religion, en tant qu'elle est, selon le mot de Nietzsche, un « platonisme pour le peuple ». C'est au-delà de la « destruction » que se pose la question de savoir ce que signifient encore pensée, raison et même foi.

Or tous trois dégagent l'horizon pour une parole plus authentique, pour un nouveau règne de la Vérité, non seulement par le moyen d'une critique « destructrice », mais par l'invention d'un art



d'interpréter. Descartes triomphe du doute sur la chose par l'évidence de la conscience; eux triomphent du doute sur la conscience par une exégèse du sens. A partir d'eux, la compréhension est une herméneutique : chercher le sens, désormais, ce n'est plus épeler la conscience du sens, mais en *déchiffrer les expressions*. Ce qu'il faudrait donc confronter, c'est non seulement un triple soupçon, mais une triple ruse. Si la conscience n'est pas telle qu'elle croit être, un nouveau rapport doit être institué entre le patent et le latent; ce nouveau rapport correspondrait à celui que la conscience avait institué entre l'apparence et la réalité de la chose. La catégorie fondamentale de la conscience, pour eux trois, c'est le rapport caché-montré ou, si l'on préfère, simulé-manifesté. Que les marxistes s'entêtent dans la théorie du « reflet », que Nietzsche se contredise en dogmatisant sur le « perspectivisme » de la *volonté de puissance*, que Freud mythologise avec sa « censure », son « portier » et ses « déguisements » : l'essentiel n'est pas dans ces embarras et ces impasses. L'essentiel c'est que tous trois créent, avec les moyens du bord, c'est-à-dire avec et contre les préjugés de l'époque, une *science* médiante du sens, irréductible à la *conscience* immédiate du sens. Ce qu'ils ont tenté tous trois, sur des voies différentes, c'est de faire coïncider leurs méthodes « conscientes » de déchiffrement avec le *travail* « inconscient » du chiffrement qu'ils attribuaient à la volonté de puissance, à l'être social, au psychisme inconscient. A rusé, rusé et demi.

Ce qui distingue alors Marx, Freud et Nietzsche, c'est l'hypothèse générale concernant à la fois le processus de la conscience « fautive » et la méthode de déchiffrement. Les deux vont de pair, puisque l'homme du soupçon fait en sens inverse le travail de falsification de l'homme de la ruse. Freud est entré dans le problème de la conscience fautive par le double porche du rêve et du symptôme névrotique; son hypothèse de travail comporte les mêmes limites que son angle d'attaque : ce sera, comme on le dira amplement plus loin, une économie des pulsions. Marx attaque le problème des idéologies dans les limites de l'aliénation économique, au sens cette fois de l'économie politique. Nietzsche, axé sur le problème de la « valeur » — de l'évaluation et de la transvaluation —, cherche du côté de la « force » et de la « faiblesse » de la Volonté de Puissance la clé des mensonges et des masques.

Au fond, la *Généalogie de la morale* au sens de Nietzsche, la théorie des idéologies au sens marxiste, la théorie des idéaux et des illusions au sens de Freud, représentent trois procédures convergentes de la démystification.

Ce n'est peut-être pas encore ce qu'ils ont de plus fort en commun; leur parenté souterraine va plus loin; tous trois commencent par le soupçon concernant les illusions de la conscience et continuent par la ruse du déchiffrement; tous trois, finalement, loin d'être des détracteurs de la « conscience », visent à une extension de celle-ci. Ce que veut Marx, c'est libérer la *praxis* par la connaissance de la nécessité; mais cette libération est inséparable d'une « prise de conscience » qui riposte victorieusement aux mystifications de la conscience fautive. Ce que veut Nietzsche, c'est l'augmentation de la *puissance* de l'homme, la restauration de sa *force*; mais ce que veut dire Volonté de Puissance doit être recouvré par la méditation des chiffres du « surhomme », du « retour éternel » et de « Dionysos », sans lesquels cette puissance ne serait que la violence d'en deçà. Ce que veut Freud, c'est que l'analysé, en faisant sien le sens qui lui était étranger, élargisse son champ de conscience, vive mieux et finalement soit un peu plus libre et, si possible, un peu plus heureux. Un des premiers hommages rendus à la psychanalyse parle de « guérison par la conscience ». Le mot est juste. A condition de dire que l'analyse veut substituer à une conscience immédiate et dissimulante une conscience médiante et instruite par le principe de réalité. Ainsi, le même *douteur* qui dépeint le moi comme un « pauvre hère », soumis à trois maîtres, le ça, le surmoi et la réalité ou nécessité, est aussi l'exégète qui retrouve la logique du royaume illogique et qui ose, avec une pudeur et une discrétion sans pareilles, terminer son Essai sur *l'Avenir d'une Illusion* par l'invocation du dieu Logos, à la voix faible mais infatigable, du dieu non point tout-puissant, mais efficace seulement à la longue.

Cette dernière référence au « principe de réalité » chez Freud et à ses équivalents selon Nietzsche et Marx — nécessité comprise chez celui-ci, retour éternel chez celui-là — fait apparaître le bénéfice positif de l'ascèse exigée par une interprétation réductrice et destructrice : l'affrontement avec la réalité nue, la discipline d'*Ananké*, de la Nécessité.

En même temps que nos trois maîtres du soupçon trouvent leur convergence positive, ils donnent à la phénoménologie du sacré et à toute herméneutique conçue comme recollection du sens et comme réminiscence de l'être, son contraire le plus radical.

Ce qui est en question dans cette contestation, c'est le destin de ce que j'appellerai, pour faire court, le noyau mythico-poétique de l'Imagination. Face à « l'illusion », à la fonction fabulatrice, l'herméneutique démystifiante dresse la rude discipline de la

## PROBLÉMATIQUE

nécessité. C'est la leçon de Spinoza : on se découvre d'abord esclave, on comprend son esclavage, on se retrouve libre dans la nécessité comprise. L'*Éthique* est le premier modèle de cette ascèse que doit traverser la *libido*, la Volonté de Puissance, l'impérialisme de classe dominante. Mais, en retour, à cette discipline du réel, à cette ascèse du nécessaire, ne manque-t-il pas la grâce de l'imagination, le surgissement du possible ? Et cette grâce de l'Imagination n'a-t-elle pas quelque chose à voir avec la Parole comme Révélation ?

Voilà l'enjeu du débat. La question qui se pose maintenant à nous est de savoir jusqu'à quel point un tel débat peut encore être arbitré dans les limites d'une *philosophie de la réflexion*.

## CHAPITRE III

### MÉTHODE HERMÉNEUTIQUE ET PHILOSOPHIE RÉFLEXIVE

Nous nous sommes donné pour tâche, dans ces chapitres initiaux, de remettre Freud dans le mouvement de la pensée contemporaine. Avant de nous enfoncer dans la technicité de son langage et dans la spécificité de son problème, nous avons voulu reconstituer le contexte dans lequel la psychanalyse s'inscrit. C'est d'abord sur le fond de la problématique du langage que nous avons campé son herméneutique de la culture; la psychanalyse nous est apparue dès le début comme un éclairage en dessous et une contestation de notre parler; Freud appartient à notre temps au même titre que Wittgenstein et que Bultmann. C'est plus précisément comme un épisode de la guerre des herméneutiques que la psychanalyse prend place dans le grand débat du langage, sans que nous sachions si elle n'est qu'une des sectes herméneutiques parmi d'autres ou si, d'une façon que nous aurons à découvrir, elle empiète sur toutes les autres. Nous voudrions, dans ce chapitre, aller plus avant et discerner dans la psychanalyse, dans la guerre herméneutique elle-même et dans la problématique du langage tout entière, une crise de la réflexion, c'est-à-dire, au sens fort et philosophique du terme, une aventure du *Cogito* et de la philosophie réflexive qui en procède.

#### I. LE RECOURS DU SYMBOLE A LA RÉFLEXION

Je me permettrai de retracer le chemin de ma propre interrogation. C'est d'abord comme une exigence de lucidité, de véricité, de rigueur que j'ai rencontré ce que j'appelais, à la fin de la *Symbolique du Mal*, « le passage à la réflexion ». Est-il possible, demandais-je, d'articuler l'une sur l'autre, de façon cohérente, l'interprétation