

---

*Paul Ricœur*

De  
l'interprétation

Essai sur Freud

*Éditions du Seuil*

---

## Du même auteur

AUX MÊMES EDITIONS

Karl Jaspers  
et la Philosophie de l'existence  
(*en coll. avec M. Dufrenne*), 1947  
« *La Couleur des idées* », 2000

Gabriel Marcel et Karl Jaspers  
Philosophie du mystère  
et philosophie du paradoxe  
1948

Histoire et Vérité  
*troisième édition, augmentée de quelques textes*  
« *Esprit* », 1955, 1964, 1990  
« *Points Essais* » n° 468, 2001

Le Conflit des interprétations  
Essais d'herméneutique I  
« *L'Ordre philosophique* », 1969

La Métaphore vive  
« *L'Ordre philosophique* », 1975  
« *Points Essais* », n° 347, 1997

Temps et Récit, T. 1  
L'Intrigue et le Récit historique  
« *L'Ordre philosophique* », 1983  
« *Points Essais* », n° 228, 1991

Temps et Récit, T. 2  
La Configuration dans le récit de fiction  
« *L'Ordre philosophique* », 1984  
« *Points Essais* », n° 229, 1991

---

Temps et Récit, T 3

Le Temps raconté

« *L'Ordre philosophique* », 1985

« *Points Essais* », n° 230, 1991

Du texte à l'action

Essais d'herméneutique II

« *Esprit* », 1986

« *Points Essais* », n° 377, 1998

Soi-même comme un autre

« *L'Ordre philosophique* », 1990

« *Points Essais* », n° 330, 1996

Lectures 1

Autour du politique

« *La Couleur des idées* », 1991

« *Points Essais* », n° 382, 1999

Lectures 2

La Contrée des philosophes

« *La Couleur des idées* », 1992

« *Points Essais* », n° 401, 1999

Lectures 3

Aux frontières de la philosophie

« *La Couleur des idées* », 1994

L'Idéologie et l'Utopie

« *La Couleur des idées* », 1997

Penser la Bible

(en coll. avec André LaCocque)

« *La Couleur des idées* », 1998

« *Points Essais* », n° 506, 2003

La Mémoire, l'Histoire et l'Oubli

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Philosophie de la volonté

I. Le Volontaire et l'Involontaire

*Aubier, 1950, 1988*

II. Finitude et culpabilité

1. L'Homme faillible

2. La Symbolique du mal

*Aubier, 1960, 1988*

Idées directrices pour une  
phénoménologie d'Edmund Husserl

*(traduction et présentation)*

*Gallimard, 1950-1985*

Quelques figures contemporaines

Appendice à *l'Histoire de la*

*philosophie allemande*, de E. Bréhier

*Vrin, 1954, 1967*

Jean Wahl et Gabriel Marcel

*(en coll. avec Emmanuel Lévinas et Xavier Tillet)*

*Beauchesne, 1976*

Enseignement supérieur : bilans et prospective

*(en coll. avec Léon Dion, Edwards F. Sheffield)*

*Presses de l'Université de Montréal, 1971*

Les Cultures des temps

*Payot, « Bibliothèque Scientifique », 1975*

La Révélation

*(en coll. avec Emmanuel Lévinas, Edgar Haulotte)*

*Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977*

Hermeneutics and the human sciences :  
Essays on language, action and interpretation  
*Maison des Sciences de l'homme, 1981*

---

À l'école de la phénoménologie  
*Vrin, 1986, 2004*

Le Mal. Un défi à la philosophie  
et à la théologie  
*Labor et Fides, 1986*

Paul Ricœur, éthique et responsabilité  
(*entretiens avec H. Halpérin, O. Mongin,  
G. Petitdemange et al.*)  
*La Baconnière, 1994*

Réflexion faite : autobiographie intellectuelle  
*Esprit, 1995*

Le Juste 1  
*Esprit, 1995*

La Critique et la Conviction  
(*entretiens avec François Azouvi  
et Marc de Launay*)  
*Calmann-Lévy, 1995*  
*Hachette, « Hachette Littératures », 2002*

Amour et Justice  
*PUF, 1997*

Autrement  
Lecture d'*Autrement qu'Être* ou *Au-delà de l'essence*  
d'Emmanuel Lévinas  
*PUF, 1997*

Ce qui nous fait penser. La nature et la règle  
(*avec Jean-Pierre Changeux*)

Innocente culpabilité

*(entretiens avec Paul Ricoeur, Stan Rougier, Yves Leloup,  
Philippe Naquet, sous la direction de Marie de Solemne)*

*Dervy, « À vive voix », 1998*

L'Unique et le Singulier

L'Intégrale des entretiens d'Edmond Blattchen

*Alice, 1999*

Entretiens Paul Ricoeur, Gabriel Marcel

*Présence de Gabriel Marcel, 1999*

Le Juste 2

*Esprit, 2001*

L'Herméneutique biblique

*Cerf, 2001*

Sur la traduction

*Bayard, 2004*

Parcours de la reconnaissance

Trois études

*Stock, 2004*

(ISBN 2-02-002728-1, 1<sup>re</sup> publication)

© Éditions du Seuil, 1965

*Cet ouvrage a été numérisé en partenariat avec le Centre National du Livre.*



*Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).*

---

# T

Couverture

Du même auteur

Copyright

Avant-propos

Livre premier - PROBLÉMATIQUE : SITUATION DE FREUD

*Chapitre premier - Du langage, du symbole et de l'interprétation*

*1. Psychanalyse et langage*

*2. Symbole et interprétation*

*3. Pour une critique du symbole*

*Chapitre II - Le conflit des interprétations*

*1. Le concept d'interprétation*

*2. L'interprétation comme recollection du sens*

*3. L'interprétation comme exercice du soupçon*

*Chapitre III - Méthode herméneutique et philosophie réflexive*

*1. Le recours du symbole à la réflexion*

*2. Le recours de la réflexion au symbole*

*3. La réflexion et le langage équivoque*

*4. La réflexion et le conflit herméneutique*

Livre II - ANALYTIQUE : LECTURE DE FREUD

*Introduction - Comment lire Freud*

Première partie - Énergétique et herméneutique

*Le problème épistémologique du freudisme*



*1. Le principe de constance et l'appareil quantitatif*

*2. Vers la topique*

*Chapitre II - Énergétique et herméneutique dans « L'Interprétation des rêves »*

*1. Le travail du rêve et le travail de l'exégèse*

*2. La « psychologie » du chapitre VII*

*Chapitre III - Pulsions et représentation dans les écrits de métapsychologie*

*1. La conquête du point de vue topique-économique et du concept de pulsion*

*2. Présentation et représentation*

*Deuxième partie - L'interprétation de la culture*

*Chapitre premier - L'analogie du rêve*

*1. Le privilège du rêve*

*2. L'analogie de l'œuvre d'art*

*Chapitre II - De l'onirique au sublime*

*1. Les approches descriptives et cliniques de l'interprétation*

*2. Les voies génétiques de l'interprétation*

*3. Le problème métapsychologique : la notion de surmoi*

*Chapitre III - L'illusion*

*1. L'illusion et la stratégie du désir*

*2. L'étape génétique de l'explication : totémisme et monothéisme*

*3. La fonction économique de la religion*

*Troisième partie - Éros, Thanatos, Ananké*

*Chapitre premier - Principe de plaisir et principe de réalité*

*1. Principe de réalité et « processus secondaire »*

*2. Principe de réalité et « choix d'objet »*

*3. Le principe de réalité et la tâche économique du moi*

*Chapitre II - Les pulsions de mort : spéculation et interprétation*

1. *La « spéculation » freudienne sur la vie et la mort*

---

2. *La pulsion de mort et la destructivité du surmoi*

3. *La culture entre Éros et Thanatos*

### *Chapitre III - Interrogations*

1. *Qu'est-ce que la négativité ?*

2. *Plaisir et satisfaction*

3. *Qu'est-ce que la réalité ?*

## **Livre III - DIALECTIQUE : UNE INTERPRÉTATION PHILOSOPHIQUE DE FREUD**

### *Chapitre premier - Epistémologie : entre psychologie et phénoménologie*

1. *Le procès épistémologique de la psychanalyse*

2. *Que la psychanalyse n'est pas une science d'observation*

3. *Approche phénoménologique du champ psychanalytique*

4. *Que la psychanalyse n'est pas la phénoménologie*

### *Chapitre II - Réflexion : une archéologie du sujet*

1. *Freud et la question du sujet*

2. *Réalité du ça, idéalité du sens*

3. *Le concept d'archéologie*

4. *Archéologie et philosophie réflexive*

### *Chapitre III - Dialectique : archéologie et téléologie*

1. *Un modèle téléologique de la conscience : la phénoménologie hégélienne*

2. *L'indépassable de la vie et du désir*

3. *La téléologie implicite du freudisme :*

4. *la téléologie implicite du freudisme :*

5. *La téléologie implicite du freudisme :*

### *Chapitre IV - Herméneutique : les approches du symbole*

1. *La surdétermination du symbole*

2. *L'ordre hiérarchique du symbole*

*3. Reprise dialectique du problème de la sublimation et de l'objet culturel*

---

*4. Foi et religion : l'ambiguïté du sacré*

*5. Valeur et limites d'une psychanalyse de la religion*

---

# Avant-propos

---

Ce livre est issu de trois conférences données à l'Université de Yale, à l'automne 1961, au titre des *Terry Lectures*. J'adresse au Comité de ces Conférences, au Département de Philosophie de l'Université de Yale et à son Président, ainsi qu'au Directeur de Yale University Press, l'expression de ma vive reconnaissance pour l'invitation qui est à l'origine de ce travail.

L'étape suivante est jalonnée par huit conférences données à l'Université de Louvain, l'automne 1962, dans la Chaire Cardinal-Mercier. Je prie M. le Président de l'Institut supérieur de philosophie, ainsi que les collègues qui m'ont accueilli dans cette chaire d'accepter mes remerciements pour l'exigence, autant que pour l'indulgence, qu'ils ont témoignées à une entreprise en pleine élaboration.

Je dois maintenant au lecteur quelques indications concernant ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas attendre de ce livre.

D'abord ce livre porte sur Freud et non sur la psychanalyse ; cela signifie qu'il y manque deux choses : l'expérience analytique elle-même et la prise en considération des écoles post-freudiennes. En ce qui concerne le premier point, c'est sans doute une gageure d'écrire sur Freud sans être ni analyste ni analysé et de traiter son œuvre comme un monument de notre culture, comme un texte dans lequel celle-ci s'exprime et se comprend ; le lecteur jugera cette gageure est un pari perdu. Quant à la littérature post-freudienne, je l'ai délibérément écartée, soit parce qu'elle résulte des corrections apportées au freudisme par l'expérience analytique que je n'ai pas, soit parce qu'elle introduit des conceptions théoriques nouvelles dont la discussion m'aurait éloigné du débat sévère avec le seul fondateur de la psychanalyse ; c'est pourquoi j'ai traité l'œuvre de Freud comme une œuvre désormais close et renoncé à discuter les conceptions, soit de dissidents devenus des adversaires – Adler et Jung –, soit d'élèves devenus des dissidents – Erich Fromm, Karen Horney, Sullivan – soit de disciples devenus des créateurs – Mélanie Klein, Jacques Lacan.

Ensuite, ce livre n'est pas un livre de psychologie, mais de philosophie. C'est la nouvelle compréhension de l'homme introduite par Freud qui m'importe. Je me place dans la compagnie de Roland Dalbiez<sup>1</sup>, mon premier professeur de philosophie à qui je veux rendre hommage ici, de Herbert Marcuse<sup>2</sup>, de Philip Rieff<sup>3</sup>, de J.-C. Flugel<sup>4</sup>.

Mon travail se distingue de celui de Roland Dalbiez sur un point essentiel : je n'ai pas cru qu'on pouvait confiner Freud dans l'exploration de ce qui, dans l'homme, est le moins humain ; mon entreprise est née de la conviction inverse : c'est parce que la psychanalyse est de droit une interprétation de la culture qu'elle entre en conflit avec toute autre interprétation globale du phénomène humain. En cela je suis d'accord avec les trois derniers auteurs cités. Je me distingue néanmoins d'eux par la nature de ma préoccupation philosophique. *Mon problème est celui de la consistance du discours freudien*. C'est un problème *épistémologique*, d'abord : qu'est-ce qu'*interpréter* en psychanalyse, et comment l'interprétation des signes de l'homme s'articule-t-elle sur l'explication économique qui prétend atteindre à la racine du désir ? C'est un problème de philosophie *réflexive*, ensuite : quelle *compréhension nouvelle de soi* procède de cette interprétation, et quel soi vient ainsi à se comprendre ? C'est un problème *dialectique*, encore : l'interprétation freudienne de la culture est-elle exclusive de toute autre ? Si elle ne l'est pas, selon quelle règle de pensée peut-elle être *coordonnée* à *d'autres interprétations*, sans que l'intelligence soit condamnée à ne répudier le fanatisme qu'elle pour tomber dans l'éclectisme ? Ces trois questions sont le long détour par lequel je reprends à nouveaux frais le problème laissé en suspens à la fin de ma *Symbolique du mal*, à savoir *le rapport entre une herméneutique des symboles et une philosophie de la réflexion concrète*.

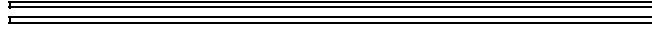
L'exécution de ce programme exigeait que je dissocie une *Lecture de Freud*, aussi rigoureuse que possible, de l'*Interprétation philosophique* que je propose. Le lecteur pourra donc traiter le Livre II comme un ouvrage séparé et se suffisant à lui-même ; j'ai tenu à rester au contact du texte freudien lui-même ; à cet effet j'ai retraduit presque tous les textes que je cite<sup>5</sup>. Quant à l'interprétation philosophique, elle encadre ma *Lecture de Freud* et partage entre les questions qui constituent la *Problématique* du Livre I et les essais de solutions qui forment la *Dialectique* du Livre III<sup>6</sup>.

- 
1. Roland Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, 1936. « L'œuvre de Freud est l'analyse la plus profonde que l'histoire ait connue de ce qui, dans l'homme, n'est pas le plus humain. » *Ibid.*, t. I, p. 513.
  2. Herbert Marcuse, *Eros and Civilisation. A philosophical inquiry into Freud*, Boston, 1955, tr. fr., éd. de Minuit, 1963.
  3. Philip Rieff, *Freud, the mind of the moralist*, Londres, Victor Gollancz, 1960.
  4. J.-C. Flugel, *Man, Morals and Society*, 1945, Peregrine Books, 1962.
  5. En dépit de la lourdeur du procédé, je me suis résolu à citer 1° le texte allemand dans les *Gesammelte Werke* (sigle : G.W.), parce que c'est le texte original ; – 2° la référence de la *Standard Edition* de Londres (sigle : S.E.), parce que c'est la seule édition critique ; 3° les traductions françaises disponibles, afin que le lecteur puisse replacer les citations dans leur contexte et discuter les traductions respectives.
  6. Les quatre problèmes énoncés plus haut constituent les quatre niveaux de cette *Dialectique*.

---

LIVRE PREMIER

PROBLÉMATIQUE : SITUATION  
DE FREUD





# Du langage, du symbole et de l'interprétation

---

---

## 1. Psychanalyse et langage

Ce livre est pour l'essentiel un débat avec Freud.

Pourquoi cet intérêt pour la psychanalyse que ne justifient ni la compétence de l'analyste, ni l'expérience de l'analysé ? On ne justifie jamais entièrement le parti pris d'un livre : aussi bien nul n'est tenu d'exhiber ses motivations ni de s'égarer dans une confession. Le tenterait-on qu'on ne manquerait pas de se faire illusion. Mais le philosophe, moins quiconque, ne peut refuser de donner ses raisons. Je le ferai en situant mon investigation dans un champ plus vaste d'interrogation et en rattachant la singularité de mon intérêt à une manière commune de poser les problèmes.

Il me paraît qu'il est un domaine sur lequel se recourent aujourd'hui toutes les recherches philosophiques, celui du langage. C'est là que se croisent les investigations de Wittgenstein, la philosophie linguistique des Anglais, la phénoménologie issue de Husserl, les recherches de Heidegger, les travaux de l'école bultmannienne et des autres écoles d'exégèse néo-testamentaire, les travaux d'histoire comparée des religions et d'anthropologie portant sur le mythe, le rite et la croyance, – enfin la psychanalyse.

Nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles. Comment le langage est-il capable d'usages aussi divers que la mathématique et le mythe, la physique et l'art ? Ce n'est pas un hasard si nous nous posons aujourd'hui cette question. Nous sommes précisément ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse et qui, pour la première fois peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain ; en effet, le progrès même de disciplines aussi disparates que celles que nous avons nommées a tout à la fois rendu manifeste et aggravé la dislocation de ce discours ; l'unité du parler humain fait aujourd'hui problème.

Tel est l'horizon le plus vaste sur lequel se découpe notre recherche. Cette étude n



prétend nullement offrir cette grande philosophie du langage que nous attendons. Je doute d'ailleurs qu'un seul homme puisse l'élaborer : le Leibniz moderne qui en aurait l'ambition, la capacité devrait être mathématicien accompli, exégète universel, critique versé dans plusieurs arts, bon psychanalyste. En attendant ce philosophe du langage intégral, peut-être est-il possible d'explorer quelques articulations maîtresses entre des disciplines ayant affaire au langage ; c'est à cette investigation que le présent essai veut contribuer.

Que le psychanalyste soit, si j'ose dire, partie prenante dans ce grand débat sur le langage, c'est ce que je veux établir dès maintenant.

D'abord la psychanalyse appartient à notre temps par l'œuvre écrite de Freud ; c'est ainsi qu'elle s'adresse aux non-analystes et aux non-analysés ; je sais bien que sans la pratique une lecture de Freud est tronquée et risque de n'être qu'un fétiche ; mais si cette approche de la psychanalyse par les textes a des limites que seule la pratique pourrait lever, elle a pour contre l'avantage de rendre attentif à tout un aspect de l'œuvre de Freud que la pratique peut masquer et que risque d'omettre une science soucieuse seulement de rendre compte de ce qui se passe dans la relation analytique. Une méditation sur l'œuvre de Freud a le privilège d'en révéler le dessein le plus vaste ; celui-ci fut non seulement de rénover la psychiatrie, mais de réinterpréter la totalité des productions psychiques qui ressortissent à la culture, du rêve à la religion, en passant par l'art et la morale. C'est à ce titre que la psychanalyse appartient à la culture moderne ; c'est en interprétant la culture qu'elle la modifie ; c'est en lui donnant un instrument de réflexion qu'elle la marque durablement.

L'alternance dans l'œuvre même de Freud entre investigation médicale et théorie de la culture porte témoignage de l'amplitude du projet freudien. Certes, c'est dans la dernière partie de l'œuvre de Freud que se trouvent accumulés les grands textes sur la culture<sup>1</sup>. Il ne faudrait pourtant pas se représenter la psychanalyse comme une psychologie de l'individu tardivement transposée dans une sociologie de la culture ; un examen sommaire de la bibliographie freudienne montre que les premiers textes sur l'art, la morale, la religion suivent de peu *L'Interprétation des rêves*<sup>2</sup>, puis se développent parallèlement aux grands textes doctrinaux : *Essais de Métapsychologie* (1913-1917), *Au-delà du principe de plaisir* (1920), *Le Moi et le Ça* (1923)<sup>3</sup>. En réalité il faut remonter plus haut pour saisir l'articulation de la théorie de la culture sur celle du rêve et de la névrose ; c'est dans *L'Interprétation des rêves* de 1900 qu'est amorcé le rapprochement avec la mythologie et la littérature ; que le rêve soit la mythologie privée du dormeur et le mythe le rêve éveillé des peuples, que l'*OEdipe* de Sophocle et l'*Hamlet* de Shakespeare relèvent de la même interprétation que le rêve, voilà ce que dès 1900 la *Traumdeutung* proposait. Voilà ce qui pour nous fera problème.

Quoi qu'il en soit de cette difficulté, ce n'est pas uniquement par son interprétation de la culture que la psychanalyse s'inscrit dans le grand débat contemporain sur le langage. En faisant du rêve non seulement le premier objet de son investigation, mais un modèle – au sens que nous discuterons plus loin – de toutes les expressions déguisées, substituées, fictives

du désir humain, Freud invite à chercher dans le rêve lui-même l'articulation du désir et du langage ; et cela de multiples façons : d'abord ce n'est pas le rêve rêvé qui peut être interprété, mais le texte du récit du rêve ; c'est à ce texte que l'analyse veut substituer un autre texte qui serait comme la parole primitive du désir ; ainsi c'est d'un sens vers un autre sens que se meut l'analyse ; ce n'est point le désir comme tel qui se trouve placé au centre de l'analyse, mais bien son langage. Comment, dans le freudisme, cette sémantique du désir s'articule-t-elle sur la dynamique que désignent les notions de décharge, de refoulement, d'investissement, etc., c'est ce que nous discuterons plus loin. Mais ce qu'il importe de poser dès le début c'est que cette dynamique – voire cette énergétique, voire même cette hydraulique – du désir et du refoulement, ne s'énonce que dans une sémantique : les « vicissitudes des pulsions », pour reprendre un mot de Freud, ne peuvent être atteintes que dans les vicissitudes du sens. Là est la raison profonde de toutes les analogies entre le rêve et le mot d'esprit, entre le rêve et le mythe, entre le rêve et l'œuvre d'art, entre le rêve et l'« illusion » religieuse, etc. Toutes ces « productions psychiques » appartiennent à la même circonscription du sens et ressortissent à une unique question : comment la parole vient-elle au désir ? comment le désir fait-il échouer la parole et échoue-t-il lui-même à parler ? C'est bien cette ouverture nouvelle sur l'ensemble du parler humain, sur ce que veut dire l'homme désirant, qui confère à la psychanalyse un titre au grand débat sur le langage.

## 2. Symbole et interprétation

Est-il possible de situer plus exactement le lieu d'insertion de la psychanalyse dans ce grand débat ? Puisque nous avons trouvé dans le thème du premier grand livre de Freud l'origine du problème, c'est dans ce livre encore que nous chercherons une première indication sur le programme de la psychanalyse. Il est vrai que nous ne sommes pas encore en état d'entrer dans ce livre. Du moins le titre même de la *Traumdeutung* peut nous servir de guide. Dans ce mot composé il est question d'une part du rêve, d'autre part de l'interprétation. Suivons tour à tour chacune des pentes de ce titre à deux versants. C'est donc sur le rêve que porte l'interprétation : ce mot – le rêve – n'est pas un mot qui ferme, mais un mot qui ouvre. Il ne se referme pas sur un phénomène un peu marginal de la vie psychologique, sur le fantasme de nos nuits, sur l'onirique. Il 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 ; avec le rêve est posée la question que j'appelais tout à l'heure la sémantique du désir ; or cette sémantique tourne autour d'un thème en quelque sorte nucléaire : comme homme du désir je m'avance masqué – *larvatus*

*prodeo* ; du même coup le langage est, d'abord et le plus souvent, distordu : il veut dire autre chose que ce qu'il dit, il a un double sens, il est équivoque. 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, nous réservant de discuter un peu plus loin cette équivalence.

Or ce problème du double sens n'est pas propre à la psychanalyse : la phénoménologie de la religion le connaît aussi ; les grands symboles cosmiques de la terre, du ciel, des eaux, de la vie, des arbres, des pierres, et ces étranges récits sur les origines et la fin des choses que sont les mythes sont aussi son pain quotidien. Or, dans la mesure où elle est phénoménologie et non psychanalyse, les mythes, les rites, les croyances qu'elle étudie ne sont pas des fables mais une manière pour l'homme de se mettre en rapport avec la réalité fondamentale, quelle qu'elle soit. Le problème de la phénoménologie de la religion n'est pas d'abord la dissimulation du désir dans le double sens ; elle ne connaît pas d'abord le symbole comme distorsion du langage ; il est pour elle la manifestation d'autre chose qui affleure dans le sensible, – dans l'imagination, dans le geste, dans le sentiment, – l'expression d'un fond dont on peut dire aussi qu'il se montre et se cache. Ce que la psychanalyse atteint d'abord comme distorsion d'un sens élémentaire qui adhère au désir, la phénoménologie de la religion l'atteint d'abord comme manifestation d'un fond, ou, pour lâcher le mot tout de suite, quitte à en discuter plus loin la teneur et la validité, comme révélation d'un sacré.

D'un seul coup se dessine à l'intérieur du grand débat du langage un débat limité, certes, puisqu'il ne met pas en jeu le statut des langages univoques, mais un débat considérable qui embrasse l'ensemble des expressions à double sens ; et tout de suite le style de ce débat se dessine et la question-clé se noue : le montrer-cacher du double sens est-il toujours dissimulation de ce que veut dire le désir, *ou bien* peut-il être quelquefois manifestation de révélation d'un sacré ? *Et cette alternative elle-même est-elle réelle ou illusoire, provisoire ou définitive ?* C'est la question qui court à travers ce livre.

Avant d'élaborer, dans le prochain chapitre, les termes du débat et d'esquisser la méthode de sa résolution, continuons d'explorer les contours du problème.

Revenons au titre de la *Traumdeutung* et suivons l'autre pente de ce titre magnifique. Le mot ne dit pas science, d'une manière générale ; il dit interprétation, d'une façon précise. Le mot est choisi à dessein et son voisinage avec le thème du rêve est lui-même plein de sens. Si le rêve désigne – *pars pro toto* – 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 c'est l'intelligence du double sens.

Ainsi, dans la vaste sphère du langage, le lieu de la psychanalyse se précise : c'est à la fois le lieu des symboles ou du double sens et celui où s'affrontent les diverses manières d'interpréter. Cette circonscription plus vaste que la psychanalyse, mais plus étroite que

théorie du langage total qui lui sert d'horizon, nous l'appellerons désormais le « champ herméneutique » ; nous entendrons 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 (nous nous expliquerons plus loin sur cette notion de texte et sur l'extension du concept d'exégèse à tous les signes analogues à un texte).

Si donc les expressions à double sens constituent le thème privilégié de ce champ herméneutique, il apparaît aussitôt que c'est par l'intermédiaire de l'acte d'interpréter que le problème du symbole s'inscrit dans une philosophie du langage.

Mais cette décision initiale d'articuler l'un sur l'autre le problème du symbole et celui de l'interprétation soulève une série de questions critiques que je veux poser à l'entrée de ce livre ; ces questions ne seront pas résolues dans ce chapitre, elles resteront ouvertes jusqu'à la fin. C'est en effet cette articulation qui fait du problème herméneutique un seul et unique problème ; mais elle décide en même temps de la définition du symbole et de celle de l'interprétation. C'est bien cela qui ne va pas de soi. L'extrême confusion du vocabulaire de ces matières exige de trancher, de prendre un parti et de s'y tenir ; mais ce parti pris engage toute une philosophie qu'il faudra tirer au clair ; notre parti sera de définir, c'est-à-dire de limiter l'une par l'autre les deux notions de symbole et d'interprétation. Selon nous 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. La discussion critique portera sur le droit de chercher le critère sémantique du symbole dans la structure intentionnelle du double sens et sur le droit de tenir cette structure pour l'objet privilégié de l'interprétation. C'est bien ce qui est en question dans notre décision de délimiter l'un par l'autre le champ du symbole et celui de l'interprétation.

Dans la discussion sémantique qui va suivre nous mettrons encore entre parenthèses le conflit qui, du moins en première lecture, oppose d'une part l'interprétation psychanalytique et toutes les interprétations conçues comme démasquage, démystification, réduction d'illusions, et d'autre part l'interprétation conçue comme recollection ou restauration du sens ; il ne s'agit ici que de reconnaître le contour du champ herméneutique ; sans doute une discussion qui se tient en deçà de ce conflit reste abstraite et formelle. Mais il importe de ne pas d'abord dramatiser le débat et de le tenir dans les limites strictes d'une analyse sémantique qui ignore l'opposition entre distorsion et révélation.

### **3. Pour une critique du symbole**

Prenons la question du côté du symbole. Des usages absolument incompatibles du mot sont répandus, qui appellent une décision raisonnée. La définition que je propose se situe entre deux autres définitions, l'une trop large, l'autre trop étroite, que nous allons discuter maintenant. En outre, elle se distingue entièrement de la conception du symbole en logique symbolique ; nous ne pourrions rendre compte de cette troisième divergence qu'après avoir élaboré le problème de l'herméneutique et situé ce problème dans une perspective philosophique plus ample<sup>4</sup>.

Une définition trop large c'est celle qui fait de la « fonction symbolique » la fonction générale de médiation par le moyen de laquelle l'esprit, la conscience, construit tous ses univers de perception et de discours ; comme on sait, cette définition est celle de Ernst Cassirer dans sa *Philosophie des formes symboliques*. Il n'est pas indifférent pour notre propos que le dessein explicite de Cassirer, inspiré par la philosophie de Kant, ait été de briser le cadre trop étroit de la méthode transcendantale, qui reste confinée dans la critique des principes de la philosophie newtonienne, et d'explorer toutes les activités synthétiques et tous les règnes d'objectivation qui leur correspondent. Mais est-il légitime d'appeler symboliques ces « formes » diverses de synthèse dans lesquelles l'objet se règle sur la fonction, ces « forces » qui produisent et posent chacune un monde ?

Rendons justice à Cassirer : il est le premier à avoir posé le problème du remembrement du langage. La notion de forme symbolique, avant de constituer une réponse, délimite une question : celle de la composition de toutes les « fonctions médiatisantes » dans une unique fonction que Cassirer appelle *das Symbolische*. Le « symbolique » désigne le commun dénominateur de toutes les manières d'objectiver, de donner sens à la réalité.

Mais pourquoi appeler « symbolique » cette fonction ?

D'abord pour exprimer le caractère universel du renversement copernicien qui a été substitué à la question de la réalité, telle qu'elle peut être en soi, celle de l'objectivation par la fonction de synthèse de l'esprit. 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. Son usage en mathématique, en linguistique, en histoire des religions, paraît confirmer cette destination du mot à un usage aussi universel.

En outre le mot symbole paraît bien convenir pour désigner les instruments culturels de notre appréhension de la réalité : langage, religion, art, science ; une philosophie des formes symboliques a pour tâche d'arbitrer les prétentions à l'absolu de chacune des fonctions symboliques et les multiples antinomies du concept de culture qui en résultent.

Enfin le mot symbole exprime la mutation que subit une théorie des catégories – espace, temps, cause, nombre, etc. – lorsqu'elle échappe aux limitations d'une simple épistémologie et passe d'une critique de la raison à une critique de la culture.

Je ne nie pas les avantages de ce choix, encore moins la légitimité du problème que Cassirer, bien que le transcendantalisme kantien qui continue de commander les notions

d'objectivation, de synthèse, de réalité, nuise à mon gré au travail de description et de classification des formes symboliques. Ce problème unique que Cassirer a désigné sous le vocable du symbolique, nous l'avons évoqué dès le début : c'est celui de l'unité du langage et de l'articulation de ses multiples fonctions dans un unique empire du discours. Mais ce problème me paraît mieux caractérisé par la notion de signe ou de fonction signifiante. Comment l'homme donne-t-il sens en remplissant de sens un sensible, voilà le problème de Cassirer.

S'agit-il donc d'une querelle de mots ? Je ne le pense pas. L'enjeu de cette discussion terminologique c'est la spécificité du problème herméneutique. En unifiant toutes les fonctions de médiation sous le titre du symbolique, Cassirer donne à ce concept une amplitude égale à celle des concepts de réalité d'une part, de culture d'autre part ; ainsi il dissipe une distinction fondamentale, qui constitue à mes yeux une véritable ligne de partage : entre les expressions univoques et les expressions multivoques. C'est cette distinction qui crée le problème herméneutique. Aussi bien la philosophie linguistique anglo-saxonne se chargera de nous rappeler cette division du champ sémantique. Si nous appelons symbolique la fonction signifiante dans son ensemble, nous n'avons plus de mot pour désigner ce groupe de signes dont la texture intentionnelle appelle une lecture d'un autre sens dans le sens premier, littéral, immédiat. Il m'a semblé que le problème de l'unité du langage ne pouvait être valablement posé avant d'avoir donné consistance à un groupe d'expressions qui ont en commun de désigner un sens indirect dans et par un sens direct et qui appellent de cette façon quelque chose comme un déchiffrement, bref, au sens précis du mot, une interprétation. Vouloir dire autre chose que ce que l'on dit, voilà la fonction symbolique.

Entrons un peu plus avant dans l'analyse sémantique du signe et du symbole. En tout, un signe un véhicule sensible est porteur de la fonction signifiante qui fait qu'il vaut pour autre chose. Mais je ne dirai pas que j'interprète le signe sensible lorsque je comprends ce qu'il dit. L'interprétation se réfère à une structure intentionnelle de second degré qui suppose qu'un premier sens est constitué où quelque chose est visé à titre premier, mais où ce quelque chose renvoie à autre chose qui n'est visé que par lui.

Ce qui peut ici prêter à confusion c'est qu'il y a dans le signe une dualité ou plutôt deux couples de facteurs qui peuvent être considérés chaque fois comme composant l'unité de signification ; il y a d'abord la dualité de structure du signe sensible et de la signification qu'il porte (du signifiant et du signifié dans la terminologie de Ferdinand de Saussure) ; il y a ensuite, outre la dualité intentionnelle du signe (à la fois sensible et spirituel, signifiant et signifié) la dualité de la chose ou de l'objet désigné. C'est avec le signe linguistique, conventionnel et institutionnel que cette double dualité, structurale et intentionnelle, atteint sa pleine manifestation ; d'une part les mots, phonétiquement différents selon les langues, portent des significations identiques, d'autre part ces significations font que les signes sensibles valent pour quelque chose qu'ils désignent ; nous disons que les mots, par leur qualité sensible, *expriment* de

significations et que, grâce à leur signification, ils *désignent* quelque chose. Le mot signifié couvre ces deux couples de l'expression et de la désignation.

Ce n'est pas de cette dualité qu'il s'agit dans le symbole. Elle est d'un degré supérieur ; ce n'est ni celle du signe sensible et de la signification, ni celle de la signification et de la chose à laquelle d'ailleurs est inséparable de la précédente. Elle s'ajoute et se superpose à la précédente comme relation du sens au sens ; elle présuppose des signes qui ont déjà un sens primaire, littéral, manifeste, et qui par ce sens renvoient à un autre sens. Je restreins donc délibérément la notion de symbole aux expressions à double ou multiple sens dont la texture sémantique est corrélative du travail d'interprétation qui en explicite le sens second ou les sens multiples.

Si cette délimitation paraît d'abord briser l'unité aperçue par Cassirer entre toutes les fonctions signifiantes, elle aide à dégager une sous-unité, à partir de laquelle le problème de Cassirer devra être repris à nouveau frais.

Tentons de donner une vue panoramique des zones d'émergence du symbole ainsi conçue. J'ai rencontré pour ma part ce problème du symbole dans l'étude sémantique que j'ai consacrée à l'aveu du mal. Je remarquai qu'il n'existe pas de discours direct de l'aveu, mais que le mal – qu'il s'agisse du mal subi ou du mal commis – est toujours confessé par le moyen d'expressions indirectes empruntées à la sphère quotidienne de l'expérience et qui ont un caractère remarquable de désigner analogiquement une autre expérience que nous appellerons provisoirement expérience du sacré. Ainsi, dans la forme archaïque de l'aveu, l'image de la tache – la tache qu'on enlève, qu'on lave, qu'on efface, – désigne analogiquement la souillure comme situation du pécheur dans le sacré. Qu'il s'agisse d'une expression symbolique, les expressions et les conduites correspondantes de la purification confirment à l'envi ; aucune de ces conduites ne se réduit à un simple lavage physique, chacune renvoie à l'autre sans épuiser son sens dans un geste matériel ; brûler, cracher, enfouir, laver, expulser : autant de conduites qui s'équivalent ou se substituent, toutes désignant chaque fois autre chose, à savoir la restauration de l'intégrité, de la pureté. 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 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.

Ce cycle d'exemples ne concerne encore qu'une des zones d'émergence du symbole, plus proche de la réflexion éthique, et constitue ce qu'on pourrait appeler la symbolique de la conscience serf-arbitre ; sur cette symbolique se greffe sans peine tout un procès de réflexion qui mène aussi bien à saint Augustin et Luther qu'à Pélagé ou Spinoza. J'en montrerai ailleurs la fécondité philosophique. Ce qui m'importe dans le présent ouvrage, ce n'est pas la fécondité d'une symbolique particulière mais la texture du symbole qui s'y révèle. Autrement dit

l'enjeu n'est pas ici le problème du mal, mais l'épistémologie du symbole.

Pour mener à bien cette épistémologie, il faut élargir notre base de départ et énumérer quelques autres points d'affleurement du symbole. Cette voie inductive est la seule accessible au commencement de la recherche, puisque la question est précisément de savoir quelle est la structure commune de ces diverses manifestations de la pensée symbolique. Les symboles que nous avons consultés sont déjà très élaborés à un niveau littéraire ; ils sont déjà sur le chemin de la réflexion ; une vision morale ou tragique, une sagesse ou une théologie y sont déjà amorcées. Remontant à des formes moins élaborées du symbole, nous en discernons trois modalités différentes, dont l'unité n'est d'ailleurs pas immédiatement visible.

Nous avons déjà fait allusion à la conception du symbole en phénoménologie de religion, par exemple chez Van der Leeuw, Maurice Leenhardt, Mircea Eliade ; liés aux rites et aux mythes, ces symboles constituent le langage du sacré, le verbe des « hiérophanies » ; qu'il s'agisse du symbolisme du ciel, comme figure du très haut et de l'immense, du puissant et de l'immuable, du souverain et du sage, ou du symbolisme de la végétation qui naît, meurt et renaît, de l'eau qui menace, nettoie ou vivifie, ces innombrables théophanies ou hiérophanies sont une source inépuisable de symbolisation. Mais, prenons-y garde, ces symboles ne s'inscrivent pas à côté du langage, comme des valeurs d'expression immédiate, de physionomies directement perceptibles ; c'est dans l'univers du discours que ces réalités prennent la dimension symbolique. Lors même que ce sont des éléments de l'univers qui portent le symbole – Ciel, Terre, Eau, Vie, etc. – c'est la parole – parole de consécration, d'invocation, commentaire mythique – qui *dit* l'expressivité cosmique par la grâce du double sens des *mots* terre, ciel, eau, vie, etc. L'expressivité du monde vient au langage par le symbole comme double sens.

Il n'en va pas autrement dans la deuxième zone d'émergence du symbole, celle de l'onirique, si l'on désigne de ce mot les rêves de nos jours et ceux de nos nuits. Le rêve est, comme on sait, le porche royal de la psychanalyse. C'est le rêve qui, toute question d'économie mise à part, atteste que sans cesse nous voulons dire autre chose que ce que nous disons ; il a du sens manifeste qui n'a jamais fini de renvoyer à du sens caché ; ce qui fait de tout dormeur un poète. De ce point de vue, le rêve exprime l'archéologie privée du dormeur, qui parfois recoupe celle des peuples ; c'est pourquoi Freud<sup>6</sup> limite souvent la notion de symbole à ceux des thèmes oniriques qui répètent la mythologie. Mais même lorsqu'ils ne coïncident pas, le mythique et l'onirique ont en commun cette structure du double sens ; le rêve comme spectacle nocturne nous est inconnu ; il ne nous est accessible que par le récit du réveil ; c'est ce récit que l'analyste interprète ; c'est à lui qu'il substitue un autre texte qui est à ses yeux la pensée du désir, ce que dirait le désir dans une prosopopée sans contrainte ; il faut admettre et ce problème nous occupera longuement, que le rêve est en lui-même proche du langage puisqu'il peut être raconté, analysé, interprété.

Troisième zone d'émergence : l'imagination poétique. J'aurais pu commencer par là



- [\*\*The Dog Book: Dogs of Historical Distinction here\*\*](#)
- [\*download Diet for a Hot Planet: The Climate Crisis at the End of Your Fork and What You Can Do about It\*](#)
- [download online The Men's Health Home Workout Bible: Over 400 Exercises No Gym Required](#)
- [click Vinyl Cafe Unplugged here](#)
  
- <http://musor.ruspb.info/?library/The-Dog-Book--Dogs-of-Historical-Distinction.pdf>
- <http://schroff.de/books/Men-Without-Women.pdf>
- <http://korplast.gr/lib/The-Men-s-Health-Home-Workout-Bible--Over-400-Exercises-No-Gym-Required.pdf>
- <http://cambridgebrass.com/?freebooks/Vinyl-Cafe-Unplugged.pdf>