

Le conscient et l'inconscient¹

Pour qui a été formé par la phénoménologie, la philosophie existentielle, le renouveau des études hégéliennes, les investigations de tendance linguistique, la rencontre de la psychanalyse constitue un ébranlement considérable. Ce n'est pas tel ou tel thème de la réflexion philosophique qui est touché et remis en question, mais l'ensemble du projet philosophique. Le philosophe contemporain rencontre Freud dans les mêmes parages que Nietzsche et que Marx ; tous trois se dressent devant lui comme les protagonistes du soupçon, les perceurs de masques. Un problème nouveau est né : celui du mensonge de la conscience, de la conscience comme mensonge ; ce problème ne peut pas rester un problème particulier parmi d'autres, car ce qui est mis en question de manière générale et radicale, c'est ce qui nous apparaît, à nous bons phénoménologues, comme le champ, comme le fondement, comme l'origine même de toute signification, je veux dire la conscience. Il faut que ce qui est fondement en un sens nous apparaisse préjugé en un autre sens : le préjugé de la conscience. Cette situation est comparable à celle de Platon dans *Le Sophiste* : ayant commencé en parméniadien, en avocat de l'immutabilité de l'être, il fut contraint par l'énigme de l'erreur, de l'opinion fautive, non seulement à donner droit de cité au non-être parmi les « plus grands genres », mais surtout à avouer que « la question de l'être est aussi obscure que celle du non-être » ; c'est à un pareil aveu qu'il faut être réduit : *la question de la conscience est aussi obscure que la question de l'inconscient.*

C'est dans cette humeur de soupçon concernant la prétention de la conscience à se savoir soi-même au commencement, qu'un philosophe peut venir parmi des psychiatres et des psychanalystes. Si finalement on doit accéder à la corrélation de la conscience et de l'inconscient, il faut traverser d'abord la zone aride du double aveu : « je ne comprends pas l'inconscient à partir de ce que je sais de la conscience ou même du préconscient », et : « je ne comprends même plus ce que c'est que la conscience ». C'est le bienfait essentiel de ce qui est le plus antiphilosophique, le plus antiphénoménologique chez Freud : je veux dire le point de vue topique et économique appliqué à l'ensemble de l'appareil psychique, comme on le voit dans le fameux article métapsychologique consacré à *l'Inconscient*. À partir de cette détresse phénoménologique seulement peuvent être aperçues des questions qui redeviennent phénoménologiques, telles que celle-ci : comment dois-je repenser et refondre le concept de conscience, de telle manière que l'inconscient puisse être son *autre*, de telle manière, dis-je, que la conscience soit capable de cet autre que nous appelons ici inconscient ?

Deuxième question : comment, d'autre part, mener une critique – une critique au sens kantien, c'est-à-dire une réflexion sur les conditions de validité et aussi les limites de

validité – portant sur les « modèles » que le psychanalyste constitue nécessairement s'il veut rendre compte de l'inconscient ? Cette épistémologie de la psychanalyse est une tâche urgente : nous ne pouvons plus nous contenter comme il y a vingt ans de distinguer méthode et doctrine ; nous savons maintenant que dans les sciences humaines la « théorie » n'est pas un ajout contingent : elle est constitutive de l'objet même ; elle est « constituante » : l'inconscient comme réalité n'est pas séparable des modèles topique, énergétique, économique qui commandent la théorie. La « métapsychologie », pour parler comme Freud lui-même, c'est la doctrine, si l'on veut, mais la doctrine en tant qu'elle rend possible la constitution même de l'objet. Ici la doctrine est méthode.

Troisième question : par-delà la révision du concept de conscience imposée par la science de l'inconscient – par-delà la critique des « modèles » de l'inconscient – ce qui est en jeu, c'est la possibilité d'une *anthropologie philosophique* capable d'assumer la dialectique du conscient et de l'inconscient. Dans quelle vision du monde et de l'homme ces choses sont-elles possibles ? Que doit être l'homme pour qu'il soit à la fois responsable de bien penser et capable de la folie ? obligé par son humanité à plus de conscience et capable de relever d'une topique et d'une économique, en tant que « ça parle en lui » ? Quelle vue nouvelle sur la fragilité de l'homme – et plus radicalement encore sur le paradoxe de la responsabilité et de la fragilité – est exigée par une pensée qui a accepté d'être décentrée de la conscience par une réflexion sur l'inconscient ?

I. La crise de la notion de conscience

Je ramènerai à deux propositions la substance de mon premier point : 1° Il y a une certitude de la conscience immédiate, mais cette certitude n'est pas un savoir vrai de soi-même. 2° Toute réflexion renvoie à de l'irréfléchi, comme échappement intentionnel à soi, mais cet irréfléchi n'est pas non plus un savoir vrai de l'inconscient.

Ces deux propositions constituent ce que j'appelais tout à l'heure l'aveu de la détresse phénoménologique devant le problème posé par l'inconscient. En effet, leur progression même conduit à un seuil d'échec : le seuil de non-compréhension réflexive de l'inconscient.

1. Il y a une certitude immédiate de la conscience et cette certitude est inexpugnable ; c'est celle que Descartes énonçait ainsi dans les *Principes* (1^{re} partie, art. 9) : « Par le mot de 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... »

Mais si cette certitude est invincible en tant que certitude, elle est douteuse en tant que vérité. Nous savons maintenant que la vie intentionnelle prise dans toute son épaisseur peut avoir d'autres sens que ce sens immédiat. La possibilité la plus lointaine, la plus générale, la plus abstraite aussi, il faut l'avouer, de l'inconscient, est inscrite dans cet écart initial entre

la certitude et le savoir vrai de la conscience ; ce savoir n'est pas donné ; il est à chercher et à trouver : l'adéquation de soi à soi que l'on pourrait appeler au sens fort du mot la conscience de soi, n'est pas au commencement mais à la fin. C'est une idée-limite ; c'est cette idée-limite que Hegel appelait le savoir absolu ; que nous croyions ou non à la possibilité de dire et d'articuler ce savoir absolu, nous pouvons en tout cas nous mettre d'accord sur l'affirmation qu'il vient à la fin, qu'il n'est pas la situation initiale de la conscience ; bien plus, il est le terme d'une philosophie de *l'esprit*, non celui d'une philosophie de la *conscience* ; quoi qu'on pense de l'hégélianisme et de la possibilité de sa réussite, il nous avertit au moins qu'une conscience singulière ne peut s'égaliser à ses propres contenus ; un idéalisme de la conscience individuelle est impossible ; en ce sens, la critique que fait Hegel de la conscience individuelle et de sa prétention à s'égaliser à ses propres contenus est la symétrique exact de la critique freudienne de la conscience à partir de l'expérience analytique ; 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.

2. Cette première considération négative en appelle une seconde. La phénoménologie husserlienne a commencé pour son compte la critique de la conscience réfléchie et introduit le thème, aujourd'hui bien connu, du pré-réflexif et de l'irréfléchi. C'est le bienfait inestimable, quoique finalement négatif, de toute la phénoménologie husserlienne, d'avoir établi que les recherches de « constitution » renvoient à du pré-donné, à du pré-constitué. Mais la phénoménologie husserlienne ne peut aller jusqu'au bout de l'échec de la conscience ; elle reste dans le cercle des corrélations entre noèse et noème et ne peut faire de place à la notion d'inconscient que par le biais du thème de la « genèse passive ».

Il faut consommer l'échec de l'approche réflexive de la conscience : l'inconscient auquel cet irréfléchi de la méthode phénoménologique renvoie, est encore un « pouvoir devenir conscient » ; il est réciproque de la conscience comme un champ d'inattention, ou encore comme une conscience inactuelle par rapport à une conscience actuelle. C'est le théorème de *Ideen I* : Il est de l'essence d'une conscience de ne pouvoir être entièrement conscience actuelle, mais rapport à l'inactuel. Mais l'ensemble des faits qui ont nécessité l'élaboration du concept de l'inconscient ne passe pas dans ce théorème. Là est le seuil. Là est la nécessité de passer par des « modèles » qui, pour la phénoménologie, doivent apparaître nécessairement comme des modèles « naturalistes ». C'est le réalisme freudien qui est ici l'étape nécessaire pour consommer l'échec de la conscience réflexive. Cet échec n'est pas vain ni même complètement négatif, comme on verra à la fin ; car, outre sa valeur pédagogique, didactique, son pouvoir de préparer à entendre les choses que peut enseigner le freudisme, il amorce un mouvement de conversion de la conscience ; celle-ci comprend qu'elle doit se dessaisir de toute avarice à l'égard de soi-même et de cette subtile concupiscence de soi qui est peut-être le rapport narcissique de la conscience immédiate de la vie ; par cet échec, la conscience découvre que la certitude immédiate de soi-même n'était que présomption : ainsi peut-elle accéder à la *pensée* qui n'est plus attention de la

n'était que présomption ; ainsi peut-elle accéder à la *pensée* qui n'est plus attention de la conscience à la conscience, mais attention au *dire*, mieux : à ce qui est dit dans le dire.

II. La critique des concepts freudiens

Dès lors, une critique des concepts réalistes de la métapsychologie freudienne doit être entièrement non phénoménologique ; nulle phénoménologie de la conscience ne peut régler cette critique sous peine de revenir en arrière ; la « topique » du fameux article intitulé *Inconscient* a ceci de remarquable qu'elle récuse initialement toute référence phénoménologique ; c'est par là qu'elle représente une étape nécessaire et nécessairement corrective pour une pensée qui accepte d'être délogée de la certitude de soi. C'était le vice de la critique de Politzer de rester prisonnière d'un idéalisme du sens. Une critique du réalisme freudien ne peut être qu'une critique épistémologique au sens kantien du mot, c'est-à-dire une « déduction transcendantale » qui a pour tâche de justifier l'usage d'un concept par son pouvoir d'ordonner un nouveau champ d'objectivité et d'intelligibilité. Il me semble que si l'on avait fait davantage attention à cette différence irréductible entre une critique épistémologique et une phénoménologie immédiate de la conscience, on se serait épargné bien des discussions scolastiques sur la nature de l'inconscient. Kant nous enseigne, à propos des concepts de la physique, à joindre un réalisme empirique à un idéalisme transcendantal (je dis bien transcendantal et non subjectif ou psychologique).

Réalisme empirique, d'une part : cela veut dire que la métapsychologie n'est pas une construction ajoutée, facultative, mais qu'elle appartient à ce que Kant appellerait les jugements déterminants de l'expérience. Cela veut dire qu'il n'est pas possible de distinguer ici méthode et doctrine. La topique elle-même a valeur de découverte : elle est la condition de possibilité d'un déchiffrement réel qui atteint une réalité au même titre que la stratigraphie et l'archéologie, comme le rappelle Claude Lévi-Strauss au début de *L'Anthropologie structurale*. Je comprends en ce sens l'affirmation – si troublante à bien des titres – de Laplanche, que l'inconscient est fini ; elle signifie que, au terme d'une analyse, on bute sur tels signifiants et non sur tels autres ; c'est la condition d'une « analyse terminable ». En ce sens, le réalisme de l'inconscient est le corrélat de l'analyse terminable. Le terme, dans l'analyse du rêve de Philippe par exemple, c'est la facticité de *cette* chaîne linguistique et non point de telle autre. Mais précisons bien ici que ce réalisme est précisément celui d'une réalité connaissable et non point d'un inconnaissable. Freud est ici très éclairant : le connaissable, pour lui, ce n'est pas la pulsion dans son être de pulsion, mais la représentation qui la représente : « Une pulsion ne peut... être représentée dans l'inconscient autrement que par la représentation. Si une pulsion n'était pas liée à une représentation, si elle ne se traduisait pas par un état affectif, elle resterait totalement ignorée de nous. En parlant cependant d'émoi pulsionnel inconscient, d'émoi pulsionnel refoulé, nous ne faisons que prendre une innocente liberté de langage. En réalité, nous

n'entendons alors parler que d'un émoi pulsionnel dont l'idée représentative est inconsciente, il ne saurait en effet être question de rien d'autre². » La psychanalyse n'a que faire d'un inconscient inconnaissable ; son réalisme empirique signifie précisément qu'il est connaissable, et il n'est connaissable que dans ses « représentants représentatifs ». En ce sens, il faut dire que le réalisme empirique de Freud est un réalisme de la représentation inconsciente par rapport auquel la pulsion, en tant que telle, reste l'inconnaissable égale X.

Le passage du point de vue « topique » au point de vue « économique » dans la suite de l'article³ ne change pas radicalement les choses ; toute la théorie de l'investissement, du retrait d'investissement et du contre-investissement, « par lequel, dit Freud, le système Pcs se protège contre la poussée de la représentation inconsciente »⁴, se déroule dans le plan de ce réalisme de la représentation : « Le refoulement est somme toute un processus qui se joue aux limites des systèmes Ics et Pcs (Cs) sur les représentations⁵. »

C'est parce qu'elle renonce à atteindre l'être des pulsions et qu'elle reste dans les limites des représentations conscientes et inconscientes de la pulsion, que l'investigation freudienne ne se perd pas dans un réalisme de l'inconnaissable ; son inconscient, à la différence de celui des romantiques, est essentiellement connaissable, parce que les « représentants représentatifs » de la pulsion sont encore de l'ordre du signifié et homogènes de droit à l'empire de la parole ; c'est pourquoi Freud peut écrire ce texte étonnant : « Ainsi que le physique, le psychique n'a pas besoin d'être en réalité tel qu'il nous paraît. Toutefois nous aurons plaisir à découvrir qu'il est moins malaisé de corriger la perception interne que la perception externe, que l'objet interne est moins inconnaissable que ne l'est le monde extérieur⁶. » Tel est le réalisme empirique de Freud : il est foncièrement de même nature que le réalisme empirique de la physique ; il désigne « l'objet interne » en tant que *connaissable*.

Mais, du même coup, on comprend que ce réalisme empirique soit strictement corrélatif d'un idéalisme transcendantal, en un sens nullement subjectiviste du mot, en un sens purement épistémologique. Cet idéalisme transcendantal signifie que la « réalité » de l'inconscient n'existe que comme réalité *diagnostiquée* : en effet l'inconscient ne peut être défini qu'à partir de ses relations avec le système Cs-Pcs : « L'Ics est vivant, susceptible de se développer, il entretient avec le Pcs des relations et coopère même avec lui. Bref, il est permis de dire que l'Ics se continue dans ce qu'on appelle des rejets, que les événements de la vie agissent sur lui, et que tout en influant sur le Pcs, il est à son tour influencé lui-même par ce dernier⁷. » On peut dire que la psychanalyse est « l'étude des rejets de l'Ics »⁸. De ces « rejets », Freud dit : « Qualitativement ils appartiennent au système Pcs, mais en fait, à l'Ics. C'est leur origine qui décide de leur destin »⁹. Il faut donc dire à la fois que l'inconscient existe aussi réellement que l'objet physique *et* qu'il n'existe que relativement à ses « rejets » dans lesquels il se prolonge et qui le font apparaître dans le champ de conscience.

Que signifie alors cette *relativité* qui nous autorise à parler d'idéalisme transcendantal en même temps que de réalisme empirique ? En un premier sens, on peut dire que

l'inconscient est relatif au système de décryptage ou de décodage ; mais comprenons bien cette relativité : elle ne signifie pas du tout que l'inconscient soit une projection de l'herméneute, en un sens vulgairement psychologiste ; il faut plutôt dire que la réalité de l'inconscient est constituée dans et par l'herméneutique, en un sens épistémologique et transcendantal. C'est dans le mouvement même de remontée du « rejeton » à son « origine » inconsciente que le concept d'Ics se constitue et se constitue précisément dans sa réalité empirique. Ce n'est donc pas une relativité à la conscience qui est ici affirmée, une relativité subjective, mais la relativité purement épistémologique de l'objet psychique découvert à la constellation herméneutique que forment ensemble le symptôme, la méthode analytique, les modèles interprétatifs. On peut définir une seconde relativité dérivée de cette relativité qu'on appellera objective, c'est-à-dire relative aux règles mêmes de l'analyse et non à la personne de l'analyste ; le second type de relativité peut être appelé relativité intersubjective. Le fait décisif ici est que les faits rapportés à l'inconscient par l'analyse sont *signifiants pour un autre*. On ne souligne pas assez le rôle de la conscience-témoin, celle de l'analyste, dans la constitution de l'inconscient comme réalité. On se borne généralement à définir l'inconscient par rapport à la conscience qui le « contient ». Le rôle de l'autre conscience n'est pas considéré comme essentiel, mais accidentel, réduit à la relation thérapeutique. Mais l'inconscient est essentiellement élaboré par un autre, comme objet d'une herméneutique que la conscience propre ne peut pas faire seule. Autrement dit, la conscience-témoin de l'inconscient n'est pas seulement avec celui-ci dans une relation de thérapeutique, mais de diagnostic. C'est en ce sens que je disais plus haut que l'inconscient est une réalité diagnostiquée. Cette affirmation est essentielle pour déterminer la teneur objective des affirmations portant sur l'inconscient. C'est pour un autre, d'abord, que *j'ai* un inconscient ; certes, cela n'a *finale*ment de sens que si je puis reprendre pour moi les significations qu'un autre a élaborées sur moi et pour moi ; mais l'étape du dessaisissement de ma conscience au profit d'une autre dans la recherche du sens est fondamentale pour la *constitution* de cette région psychique que nous appelons l'inconscient ; en référant d'emblée, à titre essentiel et non accidentel, l'inconscient à la méthode herméneutique d'abord, ensuite à une autre conscience herméneutique, nous définissons à la fois la validité et la limite de validité de toute affirmation portant sur la réalité de l'inconscient. Bref, nous exerçons une *critique* du concept d'inconscient au sens fort du mot critique : c'est-à-dire une justification de la teneur de sens et en même temps un rejet de toute prétention à étendre le concept hors des bornes de sa validité. Nous dirons donc que l'inconscient est un objet, en ce sens qu'il est « constitué » par l'ensemble des démarches herméneutiques qui le déchiffrent ; il n'est pas absolument, mais relativement à l'herméneutique comme méthode et comme dialogue. C'est pourquoi on ne saurait voir dans l'inconscient une réalité fantastique qui aurait le pouvoir extraordinaire de penser à ma place. Il faut relativiser l'inconscient ; mais cette relativité ne diffère pas non plus de celle de l'objet physique dont toute la réalité est relative à l'ensemble des démarches scientifiques qui le constituent. La psychanalyse relève du même « rationalisme approché » que les sciences de la nature. C'est

par rapport à ces deux premiers sens du terme relativité que l'on peut parler, en un troisième sens, de la relativité à la personne même de l'analyste. Mais, par là, on ne définit plus du tout la constitution épistémologique de la notion d'inconscient, mais seulement les circonstances particulières à chaque déchiffrement et l'inéluctable empreinte du langage transférentiel en chaque cas. Mais par là on manifeste la précarité, voire l'échec de l'analyse, plutôt qu'on ne manifeste son intention et son sens véritables. Pour l'adversaire de la psychanalyse, seule existe cette relativité : l'inconscient n'est pour lui qu'une projection de l'analyste avec la complicité de l'analysé. Seul le succès thérapeutique peut nous assurer que la réalité de l'inconscient n'est pas une invention de la psychanalyse en ce sens purement subjectiviste.

Ces réflexions consacrées à la relativité de la notion d'inconscient me paraissent nécessaires pour éliminer du réalisme freudien ce qui ne serait plus un réalisme empirique au sens que nous avons dit, c'est-à-dire une affirmation de la réalité connaissable des pulsions par le moyen de leurs représentants représentatifs, mais un réalisme naïf qui projetterait rétrospectivement dans l'inconscient le sens élaboré, le sens terminal, tel qu'il est progressivement constitué au cours de la relation herméneutique. Contre ce réalisme naïf, il faut dire et répéter : l'inconscient ne pense pas. Mais précisément Freud ne fait pas penser l'inconscient. À cet égard, l'invention du mot *Es, Id* (très mal traduit par le démonstratif Ça) est une trouvaille de génie. Ici est Ça et rien que Ça. Le réalisme freudien est un réalisme du Ça dans ses représentants représentatifs et non un réalisme naïf du sens inconscient ; par un étrange retournement, ce réalisme naïf reviendrait à donner une conscience à l'inconscient et aboutirait à ce monstre : un idéalisme de la conscience inconsciente ; cet idéalisme fantastique ne serait jamais qu'un idéalisme du sens projeté dans une chose pensante.

Il ne faut donc cesser de faire le va-et-vient entre le réalisme empirique et l'idéalisme transcendantal ; il faut affirmer le premier contre toute prétention de la conscience immédiate à se savoir elle-même en vérité ; mais il faut affirmer le second contre toute métaphysique fantastique qui donnerait une conscience de soi à cet inconscient : celui-ci est « constitué » par l'ensemble des démarches herméneutiques qui le déchiffrent.

III. La conscience comme tâche

J'ai parlé au début de cet exposé de la détresse du phénoménologue face à l'inconscient. La conscience, disais-je, est aussi obscure que l'inconscient. Faut-il en conclure qu'il n'y a plus rien à dire maintenant sur la conscience ? Non point. Tout ce qu'on peut dire après Freud sur la conscience me paraît être inclus dans cette formule : la conscience n'est pas origine, mais *tâche*. Sachant ce que nous savons maintenant sur l'inconscient, quel sens pouvons-nous donner à cette tâche ? En posant cette question, nous accédons à une connaissance non plus *réaliste*, mais *dialectique* de l'inconscient. La première était du ressort

de l'analyse, la seconde est déjà du ressort de l'homme ordinaire et du philosophe ; la question est celle-ci : que signifie l'inconscient pour un être qui a la tâche d'être une conscience ? Cette question est corrélative de cette autre : qu'est-ce que la conscience comme tâche pour un être qui est d'une certaine façon rivé aux facteurs de répétition, voire de régression, que représente pour une grande part l'inconscient ?

C'est à cette investigation dialectique que je vais me livrer maintenant, sans essayer d'atténuer les pénibles mouvements d'aller et de retour qui me paraissent inévitables et même nécessaires ; dans les analyses antérieures déjà nous n'avons pu éviter ce va-et-vient du conscient à l'inconscient : c'est la découverte de l'irréfléchi dans le réfléchi qui nous a amenés au seuil de l'inconscient ; mais c'est le réalisme de l'inconscient qui nous a débusqués du préjugé de la conscience et nous a forcés à mettre celle-ci au terme et non à l'origine.

Je repartirai maintenant du pôle de la conscience. C'est nécessairement en terme d'*épigénèse* que nous devons, après Freud, parler de la conscience ; je veux dire par là que la question de la conscience me paraît liée à cette autre question : comment un homme sort-il de son enfance, devient-il adulte ? Cette question est strictement réciproque et inverse de celle de l'analyste ; l'analyste montre un homme en proie à son enfance ; la vision misérabiliste de la conscience qu'il propose de cette conscience en proie à trois maîtres – Ça, Surmoi, Réalité – définit comme en creux la tâche de la conscience et en négatif la voie épigénétique.

Mais à peine avons-nous prononcé ces mots – la conscience comme épigénèse – que nous sommes en péril de retomber à la psychologie introspective. Or je pense qu'il faut entièrement renoncer ici à toute psychologie de la conscience. C'est encore à une telle psychologie de la conscience que me paraissent ressortir les tentatives fragiles pour élaborer la notion de conscience à partir de celle de « sphère libre de conflits » comme dans l'école de H. Hartmann. Je pense plutôt qu'il faut délibérément mettre en prise la psychanalyse freudienne avec une méthode apparentée à celle de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Une telle méthode n'est pas un raffinement de l'introspection ; car ce n'est pas du tout dans le prolongement de la conscience immédiate que Hegel déploie la suite de ses « figures ». Cette genèse n'est pas une genèse de la conscience ou dans la conscience, c'est une genèse de l'esprit dans un discours. Seules, des figures semblables à celles qui jalonnent la *Phénoménologie de l'esprit* sont irréductibles aux signifiants-clés – Père, Phallus, Mort, Mère – dans lesquels s'ancrent toutes les chaînes de signifiants selon la psychanalyse. Je dirai donc que l'homme ne devient adulte qu'en devenant capable de nouveaux signifiants-clés, proches des moments de l'Esprit dans la phénoménologie hégélienne, et qui règlent des sphères de sens absolument irréductibles à l'herméneutique freudienne.

Prenons l'exemple bien connu et rebattu du maître et de l'esclave chez Hegel. Cette dialectique n'est pas du tout une dialectique de conscience. L'enjeu en est la naissance du Soi : en langage hégélien, il s'agit de passer du désir, comme désir de l'autre, à l'*Anerkennung*, à la *reconnaissance* ; de quoi s'agit-il ? Très exactement de la naissance du Soi

dans le dédoublement de la conscience. Il n'y a pas de Soi auparavant (et même, comme de Waelhens le rappelait, il n'y a pas de mort, entendons de mort humaine, avant le Soi).

Or les étapes de cette reconnaissance nous font traverser des « régions » de significations humaines qui sont dans leur essence non sexuelles ; je dis bien dans leur essence : je reviendrai tout à l'heure, dans le mouvement de retour vers l'inconscient, à l'investissement libidinal secondaire de ces relations inter-humaines ; mais, à titre primaire, dans leur constitution essentielle, ces sphères de sens ne sont pas *constituées* par cet investissement libidinal. Je propose de distinguer trois sphères de sens qui peuvent être placées, pour faire bref, sous la trilogie de l'avoir, du pouvoir et du valoir.

J'entends par relations de l'avoir les relations nouées à l'occasion de l'appropriation et du travail dans une situation de « rareté ». Jusqu'à ce jour nous ne connaissons pas d'autres conditions de l'avoir humain. Or, à l'occasion de ces relations, nous voyons naître de nouveaux sentiments humains qui n'appartiennent pas à la sphère biologique ; ces sentiments ne procèdent pas de la vie ; ils procèdent de la réflexion, dans l'affectivité humaine, d'un nouveau domaine d'objet – d'une objectivité spécifique – qui est l'objectivité « économique ». L'homme apparaît ici comme l'être capable d'une « économique ». Du même coup, il est capable de sentiments relatifs à l'avoir et aussi d'une aliénéation d'un nouveau genre, d'une aliénéation non libidinale en son essence ; c'est celle que Marx a décrite dès les écrits de jeunesse et qui devient, dans *Le Capital*, le « fétiche » de la marchandise devenue monnaie ; telle est l'aliénéation économique dont Marx a montré qu'elle était capable d'engendrer une « conscience fausse », la pensée « idéologique ». Ainsi l'homme devient adulte et dans le même mouvement capable d'aliénéation adulte ; mais le plus important à noter, c'est que le foyer de prolifération de ces sentiments, de ces passions, de cette aliénéation, ce sont de nouveaux objets, des valeurs d'échange, des signes monétaires, des structures et des institutions. Nous dirons alors que l'homme devient conscience de soi en tant qu'il vit cette objectivité économique comme une modalité nouvelle de sa subjectivité et accède ainsi à des « sentiments » spécifiquement humains relatifs à la disponibilité des choses comme choses travaillées, ouvrées, appropriées, tandis qu'il se fait lui-même appropriant exproprié ; c'est cette objectivité nouvelle qui engendre pulsions et représentations, représentations et affects. C'est pourquoi on ne peut pas dire que la mère soit une réalité économique, non seulement parce qu'elle n'est pas comestible, comme on l'a dit, mais parce que, le serait-elle, ce ne serait pas à l'intérieur d'une relation d'objectivité économique, liée au travail, à l'échange et à l'appropriation.

Il faudrait examiner de la même manière, du point de vue de l'objectivité, des sentiments et des aliénations que cette objectivité engendre, la sphère du pouvoir. En effet, c'est encore dans une structure objective qu'elle se constitue ; c'est même à cette occasion que Hegel parlait de l'*esprit objectif* pour dire les structures et les institutions dans lesquelles s'inscrit et proprement s'engendre la relation commander-obéir, essentielle au pouvoir politique. Si à cette sphère politique correspond une « conscience » spécifique, c'est dans la mesure où l'homme entrant dans la relation commander-obéir, s'engendre lui-même comme

vouloir proprement spirituel, comme on voit au début des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Ici aussi, la promotion de la conscience est réciproque d'une promotion d'« objectivité ». Ce sont des « sentiments » proprement humains qui s'organisent autour de cet « objet », le pouvoir : brigue, ambition, soumission, responsabilité ; et aussi des aliénations spécifiques dont la description a été commencée déjà par les Anciens sous la figure du « tyran ». Platon montre parfaitement comment les maladies de l'âme, que la figure du tyran exhibe, prolifèrent à partir d'un centre qu'il appelle la *dunamis* – la puissance – et irradient jusque dans la région du langage sous la forme de la « flatterie » ; c'est ainsi que le « tyran » appelle le « sophiste ». On peut dire, dès lors, que l'homme est conscience en tant qu'il est capable d'entrer dans la problématique politique du pouvoir, qu'il accède aux sentiments qui gravitent autour du pouvoir et se livre aux maux qui s'y adjoignent. Une sphère proprement adulte de culpabilité naît ici : le pouvoir rend fou, dit Alain après Platon. On voit bien sur ce second exemple comment une psychologie de la conscience n'est que l'ombre portée, dans la réflexion subjective, de ce mouvement de figures que l'homme parcourt en engendrant l'objectivité économique, puis l'objectivité politique.

On pourrait en dire autant de la troisième sphère proprement humaine de sens, la sphère du *valoir*. On peut comprendre ainsi ce troisième mouvement : la constitution du Soi ne s'épuise point dans une économique ni dans une politique et se poursuit dans la région de la culture. Ici aussi la « psychologie » n'en étreint que l'ombre, à savoir le dessein, présent en tout homme, d'être estimé, approuvé, reconnu comme personne. Mon existence pour moi-même est en effet tributaire de cette constitution de soi dans l'opinion d'autrui ; mon Soi – si j'ose dire – est reçu de l'opinion d'autrui qui le consacre ; mais cette constitution des sujets, cette constitution mutuelle par opinion est guidée par de nouvelles figures dont on peut dire, en un sens nouveau, qu'elles sont « objectives » ; il n'y correspond pas toujours des institutions ; néanmoins, ces figures de l'homme sont à chercher dans les œuvres et les monuments de l'art et de la littérature. C'est dans cette objectivité d'un nouveau genre que se poursuit la prospection des possibilités de l'homme ; même lorsque Van Gogh peint une chaise, il dépeint l'homme, il projette une figure de l'homme, à savoir celui qui a ce monde représenté ; les témoignages culturels donnent ainsi la densité de la « chose » à ces « images » de l'homme ; ils les font exister entre les hommes et parmi les hommes en les incarnant dans des « œuvres ». C'est à travers ces œuvres, par la médiation de ces monuments, que se constitue une *dignité* de l'homme et une estime de soi. C'est à ce niveau enfin que l'homme peut s'aliéner, se dégrader, se tourner en dérision, s'annihiler.

Telle est, me semble-t-il, l'exégèse qu'on peut donner de la « conscience » dans une méthode qui n'est plus une psychologie de la conscience, mais 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 que peut en être dérivée la subjectivité qui se constitue elle-même en même temps que cette objectivité s'engendre.

Comme on voit, cette approche indirecte, médiante, de la conscience n'a rien à voir avec

une présence immédiate à soi de la conscience, avec une certitude immédiate de soi à soi-même.

La question vers laquelle tend tout cet essai est maintenant mûre : quand on donne à l'inconscient freudien un autre vis-à-vis que la conscience transparente, immédiatement certaine de soi, qu'advient-il à cet inconscient ? Qu'advient-il au réalisme de l'inconscient quand on le replace dans une relation dialectique avec l'aperception médiata de la conscience de soi ? Il me semble que cette dialectique peut être saisie en deux temps. Dans un premier temps, nous pouvons la comprendre comme une relation *d'opposition* ; nous pouvons opposer à la démarche régressive de l'analyse freudienne la démarche progressive de la synthèse hégélienne. Mais, on le verra, ce point de vue reste abstrait et demande à être dépassé : encore faut-il y avoir séjourné assez longtemps pour avoir le droit de le dépasser. Mais vers quoi ? C'est ce qu'on dira après, d'ailleurs de façon très rudimentaire, car j'avoue entrevoir très mal le second temps qui pourtant rendrait concrète cette dialectique.

C'est donc à titre provisoire que j'opposerai les deux démarches : analytique vers l'inconscient, et synthétique vers la conscience.

Je propose de partir de la formule suivante : la conscience, 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*, le stoïcisme, comme moment de conscience, n'est révélé dans sa signification foncière que dans le scepticisme, en tant que lui-même révèle le caractère absolument indifférent de la position du maître et de l'esclave par rapport à la liberté simplement pensée ; il en est de même de toutes les figures ; on peut dire d'une façon très générale que l'intelligibilité de la conscience va toujours d'avant en arrière. N'avons-nous pas ici la clé de la dialectique du conscient et de l'inconscient ? En effet, 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 en un sens symbolique. L'homme est le seul être qui soit la proie de son enfance : 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. À supposer qu'on atténue le caractère trop exclusivement historique de cette interprétation par le passé, c'est encore en face d'une antériorité symbolique que nous sommes placés si nous interprétons l'inconscient comme l'ordre des signifiants-clés qui sont toujours déjà là. L'antériorité du refoulement primaire par rapport au refoulement secondaire, celui des signifiants-clés par rapport à tous les événements temporellement interprétés, nous renvoie à un sens plus symbolique de l'antériorité, mais qui continue de fournir à l'ordre inverse de la conscience le contrôle que nous cherchons. Nous dirons donc en termes très généraux : la conscience c'est l'ordre du terminal, l'inconscient celui du primordial.

Cette formule nous permet de revenir sur un point déjà évoqué et laissé en suspens : celui de l'entrecroisement, dans une même expérience, des deux explications. J'ai fait

allusion en effet à la possibilité d'interpréter, par exemple, le lien politique à la fois par les figures d'une phénoménologie de l'esprit et d'autre part par l'investissement libidinal que Freud évoquait dans *Psychologie des masses et analyse du moi*. Non seulement les deux explications ne s'excluent pas, mais elles se superposent. On peut dire, d'une part comme nous l'avons fait plus haut, que le lien politique n'est pas constitué à partir des représentations pulsionnelles primordiales, mais à partir de l'objectivité du pouvoir et des sentiments et passions qui en procèdent. Mais, d'autre part, il faut dire qu'aucune des figures de la phénoménologie de l'esprit n'échappe à l'investissement libidinal, et par conséquent à l'attraction régressive qu'exerce sur elles la situation pulsionnelle. Ainsi l'interprétation freudienne du chef charismatique par l'investissement libidinal homosexuant est foncièrement vraie ; cela ne veut pas dire que le politique soit sexuel ; mais cela veut dire qu'il est inauthentiquement politique en tant que transfère sur la politique de relations interhumaines engendrées dans la sphère libidinale ; en ce sens, l'analyste aura toujours raison de se méfier de la passion politique où il verra une fuite, un masque ; mais il ne pourra jamais réussir une genèse intégrale du lien politique à partir de la sphère des pulsions. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la psychanalyse du militant politique ruinera la soi-disant vocation politique si elle n'était qu'un investissement libidinal de la figure du chef ; mais elle libérera une authentique vocation politique dans la mesure où cette vocation résiste à la réduction et se révèle réellement engendrée à partir de la problématique politique comme telle. C'est le sens du mot de Platon dans *La République* : « Le véritable magistrat, c'est-à-dire le philosophe, gouverne sans passion. » On pourrait reprendre de la même façon la relation de l'avoir ; deux lectures sont toujours possibles : l'une à partir du travail, l'autre à partir de la relation au corps propre ou à partir du stade anal, etc. Mais les deux genèses ne sont pas au même niveau : l'une est constituante, l'autre ne rend compte que du jeu des masques et des substitutions et n'explique finalement que la conscience « fausse ». Je préférerais m'attarder à un exemple emprunté au domaine des symboles créés par la culture et j'essaierai sur cet exemple d'esquisser l'opposition dialectique des deux herméneutiques des symboles, l'une orientée vers la découverte de figures postérieures – c'est l'herméneutique de la conscience – l'autre tournée vers les figures antérieures – c'est l'herméneutique de l'inconscient.

L'*Œdipe-Roi* de Sophocle nous permettra de saisir l'articulation des deux herméneutiques. Qu'est-ce que comprendre *Œdipe-Roi* ? Il y a deux façons d'interpréter la tragédie : l'une par régression au complexe original qui est précisément le complexe d'Œdipe : c'est celle de Freud lui-même dans *L'Interprétation des rêves* – l'autre par synthèse progressive en direction d'une problématique qui n'a plus rien de commun avec le complexe d'Œdipe. Selon Freud, l'emprise de la pièce sur le spectateur ne vient pas, comme on le dit dans l'esthétique classique, du conflit du destin et de la liberté, mais de la nature de ce destin que nous reconnaissons sans le savoir : « Sa destinée nous émeut, dit Freud, parce qu'elle aurait pu être la nôtre, parce qu'à notre naissance l'oracle a prononcé contre nous cette même malédiction¹⁰. » Et plus loin : « Œdipe ne fait que réaliser les vœux de notre

enfance¹¹. » Notre épouvante, le fameux φόβος¹² tragique, exprime seulement la violence de notre propre refoulement devant les manifestations de nos impulsions.

Cette lecture est possible, éclairante, nécessaire. Mais il y a une autre lecture : elle concerne non plus le drame de l'inceste et du parricide *qui a eu lieu*, mais la tragédie de la vérité ; non le rapport d'Œdipe au sphinx, mais le rapport d'Œdipe au voyant. On m'objectera que cette seconde relation, c'est la relation psychanalytique elle-même ; Freud n'a-t-il pas dit lui-même : « La pièce n'est autre chose qu'une révélation progressive et très adroitement mesurée – comparable à une psychanalyse – du fait qu'Œdipe lui-même est le meurtrier de Laïos, mais aussi le fils de la victime et de Jocaste¹³ » ? Mais alors il faut aller plus loin : la création de Sophocle, ce n'est pas une machine à faire revivre le complexe d'Œdipe par le double moyen d'une réalisation fictive de compromis qui satisfait le Ça et d'un châtement exemplaire qui satisfait le Surmoi. À travers la répétition de ce qui a eu lieu, à travers l'anamnèse, le poète tragique a suscité une seconde problématique, qui est la tragédie de la conscience de soi ; un drame au second degré, orienté vers *Œdipe à Colone*, s'articule sur le premier ; du même coup, Œdipe lui-même entre dans une seconde culpabilité, proprement adulte, qui est la culpabilité de la propre justice ; en maudissant au début de la tragédie l'homme souillé inconnu qui est la cause de la peste, il s'est maudit tout en excluant que cet homme pût être lui-même ; toute la suite n'est que le progrès vers la ruine de cette conscience présomptueuse qui a présumé son innocence. Aussi Œdipe doit-il être brisé dans son orgueil, par la souffrance. En un sens, ce drame de second degré appartient encore à la tragédie primaire, puisque la punition du coupable achève le crime ; mais ce mouvement du crime au châtement développe un drame secondaire qui est la tragédie elle-même. Le zèle pour la vérité qui met en mouvement la recherche du coupable est un zèle impur : c'est la présomption du *roi* ; son zèle appartient à la grandeur du *roi* ; il est la présomption d'un homme qui pense n'être pas concerné par la vérité. Cette présomption s'apparente à celle de Prométhée ; son zèle est le zèle du non-savoir. Seul Tirésias représente le pouvoir de la vérité. Œdipe n'est encore que l'*hybris* de la vérité, et c'est cette *hybris* qui est véritablement le ministre de sa propre condamnation. La culpabilité de cette *hybris* s'exprime dans la colère déchaînée contre Tirésias ; ce n'est pas une culpabilité sexuelle, c'est la colère du non-savoir. Il est bien vrai qu'elle s'exprime à travers l'effort d'Œdipe pour se disculper du crime primaire dont il n'est pas coupable ; mais cette culpabilité spécifique, intérieure au drame de la vérité, requiert un dévoilement spécifique ; ce processus de dévoilement est représenté par la figure du « voyant » ; ainsi Œdipe n'est pas le centre d'où la vérité procède, mais Tirésias ; Œdipe est seulement le *roi* ; c'est pourquoi la tragédie est celle d'Œdipe *Roi* et non d'Œdipe parricide et inceste ; à ce titre, Œdipe représente la grandeur humaine ; sa vanité doit être révélée par une figure qui détient, pour ainsi dire, la vue de la totalité ; cette figure, parente de celle du fou de la tragédie élisabéthaine, n'est pas en elle-même tragique, elle exprime plutôt l'irruption de la comédie à l'intérieur de la tragédie. Cette figure du voyant est appelée par Sophocle lui-même le « pouvoir de la vérité » ; c'est à ce pouvoir qu'Œdipe accédera lui-même par le

moyen de la souffrance. Cette connexion entre la colère d'Œdipe et le pouvoir de la vérité est le noyau de la tragédie véritable d'Œdipe. Ce noyau n'est pas le problème du sexe mais celui de la lumière. Apollon en est le symbole ; peut-être pourrions-nous dire que c'est le même Apollon qui appelle Œdipe à se connaître lui-même et qui incita Socrate à examiner les autres hommes et soi-même et à dire qu'une vie qui n'a pas été examinée n'est pas digne d'être vécue. S'il en est ainsi, l'autopunition d'Œdipe appartient elle-même aux deux drames entrelacés l'un dans l'autre. Œdipe se crève les yeux ; c'est un exemple parfait d'autopunition, de cruauté contre soi-même, le point extrême d'une conduite masochiste ; c'est vrai en un sens ; c'est même ainsi que le chœur le comprend, et plus tard le vieil Œdipe se repentira de cette nouvelle violence comme de son ultime culpabilité. Mais de même que la tragédie de la vérité à la fois appartient à la tragédie du sexe et lui échappe, la signification de la punition s'avère être également double ; elle appartient aussi au drame de la connaissance de soi et tire sa signification de la relation d'Œdipe à Tirésias ; Tirésias est le voyant, mais ce voyant est aveugle ; Œdipe voit avec ses yeux, mais son entendement est aveugle ; en perdant la vue, il reçoit la vision ; la punition comme conduite masochiste est devenue la nuit des sens, de l'entendement et de la volonté : « Cesse de vouloir être toujours le maître, jette Créon, car ce que tes précédentes victoires t'ont rapporté ne t'a pas servi toujours dans la vie. » Le destin extérieur est devenu destinée intérieure. L'homme maudit est devenu, comme Tirésias, le voyant aveugle. L'enfer de la vérité est la bénédiction de la vision. Cette signification ultime de la tragédie n'est pas encore dévoilée dans *Œdipe-Roi* ; elle demeurera cachée jusqu'à ce qu'Œdipe ait complètement intériorisé non seulement la signification de sa naissance, mais aussi celle de sa colère et de son autopunition. À ce moment, il sera même au-delà de la mort, en tant que la mort reste la malédiction de la vie et la suprême menace pour l'existence non purifiée.

Il y a donc deux herméneutiques : l'une tournée vers l'émergence de symboles nouveaux, de figures ascendantes, aspirées comme dans la *Phénoménologie de l'esprit* par la dernière, laquelle n'est plus figure mais savoir – l'autre, tournée vers la résurgence des symboles archaïques. La première, nous a-t-on dit, consiste à interpoler un texte lacunaire ; mais la seconde consiste moins à rétablir un texte tronqué qu'à former les pensées nouvelles que le symbole suscite. La dualité de l'herméneutique rend ainsi manifeste une dualité correspondante des symboles eux-mêmes ; les mêmes symboles ont en quelque sorte deux vecteurs : d'un côté, ils *répètent* notre enfance, en tous les sens, temporel et non temporel, de la répétition ; de l'autre, ils *explorent* notre vie adulte : « *O my prophetic soul* », dit Hamlet. Sous cette deuxième forme, ils sont le discours indirect de nos possibilités les plus radicales ; par rapport à ces possibilités, le symbole est prospectif. La culture n'est pas autre chose que cette épigénèse, cette orthogénèse des « images » du devenir-adulte de l'homme. La création des « œuvres », des « monuments », des « institutions » culturelles, n'est pas une projection de la puissance symbolisante mise à jour par l'analyse régressive ; c'est l'émergence d'une *Bildung*. Je parlerai, si vous voulez, de fonction « formative », non plus seulement « projective », pour désigner ces émergences symboliques qui jalonnent la

promotion de la conscience de soi. Les symboles, ici, expriment en promouvant ce qu'ils expriment. C'est de cette façon qu'ils sont une παιδεία¹⁴, une Éducation, une *Eruditio*, une *Bildung* ; ils *ouvrent* à ce qu'ils *découvrent*. C'est en ce sens que la culture – la *Bildung* – n'est pas un rêve : le rêve déguise, l'œuvre de culture dévoile et révèle.

Quel est le choc en retour de cette dialectique des deux herméneutiques et des deux voies de la symbolisation sur la dialectique que nous visons : celle de la conscience et de l'inconscient ? Aussi longtemps que l'on demeure au point de vue de l'opposition entre le conscient et l'inconscient, ils relèvent de deux interprétations inverses, progressive et régressive : on dira que la conscience est histoire et l'inconscient destin. Destin-arrière de l'enfance, – destin-arrière des symboliques déjà là et réitérées, destin de la répétition des mêmes thèmes à des spires différentes de la spirale. Et pourtant, l'homme est responsable de sortir de son enfance, de briser la répétition, de constituer une histoire polarisée par des figures-avant, par une eschatologie. L'inconscient est origine, genèse, la conscience est fin des temps, apocalypse. Mais l'opposition dans laquelle nous nous tenons est une opposition abstraite. Il faudrait encore comprendre que, dans leur opposition, le système des figures tirées en avant et celui des figures qui toujours renvoient à une symbolique déjà-là sont *le même*. Cela est difficile à comprendre et je le comprends à peine. Du moins pouvons-nous dire ceci : la grande tentation, au point où nous sommes, serait de déclarer : l'inconscient explique en l'homme la partie basse, inférieure, nocturne ; il est la Passion de la Nuit ; la conscience exprime la partie haute, supérieure, diurne ; c'est la Loi du Jour ; le péril serait alors de se reposer dans un commode électisme où conscience et inconscient seraient vaguement complémentaires. Ce genre de compromis est la caricature de la dialectique. Mais on ne l'exorciserait entièrement que si l'on arrivait à comprendre que les deux herméneutiques, celle du Jour et celle de la Nuit, sont la même chose. On ne peut additionner Hegel et Freud et leur donner à chacun la moitié de l'homme. De même qu'il faut dire que tout en l'homme est physiologique, et que tout est sociologique, de même il faut dire que les deux lectures recouvrent exactement le même champ. Pour un hégélien, il y a tout dans le parcours des figures, y compris ce que Hegel appelle le discours de l'esprit et que nous intériorisons chacun comme conscience. Et j'admets aussi que, pour un freudien, il y a tout dans la surdétermination des symboles fondamentaux : y compris la dialectique du Maître et de l'Esclave. La relation de l'analysé et de l'analyste la réalise parfaitement et la cure peut être interprétée comme lutte pour la reconnaissance à partir d'une situation non réciproque et inégalitaire. Parle-t-on de l'être et de l'avoir ? On l'a vu : avoir le phallus et ne pas l'avoir, le perdre en acceptant de ne pas l'avoir sur le mode effectif, c'est le modèle même de l'avoir, etc. En ce sens, il est nécessaire que les deux impérialismes – celui du hégélien et celui du freudien – soient complets et sans compromission. La meilleure preuve en est que tout ce qu'on dit de l'un peut être dit aussi de l'autre. Est-ce que la *Phénoménologie de l'esprit* ne se termine pas par un retour à l'immédiat, comme l'anamnèse analytique ? Inversement, la régression à l'archaïque, par la psychanalyse, n'est-elle pas une remise en mouvement vers l'avenir ? Est-ce que la situation thérapeutique en elle-même n'est pas une prophétie de la liberté ? C'est pourquoi le

thérapeutique en elle-même n'est pas une prophétie de la liberté ? C'est pourquoi le freudien pourra toujours dire que l'interprétation d'*Œdipe-Roi* par d'autres ressorts que ceux de la psychanalyse n'exprime que les résistances du prétendu herméneute à l'analyse elle-même. C'est pourquoi il faut avoir accédé à l'opposition la plus entière entre la conscience comme histoire et l'inconscient comme destin, pour conquérir le droit de dépasser cette opposition et pour comprendre l'identité des deux systématiques – l'une qui est une synthèse de la conscience, l'autre une analyse de l'inconscient. Mais ni l'opposition, ni l'identité des deux herméneutiques ne nous autorisent à l'éclectisme : trois mesures d'inconscient, deux doigts de préconscient et une pincée de conscience, voilà ce qu'il ne faut faire à aucun prix. L'éclectisme est toujours l'ennemi de la dialectique.

Considérons le chemin parcouru. Nous sommes partis de l'échec d'une phénoménologie de la conscience : la conscience immédiate est certitude mais n'est pas vérité, avons-nous dit ; l'irréfléchi auquel la réflexion renvoie n'est pas l'inconscient. Cet échec nous a conduits à examiner les titres d'un réalisme de l'inconscient. Il nous est apparu comme un réalisme « bien fondé », corrélatif d'un idéalisme transcendantal, qui nous interdit de faire penser l'inconscient. Puis il nous a fallu dépasser ce réalisme de l'inconscient, selon lequel la conscience n'est qu'un « lieu » dans la topique des instances. Nous avons alors tenté de penser conscience et inconscient l'un par l'autre, en les pensant l'un contre l'autre, selon l'opposition kantienne des grandeurs négatives. C'est à ce stade que nous avons séjourné le plus longtemps. Pour soutenir l'entreprise, nous avons entièrement renoncé à une psychologie de la conscience qui nous aurait ramenés en deçà de Freud, comme d'ailleurs en deçà de Husserl ; c'est une phénoménologie de l'esprit, au sens hégélien, qui nous a guidés. La « conscience », dont l'inconscient est l'*autre*, n'est pas la présence à soi, l'aperception d'un contenu, mais *l'aptitude à refaire le parcours des figures de l'Esprit*. L'herméneutique de ces figures à travers les symboles où elles prennent naissance, nous est apparue comme le véritable vis-à-vis de l'herméneutique régressive : le sens de cette dernière se révèle lorsqu'elle trouve en retour *son autre* dans l'herméneutique progressive de la phénoménologie de l'esprit. C'est comme autre de son autre que l'inconscient se découvre maintenant, c'est-à-dire comme destin, opposé à l'histoire progressive orientée vers la totalité à venir de l'esprit. Ce qui reste finalement en question, c'est l'identité foncière de ces deux herméneutiques – identité qui nous fait dire : une phénoménologie de l'esprit et une archéologie de l'inconscient parlent non de deux moitiés de l'homme, mais chacune de la totalité de l'homme.

S'il en est ainsi, la conscience finie est peut-être seulement la manière de vivre, à la façon d'une destinée limitée et mortelle, l'identité de l'esprit, considéré dans ses figures essentielles, avec l'inconscient, saisi dans ses signifiants-clés. Si nous comprenions cette identité entre la progression des figures de l'esprit et la régression vers les signifiants-clés de l'inconscient, nous comprendrions aussi le mot de Freud, cité tant de fois : *Wo es war, soll ich werden*. Où « Ça » était, « Je » dois devenir.

LE CONFLIT DES INTERPRÉTATIONS. ESSAIS D'HERMÉNEUTIQUE

1. En raison des nombreuses traductions de Freud, parfois fortement divergentes, nous avons renoncé à actualiser les traductions anciennes citées par Ricœur (N.d.É.).
2. Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1952, p. 112.
3. *Ibid.*, p. 118 sq.
4. *Ibid.*, p. 120.
5. *Ibid.*, p. 118.
6. *Ibid.*, p. 102.
7. *Ibid.*, p. 136.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, p. 137.
10. Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, Le Club français du Livre, 1963, p. 239.
11. *Ibid.*
12. Lire : *phobos*.
13. *L'Interprétation des rêves*, *op. cit.*, p. 239.
14. Lire : *paideia*.