

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE PRESENTE

A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE)

PAR

MARIETTE MASSE-CHAREST

BACHELIERE ES ARTS (PHILOSOPHIE)

LE CONCEPT FREUDIEN DE SUBLIMATION SELON RICOEUR

SEPTEMBRE 1981

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

"La prise de conscience que la psychanalyse offre à l'homme moderne est difficile, elle est douloureuse, en raison de l'humiliation narcissique qu'elle inflige; mais à ce prix elle s'apparente à la réconciliation dont Eschyle a prononcé la loi... "par le souffrir, le comprendre" (Agamemnon, vers 177)."

Paul Ricoeur

REMERCIEMENTS

Avant d'entreprendre le travail de présentation de ce mémoire sur la sublimation, je désire exprimer ma plus profonde gratitude à M. Julien Naud qui durant ces dernières années m'a éclairée sur les théories de la psychanalyse et qui m'a aussi dirigée dans la préparation de ce mémoire de philosophie. Je lui suis reconnaissante pour son sens du dialogue et sa disponibilité qui me furent indispensables tant pour comprendre le sens de mon propre cheminement de vie que celui de mes proches.

TABLE DES MATIERES

	PAGE
REMERCIEMENTS.....	iii
INTRODUCTION.....	9
Références.....	18

PREMIERE PARTIE

LA PLACE DE LA SUBLIMATION DANS LE DISCOURS FREUDIEN

CHAPITRE PREMIER: LA THEORIE DES PULSIONS

- La pulsion sexuelle: ses quatre éléments.....	22
- L'étayage des pulsions sexuelles.....	32
- L'auto-érotisme.....	33
- Les zones érogènes.....	34
- Références.....	36

CHAPITRE DEUXIEME: LA THEORIE DES STADES LIBIDINAUX (LES ORGANISATIONS SEXUELLES)

- L'hypothèse d'une organisation pré-génitale.....	39
- Le stade oral.....	42
- Le stade sadique-anal.....	44
- Le stade phallique.....	45
- Le stade génital.....	53
- Références.....	55

CHAPITRE TROISIEME: L'EVOLUTION DU CONCEPT DE SUBLIMATION DANS LE DISCOURS FREUDIEN DE 1905 A 1923	
- 1905: Trois Essais sur la théorie de la sexualité.....	57
- 1908: La Création littéraire et le rêve éveillé.....	62
- 1910: Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci.....	63
- 1914: Pour Introduire le Narcissisme.....	71
- 1917: Deuil et mélancolie.....	77
- 1921: Psychologie collective et analyse du moi.....	82
- 1923: Le Moi et le Ca.....	88
- Références.....	94
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE.....	97

DEUXIEME PARTIE

UNE INTERPRETATION PHILOSOPHIQUE DE LA SUBLIMATION SELON RICOEUR

CHAPITRE QUATRIEME: PRESENTATION SYNTHETIQUE DE LA PROBLEMATIQUE DE RICOEUR SUR LA SUBLIMATION	
- Le problème épistémologique.....	101
- Le problème de la philosophie réflexive.....	102
- Le problème dialectique.....	103
- Le symbolisme et la philosophie.....	104
l'herméneutique, l'interprétation, le symbole	
- Références.....	114

CHAPITRE CINQUIEME: DEVELOPPEMENT DE LA PROBLEMATIQUE DE RICOEUR	
- LE PROBLEME EPISTEMOLOGIQUE.....	115
- Le freudisme: un discours mixte.....	116
- Le freudisme: une archéologie du sujet.....	118
- LE PROBLEME DE LA PHILOSOPHIE REFLEXIVE.....	122
- Le cogito abstrait.....	125
- Le narcissisme.....	126
- Le cogito concret.....	127
- LE PROBLEME DIALECTIQUE.....	130
- L'aspect téléologique.....	130
- La phénoménologie de l'Esprit (téléologie explicite)....	131
- Le freudisme: trois aspects téléologiques implicites....	134
les concepts opératoires, le concept d'identification, le concept de sublimation	
- Références.....	145
CHAPITRE SIXIEME: LA SUBLIMATION A TRAVERS LE SYMBOLE DANS LES SPHERES ECONOMIQUE, POLITIQUE, CULTURELLE ET RELIGIEUSE	
- La surdétermination du symbole.....	150
- Une exégèse téléologique	
de la figure de l'avoir (sphère économique).....	154
de la figure du pouvoir (sphère politique).....	155
de la figure du valoir (sphère culturelle).....	156
- Une exégèse archéologique	
de la figure de l'avoir (sphère économique).....	159
de la figure du pouvoir (sphère politique).....	161
- La figure culturelle d' <u>Oedipe-Roi</u> : exégèses téléologique et archéologique dialectisées	163

- La figure religieuse du Père: exégèses téléologique et archéologique dialectisées	169
- Références.....	188
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE.....	191
CONCLUSION GENERALE.....	194
BIBLIOGRAPHIE.....	199

INTRODUCTION

INTRODUCTION

C'est dans le cadre d'une philosophie de la connaissance que nous proposons comme sujet de recherche: Le concept freudien de sublimation, selon Ricoeur. Notre intérêt, en particulier, porte sur le processus du développement de la conscience. Pour être précis, nous pourrions dire que l'effort principal de notre travail, est de comprendre comment un adulte se sort de son enfance. C'est là un problème que se pose aussi la psychologie mais nous, nous le traitons à un niveau philosophique, dans une sorte de phénoménologie, comme l'entend Ricoeur.

Dans notre première partie, nous étudions, par le biais de la théorie freudienne, comment se structure le psychisme de l'individu. A cette fin, nous cherchons comment se présente, chez Freud, la question de la sublimation, c'est-à-dire dans quel contexte et à propos de quel problème elle est apparue.

Comme préalable à cette première partie, nous avons d'abord recherché quelques éléments bibliographiques pertinents. En premier lieu, nous avons interrogé le système BADADUQ (fichier informatisé par sujets et auteurs) de notre université. Ce système de référence nous a livré une liste de vingt-neuf documents traitant de la sublimation. De tous ces

documents (volumes et articles), nous n'avons pas tiré de textes qui analysent spécifiquement les théories freudiennes en rapport avec la sublimation. Nous avons souhaité trouver une oeuvre condensée sur ce sujet afin de nous aider à circonscrire notre thème mais nos efforts de recherche en ce sens se sont avérés vains. Aussi, nous avons poursuivi notre travail bibliographique par une investigation des seuls numéros disponibles de la Revue française de la psychanalyse allant de l'année 1967 à l'année 1979. En tout, nous avons relevé deux articles sur le sujet qui nous intéresse. L'un (1) d'eux a été publié en 1967 par Gondler et Joffe. L'autre (2) est un mémoire présenté à la Société suisse de psychanalyse par Olivier Flournay, publié également en 1967. Au départ, ce fut là le seul matériel dont nous disposions pour notre recherche, outre l'oeuvre même de Freud. Comme nous abordons notre mémoire d'un point de vue philosophique, ces articles ne nous apportaient pas les éléments nécessaires à notre analyse de la sublimation chez Freud. C'est finalement chez Ricoeur que nous avons trouvé, au niveau qui nous intéresse (le niveau philosophique), une épistémologie du discours freudien dans laquelle il traite effectivement de la sublimation chez Freud. Deux des oeuvres de Ricoeur ont donc été l'objet de notre attention mais cela dans la deuxième partie de notre mémoire. Pour revenir à notre travail bibliographique touchant à la première partie, le Vocabulaire de la psychanalyse (3) est devenu une source précieuse de documentation qui nous a permis de nous familiariser relativement bien avec les concepts psychanalytiques.

Après cette cueillette documentaire, peu fructueuse pour les besoins spécifiques de notre recherche philosophique, nous avons donc puisé aux écrits originaires de la psychanalyse, et notre première partie, dès lors,

a porté, essentiellement, sur les textes mêmes de Freud. Son oeuvre est imposante, ses premiers écrits datant de 1887 et s'étendant jusqu'en 1939, l'année de sa mort. Sur les quelque soixante-dix publications que Freud nous a laissées, nous avons choisi de porter notre regard sur des textes écrits entre les années 1905 et 1923. C'est durant cette période des développements théoriques de la psychanalyse que nous avons cru pouvoir circonscrire dans quel contexte et à propos de quel problème Freud parle de sublimation.

Une fois notre travail bibliographique terminé, nous avons entrepris sur-le-champ l'étude des oeuvres de Freud retenues.

Dans un premier chapitre, nous faisons d'abord l'étude des Trois Essais sur la théorie de la sexualité (4), de Pulsions et destins des pulsions (5) et de La Vie sexuelle (6). Ces textes nous ont paru être les lectures fondamentales nécessaires à la compréhension de la pensée freudienne. En effet, dans ces écrits, nous retrouvons les hypothèses de Freud sur lesquelles se fonde sa théorie des pulsions. C'est à elle que nous nous attardons le plus car nous y trouvons le point de départ de notre étude de la sublimation. Il s'agit du concept de pulsion, concept qui conduit droit à la sublimation, puisque celle-ci, selon Freud, est un des quatre destins de la pulsion.

Et pour mieux comprendre cette dernière, dans le deuxième chapitre nous suivons les développements de la pensée de Freud sur les organisations sexuelles de l'enfant. Ainsi croyons-nous situer globalement comment est apparue, chez Freud, la question de la sublimation. Dans ce chapitre

nous ne suivons pas les développements de Freud tels qu'ils se présentent au cours de l'histoire de la création de la psychanalyse. Nous les examinons plutôt d'un point de vue génétique. En d'autres mots, nous essayons de voir où et comment ils surviennent lors du processus d'organisation sexuelle chez l'enfant. C'est en faisant cela que nous en venons à dégager, généralement, que la sublimation apparaît chez l'enfant dès les premiers stades de l'organisation sexuelle et qu'au stade phallique, lors du déclin du complexe d'Oedipe, elle est un temps de socialisation chez celui-ci.

Dans notre troisième chapitre, nous continuons à approfondir les théories freudiennes en orientant notre étude des concepts fondamentaux de la psychanalyse vers la recherche d'indices qui peuvent révéler l'évolution de l'idée de la sublimation chez Freud. Notre approche, alors, consiste à explorer des textes qui vont nous aider, cette fois-ci, à approfondir la notion de sublimation, à voir comment elle s'articule au sein d'un certain nombre de concepts psychanalytiques.

En guise de départ, nous examinons deux textes qui nous introduisent à la création artistique et à la vie du créateur. Dans l'un de ces deux textes, Freud illustre tout particulièrement bien le phénomène de la sublimation. Par la suite, nous analysons quelques textes à caractère théorique pour essayer de comprendre la sublimation dans le discours freudien en rapport avec des concepts tels que l'idéal du moi, le narcissisme secondaire et l'identification, étant donné que la sublimation est dans un rapport étroit avec la formation du moi, formation qui a lieu lors de l'identification. Cette dernière, en fait, reste un concept dont l'étude est

capitale pour situer la sublimation dans ce troisième chapitre. Pour continuer, nous faisons l'examen de la théorie structurale du psychisme, c'est-à-dire celle qui parle du moi, du ça et du surmoi - connue aussi sous le nom de deuxième topique de Freud - toujours en rapport, évidemment, avec l'idée de sublimation.

Il nous faut souligner, ici, à la fin de l'introduction de notre première partie, que nous rencontrons, dans l'étude des textes de Freud, pour ce qui est de la sublimation, quelques difficultés. Tout d'abord, au cours de notre examen de la théorie des pulsions, bien que nous déterminions que l'étude de la pulsion soit essentielle au développement de notre exposé, nous éprouvons de la difficulté à préciser le sens des notions de pulsions en général, de pulsion sexuelle et de pulsion du moi. Dans les Trois Essais sur la théorie de la sexualité, où nous commençons notre analyse de la pulsion, nous ne retrouvons pas de tableau explicatif complet sur celle-ci. Pour que notre travail, à ce propos, soit plus satisfaisant, nous devons l'achever en scrutant attentivement les Pulsions et destins des pulsions. Ce n'est pas sans embarras que nous le faisons cependant. Lors de notre passage d'un volume à l'autre, nous nous apercevons que la pulsion, d'abord traitée comme pulsion sexuelle dans le premier ouvrage, en 1905, est considérée comme pulsion générale, en 1915. Pour éclairer ce problème, nous ferons référence à l'interprétation qu'en donne Jean Laplanche dans son volume, Vie et mort en psychanalyse (7), dans le chapitre L'ordre vital et la genèse de la sexualité humaine.

En somme, pour nous donner une idée plus précise de la pensée freudienne, nous rapportons quelques propos judicieux de Jean Laplanche. Comme

il le dit lui-même, la pensée de Freud se présente, sous certains aspects, comme une pensée philosophique, évoluant selon sa nécessité propre. D'un autre point de vue, d'après ce même auteur, elle est considérée comme une pensée scientifique où la théorie se développe à partir de faits nouveaux apportés par le champ d'observation que sont les analyses de Freud. Ses hypothèses spéculatives viennent chercher appui sur les données de ses analyses. La pensée de Freud en est une qui est en mouvement continu, hésitante, faite de reprises et de remaniements théoriques qui sans aucun doute, par toutes les interrogations qu'elle apporte, laisse une grande ouverture à tout chercheur intéressé, en particulier s'il l'est à propos de la sublimation.

Par ce fait d'une pensée en évolution constante, passant de la science à la philosophie et de la philosophie à la science, nous nous expliquons nos difficultés à constituer, à la fin de notre première partie, une synthèse totale et fortement cohérente sur le sujet de la sublimation tel qu'il le traite. Nous relevons, dans ses écrits, seulement les quelques explications qu'il en a données. En fait, comme le rapportent Laplanche et Pontalis, dans leur Vocabulaire de la psychanalyse (8), il n'y a pas de théorie cohérente de la sublimation. Ce qui nous amène à dire que Freud lui-même ignore ce qui se passe au cours du processus de sublimation, même s'il établit qu'il est en rapport avec l'enfance de tout créateur.

Note: Au terme de notre étude des textes de Freud, on nous a informé de la publication récente de deux ouvrages (9, 10) sur la sublimation que nous n'avons pu considérer dans notre mémoire à cause de l'état avancé de nos travaux. Cependant, pour le lecteur, nous fournissons les références appropriées dans notre liste des ouvrages cités.

Et puisque l'idée - nous osons à peine parler encore d'une théorie - de la sublimation est restée peu élaborée chez Freud, dans une deuxième partie, nous poursuivons son étude avec Ricoeur afin de l'approfondir d'un point de vue philosophique.

Dans notre deuxième partie, notre travail est basé essentiellement sur l'étude des deux oeuvres philosophiques suivantes de Paul Ricoeur: De l'interprétation, essai sur Freud et Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique. (11,12).

Ricoeur, après avoir constaté qu'il n'y a pas chez Freud de concept de sublimation mais seulement une question de la sublimation, veut reprendre cette question à l'intérieur d'une philosophie réflexive et la thématiser à ce niveau. Notre tâche, alors, est de comprendre comment la philosophie réflexive se transforme sous l'influence du freudisme pour en venir, à l'aide d'une méthode dialectique, à intégrer deux pôles: celui de la pulsion (champ de la psychanalyse) et celui de l'esprit (champ de la philosophie réflexive). La sublimation apparaît donc à Ricoeur, d'une part, et ceci d'après Freud, comme un processus régressif d'ordre pulsionnel, mais d'autre part, comme un processus de progression de nature spirituelle où la fonction imaginaire découvre de nouvelles significations adultes aux liens affectifs de l'enfance. La présence d'un processus progressif que Ricoeur découvre implicite au freudisme le conduit donc à réinterpréter la sublimation à l'aide des concepts philosophiques d'archéologie et de téléologie.

Il convient alors de décrire les différentes étapes par lesquelles

nous passerons afin de comprendre le processus de sublimation ainsi que le conçoit Ricoeur. Nous expliquons d'abord dans le quatrième chapitre comment Ricoeur reprend le problème de la sublimation tel que nous l'avons laissé à la fin de la première partie.

C'est en cherchant à greffer l'herméneutique sur la philosophie réflexive qu'il nous introduit à son étude de la sublimation, cette dernière étant la fonction symbolique elle-même. Par la suite, nous approfondissons le thème de la sublimation dans le cinquième chapitre dans le cadre de trois problèmes particuliers: le problème épistémologique, le problème de la philosophie réflexive et enfin le problème dialectique. Puis nous poursuivons notre étude de la sublimation dans un dernier chapitre où nous disons que le travail de Ricoeur, à la fin, consiste alors à montrer que le symbole est surdéterminé et que par conséquent la sublimation est un "concept mixte" qui thématise le processus dialectique de la régression et de la progression de l'individu. Nous illustrons cela par l'examen que Ricoeur fait de quelques figures des niveaux économique, politique, culturel et religieux pour montrer que la sublimation, qui est la fonction symbolique même, est le lieu où l'on rencontre en surimpression les aspects archéologique et téléologique de l'homme.

Finalement, nous pouvons dire que le but de notre recherche est de comprendre comment la sublimation est un processus de connaissance et comment le mouvement progressif de la conscience s'articule à un mouvement de régression affective chez l'individu. Ricoeur lui-même veut atteindre ce but en cherchant comment les mêmes figures peuvent être à la fois infantiles et adultes et comment, à partir de figures infantiles, il est possible

de progresser vers des figures d'une sphère supérieure. C'est par une phénoménologie de la conscience que Ricoeur parvient à montrer, à l'aide de la méthode dialectique hégélienne modifiée, que la progression et la régression sont deux aspects de l'homme implicites l'une à l'autre

Références (Introduction)

- (1) J. Gondler et W.S. Joffe, A propos de la sublimation, in Revue française de la psychanalyse, Paris, P.U.F., Vol. 31, 1967, pp. 3 à 18.
- (2) O. Flournay, in Revue française de la psychanalyse, Paris, P.U.F., Vol. 31, 1967, pp. 59 à 100.
- (3) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1978.
- (4) S. Freud, Trois Essais sur la théorie de la sexualité, Paris, Gallimard, 1971.
- (5) S. Freud, Les Pulsions et leurs destins, in Métapsychologie, Paris, Gallimard, 1969.
- (6) S. Freud, La Vie sexuelle, Paris, P.U.F., 1977.
- (7) J. Laplanche, Vie et mort en psychanalyse, Paris, Flammarion, 1970.
- (8) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, P.U.F., Paris, 1978, pp. 465 à 467.
- (9) J. Laplanche, Problématique III, La sublimation, P.U.F., Paris, 1980.
- (10) Revue française de psychanalyse, Des sublimations 1, P.U.F., Paris, 1979.
- (11) P. Ricoeur, De l'interprétation, essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965.
- (12) P. Ricoeur, Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969.

PREMIERE PARTIE

LA PLACE DE LA SUBLIMATION DANS LE DISCOURS FREUDIEN

CHAPITRE PREMIER

LA THEORIE DES PULSIONS

Dans Le Conflit des interprétations (1), Ricoeur dit qu'on entre dans la psychanalyse par le concept de pulsion, concept qui se situe à la frontière de la biologie et de la psychologie, et qu'on en sort par d'autres dont l'un, par exemple, est le concept d'identification qui, pour sa part, se trouve à une autre frontière, celle de la psychologie et de la sociologie de la culture. Le concept de pulsion est, pour la psychanalyse, d'une importance primordiale, affirme Ricoeur; il est le fondement même sur lequel s'édifie cette science de l'interprétation.

Ce concept, à cause de l'importance qu'on lui donne, est, pour notre étude, le fil conducteur de ce premier chapitre, dans lequel nous voulons savoir comment la pulsion que Freud, d'une part, décrit comme énergie sexuelle chez l'individu, peut se transformer en des manifestations culturelles tant artistiques qu'intellectuelles. En fait, c'est ainsi que Freud voit la sublimation se manifester, c'est-à-dire comme une dérivation des pulsions sexuelles vers des objets socialement valorisés.

Selon les auteurs du Vocabulaire de la psychanalyse (2), nous retrouvons, au début des écrits de Freud, deux termes bien distincts pour désigner la sexualité et l'instinct chez l'homme. Voici quelques explications sur leur différence.

Tout d'abord, chez Freud, la sexualité n'est pas considérée comme un instinct. Pour en rendre compte, il utilise le terme allemand Trieb qui se traduit en français par le mot pulsion. C'est donc dire, qu'en 1905, dans les Trois Essais sur la théorie de la sexualité, le terme de pulsion est exclusivement réservé à la sexualité. Quant au terme d'instinct, que signifie-t-il chez Freud? Le terme allemand qu'il utilise, Instinkt, dont l'équivalent en français est évidemment le mot instinct, désigne une fonction physiologique dont la faim est le prototype. Voilà donc la différence qui existe entre ces deux notions chez Freud.

Cependant, la "théorie" des pulsions évolue chez Freud et, en 1910, il émet une hypothèse de travail basée sur des conceptions biologiques qui lui suggèrent l'existence de deux types de pulsions originaires et opposés chez l'homme qu'il appelle pulsions du moi ou d'auto-conservation et pulsions sexuelles. A partir de ce moment, le terme de pulsion, jusqu'alors réservé à la sexualité, est par la suite appliqué aussi aux instincts, comme la faim, que Freud considère comme des fonctions essentielles à la vie. C'est donc dire, qu'à cette époque, la notion de pulsion englobe tant les pulsions sexuelles que les fonctions physiologiques, ces dernières étant dorénavant connues sous le terme de pulsions du moi ou d'auto-conservation.

En 1914, lors de l'introduction du concept de narcissisme, Freud

subdivise l'énergie des pulsions sexuelles en libido d'objet, selon qu'elles visent un objet extérieur, et en libido du moi, si elles visent le moi. Mais Freud n'en reste pas là. Plus tard, entre 1915 et 1920, il est tenté de modifier sa théorie des pulsions. A ce moment-là, il se demande si seule la pulsion sexuelle est originaire. Malgré cette hésitation, par la suite, il maintient le dualisme des pulsions, pulsions du moi et pulsions sexuelles. A la fin de sa vie, il donna aux pulsions originaires les noms de pulsion de mort et de pulsion de vie, qu'il représenta sous les thèmes mythiques de Thanatos et d'Eros.

La pulsion sexuelle: quatre éléments

Nous présentons une étude de la pulsion, sous ses quatre éléments, en nous référant à Laplanche, dans Vie et mort en psychanalyse (3). Ce dernier auteur analyse les quatre éléments de la pulsion dans ses généralités mais nous, nous centrons notre analyse sur la pulsion sexuelle. Les trois premiers éléments ont été discutés par Freud en 1905 dans les Trois Essais sur la théorie de la sexualité (4). Il y parle de la source, de l'objet et du but de la pulsion. Quant au quatrième élément, la poussée, il l'introduit en 1915 dans Pulsions et destins des pulsions (5).

Traisons d'abord de la poussée, que Freud définit ainsi dans Pulsions et destins des pulsions: "Par poussée d'une pulsion on entend le facteur moteur de celle-ci, la somme de force ou la mesure d'exigence de travail qu'elle représente. Le caractère "poussant" est une propriété générale des pulsions, et même l'essence de celles-ci" (6). Le caractère de la poussée, commente Laplanche, est une référence à la mécanique qui souligne le facteur

moteur de la pulsion. Freud, dans ce cas, fait plus précisément référence à la dynamique. D'un autre point de vue, appelé économique par la psychanalyse, la poussée signifie aussi exigence de travail. C'est donc dire, ajoute Laplanche, que "...s'il y a travail, modification dans l'organisme, c'est qu'il y a une exigence à la base, une force, et comme dans les sciences physiques, la force ne peut se définir que par la mesure d'une quantité de travail" (7). La pulsion est donc une force ou une énergie constante qui se manifeste sous forme d'un travail quantifiable. "Toute pulsion est un morceau d'activité" (8), déclare Freud.

Dans le même volume, Freud définit ainsi le but: "Le but d'une pulsion est toujours la satisfaction, qui ne peut être obtenue qu'en supprimant l'état d'excitation à la source de la pulsion" (9). De plus, Laplanche rapporte que, pour Freud, dans les Trois Essais..., le but est "...l'acte auquel pousse la pulsion" (10). Or cet acte, vers lequel la pulsion tend, est toujours le même, avance Freud dans les Pulsions...; la satisfaction est cet acte. Elle est le but final et général de la pulsion. Cependant, lit-on dans les textes du Vocabulaire de la psychanalyse, même si son but final et général est toujours la satisfaction, elle a des buts spécifiques qui sont en rapport avec les différentes zones érogènes de l'être humain. Par exemple, et nous citons Laplanche et Pontalis, "...le but correspondant à la pulsion orale sera la satisfaction liée à l'activité de succion" (11). Ce qui revient à dire que chaque zone érogène (bouche, anus, pénis, clitoris, etc.) tend vers la satisfaction qui est le but général et l'obtient par un plaisir d'organe qui, celui-ci, est le but spécifique, comme le suçotement pour la bouche. Les buts spécifiques sont donc multiples selon leur source. Dans Vie et mort en psychanalyse, Laplanche nous donne

quelques autres exemples de buts spécifiques des pulsions en général comme: "...manger, voir (puisque'il est question chez Freud de "pulsion de voir"), faire l'amour, etc." (12).

En définitive, il nous semble que la pulsion sexuelle tende toujours vers la satisfaction ou l'apaisement de la tension (but général) et qu'elle l'obtienne par un plaisir d'organe (but spécifique). Toutefois, la pulsion sexuelle, outre les buts ci-haut mentionnés, emprunte aussi d'autres voies; la perversion et la sublimation en sont des exemples. Cette dernière est une dérivation des pulsions sexuelles partielles vers des buts autres que sexuels. Voici quelques mots relevés dans le Vocabulaire de la psychanalyse sur ce processus:

Dans la sublimation, la modification de la pulsion consiste, pour l'essentiel, en un changement de but. Mais ce changement est, ici encore, conditionné par une modification dans les autres éléments de la pulsion: échange de l'objet, suppléance d'une pulsion par une autre (remplacement par une pulsion d'auto-conservation avec laquelle la pulsion sexuelle fonctionnait en étayage) (13).

Et voici ce que Freud lui-même dit de la sublimation, tout comme on le rapporte dans le Vocabulaire de la psychanalyse:

La pulsion sexuelle met à la disposition du travail culturel des quantités de force extraordinairement grandes et ceci par suite de cette particularité, spécialement marquée chez elle, de pouvoir déplacer son but sans perdre, pour l'essentiel, de son intensité. On nomme cette capacité d'échanger le but sexuel originaire contre un autre but, qui n'est plus sexuel mais qui lui est psychiquement apparenté, capacité de sublimation (14).

A la lumière de nos lectures, il nous semble donc que ce ne soit que les buts spécifiques de la pulsion sexuelle qui puissent être modifiés. Il nous apparaît alors que le but général de la pulsion (la satisfaction) soit toujours présent malgré les modifications des buts spécifiques,

modifications qui peuvent prendre la forme de déviations, de dérivations (ce peut être la sublimation qui se manifeste, par exemple, à travers une oeuvre artistique ou une recherche intellectuelle) ou d'inhibitions.

Parlons du troisième élément de la pulsion, l'objet. Celui-ci est essentiel à la pulsion, afin qu'elle atteigne son but. Mais l'objet est variable, nous informe Freud dans Pulsions...:

l'objet de la pulsion est ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but. Il est ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion, il ne lui est pas originairement lié: mais ce n'est qu'en raison de son aptitude particulière à rendre possible la satisfaction qu'il est adjoint. Ce n'est pas nécessairement un objet étranger, mais c'est aussi bien une partie du corps propre. Il peut être remplacé à volonté tout au long des destins que connaît la pulsion; c'est à ce déplacement de la pulsion que revient le rôle le plus important (15).

A propos de l'objet, Laplanche, dans Vie et mort en psychanalyse, remarque qu'il ne faut pas rapporter le terme d'objet utilisé en psychanalyse à la notion d'objectivité reliée à l'acquisition de la connaissance. Il précise que l'objet, ainsi que Freud en parle, correspond plutôt à la notion d'objectivité qui implique que l'objet est objet de la pulsion et non objet scientifique.

De plus, Freud nous enseigne que, tout au long de l'organisation sexuelle, la pulsion changera d'objet en rapport avec son évolution. L'objet n'est pas originairement lié à la pulsion sexuelle; mais celle-ci le trouvera dans la voie que lui indiquent les pulsions d'auto-conservation. Cette dernière remarque de Freud est une référence à l'étayage des pulsions sexuelles sur les pulsions d'auto-conservation. Ainsi, au stade oral, le sein qui apporte d'abord la nourriture, le lait, objet de satisfaction de la pulsion d'auto-conservation, devient aussi objet, mais fantasmatique, de la pulsion

sexuelle. C'est pour cela que, dans le Vocabulaire..., on dit que "...le moment d'émergence de la sexualité coïncide avec celui du fantasme et de l'accomplissement hallucinatoire du désir" (16). En fait, tant que les pulsions sexuelles n'ont pas évolué vers un objet réel ou total, celui-ci est partiel et fantasmatique.

L'objet total se retrouve d'abord dans la mère (objet primaire) et finalement dans une personne du sexe opposé, personne sur qui se dirigent toutes les pulsions partielles, lors de la synthèse sexuelle génitale, à l'adolescence. Quant aux objets partiels, en voici quelques exemples que nous donne Laplanche: "...le sein, le pénis et bien d'autres parties du corps, bien d'autres éléments en rapport avec le vécu corporel (excrément, enfant...), qui ont en commun le trait fondamental d'être, réellement, ou fantasmatiquement, séparés ou séparables" (17). C'est donc dire que l'objet partiel, tel qu'on en parle en psychanalyse, est une partie du corps ou un équivalent symbolique, objet fantasmatique.

En somme, l'objet de la pulsion sexuelle est moins rigoureusement lié à la pulsion que l'objet de la fonction d'auto-conservation; il lui est contingent. De plus, la pulsion sexuelle, en évoluant, change d'objet. Elle s'attarde à des objets partiels qui sont fantasmatiques ou des parties du corps de l'enfant, afin d'obtenir une satisfaction par un plaisir d'organe, comme le suçotement chez le nourrisson et la maîtrise musculaire à la phase anale, etc... Ces activités partielles sont considérées par Freud comme autoérotiques: "...la pulsion sexuelle pendant l'enfance n'est pas encore centrée, (qu')elle est d'abord sans objet, c'est-à-dire autoérotique" (18). Bref, la pulsion sexuelle qui n'a pas d'objet réel, à l'origine,

se déplace et tend vers un objet total.

Tant que la pulsion sexuelle demeure autoérotique, c'est-à-dire que l'excitation sexuelle naît et s'apaise sur place, au niveau de chaque zone érogène, Freud qualifie la sexualité de "pervers polymorphe". Elle est ainsi qualifiée parce que, durant l'enfance, la pulsion sexuelle se lie à des objets partiels qui ne sont pas encore intégrés sous le primat de la génitalité. A l'adolescence, lorsque les pulsions partielles sont unifiées sous ce primat, dans une relation hétérosexuelle, la sexualité à ce moment est considérée par Freud comme normale.

Le caractère de perversité de la sexualité, puisque nous l'avons mentionné, mérite que nous en parlions quelque peu. A ce sujet, Freud considère la perversion comme la caractéristique initiale de la pulsion: "... la disposition à la perversion est bien la disposition générale, originelle, de la pulsion sexuelle, laquelle ne devient normale qu'en raison de modifications organiques et d'inhibitions psychiques survenues au cours de son développement" (19). Lors d'une discussion ultérieure, nous nous attarderons à comprendre ces processus du développement de la pulsion sexuelle vers la normalité. En attendant, dans les quelques lignes qui suivent, examinons encore la question de la perversion. A son propos, Freud croit que, malgré l'évolution de la pulsion sexuelle vers la normalité, des perversions persistent en chacun:

L'expérience nous a montré que la plupart de ces déviations, au moins quand il s'agit des cas les moins graves, sont rarement absentes dans la vie sexuelle des sujets normaux, qui les regardent simplement comme des particularités de leur vie intime. Là où les circonstances sont favorables, il pourra arriver qu'un être normal, pendant tout un temps, substitue telle ou telle perversion au but sexuel normal, ou lui fasse

place à côté de celui-ci. On peut dire que, chez aucun individu normal, ne manque un élément qu'on peut désigner comme pervers, s'ajoutant au but sexuel normal; et ce fait seul devrait suffire à nous montrer combien il est peu justifié d'attacher au terme de perversion un caractère de blâme (20).

Freud avance que chacun garde avec plus ou moins d'intensité des vestiges des premiers stades de l'organisation sexuelle qui, de son avis, ne sont jamais entièrement dépassés et que chacun garde aussi la possibilité de régresser à ces stades de fixation: "Toutes les circonstances défavorables au développement sexuel ont pour effet de produire une régression, c'est-à-dire un retour à une phase antérieure du développement" (21). En somme, ce qui rend la pulsion sexuelle perverse chez l'enfant, c'est qu'au départ elle n'a pas d'objet total, elle cherche donc sa satisfaction d'abord dans des objets partiels, autoérotiques et fantasmatiques avant de converger vers une personne totale comme le père ou la mère à la phase phallique. Par la suite, la pulsion sexuelle, après s'être orientée vers l'un des parents, se subordonne, à la phase de l'adolescence sous le primat de la génitalité, vers une autre personne totale, "...objet d'amour et essentiellement objet génital" (22) et but normal de la sexualité.

Par ce compte rendu sur l'objet, troisième angle de la pulsion, nous avons voulu souligner la mobilité de la pulsion sexuelle qui, avant de trouver son objet total, suit les voies que lui indiquent les pulsions d'autoconservation. Selon son évolution ou ses fixations, la pulsion sexuelle aboutira, selon Freud, "...soit à la perversion, soit à la névrose, soit enfin à la vie sexuelle normale" (23).

Enfin, voici nos dernières notes concernant le dernier élément de la pulsion, sa source. Qu'entend Freud par source?: "Par source de la

pulsion, on entend le processus somatique qui est localisé dans un organe ou une partie du corps et dont l'excitation est représentée dans la vie psychique par la pulsion" (24). Pour leur part, sur le même sujet, Laplanche et Pontalis, dans le Vocabulaire ..., rapportent que Freud, dans les Trois Essais:

...énumère sous la rubrique des "sources de la sexualité infantile" des phénomènes très différents mais qui finalement viennent se reclasser en deux groupes: excitation de zones érogènes par divers stimuli et "sources indirectes" telles que: "l'excitation mécanique", "l'activité musculaire", "les processus affectifs", "le travail intellectuel". Ce deuxième type de source n'est pas à l'origine d'une pulsion partielle déterminée mais contribue à augmenter "l'excitation sexuelle" prise en général (25).

Nous reparlerons de ce deuxième type de source qui augmente "l'excitation sexuelle", lors de notre étude des zones érogènes. Freud déclare donc que ce sont des facteurs externes et internes qui déclenchent l'excitation sexuelle. D'où il convient de dire, qu'à cette époque, celle de 1905, Freud s'éloigne de l'idée que la pulsion correspond à une tension d'origine interne seulement, idée développée en 1895. Toutefois, en 1915, dans Pulsions et destins des pulsions, Freud s'interroge à nouveau sur la source intérieure à l'organisme. Au dire de Laplanche et Pontalis, à ce moment, "Freud réserve le terme de source au processus organique, physico-chimique, qui est à l'origine de cette excitation" (26). La source est alors considérée par Freud comme un moment somatique et non psychique.

Nous complétons cet extrait du Vocabulaire...en ajoutant que, dans Pulsions..., Freud avance aussi qu'il ne sait pas si le processus somatique ou l'excitation est de nature chimique ou mécanique. Il conclut que "l'étude des sources pulsionnelles déborde le champ de la psychologie" (27) et finalement le problème serait à résoudre par la biologie.

En ce qui le concerne, dans Vie et mort en psychanalyse, Laplanche interprète la source de la pulsion comme "...une espèce de X biologique dont la traduction psychique serait précisément la pulsion" (28).

Notre étude sur la source, en définitive, ne nous apprend pas quelle est la nature de celle-ci puisque cette analyse déborde le champ psychanalytique et revient probablement à la biologie. Cependant, même si nous n'en connaissons pas la nature, il est important de rappeler à nouveau, pour notre propos sur la sublimation, que la source est un "...processus somatique qui est localisé dans un organe ou une partie du corps et dont l'excitation est représentée dans la vie psychique par la pulsion" (29). Cette opinion de Freud, nous la citons une deuxième fois afin de bien faire valoir le point de vue qui nous préoccupe et qui est celui-ci: l'excitation d'une partie du corps a son représentant dans la vie psychique. Et c'est la pulsion qui représente à un niveau psychique cette espèce de X biologique dont Laplanche parle. Pour répéter la chose d'une façon un peu différente, c'est dire que la pulsion est le représentant psychique d'un processus somatique inconnu (la source).

L'étude du dernier angle de la pulsion sexuelle met particulièrement en évidence le rapport existant entre le psychisme et la biologie. Pour compléter notre travail sur ce rapport, nous donnons une définition de la pulsion que Freud a établie:

...un concept limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychique en conséquence de sa liaison au corporel" (30).

Au terme de cette analyse de la pulsion sexuelle, nous sommes ainsi mieux placés pour comprendre sa nécessité logique. Cette analyse, nous l'avons orientée vers la sublimation, l'un des quatre destins de la pulsion sexuelle, lesquels, selon Freud, sont les suivants: le renversement dans le contraire, le retournement sur la personne propre, le refoulement et, enfin, la sublimation (31).

En résumé, notre analyse de la pulsion sexuelle nous a introduit à une dimension psychique. Elle nous fait comprendre le concept de pulsion comme concept à la frontière de la biologie et de la psychologie, tout comme Ricoeur le rapporte dans Le Conflit des interprétations. Mais ce n'est pas encore le moment de discuter du point de vue de Ricoeur. Il nous faut plutôt encore parler de concepts freudiens dont nous comprendrons à mesure l'utilité pour notre discours sur la sublimation. En l'occurrence, nous examinerons trois notions que Freud présente comme les trois caractères de la sexualité infantile. Ces caractères, écrit Laplanche dans Vie et mort en psychanalyse, débordent largement la sexualité de l'âge infantile et marquent toute la sexualité humaine (32). Nous poursuivons alors l'étude des pulsions sexuelles en faisant appel aux notions d'étayage, d'auto-érotisme et de zone érogène.

Nous commençons par l'étude de la notion d'étayage, premier caractère de la sexualité infantile, afin de bien comprendre le cheminement que suivent les pulsions sexuelles, qui s'étayent, comme nous l'avons déjà mentionné, sur les pulsions d'auto-conservation.

L'étayage des pulsions sexuelles

Au tout début de notre travail, nous avons pris connaissance de l'hypothèse freudienne des pulsions du moi ou d'auto-conservation, pulsions les plus originaires de l'individu que Freud avait d'abord appelées instincts. Ce sont là les fonctions physiologiques qu'il considère comme des "...fonctions corporelles essentielles à la vie" (33). Au départ, ces pulsions ne sont pas imprégnées de sexualité. Laplanche interprète Freud en disant que la pulsion sexuelle émerge des fonctions physiologiques et qu'elle vient pervertir celles-ci en leur faisant perdre leur objet et leur but organiques. Par exemple, la zone orale, qui est avant tout le lieu de l'alimentation, devient zone érogène, de plaisir et d'excitation. En cela consiste la perversion de l'instinct par la sexualité. Dans le Vocabulaire..., on parlera, dans ce sens, de certains troubles de la nutrition dus au retentissement de la sexualité sur cette fonction (34).

Revenons ici à la notion d'étayage en posant la question: comment les pulsions sexuelles s'étayent-elles sur les fonctions vitales? Freud avance que l'excitation sexuelle naît "...par reproduction d'une satisfaction éprouvée en rapport avec des processus organiques non sexuels" (35). Par exemple, le nourrisson qui obtient la satisfaction en étant nourri de lait, reproduit celle-ci indépendamment de la nourriture en suçant son pouce ou une tétine. La pulsion sexuelle, chez Freud, prend donc appui sur une fonction non sexuelle. La notion d'étayage veut rendre compte comment à partir d'une fonction essentielle à la vie, naît la sexualité chez l'enfant. Laplanche rapporte que le concept d'étayage est "...la valeur conceptuelle rigoureuse que prend chez Freud le mot allemand Anlehnung, qui signifie

justement prendre appui, prendre étau sur autre chose" (36). Le suçotement est l'exemple privilégié de Freud pour illustrer l'étayage des pulsions sexuelles. Cet exemple du suçotement nous sert aussi à illustrer ce qu'est l'auto-érotisme.

Discutons maintenant du deuxième caractère de la sexualité infantile sous le thème de l'auto-érotisme.

L'auto-érotisme

L'idée d'auto-érotisme, écrit Laplanche, a été empruntée par Freud à Havelock Ellis, un des sexologues de son époque. Cependant, Freud modifie cette idée et en parle en ces termes: "...c'est une activité sexuelle qui n'est pas dirigée sur une autre personne" (37). Dans ce sens l'activité sexuelle est retournée sur le corps propre de l'enfant. On rapporte, dans le Vocabulaire..., que l'auto-érotisme: "...est à concevoir comme une excitation sexuelle qui naît et s'apaise sur place, au niveau de chaque zone érogène prise isolément (plaisir d'organe). Sans doute l'activité auto-érotique nécessite le plus souvent le contact de la zone érogène avec une autre partie du corps (succion du pouce, masturbation, etc.)" (38). L'origine de l'auto-érotisme, y lit-on aussi, est ce moment: "...où la sexualité se détache de l'objet naturel, se voit livrée au fantasme et par là même se crée comme sexualité" (39). En d'autres mots, l'auto-érotisme naît lorsque l'enfant trouve la satisfaction sur lui-même, et cela indépendamment de l'objet de l'alimentation qui lui procurait satisfaction. A la phase du complexe d'Oedipe, l'auto-érotisme décline et l'activité

sexuelle dirigée jusqu'alors sur le corps propre de l'enfant est tournée vers un premier objet total, le père ou la mère.

Nous venons d'explorer la notion d'auto-érotisme non pas sous tous ses aspects mais dans ce qu'elle a d'essentiel pour notre propos. Il nous reste à voir le troisième caractère de la sexualité infantile qui est celui de zone érogène.

Les zones érogènes

Les zones érogènes les plus susceptibles d'excitabilité, sont, d'après Freud, les zones orale, anale, urétrale et génitale. Elles sont, nous dit Laplanche, le "lieu" privilégié de l'excitation sexuelle. Cependant, selon Freud, ces zones n'ont pas à elles seules, le privilège d'être le point de départ d'une excitation sexuelle. Toute la région cutanée est aussi point de départ de l'excitation sexuelle. Et non seulement toute région cutanée l'est, mais, de plus, tout organe, y compris un organe interne. Freud en arrive à cette affirmation, poursuit Laplanche, en s'appuyant sur l'interprétation du symptôme hypocondriaque. Par ailleurs, Freud donne une extension encore plus grande à la notion de zone érogène. Il ajoute que toute fonction et même toute activité humaine peuvent être érogènes. Comme exemples de ces activités - nous en avons déjà dit quelques mots - il s'agit des "sources indirectes" de l'excitation sexuelle. C'est donc dire que chez Freud, commente Laplanche, "la source de la sexualité peut être un processus aussi général que l'excitation mécanique du corps dans son ensemble" (40). Voici quelques exemples d'excitations mécaniques que Freud nous donne: le bercement de l'enfant, les ébranlements

rythmés lors d'un voyage en chemin de fer, l'activité musculaire reliée à l'activité sportive, etc. Dans un autre domaine plus vaste, le travail intellectuel est aussi source d'excitation sexuelle, de même que des processus comme les affects pénibles de l'angoisse.

En somme, chez Freud, toute activité humaine peut être une source indirecte d'excitation sexuelle. Mais il reste que les zones privilégiées de l'excitation sexuelle sont celles qui sont en rapport avec les fonctions physiologiques comme l'alimentation, la défécation et la miction.

Nous orientons maintenant notre étude vers la théorie freudienne des organisations sexuelles (stades libidinaux) chez l'enfant. Nous l'abordons en nous familiarisant d'abord avec la notion de libido. Dans ce deuxième chapitre, nous cherchons à quel moment, tout au cours des développements de la théorie des organisations sexuelles, apparaît le problème de la sublimation.

Références (Chapitre premier)

- (1) P. Ricoeur, Le Conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969, p. 461.
- (2) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1978, pp. 359 à 362.
- (3) J. Laplanche, Vie et mort en psychanalyse, Paris, Flammarion, 1977.
- (4) S. Freud, Trois Essais sur la théorie de la sexualité, Paris, Gallimard, 1971, pp. 56 et 57.
- (5) S. Freud, Métapsychologie, Paris, Gallimard, 1969, pp. 11 à 45.
- (6) Ibid., p. 18.
- (7) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 22.
- (8) S. Freud, Métapsychologie..., p. 18.
- (9) Ibid., p. 18.
- (10) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 23.
- (11) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 53.
- (12) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 23.
- (13) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 54.
- (14) Ibid., p. 465.
- (15) S. Freud, Métapsychologie, p. 19.
- (16) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 337.
- (17) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 25.
- (18) S. Freud, Trois Essais..., p. 148.
- (19) Ibid., p. 146.
- (20) Ibid., p. 47.
- (21) Ibid., p. 159.
- (22) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 293.
- (23) S. Freud, Trois Essais..., p. 62.
- (24) S. Freud, Métapsychologie, p. 19.

- (25) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 449.
- (26) Ibid., pp. 449-450.
- (27) S. Freud, Métapsychologie, p. 20.
- (28) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 25.
- (29) S. Freud, Métapsychologie, pp. 19-20.
- (30) Ibid., p. 18.
- (31) Ibid., p. 25.
- (32) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 29.
- (33) J. Laplanche et J. B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 307.
- (34) Ibid., p. 307.
- (35) S. Freud, Trois Essais..., p. 99.
- (36) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 30.
- (37) Ibid., p. 33.
- (38) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 43.
- (39) Ibid., p. 43.
- (40) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 37.

CHAPITRE DEUXIEME

LA THEORIE DES STADES LIBIDINAUX (LES ORGANISATIONS SEXUELLES)

Dès le départ, il est souhaitable que nous comprenions le terme de libido. Une analogie que fait Freud entre la faim et le besoin sexuel nous aide à le comprendre:

Pour expliquer les besoins sexuels de l'homme et de l'animal, on se sert, en biologie, de l'hypothèse qu'il existe une "pulsion sexuelle"; de même que pour expliquer la faim, on suppose la pulsion de nutrition. Toutefois, le langage populaire ne connaît pas de terme qui, pour le besoin sexuel, corresponde au mot faim; le langage scientifique se sert du terme: "libido" (1).

Nous lisons, dans le Vocabulaire de la psychanalyse, que le concept de libido qui signifie en latin envie, désir, a été emprunté par Freud à A. Moll (Untersuchungen über die Libido sexualis, vol 1, 1898) (2).

Nous relevons aussi dans le Vocabulaire... que Freud, dans les Trois Essais ..., désigne la libido comme "...la manifestation dynamique dans la vie psychique de la pulsion sexuelle" (3). La théorie de la libido évolue chez Freud et, au fur et à mesure de notre discussion, nous rendons compte de l'évolution de ce concept. C'est sur ces premières considérations sur la libido que, sans plus tarder, nous poursuivons notre étude de l'organisation

sexuelle chez l'enfant.

L'hypothèse d'une organisation prégénitale

Nous savons que, d'après la pensée freudienne, la sexualité de l'enfant ne s'éveille pas seulement à l'adolescence, comme on a déjà été porté à le croire, mais se développe peu à peu, à partir des premiers temps de la vie du nourrisson:

Il paraît certain que l'enfant apporte à sa naissance des germes de mouvements sexuels qui, pendant un certain temps, évoluent, puis subissent une répression progressive, interrompue à son tour par des poussées régulières de développement ou arrêtée par suite des particularités de l'individu. On ne peut rien dire de certain sur la régularité et la périodicité des oscillations de ce développement, mais il semble bien que la vie sexuelle de l'enfant, vers la troisième ou quatrième année, se manifeste déjà sous une forme qui la rend accessible à l'observation (4).

Freud soutient donc que, déjà, avant qu'elle puisse être observée, la sexualité est présente chez l'enfant. Même si les premiers stades sont inobservables, il a émis l'hypothèse de leur existence à la suite des analyses qu'il a faites des fantasmes de ses patients névrosés. Ces analyses lui révélèrent les premiers modes de relation d'objet, établis par le tout jeune enfant, de même que les significations liées aux différents stades de l'organisation de la sexualité.

Dans les lignes qui suivent, nous disons comment, selon Freud, se structure le psychisme, à partir des expériences vitales les plus originaires comme manger, déféquer, et comment les pulsions sexuelles s'étaient sur ces mêmes expériences. Nous menons donc notre étude, sur les développements tant sexuel que psychique de l'enfant, lesquels déterminent sa maturation, ses inhibitions, ses perversions et même sa capacité de sublimation.

Pour la psychanalyse, la sexualité joue un rôle de première importance dans le développement et la vie psychique d'un être humain.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il importe de dire un mot de notre méthode de présentation de cette section. Nous entreprenons l'étude de l'organisation sexuelle d'un point de vue génétique, c'est-à-dire, selon les hypothèses freudiennes, comme elle s'ordonne chez l'enfant. Nous faisons alors l'étude des quatre stades libidinaux qui sont les suivants: le stade oral, le stade sadique anal, le stade phallique et le stade génital. Cependant, nous ne les retrouvons pas ainsi ordonnés dans les développements de la théorie des organisations sexuelles. En effet, en 1915, dans les Trois Essais..., Freud parle seulement des phases pré-génitales (5) en opposition avec le stade génital de l'adolescence (6). Plus précisément, c'est entre 1913 et 1923, rapporte-t-on dans le Vocabulaire...(7), que l'on voit apparaître d'abord dans les Trois Essais... les notions d'organisation anale (1913) et orale (1915). Quant au stade phallique, il l'introduit beaucoup plus tard, soit en 1923, dans l'article L'organisation génitale infantile, dans Vie sexuelle (8).

Alors, pour cette étude de l'organisation sexuelle, nous puisons nos références d'abord dans les Trois Essais..., où l'idée principale de Freud est de faire valoir l'existence d'une organisation pré-génitale évoluant vers un stade de maturité sexuelle, le stade génital. Ce dernier est le résultat d'une intégration des stades pré-génitaux où les pulsions sexuelles sont partielles et auto-érotiques. Ce qui revient à dire que le jeune enfant, au début de son développement sexuel, n'éprouve qu'un plaisir d'organe comme sucer, déféquer, alors qu'au stade génital, l'adolescent a réussi une

synthèse de ces activités sous le "primat de la génitalité".

L'existence d'une telle organisation prégénitale était, jusqu'à l'avènement de Freud, ignorée de ses contemporains qui croyaient que la sexualité n'apparaissait qu'à l'adolescence et se manifestait seulement dans l'attrait vers le sexe opposé. L'hypothèse des stades prégénitaux vient mettre en lumière le développement normal de la sexualité, laquelle commence seulement à se manifester au stade phallique dans l'amour du parent et finalement à l'adolescence dans une personne autre que parentale. Ces différents stades constituent, hypothétiquement, le développement normal de la sexualité de chacun des êtres humains. L'hypothèse de cet ensemble de stades ne peut être vérifiée que par la connaissance de la névrose, affirme Freud:

L'hypothèse de telles organisations prégénitales de la vie sexuelle repose sur l'analyse des névroses et ne peut guère se justifier que par la connaissance de celles-ci. Nous pouvons nous attendre à ce que nos recherches psychanalytiques nous fassent de mieux en mieux connaître la structure et le développement des fonctions sexuelles normales (9).

Comme nous l'avons déjà mentionné, Freud n'a pas élaboré sa théorie des stades libidinaux d'un seul trait. Aussi, nous compléterons l'étude inachevée de la question dans les Trois Essais... par différents autres textes qui peuvent rendre notre propos plus intégral. Ainsi, nous ferons une brève incursion dans Vie sexuelle et Essais de psychanalyse et nous chercherons aussi, dans le Vocabulaire..., quelques synthèses sur l'organisation de la libido qui peuvent nous aider à cerner les longs développements freudiens sur le sujet.

D'après Laplanche, Freud définit un stade libidinal comme une: "étape du développement de l'enfant caractérisée par une organisation, plus ou moins marquée, de la libido sous le primat d'une zone érogène et par la prédominance d'un mode de relation d'objet" (10).

Au cours de notre étude des quatre stades libidinaux nous regarderons de plus près comment la sexualité s'étaye sur une fonction physiologique et de plus comment cet étayage détermine l'enfant dans son mode de relation aux objets, sous le même mode que l'activité physiologique. Par exemple, Laplanche rapporte qu'au stade oral, la relation à l'objet se fait sous le mode de manger et d'être mangé. De même, au stade anal, la libido émerge sous le mode même de la défécation (expulsion-rétention). La relation à l'objet, à ce stade, s'exerce alors comme maîtrise, sous la forme du sado-masochisme. Commençons notre étude par le stade oral.

Le stade oral

Au début de sa vie, écrit Freud, dans les Trois Essais..., le nourrisson, en tétant le sein de sa mère ou le biberon, découvre en même temps le plaisir d'absorber de la nourriture, dans ce cas du lait. Il accède à ce plaisir par une zone privilégiée qui est celle de la bouche et des lèvres considérées par Freud comme les premières zones érogènes par lesquelles le nourrisson expérimente le plaisir. Par la suite, pour ce seul plaisir d'organe, soit téter, indépendamment du besoin de se nourrir, il sucera son pouce ou une sucette. La sexualité qui s'est étayée ainsi sur l'acte de se nourrir, au stade oral, prend la forme d'un suçotement. Cet acte, commente Laplanche, est le "prototype de la sexualité orale" (11).

Regardons de plus près comment le plaisir s'étaye sur une fonction vitale. Au même moment où l'enfant se nourrit, il y a excitation des lèvres et de la langue par le mamelon ou la tétine et le flux de lait chaud. La succion qui au départ était en vue de l'alimentation, se dissocie de cette fonction et le nourrisson par la suite la répète indépendamment du besoin de s'alimenter. Nous relevons une citation de Freud qui décrit avec clarté cette activité érogène du stade oral :

Il est aisé de voir dans quelle circonstance l'enfant a, pour la première fois, éprouvé ce plaisir qu'il cherche maintenant à renouveler. C'est l'activité initiale et essentielle à la vie de l'enfant qui le lui a appris, la succion du sein maternel, ou de ce qui le remplace. Nous dirons que les lèvres de l'enfant ont joué le rôle de zone érogène et que l'excitation causée par l'afflux du lait chaud a provoqué le plaisir. Au début, la satisfaction de la zone érogène fut étroitement liée à l'apaisement de la faim. (L'activité sexuelle s'est tout d'abord étayée sur une fonction servant à conserver la vie dont elle ne s'est rendue indépendante que plus tard) (ajouté en 1915). Quand on a vu l'enfant rassasié abandonner le sein, retomber dans les bras de sa mère, et les joues rouges, avec un sourire heureux, s'endormir, on ne peut manquer de dire que cette image reste le modèle et l'expression de la satisfaction sexuelle qu'il connaîtra plus tard. Mais bientôt le besoin de répéter la satisfaction sexuelle se séparera du besoin de nutrition" (12).

Cet extrait de Freud dit explicitement comment l'enfant va chercher à répéter le plaisir éprouvé d'abord à l'occasion de l'ingestion de la nourriture. Ce plaisir, ensuite recherché isolément de l'acte de se nourrir, devient ce que Freud appelle plaisir d'organe et satisfaction auto-érotique que l'enfant obtient en suçant son pouce ou un substitut.

Le stade oral de la sexualité est, de plus, une étape de l'évolution psychique de l'enfant qui le détermine dans un mode spécifique de relation d'objet. D'après nos lectures, nous dégageons que la formation du psychisme de l'enfant est directement en rapport avec son développement sexuel qui lui, à son tour, s'appuie sur une fonction vitale. Nous pourrions tout

aussi bien dire, comme Freud le fait, que le psychisme se structure à partir des activités essentielles à la vie.

Afin d'éclairer ce dernier propos, nous apportons quelques commentaires - commentaires sur la relation d'objet par laquelle s'exprime justement le psychisme - relevés dans le Vocabulaire.... Ainsi, au stade oral, où l'activité essentielle est celle du manger, eh bien, ce même mode du manger se retrouve dans sa relation d'objet. C'est sous le mode de l'alimentation que l'enfant aime sa mère, nous rapporte les auteurs du Vocabulaire: "L'activité de nutrition fournit les significations électives par lesquelles s'exprime et s'organise la relation d'objet; par exemple la relation d'amour à la mère sera marquée par les significations: manger, être mangé"(13). Dans le même sens, un peu plus loin, nous développerons, dans l'étude de la mélancolie, comment un individu peut être malade sous le mode du stade oral. Cette affection pathologique est certes un autre exemple qui vient illustrer que la relation d'objet s'organise à l'image de la fonction physiologique. Sur ce, nous passons au deuxième stade libidinal.

Le stade sadique-anal

Le stade sadique-anal est caractérisé par la capacité d'emprise de l'enfant sur ses muscles. A ce stade, nous disent Laplanche et Pontalis:

La relation d'objet est imprégnée de significations liées à la fonction de défécation (expulsion-rétention) et à la valeur symbolique des fèces. On y voit s'affirmer le sadomasochisme en relation avec le développement de la maîtrise musculaire... Freud met... en relation des traits de caractère persistant chez l'adulte (la triade: ordre, parcimonie, entêtement) avec l'érotisme anal de l'enfant... C'est le premier stade où se constitue une polarité activité-passivité: Freud fait coïncider l'activité avec le sadisme et la passivité avec l'érotisme anal... Au stade

anal, des valeurs symboliques de don et de refus s'attachent à l'activité de la défécation; Freud a mis en évidence, dans cette perspective, l'équivalence symbolique fèces = cadeau = argent (14).

Freud situe approximativement entre deux et quatre ans ce deuxième stade libidinal. Tout en conservant la capacité érogène de la bouche et des lèvres, l'enfant expérimente le plaisir d'organe par une autre fonction corporelle sur laquelle encore une fois s'étaye la sexualité. Il est aisé de comprendre, fait remarquer Freud, que "la situation anatomique de la zone anale, tout comme celle de la zone bucco-labiale, la rend propre à étayer une activité sexuelle sur une autre fonction physiologique" (15). Ici aussi, nous désirons encore mettre en relief tout le côté symbolique, c'est-à-dire les significations ou les valeurs que prend pour l'enfant sa fonction physiologique de déféquer et qui entraînent un mode de relation et de connaissance à l'image de son expérience vitale. Le don et le refus sont à l'image même de sa fonction de déféquer (expulsion-rétention). Nous soulignons là, de nouveau, comment Freud conçoit la formation du psychisme d'un individu à partir de ses expériences les plus élémentaires.

Le stade phallique

Ce stade ne nous apparaît pas aussi clair que les précédents. Par exemple, la notion d'étayage chez lui nous semble difficile à dégager. Aussi, l'étude de ce stade nous a présenté certaines difficultés. Freud avance que les pulsions d'auto-conservation indiquent la voie aux pulsions sexuelles qui viennent s'étayer sur elles, or nous ne retrouvons pas d'exemples clairs de la fonction physiologique propre à ce stade, à moins que l'on puisse lui appliquer ce qui est dit dans les Trois Essais..., sur "l'activité des zones génitales" qui laisse entrevoir comment le plaisir de cette zone se développe:

Parmi les zones érogènes de l'enfant, il en est une qui, certainement, n'a pas la primauté et ne peut être le point de départ des premiers mouvements sexuels, mais qui est destinée à jouer plus tard le grand rôle. Elle est, chez le garçon et la petite fille, en rapport avec la miction (gland, clitoris); ...L'activité sexuelle de cette zone érogène qui constitue l'appareil génital forme le début de ce qui sera plus tard la vie sexuelle normale (16).

Nous avons par ailleurs retrouvé d'autres propos de Freud qui, croyons-nous, laissent aussi supposer une forme d'appui de la pulsion sexuelle de ce stade sur la fonction urinaire. "L'appareil urinaire fait fonction de tuteur" (17). A la seconde enfance l'éveil de la sexualité peut être en rapport avec un prurit qui invite à rechercher la satisfaction dans l'onanisme. D'autre part, Freud associe les maladies de la vessie de cet âge à des troubles d'origine sexuelle. Il établit donc un lien entre la sexualité et la fonction urinaire. On peut donc avancer qu'au stade phallique, la sexualité s'étaye sur la fonction urinaire.

En plus d'attribuer la naissance de la sexualité à des sources internes, Freud associe aussi l'excitation sexuelle à une source externe qui est la mère. La zone génitale infantile, commente Freud, est donc érotisée par certaines excitations dues au hasard comme l' "écoulement des sécrétions", la "migration des parasites intestinaux chez les petites filles", etc... mais aussi par les soins d'hygiène donnés par la mère. En ce qui concerne l'intervention de la mère dans les soins intimes de l'enfant, on peut se demander comment la mère, par ses soins, éveille la sexualité de son enfant et comment, chez ce dernier, se forment les fantasmes conséquents (objets de la pulsion sexuelle). Les quelques explications qui vont suivre ne sont pas uniquement propres au stade phallique mais viennent quand même l'éclairer quant à l'étayage de la sexualité sur des fonctions vitales.

La bouche, l'anus, le pénis, le clitoris sont des zones d'échanges biologiques qui permettent l'introduction alimentaire ou l'expulsion des déchets de l'organisme. Or, ces zones requièrent des soins d'hygiène attentifs de la part de l'adulte. Pour l'enfant, c'est la mère qui, généralement, s'en charge. Dans de tels soins apportés à ces zones érogènes, la mère devient en quelque sorte premier partenaire, celle par qui s'introduit le plaisir, comme le rapporte Laplanche:

Ces zones focalisent les fantasmes parentaux, et avant tout les fantasmes maternels, de sorte qu'on pourrait dire, de façon à peine imagée, qu'elles sont les points par lesquels s'introduit dans l'enfant ce corps étranger interne qui est, à proprement parler, l'excitation sexuelle (18).

A propos de la mère, Freud nous communique ce qui suit:

Il est probable qu'une mère serait vivement surprise si on lui disait qu'elle éveille ainsi, par ses tendresses, la pulsion sexuelle de son enfant, et en détermine l'intensité future. ...la pulsion sexuelle...n'est pas éveillée seulement par l'excitation de la zone génitale; ce que nous appelons tendresse ne pourra manquer d'avoir un jour une répercussion sur la zone génitale. D'ailleurs, si la mère était mieux renseignée sur l'importance des pulsions dans l'ensemble de la vie mentale, dans toute l'activité éthique et psychique, elle éviterait de se faire le moindre reproche. Car elle ne fait qu'accomplir son devoir quand elle apprend à aimer à l'enfant, qui doit devenir un être complet et sain, doué d'une sexualité bien développée, et qui, dans sa vie, devra suffire à tout ce que la pulsion lui commande. Il est vrai qu'un excès de tendresse parentale deviendra nuisible parce qu'il pourra amener une sensualité précoce, qu'il "gâtera" l'enfant, qu'il le rendra incapable de renoncer pendant un temps à l'amour ou de se satisfaire d'un amour plus mesuré (19).

Freud ajoute, dans sa Métapsychologie, qu'une tendresse démesurée prédispose l'enfant à la névrose car sa libido reste fixée à la mère et n'évolue pas. Pour lui, la fixation "... se réalise souvent dans les périodes du tout début du développement de la pulsion et met fin à la mobilité de celle-ci en résistant intensément à toute dissolution" (20). Et même lorsqu'il y a évolution, Freud estime que les stades pré-génitaux ne sont pas à tout

jamais définitivement dépassés: "Toutes les circonstances défavorables au développement sexuel ont pour effet de produire une régression, c'est-à-dire un retour à une phase antérieure de développement (ajouté en 1915)" (21).

A la lumière des avancés psychanalytiques qui précèdent, nous pouvons dire que la mère représente pour l'enfant, partiellement, la naissance du plaisir et de la satisfaction. Ce serait là l'une des deux sources de la sexualité, à partir des premières excitations qu'apporte la mère. La possibilité chez le jeune enfant de répéter ce plaisir, indépendamment des soins alimentaires ou autres, vient aussi, un jour, chez l'enfant et, en lui, apparaît le fantasme qui est une formation psychique, créée par le désir, le désir justement de répéter le plaisir. C'est ainsi que les zones d'échanges biologiques deviennent, de plus, zones érogènes. C'est dans ce sens qu'on dit que la sexualité vient s'étayer sur une fonction physiologique et concourt à la formation du psychisme sous le mode du fantasme. La deuxième source de la sexualité est donc celle des zones d'échanges biologiques elle-mêmes susceptibles d'être érotisées par la mère.

Après ces quelques commentaires généraux sur le rôle de la mère, nous revenons à ce qui nous semble être l'idée centrale de Freud sur le stade phallique. Nous croyons que ce stade est développé par Freud surtout en vue de rendre compte encore de la formation du psychisme (de la subjectivité) de l'enfant. Dans les pages qui suivent nous rapportons les rares indices que nous avons trouvés sur la sublimation. A ce stade l'enfant ne connaît qu'un seul organe génital, l'organe mâle. De cette perception fautive découle le complexe de castration chez lui. Le garçon, en découvrant l'absence du pénis chez la fille, croit que celle-ci l'a perdu et craint d'être

castré à son tour. Il en est différemment pour la petite fille. Celle-ci se voit privée du pénis et désire le posséder. Chez le jeune enfant, cette perception fautive de l'absence du pénis chez la fille est pour lui d'une grande portée affective. Voici comment on peut interpréter cette perte du pénis d'après Freud: "...auparavant en tout cas, il a bien été là et par la suite il a été enlevé. Le manque de pénis est conçu comme le résultat d'une castration et l'enfant se trouve maintenant en devoir de s'affronter à la relation de la castration avec sa propre personne" (22).

Le caractère principal de cette "organisation génitale infantile" (le stade phallique) "...est en même temps ce qui la différencie de l'organisation génitale définitive de l'adulte. Il réside en ceci que, pour les deux sexes, un seul organe génital, l'organe mâle, joue ce rôle. Il n'existe donc pas un primat génital, mais un primat du phallus" (23). Telle est, selon Freud, la conception du jeune enfant sur son anatomie; dans l'esprit de l'enfant, il existe un seul organe "...masculin, mais pas féminin; l'opposition s'énonce ici: organe génital masculin ou châtré. C'est seulement quand le développement, à l'époque de la puberté, s'achève que la polarité sexuelle coïncide avec masculin et féminin" (24).

Ce qui prédomine chez l'enfant au stade phallique, est donc sa conception du phallus qui est le point de départ du complexe d'Oedipe. Chez le petit garçon, la crainte d'être castré est angoissante. Cependant, Freud nous informe qu'il n'en est pas ainsi chez la petite fille: "Le sexe féminin lui aussi connaît un complexe d'Oedipe, un surmoi et un temps de latence. Peut-on lui attribuer aussi une organisation phallique et un complexe de castration? La réponse est affirmative mais ce ne peut pas

être la même chose que chez le garçon" (25). La petite fille

...ne comprend pas que son manque de pénis est un caractère sexuel, mais elle l'explique par l'hypothèse qu'elle a possédé autrefois un membre tout aussi grand, et qu'elle l'a perdu par castration. Elle ne paraît pas étendre cette conclusion à d'autres, à des femmes adultes, mais elle suppose plutôt que celles-ci possèdent un grand organe génital complet, tout à fait dans le sens de la phase phallique, pour tout dire: un organe masculin. Il s'en-suit donc cette différence essentielle: la fille accepte la castration comme un fait accompli, tandis que ce qui cause la crainte du garçon est la possibilité de son accomplissement (26).

Disons tout de suite quelques mots sur la résolution du complexe d'Oedipe de la fille. Pour ce qui est du garçon, nous l'aborderons lors de notre étude de Psychologie collective et analyse du moi. Freud parle en ces termes de la fille, en 1923:

Le complexe d'Oedipe de la fille est bien plus univoque que celui du petit porteur de pénis; d'après mon expérience, il va rarement au-delà de la substitution à la mère et de la position féminine à l'égard du père. Le renoncement au pénis n'est pas supporté sans une tentative de compensation. La fille glisse - on devrait dire: le long d'une équation symbolique - du pénis à l'enfant, son complexe d'Oedipe culmine dans le désir longtemps retenu de recevoir en cadeau du père un enfant, de mettre au monde un enfant pour lui. On a l'impression que le complexe d'Oedipe est alors lentement abandonné parce que ce désir n'est jamais accompli. Les deux désirs visant à la possession et d'un pénis et d'un enfant demeurent fortement investis dans l'inconscient et aident à préparer l'être féminin pour son futur rôle sexuel (27).

En résumé, à ce stade d'organisation de la libido, on lit dans le Vocabulaire de la psychanalyse, qu'il y a

...unification des pulsions partielles sous le primat des organes génitaux; mais, ce qui ne sera plus le cas dans l'organisation génitale pubertaire, l'enfant, garçon ou fille, ne connaît à ce stade qu'un seul organe génital, l'organe mâle, et l'opposition des sexes est équivalente à l'opposition phallique-châtré. Le stade phallique

correspond au moment culminant et au déclin du complexe d'Oedipe; le complexe de castration y est prévalent (28).

Le stade phallique est le moment le plus proche de la montée et du déclin du complexe d'Oedipe. A ce stade apparaît chez l'enfant son premier attachement à une personne. Au temps de l'Oedipe, l'activité sexuelle cesse d'être auto-érotique. C'est là un début de choix objectal total qui se porte sur le parent du sexe opposé. Entre trois et cinq ans, dit Freud, dans Essais de psychanalyse, un premier degré d'épanouissement sexuel s'installe chez l'enfant: "Pendant la première phase de sa vie, phase qui finit généralement avec la cinquième année, l'enfant trouve dans un de ses parents son premier objet d'amour sur lequel se concentrent toutes ses tendances sexuelles exigeant satisfaction" (29). Cependant, ce qu'il ajoute à la suite de ce texte est particulièrement important pour la suite de notre travail sur la sublimation:

Le refoulement qui se produit à la fin de cette phase impose le renoncement à la plupart de ces buts sexuels infantiles et entraîne une profonde modification d'attitude à l'égard des parents. L'enfant reste bien attaché à ses parents, mais ses tendances primitives sont entravées dans leur but. Les sentiments qu'il éprouve désormais pour ces personnes sont qualifiés de "tendres". On sait que les tendances "sensuelles" antérieures persistent, avec plus ou moins d'intensité, dans l'inconscient et que, par conséquent, le courant primitif continue à couler, dans un certain sens (30).

Les règles d'une société qui interdisent l'inceste imposent à l'enfant un refoulement de ses tendances sexuelles dirigées exclusivement sur son parent.

Le refoulement est, selon Freud, le début d'une sublimation:

Cette première forme que l'amour revêt chez l'enfant et qui se rattache étroitement au Complexe d'Oedipe subit, on le sait, dès le début de la période de latence, une poussée de répression. Il n'en reste qu'un attachement affectif, de tendresse pure, pour les mêmes personnes, mais un attachement auquel on ne peut plus appliquer le qualificatif

de "sexuel"...Nous pouvons si nous le voulons, voir dans cette déviation du but un commencement de sublimation des tendances sexuelles (31).

Cette étape correspond au moment de la socialisation de l'enfant, étape où il entre dans une période de latence jusqu'à l'adolescence. Que se passe-t-il durant cette période? Freud nous fait part qu'à cette époque

...la production d'excitation sexuelle n'est pas interrompue; elle se poursuit et fournit une réserve d'énergie qui est, en grande partie, détournée vers des buts autres que sexuels; c'est-à-dire qu'elle contribue à la formation des sentiments sociaux, et, d'autre part, au moyen du refoulement et des formations réactionnelles, elle crée des barrières sexuelles qui serviront plus tard (32).

Cette citation, encore, nous parle du détournement des tendances sexuelles vers des buts autres que sexuels. Elle constitue un autre indice qui nous situe sur un des moments où se pose le problème de la sublimation. Au cours du stade phallique le processus de la sublimation apparaît chez l'enfant bien que l'on puisse penser que déjà aux stades antérieurs, il y ait aussi un processus de sublimation déjà amorcé. En effet Freud décrit dans Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci que la libido qui échappe au refoulement se sublime dès l'origine (33). Mais que veut dire Freud par "dès l'origine"? Et origine de quoi? Il nous semble que la sublimation, chez Freud, est la sublimation des pulsions partielles des stades pré-génitaux. Effectivement, Laplanche signale dans le Vocabulaire... que: "...La sublimation porte électivement sur les pulsions partielles, notamment sur celles qui ne réussissent pas à s'intégrer dans la forme définitive de la génitalité" (34). Ces pulsions non intégrées, rapporte Laplanche, sont d'après Freud "les éléments pervers de l'excitation sexuelle". Nous pouvons dire, à la lumière de ces commentaires, qu'une part des pulsions partielles est sublimée et qu'une autre part s'intègre sous

forme de génitalité.

Le stade génital

D'après Freud, au stade phallique, "...la synthèse des pulsions partielles n'est pas réalisée chez l'enfant, ni leur soumission complète au primat de la zone génitale. Seule, la dernière phase du développement sexuel amènera l'affirmation de ce primat" (35). Cette dernière phase, c'est le stade génital. Dans ses Trois Essais..., Freud nous enseigne qu'à l'adolescence les pulsions sexuelles subissent une forte poussée qui, cette fois-ci, se dirigent vers un objet sexuel "réel":

L'adolescent ne peut faire choix d'un nouvel objet sexuel qu'après avoir renoncé aux objets de son enfance et lorsqu'un nouveau courant sensuel apparaîtra. Si les deux courants n'arrivent pas à la confluence, il s'ensuivra que l'un des idéaux de la vie sexuelle, à savoir la concentration de toutes les formes du désir sur un même objet, ne pourra être atteint (ajouté en 1915) (36).

Bref, pour résumer la pensée de Freud sur le stade génital voici une dernière citation à ce sujet: "...la pulsion sexuelle des adultes se forme par l'intégration des multiples mouvements et poussées de la vie infantile, de manière à former une unité, une tendance dirigée vers un seul et unique but" (37).

Encore une fois, nous avons recherché sur quelle fonction physiologique prend appui la pulsion sexuelle, mais nous ne savons pas si Freud parle d'un mode d'étayage propre à ce stade.

Pour résumer ce chapitre, nous rappelons que l'organisation sexuelle de l'enfant, et de l'adulte éventuellement, se fait en quatre stades, le

stade oral, le stade sadique-anal, le stade phallique et le stade génital. A chaque stade, la pulsion sexuelle, le représentant psychique de la poussée biologique, s'organise en conséquence et, s'étayant sur ce que nous avons appelé les pulsions d'auto-conservation, se manifeste concrètement sous la forme d'auto-érotisme d'abord et, éventuellement par le choix d'un objet "réel" et "total". De plus, il est intéressant de rappeler qu'à propos des stades phallique et génital, dans les citations de Freud, des indications, quant à l'apparition et à la forme du processus de sublimation, commencent à nous introduire un peu à l'objet principal de notre thèse. Mais ces indications ne nous éclairent pas encore très bien sur ce qui se passe réellement chez l'être humain lors de ces stades. C'est ce que nous chercherons dans le développement du troisième chapitre.

Références (Chapitre deuxième)

- (1) S. Freud, Trois Essais..., p. 17.
- (2) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 224.
- (3) Ibid., p. 225.
- (4) S. Freud, Trois Essais..., p. 69.
- (5) Ibid., pp. 95-96.
- (6) Ibid., pp. 109 à 142.
- (7) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 297.
- (8) S. Freud, La Vie Sexuelle, Paris, P.U.F., 1977, p. 113.
- (9) S. Freud, Trois Essais..., p. 97.
- (10) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 454.
- (11) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 33.
- (12) S. Freud, Trois Essais..., pp. 74-75.
- (13) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 457.
- (14) Ibid., pp. 460-461.
- (15) S. Freud, Trois Essais..., p. 79.
- (16) Ibid., p. 82.
- (17) Ibid., p. 85.
- (18) J. Laplanche, Vie et mort..., p. 40.
- (19) S. Freud, Trois Essais..., pp. 133-134.
- (20) S. Freud, Métapsychologie, p. 19.
- (21) S. Freud, Trois Essais..., p. 159.
- (22) S. Freud, La Vie sexuelle, p. 115.
- (23) Ibid., p. 114.
- (24) Ibid., p. 116.
- (25) Ibid., p. 121.

- (26) S. Freud, La Vie sexuelle, p. 121.
- (27) Ibid., pp. 121-122.
- (28) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., pp. 458-459.
- (29) S. Freud, Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1973, p. 135.
- (30) Ibid., p. 135.
- (31) Ibid., pp. 169-170.
- (32) S. Freud, Trois Essais..., p. 147.
- (33) S. Freud, Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Paris, Gallimard, 1977, p. 35.
- (34) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 466.
- (35) S. Freud, Trois Essais..., p. 97.
- (36) Ibid., p. 98.
- (37) Ibid., pp. 146-147.

CHAPITRE TROISIEME

L'EVOLUTION DU CONCEPT DE SUBLIMATION DANS LE DISCOURS FREUDIEN DE 1905 A 1923

Dans les chapitres précédents, nous avons cerné dans les grandes lignes que la question de la sublimation se pose, chez Freud, lors de ses développements théoriques sur le complexe d'Oedipe. Nous poursuivons maintenant notre étude afin de circonscrire avec plus de précision dans quels contextes apparaissent ses premières interrogations à ce sujet. Pour dégager ces contextes plus particuliers, nous entreprenons une investigation de quelques textes écrits par Freud entre les années 1905 et 1923. Nous y relevons certains indices qui mettent en lumière le sens que la sublimation a pris chez Freud tout au cours de ces années.

Première référence

1905: Trois Essais sur la théorie de la sexualité

De l'avis de Ricoeur, qui se réfère à une critique faite par Harry B. Levey (1), l'ébauche de la théorie de la sublimation, que l'on retrouve dans les Trois Essais..., ne subira plus tellement de modification après 1905, sauf dans le rapprochement que Freud établira plus tard avec

l'identification et la déssexualisation.

Voyons sur-le-champ dans quel contexte Freud se pose la question de la sublimation dans cette oeuvre de 1905 qu'il présente sous la forme de trois essais intitulés: 1) Les aberrations sexuelles, 2) La sexualité infantile et 3) Les transformations de la puberté.

Dans le premier essai, Freud parle de la sublimation dans un rapport avec le plaisir de voir, il y a sublimation lorsque le plaisir de regarder s'étend à l'ensemble du corps:

C'est l'impression visuelle qui éveille le plus souvent la libido et c'est de ce moyen que se sert la sélection naturelle - (...) pour développer dans l'objet sexuel des qualités de beauté... La curiosité peut se transformer dans le sens de l'art ("sublimation"), lorsque l'intérêt n'est plus uniquement concentré sur les parties génitales, mais s'étend à l'ensemble du corps (2).

Ce nouveau but, qualifié d'esthétique par Freud, s'est substitué au but normal: "Dans une certaine mesure, la plupart des normaux s'arrêtent au but intermédiaire que représente le regard à signification sexuelle, et c'est même ce qui leur permet de détourner une certaine part de la libido vers des buts artistiques plus élevés" (3). Nous faisons remarquer que la sublimation dans ce premier essai de Freud est traitée sous la catégorie des aberrations sexuelles. Cependant même si elle est une déviation du but sexuel, elle se différencie de la perversion où le plaisir de voir, dans ce dernier cas "...se limite exclusivement aux parties génitales...ne connaît pas le dégoût...au lieu de préparer l'acte normal, il en détourne"(4).

Nous retrouvons d'autres indices sur la sublimation dans le deuxième essai sur la sexualité infantile lorsque Freud se demande comment se font

les constructions capables d'endiguer les tendances sexuelles chez l'enfant lors du refoulement. Pour répondre à cette question, il émet l'hypothèse qu'il se forme chez l'enfant, lors de la période de latence, des digues psychiques comme le dégoût, la pudeur et la morale inculqués par l'éducation qui détournent les forces sexuelles de leur but. Ces digues qui concourent au refoulement s'appellent formations réactionnelles et détournent les forces sexuelles de leur but vers la sublimation. Vue dans ce contexte, Freud présente la sublimation comme un apport pour la culture:

Les sociologues semblent d'accord pour dire que le processus détournant les forces sexuelles de leur but et les employant à des buts nouveaux, processus auquel on a donné le nom de sublimation, constitue l'un des facteurs les plus importants pour les acquisitions de la civilisation (5).

Mais en 1915, Freud ajoutera que la sublimation et les formations réactionnelles sont deux processus différents: "Des sublimations peuvent se produire par d'autres mécanismes plus simples" (6). Toujours dans le deuxième essai dans le chapitre: "Les recherches sexuelles de l'enfant", ajouté en 1915, Freud considère comme sublimation la conversion des pulsions de maîtrise et de voir en pulsion de recherche et de savoir. Les pulsions élémentaires de la maîtrise musculaire et de celle de voir se transforment en pulsions plus élevées au niveau de l'intellect comme recherche et curiosité chez l'enfant ainsi que nous le verrons plus loin chez Léonard de Vinci dans notre troisième référence. Voici les propos de Freud sur ce nouvel aspect de la sublimation:

- de la troisième à la cinquième année - on voit apparaître les débuts d'une activité provoquée par la pulsion de recherche et de savoir. La pulsion de savoir ne peut pas être comptée parmi les composantes pulsionnelles élémentaires de la vie affective et il n'est pas possible de la faire dépendre exclusivement de la sexualité. Son activité correspond d'une part à la sublimation du besoin de maîtriser, et,

d'autre part, elle utilise comme énergie le désir de voir. Toutefois, les rapports qu'elle présente avec la vie sexuelle sont très importants; la psychanalyse nous montre ce besoin de savoir bien plus tôt qu'on ne le pense généralement. L'enfant s'attache aux problèmes sexuels avec une intensité imprévue et l'on peut même dire que ce sont là les problèmes éveillant son intelligence (7).

De plus, dans ce même essai, Freud cherche à expliquer par quelle voie les pulsions sexuelles passent à des buts non sexuels. Il se demande si un lien n'existerait pas entre les fonctions physiologiques et les pulsions sexuelles; si une perturbation sexuelle peut provoquer un trouble physiologique comme l'anorexie, pourquoi, de même, la sublimation ne passerait-elle pas par cette voie également?

Les mêmes voies par lesquelles les troubles sexuels retentissent sur les autres fonctions somatiques doivent servir chez le normal à une autre activité importante. C'est par ces voies que devrait se poursuivre l'attraction des pulsions sexuelles vers des buts non sexuels, c'est-à-dire la sublimation de la sexualité (8).

Freud cherche ici à élaborer un modèle du mécanisme de la sublimation sous le mode de l'étayage des pulsions sexuelles sur les fonctions physiologiques, mais inversé. De même qu'une fonction non sexuelle mène à la naissance de la sexualité, inversement, une fonction sexuelle pourrait alors se sublimer en une fonction non sexuelle. Par exemple, la pulsion sexuelle du sado-masochisme étayée sur la pulsion non sexuelle de maîtrise se convertirait en curiosité et recherche chez l'enfant. Dans notre étude de la sublimation chez Léonard de Vinci, nous dégagerons cette voie que Freud explore dans les Trois Essais..., mais à propos de laquelle il avoue savoir encore peu de chose.

En somme, dans ce deuxième essai, la sublimation apparaît à Freud, successivement, comme formations réactionnelles et curiosité intellectuelle. Il s'interroge sur la voie par laquelle la sublimation passe. Dans le troisième

essai traitant des transformations de la puberté, si notre relevé est juste, nous ne retrouvons pas d'indices sur le thème de la sublimation. Et en dernier lieu, nous rapportons quelques autres idées de Freud sur la sublimation tirées de la conclusion de ce premier ouvrage analysé. Au terme de cette ébauche de 1905, Freud établit un rapport entre la création, la névrose et la perversion. Il attribue la sublimation à une disposition constitutionnelle et en parle en tant que constitution anormale où les excitations, qu'il croit hypothétiquement d'origine chimique, sont excessives. Trois issues sont alors entrevues par Freud dans le cas de cette constitution anormale: la perversion, le refoulement et la sublimation. En ce qui regarde ces deux derniers mécanismes, dit Freud, leur processus nous sont "...complètement inconnus quant à leur mécanisme intérieur" (9). Malgré cette ignorance, Freud lie la sublimation, issue d'une constitution anormale, à l'activité créatrice. Par le processus de sublimation, il y a dérivation et utilisation des excitations excessives dans d'autres domaines:

C'est là une des sources de la production artistique, et l'analyse du caractère d'individus curieusement doués en tant qu'artistes indiquera des rapports variables entre la création, la perversion et la névrose, selon que la sublimation aura été complète ou incomplète (10).

En conclusion, nous retenons, qu'en 1905, Freud relie la sublimation à l'esthétique et cherche un modèle qui expliquerait le passage du sexuel au non sexuel. De plus la sublimation lui apparaît comme une issue à une constitution anormale. Nous retenons plus spécialement qu'à cette époque la sublimation est liée à la névrose, à la perversion et à la création. C'est sur ce dernier sujet que nous allons diriger maintenant notre recherche. Nous allons, en conséquence, étudier deux textes dans lesquels Freud traite de l'activité créatrice dont l'un fut écrit en 1908 et l'autre en

1910.

Deuxième référence

1908: La Création littéraire et le rêve éveillé

Dans ce texte, nous ne retrouvons pas vraiment une étude proprement dite de la sublimation. Malgré cela, cette lecture nous est essentielle puisqu'elle nous introduit à une étude du champ imaginaire de l'individu qui, d'après Freud, est une transposition du jeu de l'enfant. Il explore la nature des productions psychiques comme les fantasmes chez l'adolescent et l'adulte ainsi que la création littéraire qui, elle, est perçue comme sublimation. On retrouve alors une continuité entre le jeu de l'enfant, le rêve éveillé de l'adulte et la création littéraire du poète. Freud avance que ce sont les désirs non satisfaits qui sont les promoteurs des fantasmes. Tout fantasme est donc la réalisation d'un désir inconscient, il vient corriger la réalité qui ne donne pas satisfaction. Cependant, il y a une différence entre les fantaisies imaginaires du névrosé et celles du poète. Le névrosé cache ses fantasmes car il en a honte, mais le poète livre son imaginaire.

Une question se pose alors à Freud. Pourquoi le poète partage-t-il ses fantasmes avec le lecteur alors que d'autres individus les cachent si bien? L'art poétique est l'expression de fantasmes mais subtilement déguisés qui réjouissent et séduisent le lecteur par le plaisir qu'ils lui apportent. Le poète exprime quelque chose de plus qu'un désir inconscient ou interdit, Freud parle d'un bénéfice de plaisir esthétique: "...le créateur d'art atténue le caractère du rêve diurne égoïste au moyen de changements et de voiles et il nous séduit par un bénéfice de plaisir

purement formel...notre âme se trouve...soulagée de certaines tensions" (11). La sublimation est ici reliée au plaisir. Freud met l'accent sur le plaisir dégagé de l'art. Nous discuterons de cette nouvelle dimension, dans notre deuxième partie, avec Ricoeur, dimension qui, selon le philosophe, est, chez l'artiste, la découverte d'un sens nouveau à ses désirs interdits.

En plus de reconnaître l'oeuvre d'art comme sublimation, Freud voit l'activité intellectuelle comme le plus haut sommet de l'épanouissement d'un individu. Ce sont là les deux principales activités qu'il reconnaît comme sublimation. C'est pourquoi, dans le texte qui suit, nous examinons la sublimation à la fois sous les deux angles de la création artistique et scientifique, et cela en rapport avec l'oeuvre de Léonard de Vinci.

Troisième référence

1910: Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci

Léonard de Vinci (1452-1519), l'un des plus grands hommes de la Renaissance italienne est une image vivante chez qui l'on retrouve à la fois des dons artistiques et une puissante capacité d'investigation intellectuelle. On reconnaît chez Léonard des talents de peintre, d'architecte, d'ingénieur militaire, de sculpteur et une multiplicité de connaissances scientifiques. Par une investigation psychanalytique, Freud cherche à expliquer les dons aussi exceptionnels de cet homme. Il entreprend alors une analyse de l'artiste et homme de science sur la base d'un souvenir d'enfance écrit par Léonard de Vinci lui-même.

Nous donnons un compte rendu de ce volume, d'abord en citant le souvenir de Léonard ainsi que Freud l'a relevé dans les biographies de l'artiste. Par la suite, nous reconnaissons ce souvenir comme le pivot de l'interprétation psychanalytique des dons créateurs de Léonard de Vinci. Et dans un dernier temps, nous faisons ressortir le lien qui, selon Freud, existe entre l'enfance de cet homme, sa mère, et son oeuvre créatrice. En conclusion, nous y apportons les indices recueillis sur la sublimation comme Freud la conçoit en 1910.

Le souvenir de Léonard de Vinci

Ce souvenir a été relevé par les biographes de l'artiste et nous est livré par Freud tel que Léonard lui-même l'a écrit: "...un vautour vint à moi, m'ouvrit la bouche avec sa queue et plusieurs fois me frappa avec cette queue entre les lèvres" (12). C'est un bien déconcertant souvenir, commente Freud qui, croit-il, serait plutôt une déformation qu'un fait réel. Cette scène du vautour, à son avis, ne peut être un souvenir d'enfance mais un fantasme créé par un souvenir inconscient.

Une interprétation du fantasme

Cette fantaisie est pour Freud le point de départ de l'analyse de la vie intime de Léonard. Le fantasme du vautour est interprété d'abord à l'intérieur d'une érotique qui réunit les caractères maternel et viril tout comme chez la déesse égyptienne Mout (13). Freud raconte que ces "...divinités hermaphrodites expriment l'idée que seule la réunion du principe mâle et du principe femelle figure dignement la perfection divine" (14).

Le vautour donne à entendre à Freud que le père de Léonard manqua à l'enfant qui se sentit seul avec la mère. Effectivement, fils illégitime, Léonard vécut seul avec sa mère Caterina jusqu'à l'âge de cinq ans. Privée d'un époux, il apparaît à Freud que Caterina porta sur son fils une affection intense. Le souvenir heureux des baisers passionnés de sa mère et du sein qui l'allaitait a pu chez Léonard, au cours de sa vie, se transformer en un fantasme de vautour signifiant la béatitude. La mère seule représenta pour Léonard l'unité bienheureuse paternelle et maternelle. Freud interprète le fantasme de Léonard comme celui d'un enfant qui croit véritablement que la mère possède un phallus, tout comme on rencontre cette croyance chez les peuples primitifs. Or ce fantasme, en plus de signifier unité bienheureuse, prend aussi pour Freud un autre sens qui est celui de l'homosexualité passive: "...un vautour ouvrant la bouche de l'enfant et s'y évertuant avec sa queue, correspond à l'idée d'une «fellatio» " (15). Ce fantasme serait une réminiscence du mamelon maternel et de la première jouissance du bébé avec la mère, mais transformée par la suite.

A propos de l'homosexualité, nous rapportons quelques explications psychanalytiques de Freud sur ce sujet:

Chez tous nos homosexuels hommes, nous avons retrouvé, dans la toute première enfance, période oubliée ensuite par le sujet, un très intense attachement érotique à une femme, à la mère généralement, attachement provoqué et favorisé par la tendresse excessive de la mère elle-même, ensuite renforcé par un effacement du père de la vie de l'enfant (16).

La situation conflictuelle de rivalité avec le père n'exista pas chez Léonard puisque celui-là l'avait abandonné. Léonard ne put s'identifier à son père mais s'identifia à sa mère et aima sous le mode maternel, c'est-à-dire il aima les beaux et jeunes garçons comme lui-même avait été aimé par sa mère. Les biographes racontent que les rapports tendres de Léonard envers

ses élèves qu'il choisissait jeunes n'ont pas été imprégnés d'activités sexuelles mais d'un rapport homosexuel platonique: "Il était bon et indulgent envers eux, s'occupait d'eux, les soignait lui-même, quand ils tombaient malades comme une mère soigne ses enfants et comme sa propre mère dut le choyer lui-même" (17). C'est sa propre image qu'il aimait dans les jeunes garçons, d'un amour narcissique. Outre le caractère narcissique de la libido de l'artiste, Freud traite aussi de ce côté enfantin de Léonard qui se perpétua longtemps chez lui.

Le jeu et la création

Freud relate que le goût de la vie se manifesta sans cesse chez Léonard. Il s'amusa à construire d'ingénieux jouets mécaniques. Mais peu à peu cet art se transforma au service de la science que Freud juge l'activité la plus épanouissante de ce créateur:

Sans doute cet instinct de jeu disparut en Léonard avec les années, et l'activité investigatrice, le dernier et le plus haut épanouissement de sa personnalité, dut absorber cet instinct à son tour. Mais la longue survivance, en Léonard, du besoin de jouer nous apprend avec quelle lenteur s'arracha de son enfance celui qui, dans cette enfance, connut la suprême félicité érotique, et ne la retrouva jamais plus (18).

Cette fébrilité créatrice rencontrée chez Léonard de Vinci, est expliquée par le fait qu'il n'y a pas eu de refoulement complet de ses pulsions sexuelles, refoulement qui passe par la présence du père, figure de l'autorité et des interdits. L'absence du père a donc été un facteur important dans l'enfance du créateur. Léonard, n'ayant pas eu à subir la rivalité du père, ses tendances sexuelles enfantines n'ont pas été refoulées complètement et se seraient sublimées, selon Freud, en soif de savoir universel comme en témoigne, entre autres, son étude du vol des oiseaux (19).

Note: De plus, en échappant à l'autorité paternelle, Léonard de Vinci aurait échappé aussi au joug de la religion dogmatique. Selon Freud, il y a un lien entre le complexe paternel et la croyance en un Dieu qu'il exprime ainsi: "...le dieu personnel n'est rien autre chose, psychologiquement, qu'un père transfiguré;... Ainsi nous retrouvons dans le complexe parental la racine de la nécessité religieuse. Dieu juste et tout-puissant, la Nature bienveillante, nous apparaissent comme des sublimations grandioses du père et de la mère, mieux, comme des rénovations et des reconstructions des premières perceptions de l'enfance. La religiosité est en rapport biologiquement avec le long dénuement et le continuuel besoin d'assistance du petit enfant humain; ...Léonard...De son vivant déjà, ... fut accusé d'incrédulité, ou, chose équivalente à cette époque, de ne plus croire aux dogmes catholiques... On a dit de Léonard qu'il avait dépouillé les images religieuses de leurs derniers restes de raideur sacerdotale, les humanisant et exprimant par elles de grands et beaux sentiments humains. Muther lui attribue la gloire d'avoir surmonté une ambiance de décadence et d'avoir rendu aux hommes le droit aux joies des sens et à la joie de vivre. Dans ses écrits, où il se montre absorbé par l'étude des plus profonds et des plus grands problèmes de la nature, Léonard ne manque pas d'exprimer son admiration pour le Créateur, cause première de tous ces mystères merveilleux, mais rien n'indique qu'il ait pensé conserver un rapport personnel quelconque avec cette puissance divine" (20).

Quant au rapport établi par Freud entre la création de Léonard et le souvenir inconscient qu'il garde de Caterina, sa mère, en voici quelques mots.

L'acte de création et l'enfance de Léonard

Après cette analyse de la vie de Léonard, Freud nous livre quelques impressions qui font valoir l'influence qu'exerça le souvenir de sa mère sur ses oeuvres:

Le sourire singulier, ensorcelant et énigmatique, dont il anima, tel un enchanteur, les lèvres de ses figures féminines... C'est dans le visage étrangement beau de la Florentine Mona Lisa del Giocondo que ce sourire a le plus fortement saisi et déconcerté les spectateurs... Ce sourire

fascinateur reparaît, depuis lors, sur tous les tableaux du Maître ou de ses élèves... ce sourire éveillait en lui quelque chose qui, depuis longtemps, sommeillait au fond de son âme, sans doute un très ancien souvenir. Et ce souvenir était d'importance telle qu'une fois réveillé en Léonard, celui-ci ne put plus jamais s'en libérer; sans cesse il devait l'exprimer en des incarnations nouvelles...les femmes souriantes...ne sont rien autre que des répliques de Caterina, sa mère (21).

Freud nous fait part aussi que chez Léonard, on retrouve des toiles représentant des figures androgynes: "Ce sont de beaux jeunes gens d'une délicatesse féminine, aux formes efféminées" (22). Voici une réflexion qu'il nous laisse à ce propos:

Peut-être Léonard a-t-il désavoué et surmonté, par la force de l'art, le malheur de sa vie d'amour en ces figures qu'il créa et où une telle fusion bienheureuse de l'être mâle avec l'être féminin figure la réalisation des désirs de l'enfant fasciné par la mère (23).

C'est là la possibilité qu'entrevoit Freud: "...ce fut sa mère qui posséda ce mystérieux sourire, un temps pour lui perdu, et qui le captiva si fort quand il le retrouva sur les lèvres de la dame florentine" (24). Cette puissante impression de l'enfance de Léonard semble être le dynamisme de son oeuvre et aussi le malheur de sa vie puisqu'il ne retrouva plus l'unité heureuse que Caterina, sa mère, avait représentée pour lui. Ces propos sur le lien qui unit Léonard à sa mère viennent éclairer les thèses de Freud sur l'éveil de la sexualité de l'enfant dû en partie à la mère. Les soins, les tendresses et les baisers de Caterina sont autant de séductions qui attachèrent intensément l'enfant à la mère. Mais heureusement pour Léonard son amour pour sa mère n'a pas été refoulé complètement et ses pulsions sexuelles se sont sublimées d'abord en curiosité sexuelle infantile et par la suite en art et en recherche intellectuelle. Freud avoue que la psychanalyse ne peut expliquer comment l'activité artistique se laisse ramener aux instincts psychiques primitifs: "Nous nous contenterons de constater ce fait désormais indubitable: le travail créateur d'un artiste est en même temps une dérivation

de ses désirs sexuels" (25). Malgré tous les efforts déployés par Freud afin d'éclaircir le mécanisme intérieur de la sublimation, il lui échappe. La sublimation reste pour lui une énigme. Il termine son analyse sur Léonard de Vinci en insistant sur l'importance des premières années de l'enfance :

Seul, en effet, un homme ayant vécu l'enfance même de Léonard aurait pu peindre la Joconde et la Sainte-Anne...et prendre, comme investisseur de la nature, cet essor inouï, comme si la clef et de tous ses accomplissements et de son infortune, était cachée dans le fantasme d'enfance au vautour (26).

Même si le mécanisme intérieur de la sublimation échappe à Freud jusqu'ici, il a quand même tenté d'expliquer ce processus par la conversion des pulsions sexuelles en pulsions non sexuelles et ceci à l'inverse de l'étayage de la sexualité sur la pulsion d'auto-conservation. Ainsi chez Léonard, ne pouvons-nous pas faire un rapprochement avec ce modèle relevé dans les Trois Essais... On retrouverait chez Léonard un exemple de sublimation, c'est-à-dire l'inverse de l'étayage de la sexualité dans la conversion du sexuel en non sexuel. Par exemple, la pulsion sado-machiste (sexuelle) s'étaye sur la pulsion non sexuelle d'emprise. Et à ce mouvement correspond le processus inverse; la pulsion sexuelle sado-masochiste se sublime en pulsion de savoir. La grande curiosité intellectuelle de Léonard nous semble être expliquée ainsi par Freud.

La lecture d'Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci nous apporte des éléments nouveaux sur la sublimation. L'art et l'activité intellectuelle sont des voies de sublimation chez Léonard mais ici, encore, dans un rapport avec le refoulement incomplet. Les inhibitions sexuelles et la fixation de Léonard à sa mère, sont des signes névrotiques chez le créateur. C'est donc dire que la sublimation, en 1910, est encore associée à la névrose mais elle n'a pas le caractère de la névrose. La sublimation, chez

Léonard de Vinci, s'exprime dans un mouvement d'évolution de son art - dépassé plus tard par l'investigation intellectuelle - dû à la résurgence de souvenirs infantiles, résurgence que Freud considère comme une régression:

Et peu à peu s'accomplit chez Léonard une évolution que l'on ne peut comparer qu'à la régression des névrosés. L'artiste qui s'était épanoui en lui, avec la puberté, est rattrapé, dépassé par l'investigateur de sa première enfance; la seconde sublimation de ses instincts érotiques cède le pas à la primitive, préparée par le premier refoulement de sa vie. Il devient investigateur, d'abord au service de son art, ensuite indépendamment de lui et enfin en lui tournant le dos... Parvenu à l'apogée de sa vie, à la cinquantaine, ... Léonard subit une nouvelle évolution. Des couches encore plus profondes de son âme se raniment; mais cette régression nouvelle favorise son art, qui était en train de dépérir. Il rencontre la femme qui réveille en lui le souvenir heureux et sensuellement extasié de sa mère, et sous l'influence de ce souvenir il retrouve l'inspiration... Cette dernière évolution du créateur se perd pour nous dans les ténèbres approchantes de l'âge. Son esprit, cependant, s'est auparavant encore une fois élevé aux plus hautes spéculations d'une conception du monde laissant loin derrière elle les idées de son temps (27).

Nous retenons très spécialement les commentaires relevés dans cette dernière citation où Freud interprète la sublimation chez Léonard de Vinci en rapport avec des mouvements régressifs, suivis de mouvements évolutifs de son art et de son investigation intellectuelle, puisque nous ferons une étude centrée sur ce double mouvement avec Ricoeur. En fin de compte, dans cette analyse du personnage de Léonard de Vinci, Freud nous laisse entrevoir une ligne d'évolution artistique et investigatrice qu'il compare à la régression des névrosés. Mais toutefois, dans la sublimation, le caractère de la névrose manque: "Le refoulement sexuel a bien aussi lieu, mais il ne réussit pas à entraîner dans l'inconscient une partie de l'instinct et du désir sexuels. Au contraire, la libido se soustrait au refoulement, elle se sublime dès l'origine en curiosité intellectuelle et vient renforcer

l'instinct d'investigation déjà par lui-même puissant" (28).

Quatrième référence

1914: Pour Introduire le narcissisme

Afin de faire progresser notre étude de la sublimation, nous portons notre recherche sur des lectures à caractère théorique. Le concept de narcissisme est l'objet de notre prochaine investigation. A travers elle, nous entrevoyons comment le narcissisme secondaire peut devenir un passage vers la socialisation de l'enfant, c'est-à-dire vers la sublimation de ses pulsions sexuelles. Ce qui nous amène à examiner la sublimation en rapport avec les concepts que Freud a appelés: libido d'objet, libido du moi, idéal du moi et conscience morale.

Bien que le concept de narcissisme ait été introduit dans la théorie de Freud en 1910, il en fit l'étude seulement en 1914. Un bref retour à nos exposés antérieurs s'impose avant de commencer cette analyse. Dans notre premier chapitre, lors de la présentation de la pulsion, nous avons déjà établi, et cela d'après les hypothèses freudiennes, qu'il existe deux types de pulsions originaires: les pulsions du moi et les pulsions sexuelles, ces dernières étant aussi représentées par le concept de libido. Nous avons aussi étudié les stades pré-génitaux de l'organisation sexuelle dont l'un des traits caractéristiques, applicable à la sexualité infantile, est l'auto-érotisme. Nous avons vu encore, au stade phallique, lors d'un début de choix d'objet total fait par l'enfant, que sa libido, à cette phase, est investie sur la personne du père ou de la mère. Aussi, comme se questionne Freud, et c'est là le point de départ de notre étude présente sur le narcissisme, on peut se demander si toute la libido, qui d'abord est investie sur

le corps propre de l'enfant, va être, par la suite, entièrement investie, lors de son déplacement, sur la personne du parent.

A cette question, Freud répond par l'hypothèse qu'une partie de la libido s'attache au moi de l'enfant et une autre se dirige vers l'objet. Il exprime cette division de la libido par les concepts de libido du moi et libido d'objet, deux notions dont nous faisons l'étude sur le champ.

Libido d'objet et libido du moi

Le concept de libido d'objet est plus facile à saisir que celui de libido du moi. Pour l'expliquer, Freud nous fait d'abord remarquer que la libido d'objet est plus facilement observable que la libido du moi. Dans la relation amoureuse, il est manifeste qu'il y a un investissement libidinal: "La plus haute phase de développement que peut atteindre la libido d'objet, nous la voyons dans l'état de passion amoureuse" (29). Quant à la libido du moi qui, généralement, n'est pas observable, Freud nous démontre son existence par l'étude d'une affection pathologique.

Au départ, il a d'abord posé l'hypothèse spéculative de l'existence de la libido du moi, laquelle, affirme-t-il, est évidente dans la schizophrénie. Par l'étude de cet état pathologique, Freud observe qu'il n'y a plus d'investissement de libido d'objet chez ces malades. Le schizophrène s'est coupé du monde extérieur et n'entretient pas de relation amoureuse. Dans ce cas le malade a "...retiré sa libido des personnes et des choses du monde extérieur..." (30). Une question se pose alors à Freud, quel est dans la schizophrénie le destin de la libido retirée des objets? Le

délire des grandeurs observé chez ces personnes lui apporte une réponse. Dans ce cas, la libido retirée de l'objet est ramenée au moi, et s'exprime sous forme d'un narcissisme qui, chez le schizophrène, prend l'allure d'un délire. Le délire des grandeurs est ainsi compris comme l'agrandissement en clair d'un état narcissique qui, normalement, est le propre de chacun, tout en étant inobservable quand il est modérément présent, mais très observable dans une affection pathologique.

Cependant, lorsque la libido, qui déjà est investie dans l'objet, revient au moi, elle prend le nom de narcissisme secondaire. C'est là une différence qu'apporte Freud; néanmoins, il soutient que même s'il y a un investissement de libido d'objet, il demeure toujours une part de libido du moi dans l'individu. Il existe une interaction entre la libido du moi et la libido d'objet, ainsi: "Plus l'une absorbe, plus l'autre s'appauvrit" (31). L'amour de soi-même, comme l'amour de l'autre, est essentiel à la survie de l'individu, ajoute Freud: "Un solide égoïsme préserve de la maladie, mais à la fin l'on doit se mettre à aimer pour ne pas tomber malade, et l'on doit tomber malade lorsqu'on ne peut aimer, par suite de frustration" (32).

Après ces quelques notes sur la libido d'objet et la libido du moi, voyons plus à fond ce qu'il en est du narcissisme en exposant comment l'enfant apprend à s'aimer lui-même.

Le narcissisme

Freud nous introduit à deux formes de narcissisme. Nous avons déjà

parlé du narcissisme secondaire disons quelques mots sur le narcissisme primaire. Freud, de plus, distingue deux sources au narcissisme primaire; l'une est dans la formation du moi et l'autre est en rapport avec les parents.

En ce qui regarde la formation du moi, Freud pose d'abord qu'il y a un passage de l'auto-érotisme au narcissisme qui nécessite "...une nouvelle action psychique" (33). Mais il ne développe pas en quoi consiste cette nouvelle action qui transforme l'auto-érotisme en narcissisme. Dans le Vocabulaire..., on rapporte que Lacan a tenté d'y répondre en développant "le stade du miroir" (34). L'enfant perçoit dans l'image du semblable ou dans sa propre image spéculaire une forme (Gestalt) par laquelle il anticipe une unité corporelle qui lui fait objectivement défaut; il s'identifie à cette image. C'est cette identification primaire qui est constitutive de la première ébauche du moi. Le narcissisme, lit-on dans le Vocabulaire..., est une phase précoce de l'évolution psychique où l'enfant acquiert de lui-même une certaine image sur le modèle d'autrui: "Le narcissisme serait la captation amoureuse du sujet par cette image" (35). C'est le moi dans sa totalité qui est pris comme objet d'amour, c'est donc là une première unification des pulsions sexuelles, comme Laplanche. Plus tard, le narcissisme primaire sera expliqué par Freud de façon différente, c'est-à-dire comme un état anobjectal. Nous n'abordons pas ce point de vue, mais nous devons de comprendre d'autre part l'influence que jouent les parents dans la formation du narcissisme.

Freud écrit que le narcissisme, l'une des deux sources de l'idéal du moi, est l'agrandissement du "moi réel" de l'enfant renforcé par les parents

qui idéalisent leur progéniture. La surestimation des dons de leur enfant est l'autre source de cette idéalisation que Freud interprète dans ces termes: "Il accomplira les rêves de désir que les parents n'ont pas mis à exécution, il sera un grand homme, un héros, à la place du père; elle épousera un prince, dédommagement tardif pour la mère" (36). Les rêves des parents, chez qui l'on retrouve aussi des traces de narcissisme, sont ainsi transmis aux enfants et leur fixe un idéal, "idéal du moi" auquel l'enfant se soumet.

Mais délaissions pour le moment notre étude du concept de narcissisme que nous compléterons plus tard en abordant le deuil et la mélancolie. Traitons maintenant du concept de l' "idéal du moi" que nous pouvons rapprocher de notre grande préoccupation, la sublimation.

L'idéal du moi

Il nous semble que le concept d'idéal du moi, d'après la théorie freudienne, représente aussi bien les interdits que les idéaux proposés par les parents ou la société. La formation d'un idéal du moi chez l'enfant, qui se développe par la transmission des idéaux des parents, augmente alors chez l'enfant ses propres exigences pour lui-même et favorise par conséquent le refoulement des tendances asociales telles que l'inceste, l'agressivité, le meurtre, bref tous les interdits d'une société. Selon Freud, trois possibilités découlent de la formation ou de l'absence de l'idéal du moi: le refoulement, la perversion ou la sublimation.

Freud avance que l'idéal du moi n'est pas formé seulement par "... l'influence critique des parents...les éducateurs...l'opinion publique..." (37) mais aussi par l'histoire culturelle de ses ancêtres. C'est là son hypothèse phylogénétique. En ce qui regarde l'histoire familiale, il déclare que si les parents n'inculquent pas un tel idéal à l'enfant, sa personnalité en sera affectée: "Quand un tel idéal ne s'est pas développé, la tendance sexuelle...pénètre telle quelle, comme perversion, dans la personnalité" (38). La formation d'un idéal augmente les exigences du moi: "C'est elle qui agit le plus fortement en faveur du refoulement; la sublimation représente l'issue qui permet de satisfaire à ces exigences sans amener de refoulement" (39). La sublimation est alors dans un rapport avec la formation de l'idéal du moi qui subit l'influence de la conscience morale que nous traitons sur le champ.

La conscience morale

Chez Freud, l'instance qui se charge de faire attendre à l'enfant l'idéal du moi est transmis par les parents et les éducateurs. Cette instance observe, connaît et critique toutes nos intentions:

Il ne serait pas étonnant que nous trouvions une instance psychique particulière qui accomplisse la tâche de veiller à ce que soit assurée la satisfaction narcissique provenant de l'idéal du moi, et qui, dans cette intention, observe sans cesse le moi actuel et le mesure à l'idéal...nous pouvons nous dire que ce que nous nommons notre conscience morale possède cette caractéristique (40).

Ces propos sur la conscience morale laissent entrevoir que la tâche de celle-ci est d'assurer la réalisation des idéaux provenant du moi. Nous cernerons de plus près la nature de cette instance qui veille et observe en poursuivant nos analyses avec Freud sur le deuil et la mélancolie dans Deuil et

mélancolie écrit en 1917 et dans Psychologie et analyse du moi écrit en 1923. En ce qui a trait à la sublimation en rapport avec le narcissisme, seul le rapprochement avec l'idéal du moi que nous avons souligné mérite d'être retenu.

Cinquième référence
1917: Deuil et mélancolie

Ce texte comprend une reprise du concept de libido du moi qui, cette fois-ci, nous introduit à un autre, appelé concept d'identification dont la compréhension est nécessaire à la poursuite de notre recherche sur la sublimation. C'est encore par le biais d'une affection pathologique, en l'occurrence celle de la mélancolie, que Freud illustre, dans ce texte de 1917, le concept de libido du moi et celui de l'identification. Par ailleurs, il éclaire la nature de la mélancolie à l'aide d'un parallèle avec l'état normal du deuil. Dans ce contexte particulier de la mélancolie, le processus d'identification nous apparaît sous un aspect maladif. Néanmoins, cet état pathologique rend compte quand même du processus normal de l'identification puisque c'est sur le même mode, celui de l'incorporation, que l'identification normale a lieu. Pour ce qui est du concept d'identification, il sera plus longuement étudié seulement dans la référence suivante.

Le deuil et la mélancolie

Au cours des analyses de ses patients, Freud a constaté que le deuil et la mélancolie sont deux états qui rendent observable le retrait de la libido d'objet dans la libido du moi. La libido du moi a d'abord été une

hypothèse spéculative de Freud qui par la suite nous est devenue moins théorique et plus concrète par l'analyse du délire de la schizophrénie, celle-ci étant un excès de narcissisme ou encore une rupture de relation avec les autres avec retournement de la libido dans le moi.

Le deuil n'est pas considéré par Freud comme un état pathologique, car après un certain laps de temps, il est surmonté. Il est "...une réaction à la perte d'une personne aimée ou d'une abstraction, mise à sa place, la patrie, la liberté, un idéal, etc." (41). Toutefois, la perte de ces mêmes objets peuvent provoquer, au lieu du deuil, une mélancolie. En ce cas-là, que se produit-il?

Freud décrit la mélancolie comme un état de dépression profondément douloureux qui se caractérise par "...une suspension de l'intérêt pour le monde extérieur, la perte de la capacité d'aimer, l'inhibition de toute activité et la diminution du sentiment d'estime de soi" (42). Or, ajoute Freud, nous retrouvons aussi ces mêmes caractéristiques dans le deuil, avec la différence que, dans celui-ci, il n'y a pas de diminution de l'estime de soi. Cependant, dans le deuil, la perte de l'intérêt et l'état de douleur sont causés par une perte réelle d'un objet aimé, alors que dans la mélancolie, la perte est d'une nature plutôt morale, intérieure. Pour illustrer la mélancolie Freud prend le cas d'une fiancée abandonnée. A cette occasion le mélancolique peut savoir "...qui il a perdu, mais non ce qu'il a perdu en cette personne" (43). Cette perte chez le mélancolique semble inconsciente alors que dans le deuil, elle est sue. L'ignorance de sa perte rend le mélancolique énigmatique, car tout comme dans le deuil, il est préoccupé par celle-là. Mais, de plus, il y a une dépréciation

profonde de sa personne qui se manifeste dans un "délire de petitesse". Il refuse de manger, souffre d'insomnie, s'accable de remords et d'auto-reproche et s'auto-déprécie car une partie de lui-même le critique. Freud avance que c'est la conscience morale qui critique ainsi le moi: "... une partie du moi s'oppose à l'autre, porte sur elle une appréciation critique, la prend pour ainsi dire comme objet" (44).

Dans ce parallèle que Freud fait entre le deuil et la mélancolie, il veut montrer que dans le deuil, il y a perte d'objet, et dans la mélancolie il y a perte du moi.

Maintenant, il importe de comprendre pourquoi la conscience morale est si cruelle pour le moi et le critique ainsi dans la mélancolie. Selon les explications de Freud, la mélancolie s'installe chez des individus dont l'évolution affective est fixée à un des stades primaires de l'organisation sexuelle. Le mélancolique a fait un choix d'objet narcissique de type oral, caractérisé par l'ambivalence de la relation amoureuse: "Dans la mélancolie...se nouent autour de l'objet une multitude de combats singuliers dans lesquels haine et amour luttent l'un contre l'autre, la haine pour détacher la libido de l'objet, l'amour pour maintenir cette position de la libido contre l'assaut" (45).

La mélancolie est un état régressif où l'on retrouve une relation à l'objet où se mêlent l'amour et la haine. A la lumière de notre étude antérieure des stades de l'organisation sexuelle, il apparaît que le mélancolique renoue le même type de relation, sous le mode du fantasme, que le nourrisson au stade oral, où sa relation à la mère se vivait sous

le mode de l'incorporation, manger et être mangé, deux activités de destruction. Aussi s'enquiert Freud, puisque la haine du mélancolique s'adresse à l'objet, pourquoi alors le mélancolique éprouve-t-il une aversion aussi cruelle pour lui-même?

Le retournement sur la personne propre

Ce qui se passe en réalité chez le mélancolique, nous explique Freud, est une dépréciation de l'objet aimé que le malade retourne contre lui-même: "...les auto-reproches sont des reproches contre un objet d'amour, qui sont renversés de celui-ci sur le moi propre" (46). Par exemple une femme, plutôt que de porter plainte contre l'incapacité de son mari, se fait des reproches à elle-même. La mélancolie peut survenir lorsqu'un choix d'objet a d'abord été fait et qu'ensuite la relation amoureuse a été ébranlée à la suite "...d'un préjudice réel ou d'une déception de la part de la personne aimée" (47). Normalement dans ce cas, il y a retrait de la libido de l'objet et déplacement sur un nouvel objet. Cependant chez le mélancolique, le déplacement de la libido ne se fait pas sur un autre:

L'investissement d'objet s'avéra peu résistant, il fut supprimé, mais la libido libre ne fut pas déplacée sur un autre objet, elle fut retirée dans le moi. Mais là elle ne fut pas utilisée de façon quelconque: elle servit à établir une identification du moi avec l'objet abandonné" (48).

Nous venons de dire avec Freud que la libido retirée dans le moi a servi à établir une identification du moi avec l'objet abandonné. Or, dans la mélancolie, pour les raisons que nous connaissons, l'objet abandonné dans ce cas est sujet de haine. Donc, l'identification se fait à un objet

méprisé, d'où la dépréciation du mélancolique pour lui-même qui peut le conduire jusqu'au suicide. La régression de la libido du mélancolique à un stade narcissique laisse entrevoir à Freud combien les relations objectales sont chargées d'ambivalence:

La perte de l'objet d'amour est une occasion privilégiée de faire valoir et apparaître l'ambivalence des relations d'amour... Si l'amour pour l'objet, qui ne peut pas être abandonné tandis que l'objet lui-même est abandonné, s'est réfugié dans l'identification narcissique, la haine entre en action sur cet objet substitutif en l'injuriant, en le rabaisant, en le faisant souffrir et en prenant à cette souffrance une satisfaction sadique... Ainsi l'investissement d'amour que le mélancolique avait fait sur son objet a eu un double destin; pour une part il a régressé sur l'identification, pour une autre part il a été reporté, sous l'influence du conflit ambivalentiel, au stade de sadisme qui est plus proche de celui-ci (49).

Freud qualifie l'identification chez le mélancolique comme narcissique. La haine contre l'objet antérieurement aimé caractérise ce type d'identification.

Ces quelques notes sur l'identification, décrivant surtout un processus d'intériorisation, c'est-à-dire une incorporation en soi-même d'un objet extérieur - dans le cas de la mélancolie, cela implique une incorporation de l'autre se traduisant en sadisme par la haine du malade pour lui-même (c'est sûrement là une identification destructrice, sinon tragique) - ces quelques notes, disons-nous, ne nous ont pas amenés à la sublimation dans cette référence. Toutefois, une note à la fin du texte nous renvoie à celui de Psychologie collective et analyse du moi où, là, nous pouvons retrouver une analyse de l'identification qui va nous permettre de retrouver notre fil conducteur sur la sublimation.

Sixième référence

1921: Psychologie collective et analyse de moi

La théorie freudienne de l'identification connaît un nouvel essor en 1921. Cette fois-ci, l'identification est traitée par Freud dans un rapport avec la société. Son essai présente la transformation de l'idéal du moi en un idéal collectif, étape de la naissance de la conscience sociale chez l'enfant et de son entrée dans la culture par la désexualisation de ses liens libidinaux. La sublimation est reprise dans cette sixième référence en relation avec la désexualisation.

L'individu et la foule

Par cet essai, Freud veut expliquer comment la foule peut influencer de façon aussi décisive la vie psychique d'un individu et développer en lui un idéal collectif. Les deux groupes collectifs étudiés sont ceux de l'armée et de l'Eglise. Pour mener son investigation, Freud prend son point de départ dans une analyse psychologique de M. LeBon. Celui-ci constate que, dans la foule, l'individu subit des modifications telles qu'une affectivité exagérée, une activité intellectuelle réduite et des inhibitions supprimées. Freud cherche alors l'explication de ces modifications par les thèses psychanalytiques.

A son avis, la notion de libido peut rendre compte de la psychologie de la foule. Ce sont des attachements affectifs qui forment le fond de l'âme collective. Parce qu'un individu a besoin d'être en accord avec les autres membres d'un groupe, c'est-à-dire leur être agréable, il re-

nonce à sa personnalité. Ainsi en serait-il de l'enfant qui par besoin d'être égal à ses frères et soeurs renonce à la possession amoureuse des parents.

Quant à la foule, Freud établit qu'elle n'est pas seulement une réunion d'hommes, elle comporte aussi un chef. Ce qui permet un regroupement, c'est un attachement libidinal aux autres personnes:

...dans le développement de l'humanité, comme dans celui de l'individu, c'est l'amour qui s'est révélé le principal, sinon le seul facteur de civilisation, en déterminant le passage de l'égoïsme à l'altruisme. Et cela est vrai aussi bien de l'amour sexuel pour la femme...que de l'amour déssexualisé, homosexuel et sublimé pour d'autres hommes qui naît du travail commun (50).

Nous relevons ici un premier indice sur l'amour déssexualisé et sublimé propre à la foule. Il se crée de nouveaux liens affectifs dans la foule et c'est pour cette raison qu'un individu renonce à sa liberté. De quelle nature sont ces liens? Freud pense qu'il ne s'agit certes pas de l'amour sexuel direct:

...les tendances sexuelles directes sont défavorables à la formation collective...deux personnes réunies en vue de la satisfaction sexuelle constituent, par leur recherche de la solitude, une démonstration vivante contre l'instinct grégaire, contre le sentiment collectif. Plus elles sont amoureuses, et plus elles se suffisent (51).

La libido de la foule n'est pas de ce type. Il ne peut être question de buts sexuels pense Freud: "Nous nous trouvons ici en présence de tendances érotiques qui, sans rien perdre de leur énergie, ont dévié de leurs buts primitifs" (52). Au lieu d'un attachement exclusif à une seule personne, dans la foule, il se produit un processus d'identification.

Trois formes d'identification

Dans cet essai de 1921, Freud conçoit trois formes d'identification. Il y a d'abord une identification primaire de l'enfant avec un des parents. Une deuxième forme d'identification se produit lorsqu'il y a abandon d'un objet libidinal et régression de la libido dans le moi. Et une dernière forme d'identification provient de la perception d'un trait commun avec une autre personne. L'identification, dans la foule, s'apparente à cette dernière. Regardons de plus près chacune d'entre elles (53).

L'identification primaire

Freud décrit cette identification comme "...la première manifestation d'un attachement affectif à une autre personne" (54). Elle est pré-oedipienne et joue un rôle important dès les premières phases de la formation du complexe d'Oedipe. Le petit garçon veut devenir comme le père et le remplacer à tous égards; il en fait un idéal. Cette attitude, face au père, écrit Freud, contribue à préparer le complexe d'Oedipe. Simultanément avec cette identification ou un peu plus tard, le garçon, comme le père, dirige vers sa mère ses désirs libidinaux. L'enfant manifeste alors deux attachements différents psychologiquement: un attachement sexuel à la mère et une identification au père. Ces sentiments sont soutenus tant que l'enfant ne rencontre pas d'obstacle.

Le père est alors perçu comme un rival; l'identification est imprégnée du désir hostile de le supprimer, mais un sentiment de tendresse est

aussi présent. Cette ambivalence se manifestait déjà dans l'identification primaire. Cependant au stade de l'Oedipe, une nouvelle identification se prépare et se distingue de la première.

L'identification secondaire

A la phase de l'Oedipe, l'identification signifie donc le désir de prendre la place du père. Cette deuxième forme d'identification est le modèle principal qui rend compte du complexe d'Oedipe et de son déclin. A l'aide de ce même modèle, mais avec plus de complexité, Freud tente aussi d'expliquer la formation des symptômes névrotiques.

Dans un état pathologique comme dans le complexe d'Oedipe, il y a un processus d'identification. Dans les deux cas, le moi absorbe les propriétés de l'objet, que ce soit une personne aimée ou une personne non aimée. Cette forme d'identification présuppose une relation d'objet, c'est-à-dire un attachement sexuel. Sous l'influence de mécanismes inconscients comme le refoulement, il se fait une transformation que Freud qualifie de régressive. L'attachement libidinal à un objet se convertit alors en une sorte d'introduction de l'objet dans le moi. L'identification est présentée par Freud comme un détachement libidinal: "...l'identification a pris la place du penchant érotique, (que) celui-ci s'est transformé, par régression, en une identification" (55).

Freud conçoit de plus une troisième forme d'identification qui, elle aussi, se distingue des deux autres.

L'identification entre personnes qui se reconnaissent un trait commun

Ce type d'identification est d'abord qualifié par Freud comme non libidinal; cette "...identification peut avoir lieu chaque fois qu'une personne se découvre un trait qui lui est commun avec une autre personne, sans que celle-ci soit pour elle un objet de désirs libidineux" (56). Freud présente cette identification comme une contagion psychique, ou encore, comme une imitation, qui reproduit le symptôme qui s'est manifesté chez le moi imité. Par exemple, une jeune fille pensionnaire, dont la sentimentalité est prononcée peut provoquer, par une crise d'hystérie, une crise semblable chez les autres jeunes filles qui ont également une émotivité accentuée.

De cette identification naît une sympathie entre les personnes qui se découvrent des ressemblances. Freud avance que "...plus les traits communs sont importants et nombreux, et plus l'identification sera complète et correspondra ainsi au début d'un nouvel attachement" (57). Il s'agit alors d'un attachement désexualisé.

Désexualisation, sublimation

Dans la foule, une identification semblable à ce dernier type se produit. Le lien qui rattache un individu à d'autres individus, ou à un leader, est de nature désexualisée. Dans un groupe, un individu renonce à son idéal du moi à la faveur d'un idéal collectif. Ce nouvel idéal est généralement incarné dans la personnalité d'un chef chez qui l'on retrouve

des qualités que chacun possède. Mais, chez le leader, ces qualités sont perçues à l'état pur et représentent l'idéal de tous auquel chacun s'identifie, par contagion psychique ou par imitation. Dans ce cas, il se produit un attachement sans liens libidinaux.

Par ailleurs, lors du complexe d'Oedipe, l'enfant renonce à ses premiers liens érotiques, qui se transforment en sentiments sociaux. Il n'a pu retenir, pour lui seul, l'amour des parents. Malgré sa jalousie, il refoule sa haine, puisqu'il ne peut maintenir une attitude hostile à cause de ses besoins d'amour. Le sentiment possessif du jeune enfant pour ses parents, de primitif et hostile qu'il était, s'est transformé, par le refoulement, en un attachement déssexualisé et sublimé.

Freud déclare qu'un besoin de justice naît de ce renoncement et contribue à la socialisation de l'enfant:

...une identification finit par s'opérer entre tous les enfants, et un sentiment de communauté se forme qui subit à l'école un développement ultérieur... La justice sociale signifie qu'on se refuse à soi-même beaucoup de choses, afin que les autres y renoncent à leur tour ou, ce qui revient au même, ne puissent pas les réclamer. C'est cette revendication d'égalité qui constitue la racine de la conscience sociale et du sentiment du devoir (58).

C'est à travers des idéaux que l'individu renonce à des attachements affectifs proprement sexuels, déssexualisant ainsi sa vie partiellement, ou la sublimant, en d'autres termes.

En 1921, dans Psychologie collective et analyse du moi, Freud

établit un rapport entre l'idéal du moi, l'idéal collectif, la déssexualisation et la sublimation.

Septième référence
1923: Le Moi et le Ça

Ce texte de 1923 est un essai de synthèse sous la forme d'une théorie structurale connue sous le nom de deuxième topique. Il cherche à rendre compte de la division du psychisme en trois instances théoriques, le Ça, le Moi et le Surmoi et du rôle dynamique de celles-ci entre elles. L'instance du Surmoi que Freud appelle également idéal du moi nous sert alors de point de départ dans cette dernière analyse de ses textes en rapport avec la sublimation, analyse que nous exécutons en faisant intervenir encore une fois le concept de déssexualisation.

Le Surmoi

Freud rapporte que l'instance du Surmoi s'est formée à la faveur de l'identification de l'enfant avec l'un des parents: "Le Sur-moi...est né à la faveur d'une identification avec le prototype paternel" (59). Identification qui, comme nous l'avons étudié antérieurement, s'établit d'abord par une identification primaire et ensuite par une identification secondaire. Nous retrouvons, dans l'instance psychique du Surmoi, toutes les formes de sévérité comme la conscience morale et le scrupule. Le Surmoi est une instance dure et sévère pour le Moi, comme le démontrent ces propos de Freud:

Sois ainsi (comme ton père)...ne sois pas ainsi (comme ton père); autrement dit: "ne fais pas tout ce qu'il fait: beaucoup de choses lui sont réservées, à lui seul"... Le Sur-Moi s'efforcera de reproduire et de conserver le caractère du père, et plus le Complexe d'Oedipe sera fort, plus vite (sous l'influence de l'enseignement religieux, de l'autorité, de l'instruction, des lectures) s'en effectuera le refoulement, plus forte sera aussi la rigueur avec laquelle le Sur-Moi régnera sur le Moi, en tant qu'incarnation des scrupules de conscience, peut-être aussi d'un sentiment de culpabilité inconscient (60).

Bref, le Surmoi chez Freud est une instance psychique qui représente la force, le loi ou l'autorité et l'idéal même des parents et dont le caractère de contrainte se manifeste sous la forme d'un "impératif catégorique" (61). Cette instance supérieure exprime la nature des rapports des enfants et des parents: "Petits-enfants, nous avons connu ces êtres supérieurs qu'étaient pour nous nos parents, nous les avons admirés, craints et, plus tard, assimilés, intégrés à nous-mêmes" (62). C'est donc dire que le Surmoi "...représente ainsi l'héritage du Complexe d'Oedipe et, par conséquent, l'expression des tendances les plus puissantes des destinées libidinales les plus importantes du Ca" (63). Le Surmoi, héritier du complexe d'Oedipe, représente aussi l'héritage culturel:

Ce que la biologie et les destinées de l'espèce humaine ont déposé dans le Ca, est repris, par l'intermédiaire de la formation idéale, par le Moi et revêtu par lui à titre individuel. Etant donné son histoire, son mode de formation, le Moi idéal présente les rapports les plus intimes et les plus étroits avec l'acquisition phylogénétique, avec l'héritage archaïque de l'individu (64).

Voilà, en quelques mots, le sens que prend le concept freudien de Surmoi. Il représente les idéaux et les interdits, et des parents et de la civilisation entière. Ce sont deux niveaux d'idéaux qui contribuent à la

formation du Moi de l'individu.

Le Moi, le Ca et la déssexualisation

Maintenant, à l'aide de deux autres concepts, ceux du Moi et du Ca, nous avançons dans notre étude de la théorie structurale en y cherchant des indices de la sublimation et de la déssexualisation. Dans ce texte, un élément nouveau est apporté par Freud, la sublimation passe par le Moi :

A l'origine, toute la libido se trouve accumulée dans le Ca, alors que le Moi est encore en voie de formation ou à peine formé. Le Ca utilise une partie de sa libido en fixation érotique sur des objets, tandis que le Moi, à mesure qu'il se développe et se fortifie, cherche à attirer sur lui cette libido orientée vers les objets et à s'imposer au Ca comme seul objet d'attachement érotique. C'est ainsi que le narcissisme du Moi est un narcissisme secondaire, dérobé aux objets (65).

Le Moi et le Ca sont dans un rapport étroit. Le Moi, en attirant sur lui la libido dirigée vers l'objet par le Ca, travaille avec de la libido "déssexualisée". Or, une fonction importante du Moi, c'est précisément de "lier" l'énergie, c'est-à-dire de faire que la libido ne coure plus à la décharge. Par là, le Moi prend pour lui les intérêts de tout l'individu. Ainsi, même s'il fonctionne avec de la libido, il est au service de l'auto-conservation. On voit la différence d'avec le schéma des Trois Essais... la sublimation n'est plus seulement le trajet inversé par rapport au trajet de l'étayage; mais la sublimation passe par le Moi. La libido est liée par le Moi qui prend ainsi en charge les fonctions d'auto-conservation de l'individu.

Freud nous enseigne donc que le Moi est un Moi narcissique et que la

transformation du Moi se fait par l'abandon d'un objet sexuel en faveur d'un retour de la libido dans le Moi: "Si ...le Ca est obligé de renoncer à un ...objet sexuel, le Moi en subit souvent une transformation" (66). En somme "...la sublimation s'effectuerait généralement par l'intermédiaire du Moi" (67). Telle est l'hypothèse exprimée par Freud en 1923. Le retour de la libido d'objet à la libido du Moi est la voie qui ouvre à la sublimation. Par ce mouvement qui est un détachement sexuel de l'objet, il y a retour à un narcissisme secondaire, c'est-à-dire à une déssexualisation et donc une sublimation que Freud exprime ainsi: "La transformation ...de l'attitude libidineuse à l'égard de l'objet en une libido narcissique, implique évidemment le renoncement aux buts purement sexuels, une déssexualisation, donc une sorte de sublimation" (68).

Il nous apparaît essentiel d'approfondir davantage l'instance du Moi afin de mieux cerner les rapports que Freud établit entre la déssexualisation et le Moi. Voici ce qu'il avance à ce sujet:

...le Moi se substitue au Ca dans ses fixations aux objets, aussi bien dans les fixations précoces que dans celles des phases plus évoluées de la vie; et (qu')il le fait en s'appropriant leur libido et en l'intégrant à la modification qu'il a subie par suite de l'identification. A cette transformation de la libido du Ca en libido du Moi se rattache naturellement un renoncement aux buts sexuels, une déssexualisation (69).

Freud entend par déssexualisation un renoncement aux buts sexuels, c'est-à-dire une dérivation de ceux-ci vers d'autres fins, différentes et valorisées par la société. La formation du Moi résultant des identifications est la clé de toute sublimation et la question est

...celle de savoir si nous ne nous trouvons pas ici en présence du moyen de sublimation le plus général, si toute sublimation ne s'effectue pas par l'intermédiaire du Moi transformant la libido sexuelle dirigée vers l'objet en une libido narcissique et posant à celle-ci des buts différents (70).

En somme, la sublimation est conçue par Freud comme un éloignement du Ça à la faveur de la formation d'un Moi qui garde pour lui une libido narcissique qui devient disponible pour d'autres buts. Par son concept de déssexualisation, Freud ouvre certes une voie sur la nature de la sublimation qu'il conçoit comme une libido déssexualisée, comme une énergie sublimée. Cependant, il laisse entendre qu'Eros est encore présent dans ces autres buts. Voici ce qu'il dit, par exemple, de l'activité intellectuelle:

En rattachant également à cette énergie susceptible de déplacements les processus intellectuels au sens large du mot, on peut dire que le travail intellectuel est alimenté, à son tour, par des impulsions érotiques sublimées (71).

Mais ce n'est pas là le dernier mot de Freud sur la sublimation. En plus, il laisse entendre que le processus de sublimation peut avoir pour conséquence "...une dissociation des instincts, avec mise en liberté des instincts d'agression dans le Sur-moi" (72). Cette voie ouverte par Freud nous amène à nous poser la question suivante: les pulsions agressives se subliment-elles? Nous savons que Freud a abordé cette question mais il l'a délaissée par la suite.

En somme, en 1923, la sublimation est conçue par Freud comme un processus de déssexualisation qui nécessite le retour de la libido d'objet dans le Moi. La sublimation est alors un renoncement aux buts sexuels à la faveur du Moi.

Et puisque la déssexualisation serait le dernier pas fait par Freud dans l'élaboration du concept de sublimation, nous transposons notre travail de recherche à un niveau philosophique, où Paul Ricoeur interprète Freud et cherche, dans son discours, la faille qui l'empêche de développer une

théorie cohérente de la sublimation. Plus précisément nous quittons Freud sur la problématique suivante: dans la sublimation il affirme que, d'une part, le Moi subit un développement, et que d'autre part celui-ci implique un narcissisme secondaire, donc une régression à un stade antérieur de l'organisation sexuelle; nous sommes en droit de nous demander si nous pouvons concilier ces deux mouvements, l'un régressif et l'autre, semble-t-il, progressif. Effectivement, chez Freud, de même qu'il y a régression, il y a aussi développement du Moi. Cette équivocité est le thème de notre prochaine discussion avec Ricoeur.

Références (Chapitre troisième)

- (1) P. Ricoeur, De l'interprétation, p. 467.
- (2) S. Freud, Trois Essais..., p. 42.
- (3) Ibid., p. 42.
- (4) Ibid., p. 42.
- (5) Ibid., p. 70.
- (6) Ibid., p. 71, note 45.
- (7) Ibid., pp. 90-91.
- (8) Ibid., p. 107.
- (9) Ibid., p. 157.
- (10) Ibid., p. 157.
- (11) S. Freud, Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Payot, 1973, pp. 80-81.
- (12) S. Freud, Un Souvenir..., p. 49.
- (13) Ibid., pp. 69-70. Mout: divinité-maternelle égyptienne à tête de vautour chez qui l'on retrouve un corps féminin caractérisé par les seins et un membre viril en érection. Freud croit que Léonard à cause de sa haute culture tant littéraire que scientifique devait connaître cet hiéroglyphe. Au moment où il écrivit son souvenir d'enfance, il a pu exprimer par ce fantasme un souvenir déformé.
- (14) Ibid., p. 71.
- (15) Ibid., p. 53.
- (16) Ibid., p. 78-79.
- (17) Ibid., p. 83.
- (18) Ibid., p. 134.
- (19) Ibid., p. 128.
- (20) Ibid., pp. 124 à 127.
- (21) Ibid., pp. 98 à 104.
- (22) Ibid., p. 111.

- (23) S. Freud, Un Souvenir..., p. 111.
- (24) Ibid., p. 104.
- (25) Ibid., p. 143.
- (26) Ibid., p. 150.
- (27) Ibid., pp. 144-145.
- (28) Ibid., pp. 35-36.
- (29) S. Freud, La Vie sexuelle, pp. 83-84.
- (30) Ibid., p. 82.
- (31) Ibid., p. 83.
- (32) Ibid., p. 91.
- (33) Ibid., p. 84.
- (34) J. Laplanche et J.B. Pontalis, Vocabulaire..., p. 452.
- (35) Ibid., p. 262.
- (36) S. Freud, La Vie sexuelle, p. 96.
- (37) Ibid., p. 100.
- (38) Ibid., p. 104.
- (39) Ibid., p. 99.
- (40) Ibid., p. 99.
- (41) S. Freud, Métapsychologie, p. 148.
- (42) Ibid., pp. 148-149.
- (43) Ibid., p. 151.
- (44) Ibid., p. 155.
- (45) Ibid., pp. 170-171.
- (46) Ibid., p. 156.
- (47) Ibid., p. 157.
- (48) Ibid., p. 158.

- (49) S. Freud, Métapsychologie, pp. 160-161.
- (50) S. Freud, Essais de psychanalyse, p. 124.
- (51) Ibid., pp. 171-172.
- (52) Ibid., p. 124.
- (53) Ibid., pp. 126 à 133.
- (54) Ibid., p. 126.
- (55) Ibid., p. 128.
- (56) Ibid., p. 129.
- (57) Ibid., pp. 129-130.
- (58) Ibid., pp. 146-147.
- (59) Ibid., p. 228.
- (60) Ibid., p. 203-204.
- (61) Ibid., p. 204.
- (62) Ibid., p. 205.
- (63) Ibid., pp. 205-206.
- (64) Ibid., p. 206.
- (65) Ibid., p. 218.
- (66) Ibid., p. 197.
- (67) Ibid., p. 217.
- (68) Ibid., pp. 198-199.
- (69) Ibid., p. 217.
- (70) Ibid., p. 199.
- (71) Ibid., p. 217.
- (72) Ibid., p. 231.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Tout au cours de cette première partie, nous avons cherché la situation du concept de sublimation dans l'ensemble du discours freudien. Comme la sublimation est présentée d'emblée par Freud comme un destin de la pulsion sexuelle, nous avons étudié la théorie de la pulsion en examinant les quatre éléments de celle-ci (poussée, objet, but, source), puis la théorie des stades libidinaux, en insistant sur les activités principales qui caractérisent ces stades. Ensuite, nous avons retracé, par l'analyse de quelques textes de Freud, certaines étapes de l'évolution du concept de sublimation entre 1905 et 1923.

De cette étude, il résulte qu'il n'y a pas de théorie vraiment cohérente de la sublimation. Celle-ci est un changement de but qui s'accompagne régulièrement d'un changement d'objet. La sublimation est un processus qui, comme la névrose et la perversion, est lié à une intensité anormale de la pulsion. Au lieu de la production de symptômes, on retrouve la formation d'un objet non sexuel communicable aux autres, par exemple une création artistique et une recherche intellectuelle. Voici un compte rendu de l'évolution que le concept de sublimation a subie entre les années 1905 et 1923. En 1905, dans les Trois Essais..., Freud relie la sublimation au plaisir de voir (but esthétique). La conversion des pulsions de maîtrise et de voir en pulsion de recherche et de

savoir est aussi associée à la sublimation. De plus, il établit un rapport entre la sublimation et le refoulement et les formations réactionnelles (dégout, pudeur, morale). Prise dans ce sens, la sublimation est considérée comme un apport à la culture. Il cherche la voie par laquelle les pulsions sexuelles se détournent vers des buts non sexuels et ce, sur le mode de l'étayage des pulsions sexuelles sur les pulsions d'auto-conservation, mais sur un mode inversé. Un autre rapport est établi entre la création, la névrose et la perversion. La sublimation dans l'activité créatrice est considérée comme l'issue anormale d'excitation excessive.

Dans Création littéraire..., écrit en 1908, Freud dégage un aspect de plaisir à la sublimation. En 1910, dans Un Souvenir..., la force de l'art lui apparaît comme le dynamisme qui a permis à Léonard de désavouer et de surmonter le malheur de sa vie amoureuse. L'art et l'activité intellectuelle sont les principales formes de sublimation que Freud reconnaît. A cette époque, la sublimation est associée à la névrose mais sans en avoir le caractère. Le refoulement incomplet en serait la cause. Plus tard en 1914, dans Pour Introduire le Narcissisme, la sublimation est reliée à la formation de l'idéal du moi, à la conscience morale et elle contribue à la socialisation de l'enfant. En 1921, dans Psychologie collective..., Freud parle des liens libidinaux déssexualisés et sublimés dans la foule par le processus d'identification. Trois types d'identification sont relevés; l'identification primaire, l'identification secondaire (complexe d'Oedipe) et l'identification à un leader. Enfin, comme derniers éléments relevés dans notre analyse, en 1923, dans Le Moi et le Ça, Freud découvre que la sublimation passe par le Moi. Ce qui signifie

à la fois un éloignement du Ça et un retour à un narcissisme mais secondaire, donc une régression à un stade antérieur de l'organisation sexuelle. De plus, il définit le travail intellectuel comme alimenté par des impulsions érotiques sublimées et, en dernier lieu, se demande si l'agressivité est sublimée.

Parmi tous ces indices que nous avons relevés sur la sublimation, un d'entre eux nous devient particulièrement problématique. La conception freudienne de la sublimation comme régression nous paraît énigmatique, car la sublimation implique la progression psychique de l'enfant par la formation du Moi. Cet aspect de progression est le non-dit chez Freud et c'est ce qui d'après Ricoeur le limite dans sa théorisation de la sublimation.

Selon la conception de Freud, l'enfant sort de son enfance par la maîtrise du conflit existant entre les pulsions sexuelles soumises au principe du plaisir et la nécessité de subordonner ces pulsions à la réalité. C'est à travers cette maîtrise que l'enfant devient un adulte. Notre étude de la pensée freudienne a constitué une étape qui va nous permettre de nous questionner sur le développement psychique de l'individu en rapport avec la sexualité. En effet, nous nous demanderons avec Ricoeur comment les pulsions passent dans l'esprit. C'est là une question que se pose la philosophie et à laquelle Freud n'a pu répondre.

DEUXIEME PARTIE

UNE INTERPRETATION PHILOSOPHIQUE DE LA SUBLIMATION

SELON RICOEUR

CHAPITRE QUATRIEME

PRESENTATION SYNTHETIQUE DE LA PROBLEMATIQUE DE RICOEUR SUR LA SUBLIMATION

Dans ce chapitre nous présentons brièvement la problématique philosophique de Ricoeur à l'intérieur de laquelle il réinterprète Freud et la sublimation. Son interprétation se fait sous trois angles: le problème épistémologique, le problème de la philosophie réflexive et le problème dialectique.

Le problème épistémologique

Sous ce premier angle, Ricoeur interprète la psychanalyse comme un "discours mixte". Il relève qu'il y a dans le freudisme deux niveaux de discours mais que ces deux niveaux différents sont théorisés par Freud sous un même modèle économique. La psychanalyse, tout en étant une théorie des déplacements de la libido, est aussi une herméneutique de la culture. Ces deux niveaux sont toujours entremêlés dans le discours freudien. Effectivement, Freud a cherché à interpréter le rêve, l'art, la religion, la morale, la maladie, etc. Pour cette raison, il entre donc dans le courant herméneutique.

Or, puisqu'il y a chez Freud un discours qui se situe au niveau des déplacements affectifs et au niveau de l'interprétation, sa théorie devrait donc aussi thématiser ces deux champs, différemment. Mais il théorise ces deux champs à l'aide des mêmes concepts économiques, c'est-à-dire en termes énergétiques. C'est pourquoi la théorie économique de la psychanalyse est dans l'impossibilité de théoriser la sublimation qui, aux yeux de Ricoeur, est un concept qui couvre le champ des pulsions sexuelles et celui de la faculté imaginaire. La théorie économique est insatisfaisante, car elle ne rend pas compte de la subjectivité de l'individu dans une conceptualisation propre au champ de l'esprit. L'aspect intersubjectif de la relation père-fils, analysé-analyste, est théorisé par Freud en termes économiques. Par exemple la libido de l'enfant, même si elle est conçue dans un rapport à l'autre, au père, à la mère, à l'analyste, est cependant théorisée comme solipsiste.

Il y a donc une discordance dans la théorie freudienne qui thématise les déplacements libidinaux et la relation intersubjective dans une même conceptualité. Aussi, pour mieux théoriser la sublimation et réinterpréter le freudisme, Ricoeur apporte un premier concept philosophique, celui d'archéologie du sujet que nous examinerons plus loin.

Le problème de la philosophie réflexive

Dans le cadre de l'étude de ce deuxième problème, Ricoeur se demande comment une philosophie réflexive peut se laisser transformer par le freudisme. A ce niveau, il s'interroge sur la nouvelle compréhension de soi qui procède de l'interprétation freudienne et quel soi vient ainsi à se

comprendre. Ces interrogations soulèvent un problème de philosophie réflexive où il fait une remise en question radicale de la philosophie rationaliste de Descartes. Sous cet angle, nous verrons l'interaction de la psychanalyse et de la philosophie réflexive. Selon Ricoeur, la philosophie est transformée par la psychanalyse mais, à son tour, elle transforme la conception freudienne en dégageant de celle-ci une dimension progressive qu'il interprète comme téléologie. Ricoeur découvre que la psychanalyse n'est pas seulement une interprétation de nature archéologique mais qu'une dimension téléologique lui est implicite. La sublimation peut donc être thématifiée comme ayant un aspect archéologique et téléologique.

Le problème dialectique

Enfin, le philosophe s'engage dans un problème de dialectique. Là, il se demande si l'interprétation freudienne de la culture est exclusive de toute autre, et "si elle ne l'est pas, selon quelle règle de pensée peut-elle être coordonnée à d'autres interprétations?" (1) Au coeur de cette problématique, Ricoeur interprète la psychanalyse à l'aide du modèle téléologique modifié de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. A ce niveau, la sublimation, qui jusqu'ici nous est apparue sous deux aspects opposés, est interprétée comme un "concept mixte" où les pôles de l'archéologie et de la téléologie sont enfin unifiés et se confondent l'un dans l'autre.

Nous venons de tracer succinctement le cheminement que parcourt Ricoeur dans son interprétation de Freud et que nous reprenons dans des

développements ultérieurs. Mais, avant de nous y engager plus avant, et afin de cerner encore plus globalement la problématique générale du philosophe, nous voulons explorer le champ très important du symbolisme ou de l'imaginaire, lequel s'insère dans cette problématique de la sublimation.

Le symbolisme et la philosophie

Ces trois questions que nous venons de présenter nous introduisent au but proprement dit de Ricoeur qui vise à greffer une herméneutique sur la réflexion philosophique par la méthode phénoménologique (2). Comme l'explique l'auteur, ces trois niveaux de questions sont le moyen qui lui permet de poursuivre une étude déjà commencée antérieurement:

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 (3).

Cette citation montre bien l'intention de Ricoeur de donner une place au symbolisme dans la réflexion philosophique. Selon lui, une philosophie réflexive qui n'est pas enrichie par le symbolisme, expression de notre expérience vitale, demeure une philosophie abstraite. C'est celle du cogito abstrait de Descartes. Par contre, une philosophie fécondée par les symboles devient une philosophie réflexive concrète, c'est-à-dire une philosophie qui passe par une interprétation des signes de l'homme exprimés dans la culture. Le philosophe ne peut dire intuitivement qui il est. Il a à s'interpréter par le déchiffrement des symboles. C'est là une des thèses de Ricoeur.

Les rêves, l'art, la religion, les mythes, etc., sont donc autant de signes culturels et individuels qui viennent dire à l'homme qui il est. Chez Ricoeur, la philosophie réflexive n'est pas un pur retour de la pensée sur elle-même, mais un retour médiatisé par le symbole. C'est dans cette voie que Ricoeur s'engage dans De l'interprétation. Il y reprend le thème de la conclusion de son étude de la Symbolique du Mal:

C'est le symbole qui donne à penser...qui inaugure le discours philosophique...qui le précède et le fonde...le symbole est la richesse préphilosophique...le symbole sous sa forme mythique pousse vers l'expression spéculative...le symbole est aurore de réflexion... (4).

Ces commentaires de Ricoeur sont une contestation des prétentions de la philosophie rationaliste, prétentions à la connaissance de soi, intuitive, immédiate ou abstraite. La connaissance de soi qui passe par l'interprétation tant des symboles oniriques que cosmiques est, pour Ricoeur, connaissance de soi authentique ou concrète. Elle est une connaissance qui atteint la subjectivité de l'individu par le détour des signes que la conscience elle-même a produits dans les oeuvres de culture.

Depuis Platon, la question de la place du mythe en philosophie est restée ouverte et c'est cette même interrogation que Ricoeur, dans son essai sur Freud, reformule de la façon suivante: "...la réflexion appelle-t-elle les symboles et l'interprétation des symboles?" (5) Quelle est donc, finalement, la place que donne Ricoeur au symbole et comment s'y prend-il pour greffer une herméneutique sur la philosophie réflexive? C'est ce que nous cherchons en le suivant dans son étude de la sublimation qui, selon lui, est la fonction symbolique elle-même.

En fait, la thèse de Ricoeur donne une place de première importance

au symbolisme dans la réflexion. L'interprétation du symbole est un moment essentiel de la connaissance de soi. Entre la réflexion médiatisée par une interprétation et une réflexion qui n'est qu'intuition et se prétend connaissance immédiate, il y a toute une différence. La première est réflexion concrète et l'autre est une réflexion abstraite. Selon la thèse que soutient Ricoeur dans son essai sur Freud, "la réflexion n'est pas l'intuition" (6). Seule une réflexion qui est passée par une psychanalyse effective, ou à tout le moins par une méditation sur Freud, peut devenir concrète.

Ainsi avons-nous circonscrit la grande problématique du philosophe. Cependant, la psychanalyse n'est pas la seule interprétation de signes de l'homme. Elle a comme concurrente la phénoménologie de la religion. Aussi, malgré l'opposition de ces deux herméneutiques, Ricoeur cherche à découvrir la place de l'une et de l'autre qu'il inscrit dans une dialectique. Par ce moyen il interprète l'homme à deux niveaux qui ne s'opposent plus; la dépendance de l'homme à ses désirs et la dépendance de l'homme interpellé par le sacré peuvent être unifiées. Cependant ces deux dépendances ne sont signifiées que sous le mode du symbolisme: "Cette dépendance à l'ultime, comme...sa dépendance à sa naissance, à sa nature, à son désir, ne lui est signifiée que sur un mode symbolique" (7). Connaître cette double dépendance, tel est le chemin à parcourir pour une connaissance de soi. L'homme n'est pas seulement dépendant de son enfance mais il est aussi appelé à un devenir conscient.

Sommairement, nous venons de décrire le contexte général de notre étude de la sublimation avec Ricoeur qui, se résume à l'insertion du symbolisme

dans la réflexion philosophique. Nous reprenons dans le cinquième chapitre chacun des trois niveaux de questions introduits par Ricoeur en les développant point par point.

Mais avant de nous adonner à cet approfondissement de la thèse ricoeurienne, nous définissons quelques concepts utilisés par Ricoeur dans son herméneutique. Commençons par ce dernier.

L'herméneutique

L'herméneutique est un courant de pensée antérieur à la phénoménologie de Husserl et qui a fait son apparition vers la fin du dix-neuvième siècle. L'herméneutique est, d'après Ricoeur, "...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"(8). Ricoeur propose l'herméneutique comme une méthode de compréhension de soi par l'interprétation des signes considérés comme un texte. C'est pourquoi il pense satisfaire au vœu de l'herméneutique en suggérant de relier le langage symbolique à la compréhension de soi. L'herméneutique est un mode, non de connaissance, mais de compréhension de soi par le détour de l'interprétation d'un texte. Dans le champ de l'herméneutique, la compréhension de soi ne se fait pas dans le rapport propre à la science, qui est celui du sujet et de l'objet. Toute herméneutique est "...explicitement ou implicitement compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre" (9). Et cette compréhension de soi à travers la compréhension de l'autre exige une interprétation de ses oeuvres. D'après Ricoeur, il y a trois types d'herméneutiques qui sont l'exégèse de

l'histoire, la psychanalyse et la phénoménologie de la religion. Actuellement il n'y a pas d'herméneutique générale mais seulement des théories séparées et opposées concernant les règles de l'interprétation. La psychanalyse et la phénoménologie de la religion sont justement deux herméneutiques de pôles opposés. L'une, la psychanalyse, est une grille d'interprétation qui est conçue comme la démythification et la réduction d'illusions. L'autre est volonté d'écoute, vœu d'obéissance. Elle "...est conçue comme la manifestation et la restauration d'un sens qui m'est adressé à la façon d'un message, d'une proclamation ou, comme on dit quelquefois, d'un kérigme" (10). Ici, Ricoeur fait référence au sacré.

L'herméneutique apparaît donc à Ricoeur comme mue par une double motivation venant à la fois de la psychanalyse et de la religion. Cette situation d'opposition au sein de l'herméneutique, même si elle semble conflictuelle, est instructive. Ricoeur y entrevoit que l'iconoclasme de la psychanalyse appartiendrait à la restauration du sens de la phénoménologie de la religion. Mais nous nous arrêtons sur cette tentative d'unification des opposés dans un chapitre ultérieur consacré justement à la dialectique de ces deux pôles. A présent passons à l'étude de la notion d'interprétation.

L'interprétation

L'interprétation est un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles. Toute interprétation se propose de vaincre un éloignement, une distance, entre l'époque culturelle révolue à laquelle appartient le texte et l'interprète lui-même. En surmontant cette distance, en se rendant contemporain du texte, l'exégète peut s'approprier le sens: d'étranger, il veut le rendre propre, c'est-à-dire le faire sien; c'est donc l'agrandissement de la

propre compréhension de soi-même qu'il poursuit à travers la compréhension de l'autre (11).

De plus Ricoeur ajoute que l'interprétation "...est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de significations impliqués dans la signification littérale" (12). C'est là sa définition propre. Ricoeur nous informe qu'il n'y a pas encore de théorie de l'interprétation conçue comme intelligence des significations à multiples sens. C'est pourquoi, pour le moment, la psychanalyse et la phénoménologie de la religion causent un problème par leur opposition. Cependant ces deux interprétations ne lui paraissent pas inconciliables.

En somme, la psychanalyse est une méthode d'interprétation qui regarde en arrière dans l'enfance de l'homme et de l'humanité, alors que la phénoménologie de la religion vise un sacré. Chacune de ces interprétations est donc un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles, et cela quel que soit le sens qu'on y dégage; sens d'un sacré ou sens archaïque.

Et puisque les concepts d'interprétation et de symbole sont des concepts corrélatifs, nous poursuivons notre étude sur le symbole que nous voulons articuler à notre étude de la sublimation.

Le symbole

Il y a symbole:

...là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou ses sens multiples à un travail d'interprétation...

Le symbole est au sens grec du mot "énigme"...L'énigme ne bloque pas l'intelligence, mais la provoque; il y a quelque chose à développer, à désimpliquer dans le symbole; c'est précisément le double sens, la visée intentionnelle du sens second dans et par le sens premier, qui suscite l'intelligence (13).

Ricoeur "...appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier" (14). Ce sont les expressions à double sens qui, chez Ricoeur, constituent le champ herméneutique. Le symbole demande à être interprété: "...là où un homme rêve, prophétise ou poétise, un autre se lève pour interpréter; l'interprétation appartient organiquement à la pensée symbolique et à son double sens" (15). Le symbole suscite alors une activité intellectuelle de déchiffrement, de décryptage qui constitue la philosophie réflexive concrète, c'est-à-dire la compréhension de soi par la découverte de nouvelles figures de soi-même, en rapport avec notre passé et notre avenir. Ce serait là, chez Ricoeur, le processus de sublimation, c'est-à-dire, une connaissance de soi acquise par l'interprétation symbolique.

Les symboles qui se présentent à nous et provoquent notre intelligence, nous apparaissent sous trois formes différentes; leurs caractères diffèrent selon leur source d'émergence. Ricoeur distingue trois modes symboliques particuliers. Ils correspondent aux symboles de la psychanalyse, de la phénoménologie de la religion et de la littérature.

Voici quelques mots sur chacun d'eux. Commençons par le symbolisme religieux qui est lié aux rites et aux mythes. Les symboles de cette zone d'émergence ont un caractère cosmique:

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 (16).

Puisque le symbole est une expression à double sens, Ricoeur nous met en garde de croire que ces symboles aient une valeur d'expression immédiate comme dans le langage ordinaire. Les symboles cosmiques connus comme "...Ciel, Terre, Eau, Vie, etc.," n'expriment pas comme dans le langage usuel une idée des éléments de l'univers. Ils sont une expression à double sens qui révèle une source sacrée.

Une deuxième zone d'émergence du symbole est celle de l'onirisme qui désigne les rêves de nos jours et de nos nuits. Voici quelques propos de Ricoeur sur le rêve, lieu de tout un symbolisme:

Le rêve est, comme on sait, le porche royal de la psychanalyse. C'est le rêve qui, ...atteste que sans cesse nous voulons dire autre chose que ce que nous disons; il y a du sens manifeste qui n'a jamais fini 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 limite souvent la notion de symbole à ceux des thèmes oniriques qui répètent la mythologie...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 (17).

Ricoeur considère que le rêve, parce qu'il est raconté, analysé et interprété, est en lui-même proche du langage: "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" (18). En somme, la dimension symbolique que nous offre la psychanalyse est celle de la dissimulation des désirs archaïques qui s'expriment dans

le langage distordu du rêve.

Il nous reste encore à considérer une troisième zone d'émergence du symbole qui est celle de l'imagination poétique. Elle n'est pas la représentation d'une chose irréaliste, pense Ricoeur. Comme il le rapporte de Bachelard, l'image poétique "...nous met à l'origine de l'être parlant...devient un être nouveau de notre langage, elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime" (19). Elle est une pré-compréhension de soi, ajoute Ricoeur. L'image poétique a une double signification. Elle dissimule les désirs infantiles comme la visée ultime de l'homme. Elle peut être interprétée selon la grille de lecture de la psychanalyse et aussi par celle d'une phénoménologie religieuse. Comme nous le verrons dans l'étude de la figure d'Oedipe-Roi de Sophocle, le symbole littéraire a deux significations. Il exprime la situation infantile et adulte de l'homme.

A la lumière de notre exposé sur le symbole, le conflit de l'herméneutique nous est manifeste. La psychanalyse et la phénoménologie de la religion sont l'une et l'autre des grilles d'interprétation qui s'opposent. Aussi, l'entreprise du philosophe est de montrer que, malgré leur opposition, elles se confondent aussi. Situation conflictuelle de l'enfance, situation conflictuelle de l'adulte ont un même fondement, mais à des niveaux différents.

Pour résoudre le conflit, Ricoeur va dégager une structure du symbole qui est à double sens. Par exemple, il va montrer que le symbole littéraire est un lieu imaginaire, c'est-à-dire le lieu de la sublimation où l'on

retrouve tant la dissimulation des désirs les plus archaïques de l'enfance, que la révélation du sens de ces mêmes désirs archaïques, dans une dimension élargie par une signification nouvelle qui ouvre à une espérance religieuse pour l'homme. Ce qui amène Ricoeur à dire que l'homme n'est pas seulement la proie de son passé, comme chez Freud, mais qu'il progresse par de nouveaux types de relations, non pas seulement aliénantes et régressives mais tournées vers un devenir conscient. C'est pourquoi, chez Ricoeur, la sublimation est aussi perçue comme un processus imaginaire la fonction de symbolisation, par laquelle un individu découvre un nouveau sens à ses relations affectives. Dans ce sens la sublimation est un processus de connaissance de soi, dynamisé par l'énergie libidinale.

Maintenant que nous avons cerné comment Ricoeur reprend la sublimation à un niveau philosophique, dans le chapitre qui suit, nous développons plus à fond sa problématique sous les trois angles déjà présentés.

Références (Chapitre quatrième)

- (1) P. Ricoeur, De l'interprétation, essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965, p. 8.
- (2) Ibid., p. 7.
- (3) Ibid., p. 8.
- (4) Ibid., pp. 45 à 50.
- (5) Ibid., p. 48.
- (6) Ibid., p. 52.
- (7) Ibid., p. 508.
- (8) Ibid., p. 18.
- (9) P. Ricoeur, Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p. 20.
- (10) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 35.
- (11) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 20.
- (12) Ibid., p. 16.
- (13) P. Ricoeur, De l'interprétation..., pp. 26-27.
- (14) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 16.
- (15) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 27.
- (16) Ibid., p. 23.
- (17) Ibid., p. 24.
- (18) Ibid., p. 16.
- (19) Ibid., p. 24.

CHAPITRE CINQUIEME

DEVELOPPEMENT DE LA PROBLEMATIQUE DE RICOEUR

Afin d'avancer avec Ricoeur dans son interprétation de la sublimation, nous le suivons d'abord dans une épistémologie du discours freudien par laquelle il montre que la psychanalyse est un discours économique et une herméneutique de la culture. A travers cette première interprétation de Freud, que Ricoeur thématise par le concept philosophique d'archéologie du sujet, nous approfondissons notre recherche sur la sublimation.

LE PROBLEME EPISTEMOLOGIQUE

En lisant Freud, Ricoeur dégage du discours freudien un problème épistémologique. Il constate que le discours de la psychanalyse se présente à deux niveaux différents, celui d'une économique et celui d'une interprétation de la culture. Cependant ces deux niveaux différents sont théorisés par Freud avec une même conceptualisation et c'est ce qui fait problème à Ricoeur.

Donc le freudisme, en plus d'être une économique qui théorise des conflits de force, est aussi une herméneutique, puisque Freud interprète le

rêve, l'art, la religion, la morale, les symptômes névrotiques etc. Or l'herméneutique est un discours au niveau du sens et Ricoeur relève que l'herméneutique freudienne est théorisée sous des concepts énergétiques, dans un langage de force. Freud expose donc sa théorie "...dans le langage et dans la conceptualité de l'énergétisme de ses maîtres de Vienne et de Berlin" (1). En somme, sa théorie explique donc également les phénomènes psychiques et les conflits de forces avec les mêmes concepts énergétiques, comme ceux d'investissement, de désinvestissement, de refoulement, etc. En d'autres mots, Freud théorise son discours qui porte sur la force et le sens avec un même langage, celui de la force. Là serait, de l'avis de Ricoeur, la faille dans la théorisation de Freud. C'est cette faille qui l'empêche de thématiser la sublimation qui est un processus qui implique tant l'aspect de la force que celui des significations.

Le freudisme, un discours mixte: économique et herméneutique

Cette constatation d'un discours mixte, non thématisé chez Freud, est le donné qu'utilise Ricoeur pour interpréter le freudisme et la sublimation. Plus explicitement le discours de Freud est un:

...discours mixte, qui articule des questions de sens (sens du rêve, du symptôme, de la culture, etc.) et des questions de force (investissement, bilan économique, conflit, refoulement, etc.); on admet ici que ce discours mixte n'est pas un discours équivoque, mais qu'il est approprié à la réalité dont il veut rendre compte, à savoir la liaison du sens à la force dans une sémantique du désir. Cette lecture rend justice aux aspects les plus réalistes et les plus naturalistes de la théorie freudienne, sans jamais cesser de traiter les "pulsions", "l'inconscient", le "Ca", comme des signifiés déchiffrés dans leurs effets de sens (2).

La psychanalyse est interprétée par Ricoeur comme une théorie qui utilise des concepts mixtes parce qu'elle articule et des questions de sens, ainsi elle est une herméneutique de la culture, et des questions de forces, alors elle est une théorie économique. Par conséquent, le discours de Freud doit aussi être représentatif de ces deux champs, conclut Ricoeur "s'il est vrai que la psychanalyse se tient à la flexion du désir et de la culture, on peut s'attendre à ce qu'elle opère avec des notions appartenant à deux plans différents de cohérence, à deux univers de discours: celui de la force et celui du sens" (3). Exprimer une force invisible qui se manifeste comme force mais dans un sens à déchiffrer comme, par exemple, dans l'art, le rêve, la maladie, etc. présente une difficulté. Cette même difficulté est également signalée par le psychanalyste. Antoine Vergote la commente ainsi: "Ce qui est difficile à penser, c'est l'idée d'une énergie qui se transforme en signification" (4).

Regardons de plus près, avec Ricoeur, le lien qui existe entre la pulsion et les phénomènes psychiques:

...la pulsion n'est accessible que dans ses rejets psychiques, dans ses effets de sens, plus précisément dans les distorsions du sens; et c'est parce que la pulsion advient au langage dans son représentant psychique qu'il est possible d'interpréter le désir, bien que celui-ci, en tant que tel, reste indicible (5).

Par ces propos, Ricoeur exprime que le désir, en lui-même, n'est pas observable, mais qu'il se manifeste dans des productions psychiques. Ainsi, les "rejets psychiques" sont des signes du désir à interpréter, où le sens caché est à chercher dans le sens manifeste. La pulsion ne peut donc devenir directement objet de la conscience, c'est par l'interprétation de ses signes qu'elle le devient. Autrement dit, nous n'avons pas accès à la pulsion directement, dans son être biologique. C'est là un mot de Freud

que rapporte Ricoeur, la pulsion "...entre dans le champ psychique par un indice de présentation; grâce à ce signe psychique, le corps est "présenté dans l'âme"" (6). Voilà une première réponse à notre question: comment la pulsion est-elle présentée dans le psychisme? C'est par l'affect et par la signification ou sous la forme de symbolisme qu'elle y devient présente. La pulsion est donc présentée dans l'esprit par deux aspects: énergétique et significatif.

Puisque Freud ne théorise pas explicitement les deux niveaux de son discours, Ricoeur se demande alors si une philosophie réflexive ne pourrait pas reprendre la thématization de la sublimation. Pour cela, Ricoeur apporte deux concepts philosophiques qui lui permettent une interprétation de Freud. Alors interpréter, c'est reprendre une oeuvre dans un autre discours qui, ici, en l'occurrence sera un discours philosophique. De cette manière, Ricoeur reprend l'oeuvre de Freud qu'il interprète, en premier lieu, comme une archéologie du sujet. C'est là le premier concept philosophique que Ricoeur introduit dans son analyse du freudisme. Cherchons pourquoi il y fait appel.

Le freudisme: une archéologie du sujet

La conception régressive de Freud suggère à Ricoeur l'utilisation du concept d'archéologie. Selon Freud, l'homme ne fait que répéter son passé, il régresse constamment aux types de relations libidinales de son enfance. Même la sublimation n'est que régression chez Freud qui ne semble pas faire place à une progression dans sa théorie. A ce propos, il vaut la peine de rappeler une synthèse de Ricoeur qui interprète la conception régressive de

Freud:

Freud rend manifeste que les situations humaines sont inéluctablement conflictuelles. Pourquoi? d'abord l'homme est le seul être qui ait une enfance aussi longue et qui, de ce fait, demeure aussi durablement dans une condition de dépendance. L'homme est "historique", a-t-on dit de multiples manières; Freud dit: il est d'abord, il est longtemps, il est encore préhistorique, à cause de son destin infantile. Les grandes figures - réelles et fantastiques - du père, de la mère, des frères et soeurs, la crise oedipienne, la crainte de castration, rien de tout cela n'aurait de sens pour un être qui ne serait pas fondamentalement la proie de son enfance; difficulté de devenir adulte. Savons-nous seulement ce que serait un sentiment adulte de culpabilité?

Tragique du destin infantile, tragique aussi la "répétition". C'est ce tragique de la répétition qui fait la force de toutes les explications génétiques dont nous avons dit plus haut la limite de principe. Ce n'est pas par caprice de méthode, mais par respect de la vérité, que Freud nous ramène inlassablement au commencement. L'enfance ne serait pas un destin, si quelque chose ne ramenait pas sans cesse l'homme en arrière; nul plus que Freud n'a été sensible à ce tragique de l'arriération et à ses multiples formes: retour du refoulé, tendance de la libido à revenir à des positions dépassées, difficulté du travail de deuil et en général du désinvestissement des énergies liées, absence de mobilité libidinale; les considérations sur la pulsion de mort, il ne faut pas l'oublier, sont nées pour une bonne part de cette réflexion sur les tendances à la répétition que Freud n'a pas hésité à rapprocher de la tendance de l'organique à retourner à l'inorganique: Thanatos conspire avec le génie archaïsant de la Psyché.

Tragique des contradictions de la libido: depuis les Trois Essais sur la sexualité, nous savons que l'énergie de la libido n'est pas simple, qu'elle n'a ni unité d'objet, ni unité de but, qu'elle peut toujours se désintégrer et prendre la voie des perversions et des régressions: la complication croissante du schéma freudien des pulsions - la distinction entre libido du Moi et libido objectale, la réinterprétation du sadisme et du masochisme après l'introduction de la pulsion de mort - ne peuvent que renforcer ce sentiment du caractère errant du désir humain. La difficulté de vivre, c'est donc aussi - et, peut-être, surtout - la difficulté d'aimer, de réussir une vie amoureuse (7).

La conception de Freud, telle que dégagée par Ricoeur, se résume dans la difficulté de l'homme à se sortir de son enfance. La conception archaïsante du freudisme nous apparaît être la raison du choix du concept d'archéologie du sujet utilisé par Ricoeur pour interpréter Freud. Ce concept

est pour lui le sol philosophique qui instaure un nouveau discours.

Ces propos sur l'archaïsme de l'homme permettent d'établir un premier lien entre la psychanalyse et la philosophie. Le psychanalyste vient dire au philosophe que l'homme n'est pas d'abord conscient, il a un passé, une antériorité. Cette remise en question de la conscience de l'homme par la psychanalyse est ce que Ricoeur appelle un décentrement de la conscience. Celle-ci n'est d'abord pas l'origine du sens. Il y a, avant la conscience, l'inconscient qui ne se manifeste que par des représentants, des signes à déchiffrer. Selon Nabert, les signes sont le moyen, le milieu, le médium par lesquels un individu cherche à se situer, à se comprendre.

C'est par ce point que Ricoeur amorce sa problématique philosophique et sa thématization de la sublimation. En effet, une philosophie réflexive qui n'est pas passée par l'interprétation du symbolisme est une philosophie abstraite. Or la psychanalyse est une herméneutique qui ouvre une voie nouvelle au parler humain, non seulement au parler oral et écrit mais au langage de la maladie mentale, du symptôme névrotique, du rêve, de l'art, etc... Par l'intégration de toutes ces productions psychiques de l'homme, la psychanalyse a élargi la conception du langage et vient transformer la conception philosophique de l'homme échafaudée jusqu'à l'avènement de Freud et de ses précurseurs. Parallèlement à Ricoeur, Antoine Vergote exprime bien aussi ce nouvel aspect introduit par la psychanalyse:

Le vrai génie de Freud et son immense apport à la philosophie se découvrent dans la considération métapsychologique des phénomènes humains, tels que la culture, l'éthique et la religion. Freud a introduit une exigence d'interprétation de l'homme (une herméneutique) qui est appelée à transformer la philosophie: il révèle de nouvelles formations psychologiques différentes des structures à partir desquelles le philosophe avait l'habitude de s'exprimer; il a dévoilé l'humanité à l'oeuvre

là où aucun philosophe ne l'avait jamais soupçonnée: dans les pulsions, les rêves, les maladies mentales, etc... En mettant l'accent sur l'humanité de ces phénomènes demeurés en marge de la conscience philosophique, il appelle une explicitation philosophique qu'il n'a pas lui-même réalisée et qu'il n'envisageait d'ailleurs qu'avec méfiance (8).

La psychanalyse apporte à la philosophie réflexive la dimension du désir. Cette dimension inconsciente de l'homme est donc pour la philosophie une remise en question de son concept de conscience, ainsi que le cogito de Descartes le représente. C'est dans ce sens que Ricoeur parle d'une contestation du cogito de Descartes par la psychanalyse. Selon Ricoeur, il n'y a pas de connaissance directe, immédiate de soi-même. En d'autres mots, il n'y a pas d'appréhension directe de soi par soi mais d'appréhension de soi par l'interprétation des signes (9). La conscience de soi demande un détour, celui de l'interprétation qui mène à une philosophie réflexive concrète. Le cogito de Descartes est un cogito abstrait. Mais pour parvenir à un cogito concret, on doit passer par une méditation sur Freud ou par une analyse effective.

C'est le lien que nous avons trouvé chez Ricoeur entre la philosophie réflexive et la psychanalyse. La psychanalyse apporte une remise en question de la philosophie réflexive abstraite qui prétend à une conscience déjà là. En lisant Freud, Ricoeur a rencontré chez celui-ci un problème qui le rejoint. C'est l'affirmation par Freud d'un aspect inconscient chez l'individu. Cette découverte confirme l'hypothèse philosophique de Ricoeur qui pose la nécessité à l'homme de s'interpréter pour parvenir à une connaissance de lui-même.

LE PROBLEME DE LA PHILOSOPHIE REFLEXIVE

Nous poursuivons la problématique de Ricoeur sous un deuxième angle, où nous rendons plus explicite le passage d'un cogito abstrait à un cogito concret. A travers cette problématique, nous esquissons peu à peu comment la sublimation, selon Ricoeur, est un processus de devenir conscient par l'interprétation de ses désirs les plus archaïques.

C'est d'abord une épistémologie de la théorie freudienne qui a conduit Ricoeur à porter son débat avec Freud à ce niveau qui est celui de la philosophie réflexive. La psychanalyse affirme l'existence d'un inconscient, traduit par Ricoeur comme archéologie du sujet. Elle vient remettre en question la prétention à une connaissance immédiate de soi-même ainsi que le soutient Descartes dans le cogito. Or, d'une part la psychanalyse parle de l'inconscient de l'homme et, d'autre part, la philosophie réflexive pose une conscience déjà là. Aussi, se demande Ricoeur, "...qu'arrive-t-il à une philosophie réflexive quand elle se laisse instruire par Freud?" (10). Cette même question amène Ricoeur à parler d'un décentrement ou d'un dessaisissement de la conscience: "...qu'advient-il au sujet de la réflexion quand sont prises au sérieux les ruses de la conscience, quand la conscience est découverte comme conscience fausse qui dit autre chose qu'elle ne dit et croit dire?" (11). La psychanalyse vient donc démolir la prétention de l'homme à la conscience immédiate. En effet "...après Freud, il n'est plus possible d'établir la philosophie du sujet comme philosophie de la conscience; réflexion et conscience ne coïncident plus" (12). Le freudisme déloge le sujet conscient. La psychanalyse parle du monde fantasmatique, langage du désir, et c'est par le déchiffrement de

ce langage symbolique que la psychanalyse ouvre une voie au devenir conscient. Selon l'approche psychanalytique, Ricoeur soutient que "... la conscience...n'est plus une donnée...elle est une tâche, la tâche de devenir-conscience" (13). Au dire de Ricoeur, la psychanalyse impose à la réflexion philosophique une humiliation, une blessure à sa prétention à la conscience immédiate et abstraite:

C'est ainsi que la lecture de Freud devient elle-même une aventure de la réflexion. Ce qui émerge de cette réflexion, c'est un Cogito blessé; un Cogito qui se pose, mais ne se possède pas; un Cogito qui ne comprend sa vérité originare que dans et par l'aveu de l'inadéquation, de l'illusion, du mensonge de la conscience actuelle (14).

La lecture de Freud remet donc radicalement en question le concept de conscience de la philosophie réflexive. Nous nous interrogeons alors sur la nouvelle compréhension de soi qui procède de l'interprétation freudienne. Ricoeur se demande: "...comment le discours mixte de Freud sur le désir et le sens s'inscrit-il dans une philosophie réflexive" (15). Et en ce qui nous préoccupe, nous ajoutons: comment la sublimation, à son tour, s'articule-t-elle à cette problématique philosophique du cogito blessé de Descartes?

Déjà, nous avons dégagé que le concept philosophique d'archéologie du sujet est le pont établi par Ricoeur entre la psychanalyse et la philosophie réflexive. Ce concept philosophique de Ricoeur traduit le thème de l'antériorité chez Freud. En effet, l'homme a un passé; certes, il répète son enfance, mais il n'a pas seulement une antériorité, il a aussi un avenir, un devenir conscient. Cette autre dimension de l'homme ouvre une voie à Ricoeur pour thématiser la sublimation qui, à son avis est un concept mixte qui chevauche tant le niveau pulsionnel que le niveau spirituel de l'homme. Freud a thématisé une partie du processus de sublimation qui implique un

désinvestissement libidinal et un déplacement de but. Cependant, la théorie freudienne ne s'aventure pas dans la théorisation de l'aspect progressif de l'individu, de sorte que le processus de sublimation chez Freud demeure l'expression d'une position régressive.

Malgré l'absence d'une théorie de conception progressive chez Freud, Ricoeur relève quand même chez lui des indices qui dénotent que malgré ce manque, la théorie freudienne implique une tendance progressive non thématifiée. Par exemple, et nous citons Freud dans Nouvelles Conférences: "Là où était ça doit advenir Je." N'est-ce pas là un signe que Freud conçoit une progression du ça vers un devenir je?

Par une philosophie réflexive, Ricoeur veut reprendre une thématification de la sublimation qui, selon lui, implique une progression de la conscience. C'est par l'étude du concept philosophique de conscience que nous pouvons reprendre le thème de la sublimation qui est, chez Ricoeur, d'une part dévoilement des désirs inconscients et, simultanément, agrandissement de la conscience par les significations nouvelles dégagées de ces mêmes désirs dévoilés. La remise en question de la conscience philosophique par la psychanalyse apporte à Ricoeur de nouveaux éléments pour thématifier la sublimation.

Une brève rétrospective de l'histoire de la philosophie nous permettra de situer la problématique de la connaissance de soi chez Ricoeur par rapport à Descartes.

A l'époque pré-freudienne, un courant philosophique, en filiation

avec Socrate, prétendait à la connaissance de soi par la pensée pure; Descartes (1596-1650) se situe à la fin de cette lignée de penseurs spiritualistes. La rationalité était pour ces philosophes le moyen d'accéder immédiatement à une connaissance véritable de l'âme. Plus près de nous, un autre courant de pensée va à l'opposé de la rationalité pure. Dans ce courant, se trouve Schopenhauer (1788-1860), qui prétend que la raison ne peut saisir la réalité. De même, avec Marx (1818-1883) et Nietzsche (1844-1900), nous entrons dans une philosophie qui renie l'absolu du pouvoir de la pensée. Nietzsche, pour sa part, doute de la pureté des sentiments de l'homme et de sa morale. A son tour, Freud (1856-1939) vient confirmer par ses découvertes psychanalytiques les intuitions de ses prédécesseurs. Par sa science de l'interprétation de l'inconscient, le médecin neurologue apporte au monde une vision nouvelle de l'homme. La découverte de l'existence de l'inconscient qui détermine un individu dans son agir et jusque dans ses rêves, ébranle les assises de la rationalité philosophique.

Le cogito abstrait ou faux cogito

Pour la philosophie, l'apport de Freud est une démystification de l'absolu de la pensée. La conception du Cogito chez Descartes conduit à un solipsisme qui est une illusion. Illusion, avance Freud, car l'homme n'est pas le maître de son psychisme. La découverte de Freud amène donc une remise en question du concept philosophique de conscience.

Approfondissons davantage ce que la psychanalyse apporte à la philosophie. Ricoeur interprète la métapsychologie de Freud comme une discipline

de la réflexion qui vient briser les illusions de la philosophie réflexive par l'humiliation qu'elle apporte à la conception souveraine de la pensée. Voici des propos que Ricoeur rapporte de Freud à ce sujet:

La psychanalyse représente la troisième et "probablement la plus cruelle" des humiliations infligées au narcissisme. Après l'humiliation cosmologique que Copernic lui infligea, ce fut l'humiliation biologique, issue de l'oeuvre de Darwin. Et maintenant, voici la psychanalyse qui lui révèle que "l'Ego n'est pas maître en sa propre demeure"; l'homme qui savait déjà qu'il n'est ni le seigneur du cosmos, ni le seigneur des vivants, découvre qu'il n'est même pas le seigneur de sa psyché (16).

Freud nous exhorte à réfléchir et à prendre connaissance de notre ignorance sur nous-mêmes:

Tu crois savoir tout ce qui se passe dans ton âme,... parce que ta conscience te l'apprendrait alors... Tu vas même jusqu'à tenir psychique pour identique à conscient, c'est-à-dire connu de toi, et cela malgré les preuves les plus évidentes qu'il doit sans cesse se passer dans ta vie psychique bien plus de choses qu'il ne peut s'en révéler à ta conscience. Laisse-toi donc instruire sur ce point là... Rentre en toi-même profondément, et apprends d'abord à te connaître... (17).

Le narcissisme

Ces mots de Freud laissent entendre que cette humiliation fait elle-même partie d'une histoire de la conscience de soi. Devenir conscient, c'est d'abord prendre conscience de l'illusion de son savoir sur soi. Ce serait surtout devenir conscient de son narcissisme et, comme le croit Freud, c'est là la blessure infligée à son amour-propre. C'est dans ce sens que Ricoeur ajoute que "...la prise de conscience que la psychanalyse offre à l'homme moderne est difficile, elle est douloureuse, en raison de l'humiliation narcissique qu'elle inflige: mais à ce prix, elle s'apparente à la réconciliation dont Eschyle a prononcé la loi: "...par le souffrir,

le comprendre"" (18). Aussi, la brisure avec les illusions sur soi-même est le point douloureux d'une psychanalyse:

Le réalisme de l'inconscient, devenu réalisme du moi lui-même, doit être considéré comme une phase de la lutte menée contre les résistances et comme une étape en vue d'une conscience de soi moins centrée sur l'égoïsme de l'Ego, éduquée par le principe de réalité, par l'Ananké, et ouverte à une vérité sans "illusion" (19).

En d'autres termes, le principe de réalité nous mène au passage douloureux que l'on a à traverser pour se connaître, ce qui ne va pas sans la destruction des illusions sur soi-même. Telle est la nouvelle compréhension de soi qu'apporte la psychanalyse à la philosophie.

Le cogito concret ou cogito médiatisé

Ricoeur soutient comme thèse que la philosophie réflexive doit passer par une herméneutique pour accéder à une réflexion concrète, ou à une connaissance de soi. Et c'est dans ce cadre que la sublimation prend place, en tant qu'elle est un processus de conscience de soi.

Que signifie alors pour Ricoeur être conscient de soi? Descartes pose l'existence de la conscience comme origine, mais Ricoeur dénie cette origine de la conscience comme fondement de la pensée. Il la pose comme devenir. La pensée est stimulée par le symbole, c'est d'abord par une pré-compréhension des symboles que l'homme s'engage dans une connaissance de lui-même. Ricoeur place le symbolisme avant la pensée, contrairement à Descartes qui dit "Je pense, je suis". Pour Ricoeur, la philosophie ne commence rien. C'est le symbole qui donne à penser, qui inaugure le discours philosophique, le symbole le précède et le fonde:

...il n'y aurait plus de problème de sens si les signes n'étaient pas le moyen, le milieu, le médium, grâce à quoi un existant humain cherche à se situer, à se projeter, à se comprendre. En sens inverse, d'autre part, cette relation entre désir d'être et symbolisme signifie que la voie courte de l'intuition de soi par soi est fermée; l'appropriation de mon désir d'exister est impossible par la voie courte de la conscience, seule la voie longue de l'interprétation des signes est ouverte. Telle est mon hypothèse de travail philosophique: je l'appelle la réflexion concrète c'est-à-dire le Cogito médiatisé par tout l'univers des signes (20).

D'après Ricoeur le sens de ce que je suis ne m'est donc pas immédiat, il est à chercher. Marx, Nietzsche et Freud considèrent la conscience comme fautive. Avec ces trois maîtres du soupçon, qui sont trois grands "destructeurs", "...un nouveau règne de la Vérité, non seulement par le moyen d'une critique "destructrice", mais par l'invention d'un art d'interpréter" (21) s'ouvre à une parole plus authentique. Cependant, Ricoeur mentionne qu'un pas avait même été fait par Descartes sur le chemin du doute. Le philosophe formé à son école:

"...sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle s'apparaît à elle-même; en elle, sens et conscience du sens coïncident; depuis Marx, Nietzsche et Freud, nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience" (22).

Ces trois penseurs ne sont pas seulement des destructeurs d'illusions. Par leur conception de la conscience, ils visent à une extension de celle-ci. Entre autres, ce que veut Freud, "...c'est que l'analysé, en faisant sien le sens qui lui est étranger, élargisse son champ de conscience, vive mieux et finalement soit un peu plus libre et, si possible, un peu plus heureux" (23). L'analyse, conclut Ricoeur, est un processus par lequel une conscience immédiate et dissimulante se transforme en une conscience médiante, c'est-à-dire instruite par le principe de réalité. C'est, au dire de Ricoeur, le dernier mot de Freud que le philosophe résume par ces mots: "...l'affronte-

ment avec la réalité nue, la discipline d'Ananké, de la Nécessité" (24).

A travers une discussion sur Freud et la remise en question de l'abstraction de la philosophie réflexive, Ricoeur a ouvert une voie à la connaissance de soi. Ce moyen concret est l'interprétation de l'imaginaire. C'est par une herméneutique des symboles, non pas seulement ceux de la psychanalyse, mais aussi du symbolisme religieux, que l'homme accède à la connaissance de soi. Chez Ricoeur, le symbole est déjà pré-compréhension de soi et c'est parce qu'il y a pré-compréhension par le symbole que l'on cherche à l'exprimer dans un discours philosophique. La réflexion philosophique médiatisée par l'herméneutique devient alors une réflexion concrète où l'on retrouve réunis l'aspect imaginaire et l'aspect réflexif. La réflexion concrète n'atteint ainsi la subjectivité de l'individu que par le long détour des signes que la conscience de l'homme a produits dans les oeuvres de la culture comme la littérature, la peinture, la sculpture, la philosophie, etc. Cette réflexion concrète est la nouvelle compréhension de soi, elle

...ne comporte aucune concession à l'irrationnel, à l'effusion. La réflexion fait retour à la parole et reste encore réflexion, c'est-à-dire intelligence du sens; la réflexion devient herméneutique; c'est la seule façon dont elle peut devenir concrète et rester réflexion (25).

Dans cette section, nous avons discuté de la remise en question de la philosophie réflexive par la psychanalyse. La psychanalyse agrandit le champ de connaissance du philosophe par sa découverte de l'inconscient que Ricoeur interprète comme archéologie du sujet. Mais le concept abstrait de la philosophie ne se comprend pas sans l'aide d'un autre concept philosophique, celui de téléologie dont nous faisons l'analyse sur-le-champ.

A travers cette analyse, nous allons montrer que d'après Ricoeur la psychanalyse n'est pas seulement une archéologie mais qu'implicitement elle est une téléologie. A cause de cela, pour anticiper un peu sur ce qui vient, il conviendra de dire, qu'à son tour, la philosophie, par sa réflexion, transforme la conception régressive du freudisme pour en dégager une dimension progressive. Notre étude de la sublimation, sous cet aspect, va aussi en être affectée.

LE PROBLEME DIALECTIQUE

Dans la section qui suit, à l'aide de la dialectique hégélienne, nous exposons comment Ricoeur interprète le freudisme comme une téléologie implicite. Après avoir reconnu des homologues chez Freud et chez Hegel, Ricoeur interprète le concept de sublimation comme un concept mixte. Ce concept prend alors deux sens: en plus d'être un concept économique dans la psychanalyse, il devient, dans l'analyse philosophique de Ricoeur, un concept philosophique qui traduit la progression de la conscience. La sublimation est donc, chez Ricoeur, un concept qui a deux vecteurs: une archéologie et une téléologie.

L'aspect téléologique

L'idée d'une téléologie n'est pas une extension que Ricoeur donne au freudisme, il la découvre au sein même de la pratique et de la théorie analytiques. Pour dégager l'aspect téléologique de la psychanalyse, il s'appuie sur Freud lui-même. Quoique ce dernier soutienne que l'analyse est une décomposition régressive et qu'il n'y a pas de psycho-synthèse, Ricoeur décèle l'indication d'un mouvement progressif de la conscience dans une relecture,

entre autres, des concepts de l'identification et de la sublimation. Pour tenter d'éclairer cet aspect, présent tant dans la théorie freudienne que dans la pratique analytique, il utilise la méthode philosophique de la Phénoménologie de l'Esprit (26). Il considère alors son entreprise comme une méditation philosophique sur Freud, méditation qui lui permet de dégager des liens de parenté entre Hegel et Freud.

Phénoménologie de l'Esprit (téléologie explicite)

Dans un premier moment, nous retraçons ce qui nous semble être l'idée centrale de la pensée de Hegel. Par la suite nous relevons les modifications qu'apporte Ricoeur au modèle de la phénoménologie selon Hegel. Et, enfin, nous exposons la relecture que fait Ricoeur du freudisme au moyen de la dialectique hégélienne modifiée.

La phénoménologie hégélienne, selon Ricoeur, est un modèle rationnel qui rend compte avec clarté de la dialectique de l'archéologie et de la téléologie. Plus précisément, elle est une téléologie explicite de l'esprit et une archéologie implicite de la vie et du désir. La Phénoménologie de l'Esprit décrit le processus que doit suivre l'esprit pour devenir savoir absolu. Pour parvenir au savoir absolu, l'esprit doit passer par différents niveaux: conscience, conscience de soi, raison, et enfin esprit ou savoir absolu. L'esprit, qui est déjà esprit au départ, pour se savoir esprit, doit être médiatisé par des figures opposées, comme par exemple les figures bien connues du maître et de l'esclave, dont la contradiction est réconciliée par un mouvement dialectique. Chaque figure atteint son sens dans une figure ultérieure. Ainsi est la règle de lecture de la dialectique hégélienne,

nous informe Ricoeur: "La vérité d'un moment réside dans le moment suivant; le sens procède toujours de la fin vers le commencement" (27). La dialectique des figures est éclairante car elle

...donne son sens philosophique à toute maturation psychologique, à toute croissance de l'homme en dehors de son enfance; la psychologie demande: comment l'homme sort-il de l'enfant? Et bien, il en sort en devenant capable d'un certain parcours signifiant, qui a été illustré par un certain nombre de grandeurs culturelles, lesquelles tirent elles-mêmes leur sens de leur arrangement prospectif (28).

La Phénoménologie de l'Esprit est un modèle qui décrit le parcours signifiant, c'est-à-dire le cheminement que doit parcourir l'esprit afin de se connaître lui-même. L'esprit, cet indicible, ne peut se connaître qu'à travers la médiation des oeuvres humaines telles que l'art, les institutions politiques, économiques et religieuses. Ces grandeurs culturelles, en d'autres mots, sont l'objectivation de l'esprit qui les a créées et qui se saisit lui-même par cette création. Les oeuvres humaines sont donc des manifestations objectives de l'esprit qui, en lui-même, est insaisissable mais qui se saisit en se reflétant dans des oeuvres.

Penser la vie, systématiser toute l'expérience humaine, nous semble être l'oeuvre rationnelle de Hegel. Il a voulu rendre compte du développement de l'esprit à travers toute l'histoire de l'humanité et cela jusqu'au savoir absolu.

Ces quelques éléments de la pensée hégélienne servent de support à Ricoeur pour dégager l'aspect téléologique du freudisme. L'hégélianisme et le freudisme sont des modèles d'interprétation inversés. Par exemple, Hegel décrit le mouvement de l'esprit, alors que Freud théorise le champ de la vie.

Cependant, ces deux interprétations ne sont pas des antithèses car l'une et l'autre portent chacune en elle-même des aspects téléologiques et archéologiques. Selon Ricoeur, l'hégélianisme est une téléologie explicite et aussi une archéologie implicite. Il est une archéologie implicite puisque la vie est au coeur même de la conscience de soi. La position du désir est implicite au procès spirituel. En d'autres mots, la vie, le désir, tout en étant indépassables, sont aussi dépassables en ce sens qu'ils se spiritualisent. Par exemple, le désir qui est d'abord lutte pour la vie à un niveau biologique peut être transporté à un niveau spirituel, ainsi il est dépassé mais demeure désir à un autre niveau. A ce niveau spirituel, la lutte pour la vie devient lutte pour la reconnaissance de soi. La passion d'être reconnu est une lutte aussi violente que la lutte pour la vie de la sphère biologique. Dans ce sens, le désir est dépassable puisqu'il se transpose à un niveau spirituel, mais il demeure aussi indépassable puisqu'il conserve l'aspect pulsionnel de la lutte, élevée au niveau de l'esprit. Ainsi la vie est-elle toujours au coeur même de la conscience de soi. C'est pourquoi Ricoeur avance que la Phénoménologie de l'Esprit est un modèle téléologique qui implique des traits archéologiques. De même mais inversement à l'hégélianisme, le freudisme est une archéologie explicite et une téléologie implicite. Sous peu, nous dégageons les trois aspects téléologiques implicites au discours freudien.

Bien que Ricoeur emprunte la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel pour relire Freud, il n'y demeure pas fidèle intégralement. Voici les quelques modifications qu'il y apporte. Rappelons d'abord que la dialectique hégélienne est un modèle qui décrit le développement de l'esprit. Cependant, Ricoeur la transforme en un modèle téléologique de la conscience. De plus,

il se dissocie du savoir absolu de Hegel qu'il considère comme un échec rationnel. La philosophie, de son point de vue, ne peut amener à la connaissance objective de Dieu. Aussi, il propose alors comme alternative au savoir absolu de Hegel, l'espérance. Comme troisième divergence à la pensée hégélienne, Ricoeur propose une hiérarchie symbolique différente des figures de Hegel, hiérarchie par laquelle passe toute conscience individuelle pour parvenir à la conscience de soi. Les figures de l'avoir, du pouvoir et du valoir ainsi que la figure religieuse du père sont les quatre sphères symboliques analysées par Ricoeur afin de comprendre l'évolution de la conscience à la conscience de soi. Malgré que Ricoeur n'applique pas intégralement la méthode dialectique de Hegel au freudisme, essentiellement, il conserve la figure principale de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Cette figure est le fil conducteur par lequel il apparente le freudisme à l'hégélianisme. C'est maintenant par le biais de cette figure dialectique que Ricoeur démontre que tant la théorie que la pratique analytique ont des aspects téléologiques implicites. En somme, la méditation de Ricoeur sur la dialectique hégélienne lui a suggéré une relecture de Freud, en tant que téléologie implicite.

Le freudisme: ses trois aspects téléologiques implicites

Ricoeur dégage du freudisme trois indices de téléologie implicite. Il relève d'abord un premier indice au niveau des concepts opératoires. Quant au concept d'identification, il reste discordant dans la théorie freudienne, il est aussi un indice de téléologie implicite. De plus, le problème de la sublimation qui demeure au sein de la théorie psychanalytique un problème non résolu serait mieux thématiqué dans une dialectique de l'archéologie

et de la téléologie.

Premier aspect téléologique implicite (les concepts opératoires)

Ricoeur considère que certains concepts opératoires, c'est-à-dire des concepts dont Freud use mais qu'il ne thématise pas, sont des indices de téléologie puisqu'ils rendent compte de la relation analytique sous le modèle de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel. Ces concepts font appel à une autre conceptualité que celle de la topique et de l'économique de Freud, puisqu'ils découvrent la relation analytique comme une relation intersubjective. Ricoeur apparente les concepts opératoires de Freud aux thèmes de l'hégélianisme où l'on retrouve également la thèse de la relation duelle. L'éducation du désir, la satisfaction retardée du désir, la reconnaissance (identification) sont des thèmes propres à la psychanalyse et à la Phénoménologie de l'Esprit. Le désir, qui est solipsiste chez Freud, doit être théorisé en tenant compte de la relation intersubjective. La relation duelle est implicite au freudisme mais elle n'est pas thématisée. Cette dimension requiert l'intervention d'un autre discours pour être mieux thématisée. C'est pourquoi Ricoeur la réinterprète à un niveau philosophique où il s'inspire de l'hégélianisme. En effet, la relation analytique est comme une relation maître-esclave qu'il faut surmonter par la reconnaissance de l'autre et de soi. Ricoeur découvre qu'au sein même de la relation thérapeutique l'analysé lutte pour "la reconnaissance de soi":

Un des signes que l'analyse est terminée, c'est précisément la conquête de l'égalité des deux consciences, lorsque la vérité, dans l'analyste, est devenue vérité de la conscience malade. Alors le malade n'est plus aliéné, n'est plus un autre: il est devenu un soi, il est devenu soi-même (29).

Par le travail de l'interprétation, l'analysé accède à une maîtrise. Ricoeur compare alors le travail de l'analysé à celui de l'esclave de la dialectique hégélienne. Chez Freud, comme chez Hegel, la conscience aliénée accède à la réalité par le travail. Ainsi, chez Hegel, "...le travail...est désir refréné, disparition retardée: le travail forme"(30). De même, chez Freud, le désir doit être éduqué par le principe de réalité, la nécessité ou l'Ananké.

De l'avis de Ricoeur, le freudisme comme l'hégélianisme ont pour thème l'éducation du désir, l'un par le travail et l'autre par la rude discipline de la réalité. La formation au travail, chez Hegel, comme la formation à la réalité chez Freud sont deux disciplines qui visent le devenir-conscient qui est l'aspect téléologique explicite chez Hegel mais implicite chez Freud.

Deuxième aspect téléologique implicite (le concept d'identification)

Nous poursuivons l'interprétation de Freud par Ricoeur, qui cette fois-ci porte sur le concept d'identification comme aspect téléologique implicite. Chez Freud, l'identification est la transformation éducative du désir humain. Quand elle parvient à cette forme d'éducation, l'identification est "réussie". L'identification "réussie" est chez lui le pivot de l'éducation des désirs. Prise dans ce sens, d'après Ricoeur, l'identification peut être alors interprétée comme un progrès de l'enfant. Le concept d'identification est donc discordant avec la théorie et Freud lui-même avoue éprouver des difficultés à le thématiser. Cherchons de plus près quel est le problème relié à l'identification.

Dans Nouvelles Conférences, Ricoeur rapporte que Freud parle de l'identification dans ces termes: "Quand on a perdu un objet, qu'on s'est vu forcé d'y renoncer, il arrive assez souvent qu'on se dédommage en s'identifiant au dit objet, en l'érigeant à nouveau dans le Moi, de sorte qu'ici le choix objectal régresse vers l'identification" (31). Cependant, cette formulation ne satisfait pas Freud qui la commente par ces mots: "Je ne suis guère satisfait moi-même des propos sur l'identification, mais concédez-moi que l'établissement du Surmoi peut être considéré comme un cas d'identification réussie avec l'instance parentale" (32). Chez Freud, l'identification est un temps de formation morale. Les interdictions, l'autorité, les idéaux, assimilés par l'enfant à ce stade, contribuent à la formation du moi qui se structure par le renoncement aux liens libidinaux du garçon pour la mère et par l'identification au père.

Mais Ricoeur voit dans le désir d'être comme le père un mouvement d'ordre spirituel par lequel l'identification se fait par la reconnaissance de deux personnes. C'est un stade où l'enfant fait une différence entre lui et son père, ce qui d'ailleurs lui permet de se reconnaître lui-même aussi comme personne différente du père. La conscience de soi est par la différence, elle est la reconnaissance de soi par la reconnaissance de l'autre. Au dire de Ricoeur, Freud ne thématise pas cet aspect de la différenciation, qui est un processus spirituel par où passe la conscience de l'enfant, et cela manque à sa théorie. Freud théorise l'identification comme régression, détachement libidinal, ou déssexualisation et omet de thématiser le développement de la conscience par la différenciation. Or, comment le moi de l'enfant peut-il se modifier par la régression, se demande Ricoeur?: "Comment le narcissisme peut-il se différencier, se déplacer? Comment un précipité d'identifications peut-il se déposer dans le moi et le modifier, si le processus

n'est pas une progression par le moyen d'une régression? (33) Ricoeur intervient alors en soutenant qu'à un mouvement de régression correspond un mouvement de progression et Freud décrit effectivement l'identification comme un moment de progression. Par exemple, les formations réactionnelles telles la morale, la pudeur, la honte témoignent d'une activité consciencieuse et Freud lui-même les présente comme la naissance de l'éthique. Quand un courant de tendresse vient atténuer le caractère possessif de la relation incestueuse de l'enfant et que de nouveaux intérêts naissent pour l'art et la curiosité intellectuelle, il nous oriente aussi vers un sens progressif. Il parle également d'amour paulinien, d'incorporation, d'intériorisation, de spiritualisation mais son concept d'identification qui thématise l'éducation du désir est théorisé par lui comme régression. Le mouvement de progression est le non-dit de la théorie freudienne, mais il est manifestement sous-entendu. En effet, Freud est déconcertant à lire quand il définit le processus de l'identification comme régression.

Ricoeur explique cette ambiguïté chez Freud par l'absence d'un langage approprié à la dimension du devenir-conscient. C'est là le non-dit de sa théorie. Le discours économique de Freud semble être ce qui vient limiter sa théorisation de l'identification et de la sublimation qui sont des concepts mixtes. Alors, si tout n'est pas que régression dans l'identification, une possibilité s'ouvre pour Ricoeur:

...relire les écrits freudiens sous le signe du doublement de la conscience; la règle de cette relecture serait ce va-et-vient entre une dialectique et une économique, entre une dialectique orientée vers l'instauration progressive de la conscience de soi et une économique qui explique à travers quels "placements" et "déplacements" du désir humain cette difficile instauration se poursuit (34).

A la lumière de la Phénoménologie de l'Esprit, Ricoeur apparente le processus de l'identification à la dialectique du maître et de l'esclave. Il interprète l'identification comme une relation duelle qui se transforme en une reconnaissance de deux consciences. C'est là la dimension téléologique dégagée par Ricoeur du concept d'identification.

Or Ricoeur ne conteste pas la conception régressive et la théorie économique de Freud. Il l'intègre plutôt comme une nécessité même, afin de thématiser l'identification et la sublimation. C'est "...grâce à cet incessant retour au fond libidinal "égoïste" que la sublimation elle-même est possible; grâce à lui, nous pouvons abandonner les buts et transformer les choix d'objet abandonnés en "modification du moi" (35).

Cette voie que trace Ricoeur ouvre à une dialectique entre les investissements affectifs et les transformations du moi, dialectique qui est fondée sur une relation duelle qui évolue vers la reconnaissance du fils et du père par la transformation des sentiments. C'est en passant par divers autres types de relations, qui ne sont plus de la sphère libidinale, que la conscience progresse. L'éducation des désirs, la transformation des sentiments, le développement de la conscience sont un seul et même mouvement qui implique des déplacements affectifs et la découverte de nouveaux sens donnés à des situations humaines que nous illustrerons bientôt dans notre dernier chapitre.

Mais auparavant, nous passons à l'étude du troisième et dernier aspect téléologique implicite au freudisme que Ricoeur dégage du concept de sublimation.

Troisième aspect téléologique implicite (le concept de sublimation)

Le concept de sublimation paraît regarder de deux côtés. D'une part, il vise la constitution supérieure de l'homme, il rend compte alors de la formation éthique de l'individu. C'est cet aspect éthique relevé chez Freud que nous étudions à l'instant avec Ricoeur. D'autre part, le concept de sublimation se rapporte au symbole comme instrument de la promotion de la conscience de soi. Nous reparlerons de cet aspect esthétique dans le sixième chapitre.

Avec Ricoeur, essayons de dégager les indices qui, chez Freud, laissent entrevoir l'aspect éthique de la sublimation. Ricoeur affirme qu'il est difficile de savoir ce qu'est la sublimation chez Freud: "...déssexualisation, sublimation, identification sont plutôt trois énigmes mises bout à bout. Cela ne fait pas malheureusement une idée claire" (36)! Cherchons alors quels sont les liens qui articulent ces trois concepts freudiens entre eux.

D'abord, Freud lie la sublimation à la déssexualisation qu'il décrit comme le retour de la libido d'objet dans une régression narcissique. Or la libido d'objet revient dans le Moi sous l'influence d'une transformation qui, elle, requiert une identification. Par conséquent, la sublimation que Freud associe à la déssexualisation, par le fait même est aussi étroitement liée à l'identification. Toutefois, l'identification tourne autour de l'image - modèle du père et de l'autorité que Freud thématise sous le concept de Surmoi. C'est donc aussi dire que la sublimation et la déssexualisation qui sont liées à l'identification sont aussi en rapport avec le Surmoi. Il semble donc

nécessaire à Ricoeur d'examiner la sublimation à l'aide de l'instance du Surmoi; examen qui nous introduit à l'aspect éthique de ce processus.

Ricoeur soutient que la théorie freudienne du Surmoi oscille entre deux orientations. D'une part, le Surmoi thématise le dualisme du désir et de l'autorité, il a sa source à l'extérieur et n'origine pas dans l'individu. D'autre part, Freud le présente comme une différenciation du Ca, alors, il rend compte "...des pulsions les plus puissantes et des vicissitudes libidinales les plus importantes du Ca" (37). Bref, d'après Ricoeur, le concept de Surmoi laisse entrevoir deux positions: le dualisme du désir et de l'interdit du père et aussi un monisme énergétique; deux thèses, entre lesquelles Freud oscille. En effet, le Ca, pour se différencier, requiert l'intervention de l'autorité. Dans ce cas, la naissance de l'éthique chez l'enfant lui vient donc de l'extérieur, c'est-à-dire du père. C'est là une thèse de Freud. Mais il dit tout autant que toute formation d'idéal chez l'enfant est une différenciation du Ca. C'est là l'autre thèse et celle-ci fait problème car Freud refuse un fondement éthique inhérent à la position de l'égo. Donc Ricoeur relève chez Freud deux sources pouvant expliquer la naissance de la conscience morale, l'une extérieure, et l'autre, intérieure. Néanmoins Freud n'expose que cette dernière et cela dans une théorie économique.

Il semble bien à Ricoeur que la théorie du Surmoi soit insuffisante pour concilier ce double aspect. Seul un concept mixte peut rendre compte de ce double aspect du Surmoi. Le concept de sublimation est donc désigné

par Ricoeur pour thématiser un processus qui simultanément intériorise un "dehors" comme l'autorité et différencie un "dedans" comme la libido, le narcissisme, le Ca. Ricoeur reconnaît donc ces deux processus d'intériorisation et de différenciation, comme des mouvements d'ordre spirituel.

Toutes les instances supérieures chez Freud, c'est-à-dire les concepts qui thématisent la formation morale de l'homme comme les concepts d'idéalisation, d'identification et de sublimation ne peuvent, selon Ricoeur, rendre compte de ce processus spirituel seulement dans le cadre de la théorie économique. Le freudisme manque donc d'un instrument théorique qui rendrait intelligible la dialectique du désir et de l'autorité. L'échec de Freud à théoriser ces concepts amène Ricoeur à les réinterpréter sous le concept philosophique du "devenir-conscient". De son point de vue, les concepts de sublimation, d'idéalisation et d'identification ne peuvent se comprendre uniquement dans une théorie économique. Les déplacements de la libido seuls ne peuvent expliquer les phénomènes psychiques que sont ces processus. Ce qui manque à la théorie économique est une thématisation de l'ordre du spirituel.

Les concepts d'idéalisation, de sublimation et d'identification ont un lien de parenté. Ce sont trois concepts qui traduisent la naissance de la conscience de soi. Ils ont un rapport d'homologie avec la figure hégélienne du maître et de l'esclave et, pour cette raison, Ricoeur les interprète comme implicitement téléologiques. Ce sont des concepts qui rendent compte de la naissance de la conscience de soi dans la dialectique du désir à l'autre.

Dans la théorie freudienne, l'idéalisation traduit l'agrandissement de soi-même, l'amour-propre et le narcissisme, lesquels traduisent l'illusion de soi-même. Or ce concept implique une activité spirituelle, celle de s'estimer, de s'apprécier, de se condamner ou encore de se juger. C'est pourquoi Ricoeur l'interprète aussi comme un travail de connaissance de soi, par conséquent comme aussi un aspect téléologique implicite au freudisme.

En fin de compte, Ricoeur conclut que les concepts d'idéalisation, d'identification et de sublimation sont, dans le freudisme des concepts qui ont un caractère éthique, dont Freud rend compte en termes de régression, de déplacements de la libido, et de désir solipsiste. C'est donc dire qu'avec seulement les ressources de la théorie économique de Freud, l'aspect progressif de la conscience n'est pas thématiqué mais, malgré cela, il y est sous-entendu. Ricoeur propose alors une thématisation mixte de la sublimation, car c'est sur un fond de traits archaïques que se constitue la conscience de soi.

Le philosophe constate qu'il n'y a pas de concept de sublimation chez Freud, mais une question de la sublimation. Le concept vide de la sublimation en psychanalyse renvoie à d'autres concepts opératoires qui apporteraient plus de clarté sur cette idée de la sublimation, mais Freud n'a pas poursuivi dans cette voie. En conséquence, il n'y a pas de théorie de la sublimation chez Freud mais Ricoeur propose de compléter sa thématisation sous le concept philosophique du "devenir-conscient" qui, selon lui, décrit la finalité même de l'analyse. C'est ce voeu que Freud exprime dans Nouvelles Conférences par ces mots: "Là où était Ça doit advenir Je". En

somme, l'économique du désir de Freud implique la "...tâche même de devenir Je" (38) qui est le non-dit de la doctrine freudienne

Nous venons d'étudier l'aspect éthique de la sublimation, mais la sublimation comporte aussi un aspect esthétique que nous étudions dans notre sixième chapitre où il nous reste à comprendre que progression et régression sont portées par un même symbole. Nous allons faire ce dernier pas en traitant de la problématique du symbolisme où nous verrons comment l'homme sort de son enfance en parcourant un cheminement symbolique où il découvre un sens spirituel donné à sa situation d'homme de désir.

Et puisque, chez Ricoeur, "...la symbolique est le lieu de l'identité entre progression et régression" (39), nous poursuivons notre travail par l'étude de quelques symboles susceptibles d'illustrer la progression de la conscience de soi et la régression aux affects infantiles dans une dialectique où ces deux pôles, tout en gardant leur opposition, se confondent dans l'unité.

Références (Chapitre cinquième)

- (1) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 166.
- (2) Ibid., p. 160.
- (3) Ibid., p. 167.
- (4) A. Vergote, La Psychanalyse, science de l'homme, Bruxelles, Dessart, 1970, p. 66.
- (5) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 168.
- (6) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 417.
- (7) P. Ricoeur, Le Conflit..., pp. 156-157.
- (8) A. Vergote, La Psychanalyse..., pp. 150-151.
- (9) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 167.
- (10) Ibid., p. 171.
- (11) Ibid., p. 171.
- (12) Ibid., pp. 171-172.
- (13) Ibid., p. 172.
- (14) Ibid., p. 173.
- (15) Ibid., p. 171.
- (16) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 414.
- (17) Ibid., p. 414.
- (18) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 159.
- (19) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 415.
- (20) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 260.
- (21) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 41.
- (22) Ibid., p. 41.
- (23) Ibid., p. 43.
- (24) Ibid., p. 43.

- (25) P. Ricoeur, De l'interprétation..., pp. 477-478.
- (26) Ibid., pp. 447 à 475.
- (27) Ibid., pp. 448-449.
- (28) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 174.
- (29) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 458.
- (30) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 466.
- (31) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 464.
- (32) Ibid., p. 464.
- (33) Ibid., p. 474.
- (34) Ibid., p. 466.
- (35) Ibid., p. 273.
- (36) Ibid., p. 471.
- (37) Ibid., p. 472.
- (38) Ibid., p. 475.
- (39) Ibid., p. 475.

CHAPITRE SIXIEME

LA SUBLIMATION A TRAVERS LE SYMBOLE DANS LES SPHERES ECONOMIQUE, POLITIQUE, CULTURELLE ET RELIGIEUSE

Jusqu'ici la démarche philosophique de Ricoeur constitue une approche abstraite utilisant trois disciplines. D'abord, il voit en la psychanalyse une discipline qui peut aider à déplacer le lieu et l'origine du sens de la conscience philosophique vers "l'inconscient", c'est-à-dire vers une origine dont nous ne disposons pas. Cependant, le sens ne provient pas seulement de l'interprétation archéologique d'un sujet. Il y a une gènèse progressive du sens qui apparaît dans une interprétation téléologique. Voilà pour ce qui est de la deuxième discipline. La connaissance de soi chez un sujet se fait donc en passant par deux pôles antithétiques mais qui ne le sont que pour la pensée. Alors, pour faire voir que, malgré leur opposition apparente, les pôles de l'archéologie et de la téléologie sont aussi l'un dans l'autre, Ricoeur utilise, comme troisième discipline pour la pensée, une méthode de résolution des contradictions qui consiste en un modèle dialectique hégélien modifié que nous appliquerons à l'étude de quelques symboles.

Il nous reste donc une dernière étape à franchir afin de comprendre com-

ment Ricoeur transforme une réflexion abstraite en une réflexion concrète lorsque le phénomène qui nous intéresse, la sublimation, est considéré. Dans cette étape, nous découvrons que Ricoeur pratique une réflexion philosophique médiatisée par une interprétation symbolique. En d'autres mots, sa réflexion, qui est devenue concrète, est une pensée qui a déchiffré l'énigme des symboles rencontrés dans les oeuvres culturelles de l'humanité. C'est pourquoi, comme nous l'avons proposé dans le quatrième chapitre, nous entreprenons dans ce dernier développement une investigation de l'imaginaire.

Or, deux herméneutiques adverses viennent interpréter différemment les créations culturelles. Le sens, d'après l'une, procède des positions archaïques de l'enfance de l'individu et de l'humanité et, d'après l'autre, il nous renvoie à une eschatologie. Dialectiser ces deux interprétations est la tâche qu'il faut poursuivre pour parvenir à une réflexion authentique.

Selon la thèse de Ricoeur, un symbole a deux vecteurs, l'un parle de l'enfance de l'homme et l'autre de sa vie adulte. Le symbole est le lieu où l'on découvre en surimpression la progression et la régression. Il est un "...mixte" concret sur quoi nous lisons en surimpression archéologie et téléologie" (1). L'ambiguïté du symbole n'est donc pas un défaut d'univocité, le symbole étant le lieu même de l'unité des interprétations adverses.

Ricoeur nous avertit que pour penser selon le symbole, il faut le dialectiser:

...alors seulement il devient possible d'inscrire la dialectique dans l'interprétation même et de faire retour à la parole vive. C'est cette dernière phase de la réappropriation qui constitue le passage à la réflexion concrète. En retournant à l'écoute du langage, la réflexion passe dans le plein de la parole simplement entendue (2).

Toute oeuvre culturelle écrite ou autre est considérée par Ricoeur comme une parole à interpréter, parole où le double sens doit être dialectisé. Ricoeur considère que la réflexion qui passe par l'interprétation dialectisée des symboles culturels est une réflexion concrète, c'est-à-dire une réflexion qui est devenue une herméneutique. Elle est une "seconde naïveté" c'est-à-dire qu'elle a atteint une intelligence du sens par le détour du symbolisme. Enfin, elle est une "docte naïveté": "Le retour à la simple écoute des symboles est la "récompense après une pensée" (3).

C'est maintenant par ce détour de l'interprétation du symbole que nous poursuivons notre étude de la sublimation qui, chez Ricoeur, est la fonction symbolique ou l'activité imaginaire elle-même, activité qui est un moyen d'exploration et de connaissance de notre rapport à nous-mêmes et aux autres.

Notre démarche dans ce chapitre, en d'autres termes, consiste alors à mettre à jour, par une étude de quelques symboles, comment la progression et la régression sont l'un dans l'autre et comment la sublimation peut être comprise comme un processus de maturité par la découverte des nouvelles significations données aux affects infantiles. Comprendre cela est le pas à faire pour médiatiser la réflexion philosophique abstraite. Ricoeur soutient que la pensée qui a réussi à réconcilier les deux pôles opposés par une dialectique du symbole est une réflexion authentique.

A présent, examinons le processus de la sublimation comme étant la fonction imaginaire où s'entremêlent le déguisement des désirs interdits et le dévoilement de ces mêmes désirs dans la promotion du devenir conscient.

Un tel double aspect du symbolisme mérite une étude approfondie.

La surdétermination du symbole

Le symbolique, chez Ricoeur, se distingue de la "symbolique" de Freud par son aspect créateur. Ricoeur considère que le symbole est un instrument de découverte alors que, dans la psychanalyse, le symbole lui apparaît comme un vestige semblable à "...des signes sténographiques". Il rapporte que, dans le freudisme, le symbole a une traduction fixe, qui est toujours reliée à l'activité sexuelle et aux organes génitaux. Ainsi se pose la question de savoir si le symbole ne pourrait pas avoir un autre sens que celui que lui prête Freud: "...le symbole est-il seulement un vestige, n'est-il pas aussi aurore de sens?" (4).

Explorons davantage cette fonction de "dé-couverte" que Ricoeur prête au symbole et qu'il confond avec la sublimation elle-même:

La sublimation, pourrait-on dire, c'est la fonction symbolique elle-même, en tant que coïncident en elle le dévoilement et le déguisement. Cette fonction, la réflexion ne peut d'abord que la briser. Une économie en isole le côté de déguisement, dans la mesure où le rêve dissimule les visées secrètes de nos désirs interdits. Il faut alors la contrepartie d'une phénoménologie de l'esprit pour sauver l'autre dimension et faire apparaître dans le symbole le schème du devenir soi-même qui ouvre à ce qu'il découvre. Mais il faut dépasser cette dichotomie toujours renaissante, au sein même du symbole, et dire que cette autre fonction du symbole traverse et reprend la fonction projective pour la surélever et, au sens propre du mot, la sublimer; par le moyen du déguisement et de la projection, autre chose passe, une fonction de dé-couverte, de dé-voilement, qui sublime l'onirisme humain (5).

Ricoeur soutient que le vrai symbole est au carrefour de deux fonctions opposées, il cache les visées secrètes des pulsions et il découvre le procès

de la conscience de soi. Le symbole "...par sa surdétermination, réalise l'identité concrète entre la progression des figures de l'esprit et la régression vers les significants-clés de l'inconscient" (6).

La conception dialectique que Ricoeur dégage du symbolisme doit être maintenant appliquée à des problèmes déterminés. Pour ce faire, il entreprend d'abord une exégèse téléologique de la conscience à l'intérieur des symboles anthropologiques de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Par la suite, il esquisse une dialectique des antithèses au niveau de l'avoir et du pouvoir. Quant à la sphère du valoir, le symbolisme y est approfondi par une analyse de l'oeuvre littéraire d'Oedipe-Roi de Sophocle dans laquelle il dialectise les deux exégèses. Et enfin, à travers une dernière exégèse, cette fois-ci de la bible, Ricoeur nous laisse aussi entrevoir l'entrecroisement des aspects archaïques et téléologiques de la figure religieuse du père. C'est à travers l'analyse de tous ces symboles que nous allons voir comment le processus de sublimation fait son oeuvre.

L'exégèse téléologique de l'avoir, du pouvoir et du valoir

C'est par une investigation de l'affectivité humaine que Ricoeur entrevoit la possibilité de montrer le processus de sublimation dans son mouvement. C'est au sein de l'ambivalence du sentiment qui tantôt se range du côté de la raison et tantôt du côté des désirs que nous poursuivons d'abord avec lui une exégèse téléologique de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Le sentiment est un "mixte"; comme le symbole, il a une double valence, comme l'illustre cette pensée de Platon que rapporte Ricoeur: "...le "coeur" ...tantôt combat pour la raison, dont il est la pointe d'indignation et de

courage, tantôt se range du côté du désir, dont il est la pointe agressive, l'irritation, la colère" (7). Le sentiment, poursuit Ricoeur, est tributaire de deux exégèses: "...l'une dans le sens de l'érotique freudienne, l'autre dans le sens d'une phénoménologie de l'esprit" (8). Le sentiment apparaît comme le lieu "...qui fait la transition entre le vivre et le penser, entre Bios et Logos" (9). La vie et la conscience semblent se rencontrer dans le sentiment. Ainsi retrouvons-nous dans le sentiment l'expression des deux aspects opposés de l'homme, en dialectique. Par son investigation de l'affectivité, Ricoeur cherche à mettre en lumière que les pulsions et la conscience en devenir sont implicites l'un à l'autre. Comme il l'écrit: "...l'homme devient adulte et, dans le même mouvement, capable d'aliénation adulte" (10). Le sentiment exprime tant le devenir conscient que l'aliénation de l'individu.

Dans cette analyse, Ricoeur emprunte à l'anthropologie de Kant la trilogie des sentiments fondamentaux de la possession, de la domination et de l'estime de soi qui sont, dit-il, "...des situations typiques d'un milieu de culture et d'une sphère humaine" (11). Or, les figures de l'avoir, du pouvoir et du valoir sont perçues par Kant comme des figures déchues, des "passions" de l'homme. Mais telle n'est pas la conception de Ricoeur. Par sa méthode dialectique, il dégage une ligne progressive de la conception aliénante des passions telle que vue par Kant. Ricoeur cherche à "...trouver en arrière de ces passions...la quête non plus folle...mais constitutive de la praxis humaine et du soi humain" (12).

L'exégèse des sentiments, comme en parle Ricoeur, est une méthode moderne de renouveler la dialectique hégélienne. Il trace donc un tableau

des moments d'"objectivité" du parcours signifiant du sentiment sous les figures de l'avoir, du pouvoir et du valoir:

Il est très remarquable que les trois sphères de sens que traverse la trajectoire du sentiment, en passant de l'avoir au pouvoir et au valoir, constituent des régions de significations humaines qui sont dans leur essence non-libidinales. Non pas qu'elles soient des "sphères libres de conflits", comme disent certains néo-freudiens, il n'y a pas de région de l'exister humain qui échappe à l'investissement libidinal de l'amour et de la haine; mais l'important, c'est que, quel que soit l'investissement secondaire des relations interhumaines nouées à l'occasion de l'avoir, du pouvoir et du valoir, ces sphères de sens ne sont pas constituées par cet investissement libidinal (13).

Puisque les significations liées aux investissements secondaires sont non-libidinales, cherchons de quoi elles sont constituées. Les sentiments humains qui gravitent autour des sphères de l'avoir, du pouvoir et du valoir sont l'expression de nouveaux types de relations humaines. Ces nouveaux rapports aux choses et aux personnes sont de nature spirituelle bien qu'ils impliquent un investissement libidinal sublimé.

La sublimation est un long processus de reconnaissance de soi et de l'autre. C'est à travers de nouveaux rapports à autrui, nous enseigne Ricoeur, que l'"...on peut poursuivre le procès hégélien du doublement de la conscience et la promotion de la conscience du soi" (14). La promotion de la conscience de soi s'accomplit par la découverte des nouvelles significations données aux relations humaines. Pour illustrer la sublimation, nous explorons différents types de relations établies aux niveaux de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Dans chacune de ces sphères, nous découvrons des sentiments négatifs et positifs, promoteurs de la reconnaissance de soi et de l'autre.

Par souci de nous apporter une meilleure intelligence de l'analyse

très brève des sphères symboliques de l'avoir, du pouvoir et du valoir dans De l'interprétation, nous nous sommes référé à une analyse antérieure de Ricoeur de ces mêmes symboles dans Finitude et culpabilité, l'homme faillible, dans le chapitre La fragilité affective (15), où nous trouvons des indices éclairants sur sa pensée.

La figure de l'avoir (sphère économique)

Par relation de l'avoir, Ricoeur entend "...les relations à l'occasion de l'appropriation et du travail dans une situation de rareté" (16). A l'occasion de ces relations nous voyons naître de nouveaux sentiments qui ne sont pas ceux de la sphère libidinale. Une objectivité nouvelle est engendrée à ce niveau de l'avoir où les affects et les pulsions prennent de nouvelles significations relatives aux échanges de biens. Les sentiments de cette sphère sont relatifs à l'avoir. Ces nouveaux sentiments sont l'avidité, l'avarice, l'envie, l'acquisition, l'appropriation, la possession, la conservation, le don, etc. Ricoeur écrit que "...le foyer de prolifération de ces sentiments, de ces passions, de ces aliénations, ce sont de nouveaux objets, des valeurs d'échange, des signes monétaires, des structures et des institutions" (17). A ce niveau, l'homme est capable d'une aliénation économique telle que Marx l'a décrite "...dans la théorie du fétiche de l'argent" (18). Mais aussi 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 un groupe spécifique de pulsions, de représentations et d'affects (19).

Comment, plus précisément, se constituent une subjectivité et une objectivité nouvelles au niveau de l'avoir? A ce sujet, voici quelques propos, relevés dans le chapitre La fragilité affective et qui peuvent nous éclairer davantage sur le processus du devenir conscient de cette sphère. La relation aux biens, dans ce texte, s'exprime sous la forme du "mien", du "tien" qui représentent la maîtrise de l'individu sur son avoir. De par sa possession, un individu se différencie d'une autre personne et par le fait même devient conscient de soi. Le "mien", le "tien" sont des expressions verbales qui signifient l'exclusion de deux individus et la reconnaissance de soi et de l'autre. Ces nouveaux sens qui adviennent à l'esprit et les nouveaux sentiments qui y sont reliés sont le gage d'un nouveau type de relations non-libidinales. On peut alors parler de la sublimation comme d'un nouveau mode de relation où une nouvelle subjectivité et une nouvelle objectivité se manifestent tant par l'expression de sentiments positifs que par celle de sentiments négatifs.

Ceci étant dit de la figure de l'avoir, poursuivons notre étude par l'investigation du sentiment de domination dans lequel nous retrouvons la présence de sentiments "mixtes", sentiments qui sont aussi l'enjeu du processus de sublimation à l'oeuvre au niveau politique.

La figure du pouvoir (sphère politique)

Dans cette sphère, Ricoeur nous présente la promotion de la conscience de soi en rapport avec une autre forme d'objectivité. C'est sous la relation commander-obéir que l'homme devient conscience de soi. Autour de cet objet, celui du pouvoir, un éventail de sentiments gravitent tels que l'ambition, la soumission, la responsabilité, de même que les aliénations spé-

cifiques, telles la tyrannie, la flatterie. Ricoeur prétend "...que l'homme devient humain 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 qu'il se livre aux maux qui s'y adjoignent" (20). Comme il le rapporte de Alain et de Platon, "...le pouvoir rend fou" (21). L'homme doit-il donc passer par la folie de la domination pour accéder à une connaissance véritable de soi? Ricoeur reconnaît la sphère du pouvoir comme une sphère adulte, puisqu'à ce niveau un nouveau sentiment de culpabilité peut naître. Par son pouvoir l'individu a la possibilité de prendre conscience de l'inégalité de son rapport avec le dominé. La prise de conscience d'une relation d'inégalité peut ouvrir à une sphère de culpabilité différente de la culpabilité archaïque et se sublimer dans un rapport de réciprocité que nous étudions sous la figure du valoir où, là encore, nous retrouvons des sentiments humains liés à une autre forme d'aliénation et où se dessinent, là aussi, une nouvelle objectivité et une nouvelle subjectivité.

La figure du valoir (sphère de la culture)

Etre estimé, approuvé, reconnu comme personne est le dessein de chacun, avance Ricoeur. Et la reconnaissance de ma personne me vient d'autrui. Cette requête est "...le vrai passage de la conscience de soi" (22). L'estime d'autrui comme l'estime attendue pour soi-même requiert une espèce d'objectivité qui est la reconnaissance de la valeur propre de l'homme. Ce que j'attends d'autrui "...c'est qu'il me rende l'image de mon humanité, qu'il m'estime en me déclarant mon humanité" (23). La subjectivité atteinte dans la sphère du valoir est l'idée d'humanité que Ricoeur emprunte à Kant. Cette

idée, Ricoeur la traduit par ces mots: "...que je ne puisse employer autrui simplement comme moyen, ni disposer des personnes comme de choses" (24). Par cette idée "...se constitue une "dignité" de l'homme, qui est encore l'instrument et la trace d'un procès de conscience doublée, de reconnaissance du soi dans un autre soi" (25).

A ce niveau, Ricoeur estime que la reconnaissance est atteinte par la médiation d'un nouvel objet. La constitution mutuelle par opinion est guidée par des objets qui ne sont plus les biens de la sphère de l'avoir ni les institutions de la sphère du pouvoir, mais des objets culturels. C'est par la médiation des "oeuvres" que l'on peut poursuivre la promotion de la conscience de soi. Ces objets sont "...les monuments et les oeuvres du droit, de l'art, de la littérature, de la philosophie" (26). Toutes ces oeuvres, oeuvres de l'esprit en général, qu'elles soient peintes, sculptées ou écrites, sont des "images de l'homme". Les oeuvres culturelles sont des objets qui témoignent de la progression de la conscience de l'homme. Aussi, Ricoeur propose "...d'interpréter le phénomène de culture comme le milieu objectif dans lequel se sédimente la grande entreprise de sublimation avec sa double valence de déguisement et de dévoilement" (27).

C'est dans des oeuvres culturelles que l'on rencontre les symboles qui révèlent la dialectique de l'aspect archaïque et de l'aventure spirituelle de l'homme. Une étude de la tragédie Oedipe-Roi que nous faisons sous peu viendra confirmer la thèse de Ricoeur à ce sujet.

A travers les sphères de l'avoir, du pouvoir et du valoir, nous avons cherché à donner un aperçu de la méthode hégélienne appliquée par Ricoeur.

Cette méthode lui a permis de

...constituer par synthèse progressive les moments de "l'objectivité" sur laquelle se règlent les sentiments humains, quand ils gravitent autour de l'avoir, du pouvoir et du valoir; ... comprendre ces instances affectives que nous nommons possession, domination, estimation, c'est montrer que ces sentiments intériorisent une suite de rapports à l'objet... En même temps qu'un nouveau rapport aux choses, les requêtes proprement humaines de l'avoir, du pouvoir et du valoir instituent de nouveaux rapports à autrui, à travers lesquels on peut poursuivre le procès hégélien du doublement de la conscience et la promotion de la conscience de soi (28).

Bien que Ricoeur ait tracé un chemin qui illustre le passage de la conscience à la conscience de soi, bien que ces types de relations humaines soient de la sphère non-libidinale, il soutient que "...aucune des figures de la phénoménologie de l'esprit n'échappe en vérité à l'investissement libidinal et par conséquent aux possibilités de régression inhérentes à la situation pulsionnelle" (29).

Effectivement, l'exégèse téléologique de la conscience laisse entrevoir le fond pulsionnel lié à la promotion de la conscience de soi. Maintenant, Ricoeur refait un trajet inverse en montrant que les mêmes figures de l'avoir et du pouvoir lues à l'aide d'une exégèse freudienne laissent à leur tour entrevoir la promotion de la conscience de soi bien qu'elle soit une théorie d'une "histoire des pulsions". Dans cette lecture, Ricoeur esquisse une dialectique où, sous le déguisement d'une histoire des pulsions, se dévoile l'aspect téléologique de la théorie freudienne. Quelle que soit la lecture que l'on emprunte, elle porte en elle-même les deux aspects de l'homme. Comme le rapporte Ricoeur, Hegel ne thématise pas seulement la partie supérieure de l'homme et Freud la partie basse: "On ne peut additionner Hegel et Freud et leur donner à chacun la moitié de l'homme... il faut dire que deux lectures recouvrent exactement le même champ" (30).

L'exégèse archéologique (avoir et pouvoir)

Nous croyons avoir exprimé avec assez de clarté que la dialectique n'est pas entre Freud et Hegel, mais en chacun d'eux. Il découle alors que, dans cette exégèse régressive que Ricoeur entreprend, nous ayons à l'esprit qu'elle implique une exégèse téléologique, que par ailleurs le philosophe dévoile ici avec les concepts opératoires de Freud. En somme, ainsi que nous l'avons déjà discuté dans notre quatrième chapitre, Ricoeur fait voir encore une fois l'absence, dans la théorie freudienne, d'une interprétation qui rendrait compte de la progression de la conscience. Cependant, d'après sa thèse, une histoire des pulsions implique une histoire de la conscience; c'est pourquoi il soutient que Hegel est dans Freud, et Freud dans Hegel. Voici donc une esquisse de la dialectique relevée dans la théorie freudienne de l'avoir et du pouvoir.

L'avoir

Ricoeur rapporte que la psychanalyse tente d'établir un lien entre les relations aux choses et aux hommes, en apparence non libidinales, et les stades libidinaux oral, anal, phallique et génital. La psychanalyse explique les relations non-libidinales comme des dérivations des stades libidinaux. Ricoeur remarque que Freud "...parle de "conversion"...pour désigner cette transposition des émois pulsionnels de certaines zones érogènes sur des objets en apparence étrangers" (31). Ce que Freud appelle conversion, dans un langage énergétique, n'explique pas la nature de la transformation qui, d'après Ricoeur, est du niveau de l'esprit. La conversion des pulsions, telle que Freud la présente, ne peut "...rendre compte

de la novation, de la promotion du sens qui habite cette conversion" (32). Seule une autre herméneutique, comme une phénoménologie de l'esprit, peut venir rendre compte de la création des nouvelles significations (sublimation) liées aux nouveaux types de relations et aux changements d'objets.

Regardons de plus près comment Freud lui-même exprime les changements de signification qu'il ne peut inscrire dans sa théorie. Ricoeur rapporte que Freud a emprunté à Abraham l'idée que la dépréciation des excréments provoque

...le déplacement de cet intérêt compulsif sur des objets susceptibles d'être considérés comme des cadeaux... Plus tard, et grâce à un changement de signification entièrement semblable à celui que présente le développement du langage, l'ancien intérêt se convertit dans une valorisation de l'or et de l'argent, tout en contribuant aussi à l'investissement affectif de l'enfant et du pénis... Si l'on ignore ces relations profondes, il est impossible de comprendre les fantasmes, les idées influencées par l'inconscient et le langage symptomatique des hommes. Excréments - argent - cadeau - enfant, sont traités ici comme ayant même signification et sont même représentés par un commun symbole (33).

Ces mots de Freud ne témoignent-ils pas d'une histoire de significations nouvelles, d'une histoire de l'esprit. Par ailleurs, avec une même équivocité, Freud parle de la "formation du caractère". Cependant, comme le relève Ricoeur, il l'aborde seulement en tant que transposition de l'activité libidinale des phases prégénitales. Par exemple, commente Ricoeur, Freud associe la triade de l'ordre, de l'économie et de l'obstination à l'érotisme anal. Ainsi, écrit Freud, dans Nouvelles conférences:

"Nous parlons donc d'un caractère anal, là où nous rencontrons cette conjonction surprenante, et nous plaçons le caractère anal, dans une certaine opposition à l'érotisme anal non travaillé" (34).

Nous voyons dans ces citations les essais que Freud a tenté de faire afin de théoriser la sublimation, mais en vain, car sa pensée ne porte que

sur les déplacements affectifs. Cependant, l'interprétation freudienne, au dire de Ricoeur, permet "...de faire la généalogie des grands affects humains et d'établir la table de leurs arborescences" (35). L'interprétation de Freud vient vérifier ce que Kant a entrevu, poursuit Ricoeur: "...il n'y a qu'une seule "faculté de désirer"; c'est du même amour, dirions-nous, que nous aimons l'argent et que, enfant, nous avons aimé nos excréments" (36). Freud théorise seulement le transfert d'un même sentiment sur un autre objet, mais sans thématiser la transformation du sentiment et de la subjectivité de l'individu. C'est là la limite de sa théorie des pulsions qui ne thématise pas la formation du psychisme. Nous rencontrons cette même difficulté, chez Freud, au niveau politique où il réussit à expliquer partiellement le lien de l'individu au chef dans la foule.

Le pouvoir

Dans Psychologie collective et analyse du moi, Freud poursuit l'idée de la transposition des affects primaires sur des objets déssexualisés. Voici ce qu'il constate: "Nous nous trouvons ici, en présence de pulsions amoureuses, qui, sans rien perdre de leur énergie, ont dévié de leurs buts primitifs" (37). Encore là, bien que l'analyse de Freud soit pénétrante, elle ne peut atteindre la constitution fondamentale du lien social. Il ne peut thématiser la sublimation comme une fonction créatrice.

De même, en ce qui regarde l'identification dans la foule, Freud est limité par sa théorie économique. Il explique l'identification au chef par le caractère régressif de la foule tel que LeBon le dénonçait: "...le manque d'indépendance et d'initiative chez l'individu, etc..." (38). Dans

cette analyse, Ricoeur remarque que Freud souligne le caractère régressif de la foule, mais il ne parle pas de la promotion du groupe dont pourrait rendre compte une phénoménologie de l'esprit. La psychanalyse explique le lien politique en invoquant une "déviation et un détournement du but". Sans aucun doute, Freud en ressent la limite puisqu'il avoue qu'il n'est pas "...facile de rendre compte de cette dérivation du but conformément aux exigences de la métapsychologie" (39).

Déviation et détournement de but, conversion des pulsions, formation du caractère sont des thèmes abordés par Freud et qui laissent entendre implicitement la progression. Ne serait-ce pas là, déclare Ricoeur, l'indice que la sublimation, chez Freud, est un "concept mixte" qui désigne à la fois une filiation énergétique et une novation de sens? La filiation énergétique "...atteste qu'il n'y a jamais qu'une libido et seulement des destins variés de la même libido, mais la novation requiert une autre herméneutique..." (40), une herméneutique qui rendrait compte des nouvelles significations non libidinales que découvre l'esprit à l'exemple de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. C'est pourquoi, la sublimation serait, selon Ricoeur, un "concept mixte", qui thématise d'une part les déplacements affectifs (filiation énergétique) et, d'autre part, un concept qui rendrait compte de la fonction imaginaire comme création et découverte de sens nouveaux (novation de sens). C'est ce dernier aspect de la sublimation que Ricoeur s'efforce à nous montrer, aspect qui est présent dans le freudisme mais demeure un non-dit.

Nous poursuivons maintenant notre étude de la sublimation, ainsi que nous l'avons annoncé, par une exégèse du symbole esthétique appartenant à

la sphère du valoir. Ricoeur considère que c'est là

...que l'identité profonde des deux herméneutiques, régressive et progressive, peut être montrée avec le plus d'évidence et de force. C'est là que la téléologie de la conscience doit apparaître dans le filigrane de l'archéologie elle-même, et le télos de l'aventure humaine s'annoncer dans l'interminable exégèse des mythes et des secrets enfouis de notre enfance et de notre naissance (41).

La figure culturelle d'Oedipe-Roi dialectisée

L'Oedipe-Roi de Sophocle est une oeuvre choisie par Ricoeur pour faire valoir la surdétermination et la dialectique du symbole. L'exégèse freudienne interprète cette oeuvre comme le drame de l'inceste et du parricide; son antithèse, l'exégèse téléologique, elle, interprète Oedipe-Roi comme le drame de la conscience. Or, le symbolisme de l'oeuvre de Sophocle, en plus d'être le lieu où l'on peut lire les deux aspects du symbole, est, par surcroît, un exemple privilégié où s'entrecroisent les deux herméneutiques opposées. C'est donc dans cette oeuvre qu'enfin Ricoeur parvient à les dialectiser. C'est seulement "...lorsque chaque interprétation paraît contenue dans l'autre que l'antithétique n'est plus simplement le heurt des opposés, mais le passage de l'un dans l'autre" (42).

L'oeuvre de Sophocle, d'après Ricoeur, laisse transparaître en surimpression deux drames: celui de l'inceste et du parricide et celui de la tragédie de la conscience de soi. Passons alors à l'étude de la figure d'Oedipe-Roi sous trois aspects qui vont nous éclairer davantage dans notre démarche. En premier lieu, examinons le symbole d'Oedipe-Roi avec les yeux du freudisme pour ensuite regarder ce même symbole d'un point de vue téléologique et, en tout dernier lieu, le revoir en une relecture où se fondent

les deux exégèses.

Mais avant de commenter chacune des deux premières interprétations du symbole d'Oedipe-Roi, nous allons rapporter brièvement quelques éléments de la tragédie qui nous aideront à comprendre la trame de cette oeuvre. Or, comme on sait, dans cette oeuvre, il est dit que la peste s'est abattue sur le royaume du roi Oedipe qui cherche le responsable de ce malheur pour le punir, ainsi que le veut la coutume de la Grèce antique. Au début de la pièce, Oedipe s'exclut comme le responsable du fléau et il recherche un coupable inconnu. Mais, au fur et à mesure qu'il avance dans la recherche du coupable, il découvre la vérité sur lui-même. Il se rend compte enfin, qu'à son insu, il a tué son père et épousé sa mère. C'est donc lui qui, par sa faute, a attiré le malheur sur son royaume.

Cette oeuvre, de l'avis de Ricoeur, n'est pas seulement le drame du parricide et de l'inceste comme Freud l'a interprétée. Elle met aussi en lumière la recherche de la vérité. Poursuivons maintenant notre étude en rapportant l'exégèse freudienne que nous présente Ricoeur.

L'exégèse archéologique de la tragédie d'Oedipe-Roi

Selon Freud, nous dit Ricoeur, "...la tragédie de Sophocle...est construite sur un fantasme que l'interprétation des rêves connaît bien, le fantasme dans lequel nous vivons le drame infantile que nous appelons précisément oedipien" (43). Cette oeuvre littéraire n'est rien de plus qu'un rêve. Freud écarte l'interprétation de la tragédie du destin de l'homme selon laquelle celui-ci est sans ressource devant la toute-puissance des dieux.

Il prétend que l'interprétation classique d'Oedipe-Roi ne touche plus l'homme. Il croit que ce qui nous émeut, dans cette oeuvre littéraire, ce n'est pas le conflit du destin et de la liberté de l'homme, mais un conflit que nous connaissons sans le connaître. C'est le drame incestueux: "...Oedipe qui tue son père, épouse sa mère, ne fait que réaliser un des voeux de notre enfance..." (44). Voilà l'interprétation que Freud a faite d'Oedipe-Roi de Sophocle. Cependant, Ricoeur oppose à Freud une seconde interprétation qui, en réalité, est contenue dans la précédente.

L'exégèse téléologique de la tragédie d'Oedipe-Roi

D'après Ricoeur, une interprétation téléologique traduit la tragédie de la vérité:

Il apparaît que la création de Sophocle ne vise pas à ranimer le complexe d'Oedipe dans l'esprit des spectateurs; sur la base d'un premier drame, le drame de l'inceste et du parricide, Sophocle a créé un second drame, la tragédie de la conscience de soi, de la reconnaissance de soi-même (45).

L'interprétation de Ricoeur se situe à un niveau adulte. Il interprète Oedipe-Roi comme le drame de la recherche de la vérité sur soi. Dans ce sens, le texte d'Oedipe-Roi est compris à l'aide de la phénoménologie de l'esprit. Le drame consiste donc dans la résistance d'Oedipe à se découvrir le responsable, et c'est là sa faute. Mais en découvrant qu'il a tué son père et épousé sa mère, il se crève les yeux. Cette tragédie n'est pas d'abord le drame de l'enfance. Il est celui de l'orgueil. Par son refus à admettre sa faute, Oedipe a une réaction adulte, il refuse la vérité. La faute d'orgueil d'Oedipe n'est pas dans la sphère de la libido mais dans celle de la conscience de soi. Comme dans la dialectique hégélienne, il n'est pas maître de sa vérité, il est orgueil, prétention. Il est aveugle

sur lui-même et la révélation de la vérité le conduit à la souffrance. En se crevant les yeux, Oedipe devient un voyant-aveugle:

...le voyant est aveugle, quant aux yeux de la chair, mais il voit le vrai dans la lumière de l'esprit. C'est pourquoi Oedipe, voyant la lumière du jour, mais aveugle sur lui-même, n'accédera à la conscience de soi qu'en devenant lui-même voyant-aveugle (46).

Nous venons de voir deux lectures opposées, une interprétation freudienne et une interprétation sous le modèle de la phénoménologie de l'esprit. Il ne reste plus qu'à fondre les deux exégèses en une unité.

La dialectique de l'archéologie et de la téléologie

Par son interprétation, Freud a comparé le symbole de Sophocle à un rêve et l'a traité comme un fantasme. Cependant, Ricoeur fait une différence entre le rêve et l'oeuvre littéraire. Le symbole dégagé de la pièce d'Oedipe-Roi est plus qu'un fantasme pour lui. Il n'est pas que la répétition du drame de l'enfance. La création littéraire est le lieu même de la sublimation, dans sa fonction de découverte. Cependant Ricoeur admet qu'il est vrai que le rêve et l'oeuvre littéraire

...sont des expressions psychiques de même nature. C'est une même hylétique, une même matière du désir, qui en assure l'unité; mais c'est la promotion des figures de l'esprit qui entraîne ce que Freud lui-même appelle "conversion de but", "déplacement de but", "sublimation" (47).

C'est pourquoi chez Ricoeur le symbole créé par Sophocle, par sa fonction de découverte, est plus qu'un rêve. Ce symbole:

...est particulièrement remarquable et saisissant; ...c'est...sur le mystère de la naissance que le drame de la vérité se noue; en retour, la situation oedipienne se révèle immédiatement riche de toutes les harmoniques "spirituelles" que développe le procès de la vérité: curiosité, résistance, orgueil, détresse, sagesse (48).

L'apport de Ricoeur en interprétant Freud est donc de dégager que, tout en étant en continuité, le rêve et la création littéraire sont différents. Le rêve répète l'enfance mais l'oeuvre d'art a une fonction de découverte.

La figure d'Oedipe-Roi n'est-elle pas une figure pathétique, humaine-ment souffrante parce que révélatrice à la fois de la nature pulsionnelle de l'homme et de sa quête difficile de connaissance de soi? Ricoeur considère donc le symbole comme un instrument de découverte de la destinée de l'homme. On peut dire alors que, chez lui, les fouilles archéologiques du passé d'un individu et de l'humanité retentissent en une aventure où se mêlent angoisse et espérance, régression et progression, enfance et vie adulte, archaïsme et prophétie, inconscient et esprit. Tel serait le processus de la sublimation, chez Ricoeur. Un voyage imaginaire, non pas illusoire, mais une aventure humaine où l'esprit et la vie se fusionnent. C'est pourquoi chez Ricoeur deux herméneutiques sont essentielles pour expliquer la sublimation qui est la conversion des pulsions par l'esprit. Deux herméneutiques qui ne sont cependant opposées que pour la pensée:

Les deux herméneutiques tournées l'une vers la résurgence de significations archaïques appartenant à l'enfance de l'humanité et de l'individu, l'autre vers l'émergence de figures anticipatrices de notre aventure spirituelle, ne font que déployer dans des directions opposées les amorces de sens contenues dans le langage riche et plein d'énigmes que les hommes ont tout à la fois inventé et reçu pour dire leur angoisse et leur espérance. Il faudrait dire alors que les mêmes symboles sont porteurs de deux vecteurs: d'un côté, ils répètent notre enfance, en tous les sens, chronologique et non chronologique, de cette enfance. De l'autre, ils explorent notre vie d'adulte...mais ces deux fonctions ne sont plus du tout extérieures l'une à l'autre; elles constituent la surdétermination des symboles authentiques; c'est en plongeant dans notre enfance et en la faisant revivre sur le mode onirique qu'ils représentent la projection de nos possibilités propres sur le registre de l'imaginaire. Ces symboles authentiques sont véritablement régressifs-progressifs; par la réminiscence, l'anticipation; par l'archaïsme, la prophétie... Les vrais symboles sont au carrefour de deux fonctions que nous avons tour à tour opposées

et fondues l'une dans l'autre; en même temps qu'ils déguisent, ils dévoilent; en même temps qu'ils cachent les visées de nos pulsions, ils découvrent le procès de la conscience de soi: déguiser, dévoiler; cacher, montrer; ces deux fonctions ne sont plus du tout extérieures l'une à l'autre; elles expriment les deux faces d'une unique fonction symbolique. C'est le symbole qui, par sa surdétermination, réalise l'identité concrète entre la progression des figures de l'esprit et la régression vers les signifiants-clés de l'inconscient. La promotion de sens ne se poursuit pas ailleurs que dans le milieu de projection du désir, des rejetons de l'inconscient, des résurgences de l'archaïsme. C'est avec des désirs empêchés, déviés, convertis, que nous nourrissons nos symboles les moins charnels. C'est avec des images issues du désir émondé que nous figurons nos idéaux. Ainsi le symbole représente dans une unité concrète ce que la réflexion à son stade antithétique est condamnée à dissocier dans des interprétations opposées; les herméneutiques adverses disjoignent et décomposent ce que la réflexion concrète recompose par retour à la simple parole entendue et écoutée (49).

Pour compléter notre étude de la sublimation, il ne nous reste plus qu'à illustrer comment une autre figure littéraire, relevée dans les écrits bibliques, peut être aussi à son tour dialectisée. L'étude de la figure paternelle divine nous dévoilera comment les désirs infantiles et les désirs adultes se fondent les uns dans les autres par la transfiguration des représentations imaginaires de Dieu. Parallèlement à l'évolution des diverses significations de la figure divine, les affects infantiles de crainte et d'amour se subliment en sentiments également de crainte et d'amour mais à un niveau adulte qui implique des affects positifs et négatifs. Nous remarquons qu'à ce niveau, nous retrouvons les mêmes sentiments, d'amour et de crainte, qui, cependant, se sont transformés qualitativement. Ricoeur attribue ce changement au travail de la fonction créatrice de l'imaginaire

La figure religieuse du père dialectisée

La figure paternelle est le dernier symbole analysé par Ricoeur. Pour être compris, ce symbole doit être placé "...dans le milieu des autres paradigmes de la relation inter-humaine" (50). C'est donc sous le mode de la relation duelle évoluant vers la reconnaissance de soi et de l'autre que le symbole religieux paternel peut être interprété. La compréhension de ce symbole requiert donc trois grilles de lectures: la psychanalyse, la phénoménologie de l'esprit modifiée et la phénoménologie de la religion qui, elle, développe une interprétation des noms divins et des désignations de Dieu.

Or, l'interprétation de la figure du père par la psychanalyse, comme on pouvait s'y attendre, s'oppose à celle de la phénoménologie de la religion. Le conflit de ces interprétations fut le point de départ de notre deuxième partie et ce n'est que maintenant que nous apportons la solution au conflit proposée par Ricoeur. Et c'est à travers l'étude du symbole religieux que nous y arrivons, grâce encore au principe dialectique hégélien modifié de Ricoeur de la réconciliation des opposés. Enfin, l'unité de la psychanalyse et de phénoménologie de la religion nous sera bientôt acquise.

La figure du père, selon Ricoeur, se construit donc à l'intérieur des significations propres aux relations libidinales, aux relations de l'avoir, du pouvoir et du valoir où, là, la subjectivité atteint une signification de reconnaissance d'un tout Autre intériorisé et immanent à l'homme. C'est donc sous le même principe de la constitution d'une subjectivité et parallèlement d'une objectivité que nous entreprenons avec Ricoeur notre prochaine

exégèse et cela dans la bible, avec la figure du père qui est particulièrement importante et dans laquelle les aspects archaïques et progressifs sont en dialectique.

Comme il se doit, une phénoménologie de la religion, selon Ricoeur, n'est possible qu'en passant par le détour d'une exégèse biblique. Une phénoménologie de la religion relève les représentations spéculatives de la pensée humaine sur Dieu. C'est par l'interprétation des figures de Dieu qu'elle peut articuler la foi à la réflexion philosophique. La phénoménologie de la religion est donc une méthode réflexive qui concilie le devenir-conscient de l'homme à travers les représentations de Dieu qui vont du père craint jusqu'au père amour qui meurt par miséricorde pour nous. Tel est l'itinéraire de l'étude du symbole religieux que nous propose Ricoeur. Il s'agit pour lui de relever que la figure du père apparaît comme représentation infantile dans le fantasme du père castrateur et comme représentation adulte dans le symbole du père qui donne sa vie.

C'est dans le cadre de cette analyse de Ricoeur que nous poursuivons l'étude de la sublimation, étude qui, cette fois encore, porte sur la formation d'une subjectivité nouvelle par "l'épuration" du fantasme du père au symbole paternel. En conséquence, l'évolution de la foi ne serait que par un processus de sublimation transformant l'image d'un Dieu craint en une image d'un père aimé. En voulant rendre compte de l'épuration du fantasme au symbole, Ricoeur découvre, à travers l'application de ses trois méthodes d'interprétation, qu'aux trois niveaux qui concernent son analyse, les champs pulsionnels, de l'esprit et des représentations de Dieu, le schème de la relation duelle père-fils revient toujours. Or, nous savons, par

notre étude des symboles de l'avoir, du pouvoir et du valoir, que la relation duelle et la relation de reconnaissance sont les éléments constitutifs de la conscience de soi et de l'autre. C'est ce que Ricoeur fait voir aussi dans son analyse du symbole religieux pour rendre compte de la relation de l'homme et de Dieu. La transformation des sentiments humains dans cette relation ne survient que parallèlement à l'émergence de représentations nouvelles de Dieu qui témoignent du processus de sublimation agissant en l'homme. C'est ce processus que nous retraçons avec Ricoeur dans son exégèse biblique de la figure du père.

Surdétermination du symbole religieux

Mais avant de suivre Ricoeur dans son exégèse, étudions de plus près le symbole religieux dans sa structure surdéterminée.

La richesse du symbole religieux, avance Ricoeur, est révélée par sa double valence. Il a un aspect archaïque mais de plus il a une fonction de prophétie. Ricoeur considère l'interprétation du symbole religieux comme une voie de découverte: "Ce qui fait la force d'un symbole religieux, c'est qu'il est la reprise d'un fantasme de scène primitive, converti en instrument de découverte et d'exploration des origines" (51). Par cette conception du symbolisme religieux, Ricoeur se distingue de Freud qui, lui, interprète la relation de l'homme à Dieu comme une illusion, parce qu'elle est la répétition névrotique des besoins affectifs de protection et de consolation de l'enfance. Or, d'après Ricoeur, le symbole religieux témoigne d'un "...imaginaire non vestigial, porteur d'un sens nouveau" (52). Il est un instrument de découverte de la destinée humaine:

...(un) fantasme de "scène primitive" ne peut-il fournir la première couche de sens à une imagination des origines, de plus en plus détachée de sa fonction de répétition infantile et quasi névrotique, et de plus en plus disponible pour une investigation des significations fondamentales de la destinée humaine (53)?

Ricoeur affirme que l'imaginaire a cette possibilité de surmonter le passé. N'est-ce pas cet aspect non névrotique que Freud a rencontré dans son investigation de l'art? Une des oeuvres de Léonard de Vinci en est un exemple. Ricoeur rapporte que la Joconde "...est une création dans laquelle, selon le mot même de Freud, le passé a pu être "désavoué et surmonté" (54). La nostalgie de l'attachement amoureux de Léonard à sa mère s'est sublimée en cette oeuvre artistique où l'on retrouve le sourire si évocateur de Caterina. Il en est de même du symbolisme religieux, chez Ricoeur; il a une double fonction. Il est un instrument de découverte qui permet de surmonter le passé. Chaque symbole du Sacré est

...aussi en même temps retour du refoulé, résurgence d'un symbole infantile et archaïque. Les deux symbolismes sont entremêlés: c'est toujours sur quelques traces de mythe archaïque que sont greffées et qu'opèrent les significations les plus prophétiques du Sacré. L'ordre progressif des symboles n'est pas extérieur à l'ordre régressif des fantasmes; en plongeant dans les mythologies archaïques de l'inconscient, de nouveaux signes du Sacré se lèvent. L'eschatologie de la conscience est toujours une répétition créatrice de son archéologie. N'est-ce pas Freud qui a dit: Wo es war, soll ich werden, Là où était Ça, là doit advenir Je? (55).

Nous venons de voir la conception de Ricoeur sur le symbolisme religieux. Cependant, telle n'est pas celle de Freud. Bien que Freud interprète l'art comme une activité non névrotique qu'il considère comme un acte sublime, il pose un jugement sévère quand il interprète la religion qu'il compare à une névrose obsessionnelle. Ricoeur considère que Freud a attaqué

duement la religion. Aussi, afin de mieux comprendre l'enjeu de cette discussion entre Ricoeur et Freud, nous cherchons à mettre en lumière la valeur et la limite de la critique de Freud sur la religion.

Exégèse freudienne

Ricoeur nous informe que la foi, du point de vue de Freud, est interprétée comme une attitude infantile de crainte et un besoin de consolation sur un modèle tout aussi infantin. Il estime que Freud a refusé "...de prendre en considération tout ce qui peut constituer une épigénèse du sentiment religieux, c'est-à-dire finalement une conversion du désir et de la crainte" (56). Freud a écarté la possibilité "...d'une religion de la vie, d'une religion de l'amour" (57) bien qu'il ait côtoyé cette hypothèse de travail. Aussi, Ricoeur prétend que la religion, du point de vue du freudisme reste une religion "...de la rénovation perpétuelle du parricide" (58).

En somme, le freudisme voit dans l'attitude religieuse un comportement infantile comparable au rituel de la névrose obsessionnelle. C'est là, cependant, l'apport du freudisme que de dénoncer un type de foi infantile et pathologique. La psychanalyse, avoue Ricoeur, est le chemin qui favorise la conversion d'une attitude religieuse infantile en une attitude de foi authentique, à un niveau de culpabilité adulte.

Néanmoins, bien que la psychanalyse critique à juste titre une attitude religieuse pathologique, elle ne peut montrer que la réalité visée par la religion est une illusion seulement. C'est là, affirme Ricoeur, une opinion qui semble plus personnelle à Freud que propre au champ théorique et

analytique de la psychanalyse. En somme, Freud ne peut ni prouver ni nier l'existence d'une Providence. Par sa méthode analytique, la psychanalyse peut seulement éclairer le processus de la crainte, de la naissance de l'idole mais, proteste Ricoeur, "...elle n'a aucun moyen de décider si la foi n'est que cela, si le rite est originairement, dans sa fonction primordiale, rituel obsessionnel, si la foi est seulement consolation sur le modèle enfantin" (59).

Aussi, Ricoeur oppose à la conception freudienne de la religion la possibilité d'une attitude religieuse où enfance et maturité se confondent par la sublimation de l'attitude de crainte infantile en une crainte adulte et de l'attitude d'amour infantile en un amour adulte. Passer de la crainte du père à l'amour du père, c'est perdre le fantasme du père comme idole, comme toute-puissance, et découvrir le symbole du père aimant. C'est aussi perdre le sentiment de culpabilité infantile de la peur d'être puni, par la transformation de ce même sentiment en crainte, celle-ci adulte, de commettre une injustice envers autrui. A ce niveau la culpabilité infantile est "surmontée", "désavouée", "sublimée". L'interprétation freudienne, conclut Ricoeur, paraît exclure

...sans raison psychanalytique, la possibilité que la foi soit une participation à la source d'Eros et qu'ainsi elle concerne, non la consolation de l'enfant en nous, mais la puissance d'aimer, que la foi vise à rendre adulte cette puissance, face à la haine en nous et hors de nous - face à la mort (60).

La foi est un processus dynamique où s'opère une conversion des affects qui s'expriment dans une nouvelle relation à Dieu, sous de nouveaux sentiments de crainte et d'amour et sous une nouvelle représentation de Lui. Chez Ricoeur, la nouvelle subjectivité de l'homme est donc fonction

du dévoilement de ses affects archaïques. C'est pourquoi, dans sa thèse de la surdétermination du symbole religieux, chacune des représentations nouvelles de Dieu est la contre-partie du retour du refoulé des affects d'amour et de crainte ainsi que des besoins de consolation de l'enfance. Encore une fois, ce n'est que dans une lecture dialectisée que l'on peut saisir les aspects archaïques et téléologiques en surimpression dans le symbole religieux. Effectivement, nous retrouvons l'unité des deux pôles opposés en ayant à l'esprit que l'exégèse des figures de Dieu intègre l'exégèse régressive. En d'autres mots, en suivant le mouvement progressif de l'évolution de la foi à travers les différentes représentations divines de la bible, nous retrouvons, implicite à ce mouvement, la même structure spéculative du modèle de la psychanalyse. L'exégèse biblique et l'exégèse freudienne ont une homologie de structure.

Cette découverte d'une constitution analogue du symbole religieux du père et du fantasme du père sert de support à l'hypothèse de travail de Ricoeur. Une exégèse de la bible est rendue possible par la grille de lecture de la psychanalyse et ce sera donc ce modèle qui nous servira de fil conducteur dans l'interprétation de la bible. L'hypothèse de Ricoeur s'énonce en trois thèmes qui sont les trois moments constitutifs du modèle de la névrose de la psychanalyse: le père tout-puissant, le refoulement et le retour du refoulé. Le modèle de la psychanalyse réduit la relation père-fils en une relation duelle indépassable où se répète le patricide. Ricoeur cependant emprunte ce modèle à la psychanalyse afin de montrer que la relation religieuse père-fils est aussi une relation duelle indépassable mais en même temps dépassable. Indépassable, en ce sens que par le retour du refoulé ressurgissent les affects infantiles refoulés d'amour et de crainte, mais dépassable en ce sens que ces mêmes affects sont vécus sous un

nouveau type de relation d'amour et de crainte de Dieu.

A présent, notre travail consiste à rapporter quelques-unes des figures de Dieu qui peuvent illustrer le dépassement du fantasme du père en un symbole paternel. C'est dans cette transformation imaginaire et significative que nous pouvons cerner une évolution à la fois de la conscience et du sentiment. Voilà, dit en peu de mots, ce qu'est chez Ricoeur, le processus de la sublimation.

Avant de dégager ce mouvement de sublimation perceptible à travers les textes bibliques, Ricoeur relève un fait intéressant et significatif dans la bible. Les différentes formes de discours des écrivains bibliques viennent signifier pour lui une connaissance intériorisée de Dieu qui évolue de la connaissance abstraite de Dieu à une connaissance plus intime. Ce relevé est intéressant car il est en quelque sorte le fait sur lequel s'appuie Ricoeur, pour démontrer la progression chez l'homme d'une relation duelle de type archaïque à une relation, toujours duelle, mais caractérisée, cette fois, par la reconnaissance d'un tout Autre intériorisé dans le cœur et l'esprit de l'homme.

Voici quelques exemples significatifs qui nous renvoient à la subjectivité de l'écrivain biblique et qui témoignent de l'objectivité atteinte par lui. La connaissance de Dieu atteinte par l'écrivain s'exprime à la première, à la deuxième et à la troisième personne. Ainsi, les auteurs des récits de la sortie d'Égypte parlent de Dieu à la troisième personne et expriment un rapport lointain à un Dieu héros qui dans les termes freudiens se traduit comme le refoulé. Dans la prière, l'écrivain s'adresse

à Dieu à la deuxième personne et témoigne d'une plus grande intimité. Quant aux prophètes, ils parlent au nom de Dieu à la première personne. Peut-on déceler dans cette dernière forme de discours une connaissance encore plus objective et intime de Dieu? Telle serait, nous semble-t-il, la ligne de pensée dans laquelle Ricoeur nous engage. Il semble vouloir nous amener à découvrir qu'à une forme de discours correspond une forme de connaissance proportionnelle plus ou moins intime de Dieu. C'est pourquoi il interprète les oeuvres culturelles et en particulier l'oeuvre littéraire biblique comme le lieu de projection du dévoilement de la connaissance humaine. Dans ce sens, les textes de la bible tels que la saga, le mythe, les prophéties, l'hymne, le psaume, l'écrit sapientiel, etc., sont des formes de discours traduisant des significations différentes et une connaissance plus ou moins profonde de Dieu, acquises au cours de l'histoire humaine.

En rapportant cette exégèse nous cherchons à montrer que la figure du père est surdéterminée. Les aspects archaïques et téléologiques de cette figure s'entrecroisent donc de sorte que la crainte et l'amour de Dieu sont présents à tous les niveaux des discours bibliques. Cependant, au fur et à mesure de l'évolution du sentiment d'intimité à Dieu, Ricoeur avance que le sentiment d'amour est plus fort que celui de la crainte. Le mouvement de croissance amoureuse, relevé dans les écrits bibliques témoignent donc, d'après la thèse de Ricoeur, que la religion n'est pas seulement la répétition d'une attitude névrotique mais aussi une évolution adulte de ces mêmes sentiments où s'entremêlent les affects infantiles et adultes.

Voici maintenant cette lecture biblique que Ricoeur fait sous le

modèle freudien de la névrose à laquelle il apparente le sentiment religieux qu'il dialectise sous ses aspects régressifs et progressifs.

Le père tout-puissant

Tous les hommes appellent leur Dieu, père. C'est la donnée initiale et générale que Ricoeur relève en faisant son exégèse. Cette appellation a été relevée chez les peuples du Moyen-Orient, aux Indes, en Chine, en Australie, en Afrique, chez les Grecs et les Romains. C'est là une donnée commune, c'est comme l'Oedipe de la psychanalyse. Tous les enfants font leur entrée dans l'Oedipe mais l'important c'est l'issue, névrotique ou non, de cette situation. Ce qui importe encore, c'est aussi la signification que la représentation du père prend pour chacun. Selon Ricoeur, la crainte de Dieu comme père castrateur et la crainte d'être injuste envers les autres font la différence entre une attitude religieuse névrotique et une attitude adulte. Une figure figée et sédimentée de Dieu va vers le fantasme. Elle est une représentation d'un père castrateur. Par opposition, la mobilité des figures de Dieu oriente vers le symbole qui est une épuration du fantasme réalisé par la sublimation, c'est-à-dire par la création de nouvelles figures de Dieu.

Avant de faire retour à la figure du père amour, la figure initiale du père doit passer par des figures non-parentales de Dieu qui correspondent à la phase du refoulement de l'Oedipe. Nous rapportons quelques-unes de ces représentations divines qui ne connotent pas de sentiments amoureux au père.

Le refoulé

Dieu, figure du héros - Dans l'Ancien testament, l'exégèse de Ricoeur relève une réticence chez les Hébreux à désigner leur Dieu comme père. L'épithète de père y est rare. On la rencontre moins de vingt fois. Les textes de cette époque représentent Dieu comme Yahvé: "héros souverain". C'est sous le mode du récit que ces écrits racontent l'histoire du salut et de la délivrance du peuple d'Israël et de sa sortie d'Égypte. Dans cette catégorie de textes, nommée "saga", (61), Ricoeur remarque que la relation père-fils est inexistante, Yahvé n'y apparaît pas en position de père.

Dieu, figure de l'alliance - Dans l'Hexateuque, les textes sont encore présentés sous la forme de récits où on y raconte les alliances de Noé, d'Abraham et du Sinaï. Mais ces alliances ne sont pas représentées comme des alliances de parenté.

Dieu, figure de la loi - Les Textes de la "Thora" ont pour thème, la loi: Yahvé est celui qui donne la loi. Encore ici, commente Ricoeur, c'est Israël qui est en rapport avec Dieu et non l'homme dans une relation intime à Dieu: "Écoute Israël, je suis l'Éternel ton Dieu, etc." (62).

Dieu, figure sans nom - Au temps de Moïse, l'écrivain biblique représente Dieu par ce nom: "Je suis celui qui suis" (63). La révélation du nom dissout tous les anthropomorphismes de toutes les figures. Ricoeur qualifie cette représentation de Dieu comme une "connotation sans dénotation". Il pose la condition d'une absence de représentations paternelles

qui correspond à la phase du refoulement de la psychanalyse. Avant le retour de la figure du père, il est nécessaire d'aller jusqu'au "... degré zéro de la figure" (64).

Dieu, figure du créateur - Cette figure n'évoque pas encore la relation filiale père-fils. Cependant Ricoeur affirme qu'elle prépare au retour de la figure du père. Entre le Créateur et l'homme, une relation de similitude est instituée, à l'image de Dieu. L'homme se conçoit alors comme maître et dominateur de la nature. Les récits de la création ne parlent pas d'engendrement. Les mots de fils et de père n'y sont pas prononcés. En somme les cinq figures que nous avons relevées sont inscrites dans des récits, lesquels n'expriment aucunement la relation filiale.

Le retour du refoulé

Avec l'avènement des prophètes, nous pouvons parler du retour de la figure du père. Ce retour à une signification de Dieu comme père que Ricoeur relève dans la bible correspond au schème de la psychanalyse du retour du refoulé ou de la destruction de l'Oedipe. A ce niveau une nouvelle catégorie apparaît. C'est celle de la famille. La résurgence de la figure du père coïncide avec l'entrée dans le sentiment où se dessine une ouverture vers l'intimité. Avant ce pas, la représentation abstraite de Dieu signifiait, nous semble-t-il, l'absence d'un sentiment affectueux parce que l'attitude de crainte régnait plus que l'attitude de tendresse.

Afin de mieux décrire le chemin imaginaire des représentations de Dieu qu'a suivi l'histoire humaine, Ricoeur trace un schéma qui reconsti-

tue les trois étapes du retour de la figure du père refoulée. Dans ce retour, Dieu est d'abord désigné comme père puis déclaré père et enfin invoqué comme père. Ce mouvement, selon Ricoeur, n'est mené à son terme "... qu'en la prière de Jésus dans laquelle s'achèvent le retour de la figure du père et la reconnaissance du père" (65).

La reconnaissance du père au niveau religieux est l'aboutissement du parcours symbolique que nous suivons depuis le début de notre étude sur le symbole. Cette signification s'est constituée dans le déploiement de tous les sentiments aliénants ou non que nous avons rencontrés au niveau des sphères de l'esprit, c'est-à-dire de l'avoir, du pouvoir et du valoir. En somme, les quelques représentations de Dieu retrouvées jusqu'ici ont été des représentations divines connotant une signification d'autorité et de loi auxquelles correspondaient des sentiments de crainte, d'amour et de culpabilité infantiles. En poursuivant son exégèse de la bible, Ricoeur va constater, dans les écrits des prophètes, qu'un mouvement inverse se dessine et exprime des sentiments de tendresse qui vont jusqu'à la pitié, comme si le père était aussi la mère. Ce mouvement dénote une conversion du sentiment. Le sentiment de culpabilité infantile, qui se transforme en une crainte adulte d'être injuste pour les autres, témoigne d'une évolution vers une relation plus aimante, relation adulte qui se manifeste dans une représentation attendrie de la divinité.

Voici donc de nouvelles figures divines qui témoignent d'un nouveau rapport entre Dieu et l'homme.

Retour de la figure de Dieu comme père aimant - La dénomination paternelle apparaît avec la prophétie. Avec elle, la forme du discours change aussi. Avec la prophétie, ne vient pas l'histoire d'un peuple. Le prophète annonce l' "...épuiement de cette même histoire, ...sa ruine prochaine...une nouvelle alliance" (66). Par exemple, le prophète Jérémie écrit à la première personne, parlant au nom de Dieu: "Je suis un père pour Israël, tu m'appelleras mon père et tu ne seras pas séparé de moi" (67). Les paroles que Jérémie prête à Dieu viennent rendre compte des sentiments qui expriment une relation plus étroite entre l'homme et Dieu. Ricoeur rapporte que les métaphores de fidélité, d'infidélité, d'adultère, de trahison sont des thèmes affectifs véhiculés par les prophètes. Osée pour sa part réinterprète l'alliance en termes de relation conjugale. Avec ce prophète, Dieu est représenté comme époux. Autour de ce type d'alliance "...gravitent les sentiments de jalousie, de tendresse blessée et l'appel au retour" (68). Un rapport de tendresse est évoqué dans cette représentation de Dieu sous la figure d'un lien parental. Avec le prophète, Dieu n'est plus perçu autant comme un être dominateur et sévère que comme rempli de sollicitude.

Le Nouveau Testament, poursuit Ricoeur, vient achever le retour de la figure du père en rapportant l'invocation de Jésus "Abba" qui signifie "cher père". Ricoeur note que les désignations de Dieu comme père sont encore rares à cette époque et il semble que c'est Jésus qui inaugure cette désignation. Par exemple, on relève chez l'évangéliste Jean cent occurrences désignant Dieu comme père, quatre chez Marc, quinze chez Luc et quarante-deux chez Matthieu.

Ce que nous venons tout juste de rapporter achève notre travail de reconnaissance du mouvement de la désignation de Dieu. Quant à l'étape de la déclaration du père, voici ce dont nous fait part Ricoeur à son sujet. Dans les textes des prophètes, Yahvé n'est pas seulement désigné comme père, mais il se déclare être le père: "Je suis un père pour Israël, tu m'appelleras mon père et tu ne seras pas séparé de moi" (69). Cette représentation de Dieu, ne témoigne-t-elle pas de la part de l'écrivain, d'une intériorisation de plus en plus profonde de ses sentiments intimes à Dieu. Il nous reste donc à traiter de l'invocation au père que Jésus lui-même a inaugurée. Dans la ligne prophétique, l'invocation se tourne vers l'accomplissement plus que vers l'origine. L'invocation du père a pour signification, non celle "d'un grand ancêtre" qui connote une position archaïque, mais celle d'une nouvelle relation, une nouvelle intimité à son père. Ainsi, commente Ricoeur, Jésus ose s'adresser à son père: "Jésus ose s'adresser à Dieu comme un enfant à un père... L'audace est possible parce qu'un temps nouveau a commencé" (70).

Cette avant-dernière représentation de Dieu achève presque notre investigation biblique où nous avons cherché à confirmer la thèse ricoeurienne de la surdétermination du symbole religieux. Effectivement, les figures du père relevées dans la bible ont des teintes infantiles et adultes. La parole du Christ "Abba", cher père, nous semble être la figure où nous rencontrons l'entrecroisement des lectures freudienne et téléologique. La parole "Abba" porte en elle-même deux significations. Elle représente certes un affect infantile, mais aussi un affect vécu dans une communication amoureuse adulte. Dans ce sens, on parlera de l'indépassable et du dépassable de l'Oedipe.

Et enfin, nous parvenons à la dernière représentation de Dieu qui est la plus éloignée de la position Oedipienne. C'est celle de la figure de Dieu comme mort.

La figure de Dieu dans la mort - Selon Ricoeur, cette figure correspond à une transformation du fantasme du parricide en un symbole du père qui donne sa vie. La mort du Christ apporte une nouvelle signification à la figure du père. A ce niveau, le fantasme du père est épuré, sublimé en un sens nouveau. Contrairement à Freud qui interprète la religion comme la réitération du meurtre du père, Ricoeur interprète la mort de Dieu non pas comme une mort criminelle mais comme un "...mourir pour ...". Le sens de la mort est inversé par la promotion d'un nouveau sens: la "...mort pour autrui" (71) qui prend la place du meurtre. C'est ce changement de signification qui transforme le fantasme du meurtre du père de la psychanalyse en un symbole du père aimant qui donne sa vie pour autrui. Cette signification, avance Ricoeur

...est tellement hors d'atteinte de l'homme naturel que l'histoire de la théologie abonde en interprétations purement punitives et pénales du sacrifice du Christ qui donnent entièrement raison à Freud: tant le fantasme du meurtre du père et du châtement du fils est tenace. Je croirais pour ma part que seule est vraiment évangélique une christologie qui prendrait entièrement au sérieux la mort du Christ johannique: "Personne ne m'ôte la vie. Je la donne" (72).

La mort du fils est le dernier schème de la paternité où le fils est aussi le père. Ricoeur voit que cette mort: "...serait à la fois un meurtre au niveau du fantasme et du retour du refoulé, et un suprême dessaisissement, une suprême dépossession de soi, au niveau du symbole le plus avancé" (73). La dissolution de l'Oedipe est la substitution d'une relation

mortelle en une reconnaissance mutuelle du père et du fils. Dans ce sens, l'Oedipe est dépassable. C'est dans ce même sens, que chez Ricoeur, le retour du refoulé n'est pas seulement la résurgence des affects névrotiques, mais aussi une nouvelle organisation psychique non névrotique.

Au terme de ce parcours signifiant que nous avons suivi avec Ricoeur, la sublimation, chez lui, peut se définir enfin comme étant la possibilité créatrice qu'a l'homme de découvrir de nouveaux sens aux grands thèmes de sa vie comme ceux de l'amour, la mort, les figures parentales et la figure divine. C'est ce parcours par l'imaginaire qui change la vision de l'homme sur son existence. La compréhension de sa foi comme la compréhension de soi, cependant, exige le déchiffrement des textes culturels. La bible, entre autres, est une oeuvre culturelle où l'on a pu lire la promotion d'un mouvement progressif de la foi, perceptible à travers l'histoire des affects et des figures divines d'un peuple. L'exégèse biblique de Ricoeur vient révoquer l'opinion de Freud qui n'a vu dans la foi que la répétition d'un thème infantile. La psychanalyse de la croyance chez Freud est défailante parce que Freud n'a pas fait l'analyse des représentations religieuses de la bible. Ricoeur affirme qu'on ne peut pas faire une "...psychanalyse de la croyance sans passer par l'interprétation et la compréhension des oeuvres de culture dans lesquelles l'objet de la croyance s'annonce" (74). Cette affirmation est la thèse principale de Ricoeur. Une connaissance concrète doit passer nécessairement par l'exégèse d'un texte:

...la littérature est, par excellence, le lieu de cette interprétation - quoiqu'on puisse légitimement parler aussi d'une herméneutique de la sculpture et de la peinture - c'est parce que le langage est la seule expression intégrale, exhaustive

et objectivement intelligible de l'intériorité humaine (75):

Ricoeur soutient que la parole écrite comme les mythes, la poésie, la littérature en général est le lieu privilégié d'interprétation par où commence la connaissance. Or, Freud a fait une interprétation directe du croyant sans passer par une interprétation culturelle comme il l'a fait pour l'art. Alors qu'il interprète l'art comme une activité sublimée, il récuse la religion comme pouvant être telle aussi. Son interprétation religieuse est dépourvue d'une dimension objective qui, dans ce cas, aurait dû être celle d'une herméneutique de la littérature religieuse. Le symbole religieux, que Ricoeur considère comme un instrument de découverte, est le signe à déchiffrer pour entrer dans la compréhension de la foi. C'est pourquoi, dit-il, "...les mythes ne seraient pas des fables, c'est-à-dire des histoires fausses, irréelles, illusives, mais l'exploration sur un mode symbolique de notre rapport aux êtres et à l'Être" (76).

D'après Ricoeur, c'est cette dimension symbolique qui manque à Freud pour théoriser la sublimation. Par son scientisme, dans son désir de constater et d'expliquer des faits, Ricoeur estime que Freud a négligé d'explorer cette fonction. Ne serait-ce pas par "la grâce de l'imaginaire" et de l'amour, conclut Ricoeur, que l'on en vient à accepter la dure réalité de la vie? La fonction symbolique n'est-elle pas celle qui effectue la conversion et la dérivation des pulsions sexuelles vers des objets nouveaux sans perdre le bénéfice du plaisir? L'éducation à la réalité ne peut-elle pas être autre que "la résignation" dont parle Freud mais celle aussi de "l'amour de la Création", comme l'enseigne Ricoeur? Mais encore une fois, Ricoeur y voit, dans la théorie freudienne, un non-dit implicite.

Freud n'a-t-il pas par moments délaissé la constatation des faits pour tenter de communiquer un quelque chose qui dépasse l'expérience, comme en témoigne les dernières lignes de son étude sur Léonard: "...la nature... est pleine d'infinies raisons qui ne furent jamais dans l'expérience" (77). Ces mots ne seraient-ils pas le signe de l'impossibilité exprimée par Freud d'expliquer vraiment les faits, d'expliquer cette réalité qui, cependant, à la fin de sa vie, revient sous la forme mythique de l'Eros et de Thanatos?

Références (Chapitre sixième)

- (1) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 476.
- (2) Ibid., p. 477.
- (3) Ibid., p. 477.
- (4) Ibid., p. 485.
- (5) Ibid., p. 479.
- (6) Ibid., p. 479.
- (7) Ibid., p. 487.
- (8) Ibid., p. 487.
- (9) Ibid., p. 487.
- (10) Ibid., p. 489.
- (11) P. Ricoeur, Finitude et culpabilité I, l'homme faillible, Paris, Montaigne, 1968, p. 127.
- (12) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 488.
- (13) Ibid., p. 488.
- (14) Ibid., p. 489.
- (15) P. Ricoeur, Finitude..., pp. 97 à 148.
- (16) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 489.
- (17) Ibid., p. 489.
- (18) Ibid., p. 489.
- (19) Ibid., p. 489.
- (20) Ibid., p. 490.
- (21) Ibid., p. 490.
- (22) P. Ricoeur, Finitude..., p. 137.
- (23) Ibid., p. 139.
- (24) Ibid., p. 139.
- (25) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 503.

- (26) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 502.
- (27) Ibid., p. 503.
- (28) Ibid., pp. 488-489.
- (29) Ibid., p. 491.
- (30) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 119.
- (31) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 491.
- (32) Ibid., p. 492.
- (33) Ibid., pp. 491-492.
- (34) Ibid., p. 492.
- (35) Ibid., p. 492.
- (36) Ibid., p. 492.
- (37) Ibid., p. 493.
- (38) Ibid., p. 493.
- (39) Ibid., p. 494.
- (40) Ibid., p. 494.
- (41) Ibid., p. 495.
- (42) Ibid., p. 477.
- (43) Ibid., p. 495.
- (44) Ibid., p. 495.
- (45) Ibid., p. 496.
- (46) Ibid., p. 497.
- (47) Ibid., p. 500.
- (48) Ibid., p. 498.
- (49) Ibid., pp. 478-479.
- (50) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 458.
- (51) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 518.
- (52) Ibid., p. 517.

- (53) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 517.
- (54) Ibid., p. 517.
- (55) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 329.
- (56) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 513.
- (57) Ibid., p. 514.
- (58) Ibid., p. 514.
- (59) Ibid., p. 512.
- (60) Ibid., p. 515.
- (61) P. Ricoeur, Le Conflit..., p. 473.
- (62) Ibid., p. 475.
- (63) Ibid., p. 475.
- (64) Ibid., p. 476.
- (65) Ibid., p. 476.
- (66) Ibid., p. 478.
- (67) Ibid., p. 478.
- (68) Ibid., p. 478.
- (69) Ibid., p. 478.
- (70) Ibid., p. 480.
- (71) Ibid., p. 481.
- (72) Ibid., p. 482.
- (73) Ibid., p. 482.
- (74) P. Ricoeur, De l'interprétation..., p. 522.
- (75) Ibid., p. 523.
- (76) Ibid., p. 529.
- (77) Ibid., p. 528.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Dans notre introduction générale, nous avons présenté globalement la sublimation comme un processus de l'évolution de la conscience. Précisément, dans la deuxième partie, nous avons cherché à illustrer le mouvement progressif de la conscience qui décrit comment l'adulte sort de son enfance. C'était au départ l'une de nos interrogations à laquelle Ricoeur a répondu en disant que c'est par un parcours imaginaire signifiant que l'homme progresse.

Nous avons alors suivi Ricoeur dans une exégèse des sentiments des sphères de l'avoir, du pouvoir, et du valoir, ensuite de l'oeuvre Oedipe-Roi et de la Bible, exégèse à laquelle il a appliqué la méthode réflexive phénoménologique sous le mode dialectique hégélien. Ces trois exégèses ont été pour Ricoeur des moyens objectifs dont il a usé pour démontrer les différentes étapes de l'évolution de la conscience qui constituent à proprement parler le processus de la sublimation lui-même. Par le détour de ces exégèses, Ricoeur nous a fait voir que le sujet n'a pas accès à une connaissance de soi immédiate, comme le soutient Descartes. Il parvient plutôt à une connaissance médiatisée de lui-même, par l'interprétation des symboles présents dans les rêves, les oeuvres écrites (littéraires, philosophiques, juridiques), les oeuvres peintes, sculptées, musicales, etc. Chez Ricoeur, la sublimation s'exprime donc nécessairement par et à travers les faits de

culture.

De plus, nous sommes entrés dans le débat des herméneutiques rivales de la psychanalyse et de la phénoménologie de la religion qui malgré leur opposition sont réconciliées par le principe dialectique. A ce sujet nous avons vu que Ricoeur dégage que les herméneutiques opposées sont, malgré tout, homologues et cela par leur constitution. Ricoeur a donc institué sur le modèle de la psychanalyse un schème de paternité qui se retrouve analogiquement dans les trois champs suivants: le désir (champ de la psychanalyse), l'esprit (champ de la philosophie réflexive) et les représentations divines (champ de la phénoménologie de la religion). Son oeuvre, conclut-il dans Le Conflit..., ne l'a pas conduit à une herméneutique générale. Il la considère plutôt comme une propédeutique. Ce qu'il reste à voir, ajoute Ricoeur, c'est comment s'enchaînent le désir, l'esprit, Dieu?

En somme, à l'intérieur de l'analyse de son essai d'unification des interprétations rivales, nous avons traité avec Ricoeur, dans notre deuxième partie, de la sublimation comme fonction imaginaire, fonction créatrice du sens qui se fait dans l'esprit de l'homme et qui transforme les relations libidinales en un niveau spirituel. Ainsi pouvons-nous dire avec Ricoeur que les mêmes figures peuvent être à la fois infantiles et adultes et que les figures infantiles progressent vers des figures d'une sphère supérieure. C'est toujours une même énergie pulsionnelle qui habite l'homme: en cela consiste l'aspect répétitif et infantile de l'individu thématifié par Freud; mais le sens de la relation aux autres se transforme, ce qui donne un caractère adulte à la relation humaine. Ainsi avons-nous

circonscriit la thèse de Ricoeur qui croit au devenir-conscient de l'homme et de l'humanité.

CONCLUSION GENERALE

Dans notre mémoire, nous avons d'abord cherché, dans les écrits de Freud, les formulations de sa pensée sur la sublimation qui nous ont permis par la suite de porter notre discussion sur la même question à un niveau philosophique avec Ricoeur. Pour cela, nous avons dû nous donner une vue d'ensemble de quelques théories freudiennes afin de dégager la place de la sublimation dans le discours freudien. Aussi, nous considérons notre travail de mémoire comme une étude introductive à l'oeuvre de Freud. Bien des points nous sont donc restés obscurs dans ses écrits. Nous croyons quand même être parvenus à relever suffisamment d'indices qui nous éclairent passablement sur la conception freudienne de la sublimation chez Ricoeur.

En ce qui regarde Freud, voici notre relevé. D'après le mémoire de Flournay, déjà en 1897, dans ses lettres à Fliess, Freud parle de la sublimation, terme qu'il ne reprendra par la suite qu'en 1905. L'ébauche de 1905 sur la sublimation, esquissée dans les Trois Essais..., ne subira plus, d'après Levey, tellement de modifications par la suite. Voici un tableau synthétique de notre étude sur les idées émises par Freud sur la sublimation.

En 1905, dans les Trois Essais..., la sublimation, dans son aspect le

plus général, nous est présentée comme la dérivation des pulsions sexuelles vers un but autre que sexuel, c'est-à-dire esthétique. Par ailleurs, Freud associe les formations réactionnelles de pudeur, de dégoût et de morale à la sublimation mais il se ravise en 1915 et recherche un autre mécanisme plus simple. Toujours en 1905, Freud considère comme sublimation la conversion des pulsions de maîtrise et de voir en pulsions de recherche et de savoir. De plus Freud se questionne sur le destin non sexuel des pulsions sexuelles. Il tente d'élaborer un modèle du mécanisme de la sublimation sous le mode de l'étayage des pulsions sexuelles sur les fonctions physiologiques, mais inversé. Freud cherche alors à comprendre le passage d'une source sexuelle à un but non sexuel. Et enfin, en cette même année, il établit un rapport entre la création, la névrose et la perversion. Il interprète alors la sublimation comme une disposition constitutionnelle anormale où les excitations sont excessives.

Dans un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, en 1910, Freud considère le travail créateur de l'artiste et de l'homme de science comme sublimation à la suite d'un refoulement incomplet de l'attachement libidinal à la mère. La curiosité sexuelle de Léonard dérive en curiosité intellectuelle, en soif de savoir. Cependant la religion est interprétée comme attitude infantile et névrotique. La sublimation demeure une énigme pour Freud.

En 1914, dans Pour Introduire le Narcissisme, la sublimation est traitée par Freud en rapport avec le concept d'idéal du moi. La formation de l'idéal du moi chez l'enfant agit fortement en faveur du refoulement des tendances sexuelles. La sublimation est l'issue qui permet de satisfaire aux exigences sexuelles du moi sans amener le refoulement. Mais encore là,

Freud n'explique pas le mécanisme de la sublimation.

En 1921, dans Psychologie collective et analyse du moi, la sublimation se nuance toujours quelque peu dans son rapport avec le concept de désexualisation. Les liens affectifs vécus dans la foule dérivent de leurs buts primitifs sous l'influence du processus d'identification au chef. Freud y voit un commencement de sublimation. L'identification du fils au père lors du complexe d'Oedipe joue également en faveur de la désexualisation des liens libidinaux à la mère.

Avec l'introduction de la théorie structurale, en 1923, dans Le Moi et le Ça, la sublimation s'effectue par l'intermédiaire du Moi. L'abandon de l'objet sexuel et le retour de la libido dans le Moi narcissique (donc une désexualisation) est la voie qui selon Freud ouvre à la sublimation. Elle est un éloignement du Ça à la faveur de la formation du Moi. En outre, une question insoluble est ouverte par Freud sur la sublimation des pulsions agressives.

En somme, Freud décrit la sublimation comme un retour libidinal régressif au Moi. Or, il avance par ailleurs que la destruction de l'Oedipe structure le psychisme de l'enfant. Aussi, l'aspect régressif de la sublimation chez Freud ne peut que nous laisser perplexes. Ricoeur cherche donc à dégager du freudisme l'aspect progressif de la sublimation.

L'idée centrale de Ricoeur est de dégager une organisation psychique et affective non névrotique de la personnalité à travers l'organisation névrotique elle-même, de sorte que l'aspect de progression chez l'individu

est implicite à l'aspect névrotique. Ricoeur soutient donc que les organisations névrotiques et non névrotiques du désir sont identiques et différentes. Il a intégré l'aspect répétitif propre à la conception freudienne dans une conception dialectique de la sublimation. Le freudisme tend vers un certain pessimisme quant à la capacité de sublimation chez l'homme. C'est comme si le complexe d'Oedipe chez Freud condamnait la vie psychique à une sorte de piétinement, à une sorte de sempiternel recommencement, écrit Ricoeur dans Le Conflit... La période de latence, le retour du refoulé dans le freudisme vont dans le sens de la répétition.

Le freudisme est une résignation à la réalité, à son passé. Freud ne thématise pas une faculté imaginaire qui transforme la réalité, sauf dans Un Souvenir d'enfance..., où il s'éloigne quelque peu de sa conception réaliste. Or chez Ricoeur, nous retrouvons ce même thème; mais une réalité et une résignation transformées par l'imaginaire libèrent l'homme de la dure nécessité par la découverte de nouvelles possibilités. Chez Ricoeur, la fonction imaginaire transforme donc sans cesse l'acquis en figures nouvelles, de soi-même, des autres et du divin. Elle découvre un sens autre que celui des liens libidinaux et parentaux. Selon Ricoeur, l'homme est interpellé par une source autre que lui-même, qui est l'origine du sens qui se fait en lui. Par contraste avec le pessimisme de Freud, qui livre l'homme à un déterminisme inexorable, nous relevons chez Ricoeur une lueur d'espoir qui pointe, non vers un savoir de soi et du sacré, mais vers un horizon visé par un énigmatique symbolisme à déchiffrer. Ce processus de connaissance à l'infini ouvre à un devenir-conscient de l'homme et à l'amour.

A la lumière de la conception de Ricoeur, l'attitude religieuse de

l'homme se découvre en continuité avec les désirs infantiles. Il en est de même pour l'art, mais il semble plus clair que cette activité soit non-névrotique; l'artiste divulgue et partage avec les autres son art alors que le névrosé cache ses fantasmes. C'est précisément le sens du destin de la sublimation: à la place de la formation d'un symptôme névrotique, prend place un autre processus. Chez Ricoeur, l'art est en continuité avec le rêve tout en lui étant différent. Le rêve est un symbolisme désarticulé alors que l'oeuvre d'art témoigne d'une compréhension de soi. Cependant une oeuvre peut se rapprocher plus ou moins du rêve selon le niveau de connaissance qu'elle reflète. Freud par contre associe le symbole littéraire au rêve et l'interprète en se servant du modèle de la névrose.

Enfin, la démarche philosophique de Ricoeur, dans son étude de la sublimation, est une approche englobante qui tient compte des champs pulsionnel, spirituel et religieux de l'homme. La sublimation chez Ricoeur est un processus subjectif de connaissance qui implique la dialectique des désirs et de l'esprit de l'homme. Connaissance subjective, disons-nous, qui s'objective dans les oeuvres culturelles de l'humanité.

Et en tout dernier lieu, pourquoi ne pas terminer notre mémoire sur une interrogation que Freud lui-même a soulevée? Qu'advient-il des pulsions agressives? Se subliment-elles? Or Ricoeur dégage deux aspects de la sublimation: un aspect éthique et un aspect esthétique. Pourquoi alors la libido ne se sublimerait-elle pas en art et l'agressivité sous une forme éthique?

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres étudiées

- FREUD Sigmund, Trois Essais sur la théorie de la sexualité, Paris, Gallimard, 1971.
- FREUD Sigmund, La Création littéraire et le rêve éveillé, in Essais de psychanalyse appliquée, Paris, Gallimard, 1973.
- FREUD Sigmund, Un Souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Paris, Gallimard, 1977.
- FREUD Sigmund, Pour Introduire le Narcissisme, in La Vie sexuelle, Paris, P.U.F., 1977⁵.
- FREUD Sigmund, Les Pulsions et leurs destins, in Métapsychologie, Paris Gallimard, 1969.
- FREUD Sigmund, Deuil et mélancolie, in Métapsychologie, Paris, Gallimard 1969.
- FREUD Sigmund, Psychologie collective et analyse du Moi, in Essais de psychanalyse, Paris, Payot, 1973.
- FREUD Sigmund, Le Moi et le Ca, in Essais de Psychanalyse, Paris, Payot, 1973.
- LAPLANCHE Jean, Vie et mort en psychanalyse, Chap. 1, "Ordre vital et genèse de la sexualité", Paris, Flammarion, 1977.
- LAPLANCHE Jean et PONTALIS J.B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1978⁶.
- RICOEUR Paul, De l'interprétation, essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965.
- RICOEUR Paul, Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969.
- RICOEUR Paul, La Fragilité affective, in Finitude et culpabilité 1, l'homme faillible, Paris, Mouton, 1968.
- VERGOTE Antoine, La psychanalyse science de l'homme, 3e partie, Psychanalyse et Anthropologie Philosophique, Bruxelles, Dessard, 1970.