



La philosophie au miroir de la psychanalyse

Jérôme Porée

Volume 65, numéro 3, 2009

Paul Ricœur : une herméneutique de l'agir humain

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/039042ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/039042ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Résumé de l'article

Il n'est pas de discipline qui ait, autant que la psychanalyse, inquiété la philosophie de Paul Ricœur. Elle accompagne tout son chemin de pensée et ne cesse d'en troubler le cours. On aurait tort cependant de croire que ce long compagnonnage soit marqué avant tout par l'hostilité ou la polémique. Même dans *l'Essai sur Freud*, où elle incarne l'« herméneutique du soupçon », la psychanalyse est rencontrée non comme une ennemie certaine mais comme une alliée possible. Elle est le miroir que la philosophie se tend et où elle se voit elle-même comme une autre. C'est un véritable dialogue qui est ainsi noué entre elles. L'enjeu n'en est rien de moins que la compréhension de l'homme.

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Porée, J. (2009). La philosophie au miroir de la psychanalyse. *Laval théologique et philosophique*, 65(3), 405–429. <https://doi.org/10.7202/039042ar>

LA PHILOSOPHIE AU MIROIR DE LA PSYCHANALYSE

Jérôme Porée

UFR de philosophie
Université de Rennes 1

RÉSUMÉ : Il n'est pas de discipline qui ait, autant que la psychanalyse, inquiété la philosophie de Paul Ricœur. Elle accompagne tout son chemin de pensée et ne cesse d'en troubler le cours. On aurait tort cependant de croire que ce long compagnonnage soit marqué avant tout par l'hostilité ou la polémique. Même dans l'Essai sur Freud, où elle incarne l'« herméneutique du soupçon », la psychanalyse est rencontrée non comme une ennemie certaine mais comme une alliée possible. Elle est le miroir que la philosophie se tend et où elle se voit elle-même comme une autre. C'est un véritable dialogue qui est ainsi noué entre elles. L'enjeu n'en est rien de moins que la compréhension de l'homme.

ABSTRACT : No other subject troubled Paul Ricœur's philosophy as much as psychoanalysis. It is present all along the progression of his thought and keeps stirring its course. Yet, it would be wrong to believe this long route to be stamped first and foremost by hostility or polemics. Even in Freud and Philosophy, where psychoanalysis embodies the "hermeneutics of suspicion", it is not faced as a definite enemy, but as a possible ally. It is the mirror philosophy can use to see itself as another. A true dialogue is thus broached between both. What is at stake is nothing less than the understanding of what it is to be human.

Si l'inquiétude est comme « un sel qui pique¹ », alors il n'est pas de discipline qui ait, autant que la psychanalyse, inquiété la philosophie de Paul Ricœur. Très tôt rencontrée en la personne de Roland Dalbiez, qui n'avait pas été seulement son maître au lycée de Rennes au début des années trente mais encore le premier en France à s'intéresser en philosophe à la doctrine freudienne et à lui consacrer un livre², elle accompagne ensuite tout son chemin de pensée et ne cesse d'en troubler le cours. De ce trouble, l'*Essai sur Freud*³ est sans doute l'expression culminante ; contemporain du tournant herméneutique de sa réflexion, amorcé quelques années plus tôt⁴, il instille dans celle-ci le « soupçon » qui menace ses fondements et provoque le « conflit⁵ »

1. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface.

2. *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, Desclées de Brouwer, 1936.

3. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

4. *Philosophie de la volonté 2, II : La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

5. *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

dont elle devait sortir non affaiblie mais renforcée comme on l'est après avoir affronté un obstacle ou résisté à un adversaire.

Mais on aurait tort de borner à cet ouvrage l'intérêt de Ricœur pour la psychanalyse. De la thèse sur le volontaire et l'involontaire⁶ — où l'inconscient est rencontré, à côté du caractère et de la vie, comme l'une des figures de l'« involontaire absolu » — au dernier grand livre⁷ — où « travail de mémoire » et « travail de deuil » montrent ensemble aux consciences blessées le chemin de la délivrance et de la réconciliation —, cet intérêt n'a jamais faibli. Même lorsque la psychanalyse n'est pas l'objet principal de la réflexion, elle l'aide à formuler ses problèmes. Il arrive aussi qu'elle la mette sur la voie de leur solution — comme on le voit justement pour les problèmes liés à la mémoire, à l'histoire et à l'oubli.

On aurait donc tort également de croire que la relation de Ricœur avec la psychanalyse soit marquée avant tout par l'hostilité ou la polémique. La trilogie consacrée, au milieu de son parcours philosophique, au rapport entre temps et récit, donne la preuve du contraire⁸ : c'est la cure psychanalytique qui fournit, dans ses dernières pages, le premier modèle de l'« identité narrative », dont la notion est complètement élaborée dans le livre suivant⁹, où elle occupe une place centrale. La récente réédition, par le Fonds Ricœur, d'« écrits et conférences » publiés pour la plupart dans les années soixante-dix et quatre-vingt, confirme cette influence positive, qu'elle concerne la question de l'identité personnelle, l'interprétation de la culture ou l'épistémologie des sciences humaines¹⁰. Même dans *l'Essai sur Freud*, où elle incarne précisément l'herméneutique du soupçon — qui s'applique à la fois aux illusions de la conscience immédiate et aux prétentions de la réflexion philosophique —, la psychanalyse n'est pas rencontrée comme une ennemie certaine mais comme une alliée possible. Aussi quelques-unes de ses notions cardinales seront-elles incorporées ultérieurement à la pensée de l'auteur et en deviendront-elles des éléments familiers.

La notion de « travail de deuil », évoquée à l'instant, en est le meilleur exemple. C'est encore plus vrai si on l'oppose, comme le fait Freud, à la mélancolie ; car la mélancolie est aussi ce contre quoi n'a cessé de batailler Ricœur comme personne et comme penseur : elle est la négation de l'« affirmation originaire », l'inversion de notre « désir d'être », la « culture pure de la pulsion de mort¹¹ ». Si l'on est, avec cette notion, « près du cœur de la psychanalyse¹² », on est sans doute aussi près du cœur de la philosophie ricœurienne. Les notions qui s'y rattachent s'inscrivent dans la même perspective ; elles contribuent, elles aussi, à résoudre le problème fondamental de cette philosophie : celui du maintien de l'affirmation au cœur de la négation. Telles

6. *Philosophie de la volonté I : Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950 ; rééd. Paris, Seuil, 2009.

7. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

8. *Temps et récit*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983, 1984, 1985.

9. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

10. *Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008. Nous souscrivons entièrement aux remarques de Vinicio BUSACCHI dans sa postface.

11. Citée par Ricœur (*De l'interprétation*, p. 294), la formule est de Freud.

12. *Autour de la psychanalyse*, p. 30.

sont les notions de « perlaboration » et de « sublimation », auxquelles s'ajoutent celles qui ne font pas partie des concepts forts de la théorie mais servent à décrire les dernières étapes de la cure et en annoncent le dénouement : « reconnaissance », « réconciliation », « réappropriation ».

Il s'agit non, alors, de se défendre de la psychanalyse, mais de se laisser instruire par elle ; et l'on peut parler à bon droit du dialogue de Ricœur avec une discipline qu'il aborde d'ailleurs de moins en moins comme une théorie et de plus en plus comme une pratique. Ce dialogue suppose qu'il se trouve, dans cette discipline, quelque chose qui intéresse la compréhension de l'homme¹³ mais que la réflexion philosophique ne peut tirer de son propre fond¹⁴.

Il ne s'ensuit pas que cette réflexion renonce par là même à sa fonction critique. Comme la philosophie doit se laisser instruire par la psychanalyse, la psychanalyse doit se laisser interroger par la philosophie. À celle-ci de l'aider à se défendre de ses propres démons. Ces derniers sont identifiés dès la thèse sur le volontaire et l'involontaire. Ils ont nom « réalisme », « causalisme » et « génétisme¹⁵ ». Le premier consiste à faire penser l'inconscient, le deuxième à lui attribuer une nature opposée à la liberté, le troisième à expliquer le supérieur par l'inférieur : l'homme par l'enfant ou par la bête. Il est remarquable qu'ils restent, sous d'autres noms, les principales cibles de la critique développée dans l'*Essai*. C'est en effet l'œuvre même de Freud qui se montre partagée, dans ce dernier, entre des tendances opposées, et qui apparaît comme le lieu d'un conflit entre interprétations rivales. Le conflit le plus significatif, dans ce contexte, est celui qui oppose une interprétation « réductrice » et une interprétation « amplificante » : l'une tournée vers l'archaïque et l'infantile, comme l'approche génétique mise en cause dans la thèse, l'autre ouverte à la création et aux formes supérieures de l'esprit et de la culture. Ces formes mêmes, d'ailleurs, sont susceptibles de ces deux interprétations. C'est ce que montrent, respectivement, la conception psychanalytique de la religion — tenue pour un vestige mal refoulé de la croyance infantile à la toute-puissance paternelle — et la conception psychanalytique de l'art — compris au contraire comme un malheur sublimé et une novation de sens¹⁶. Ne doit-on pas, demande Ricœur, corriger la première par la seconde ? La question ne concerne pas seulement le symbolisme religieux ; elle vise encore, plus généralement, le privilège accordé par Freud à cette interprétation réductrice. Car en expliquant tout par les processus liés au refoulement, elle ne dit rien de ceux qui rendent possible la sublimation. Aussi l'œuvre d'art est-elle vouée à demeurer pour elle une énigme. Mais l'œuvre d'art n'est pas seule en question. C'est le progrès même de la cure qui reste sans fondement dans le cadre d'une telle interprétation. Car ce progrès n'implique pas seulement la prise de conscience des significations enfouies, il suppose encore la promotion de significations nouvelles. On est tenté alors de dire que, si le refoulement

13. *De l'interprétation*, p. 8.

14. *Ibid.*, p. 140.

15. *Ibid.*, p. 361 et suiv.

16. *De l'interprétation*, p. 485.

explique la maladie, la guérison est une espèce de sublimation¹⁷. Ricœur, toutefois, ne renverse pas simplement la perspective. Ces deux notions, selon lui, se comprennent l'une par l'autre. Il en est de même des deux interprétations dont elles dépendent et qu'il relie, l'une à une « archéologie », l'autre à une « téléologie ». La vraie question est celle de leur articulation. On a suggéré déjà que cette articulation était, en dernière instance, celle de la mort et de la vie. La grande découverte de Freud, aux yeux de Ricœur — et le motif premier de l'inquiétude où sa lecture le jette —, est bien la pulsion de mort, « ce principe en nous de toutes les régressions¹⁸ ». Si elle n'annule pas la puissance d'affirmation de la vie, elle rend cette affirmation même difficile et incertaine. Comment vivre malgré tout ? Telle est, encore une fois, la question posée. Elle est l'enjeu principal du dialogue engagé avec la psychanalyse.

Toutes les autres questions en dépendent — à commencer par celle que Ricœur a mise longtemps au centre de sa lecture de Freud et où il a vu « la question épistémologique de la psychanalyse » : celle de la coexistence possible, dans un même discours, de deux sortes d'énoncés, les uns exprimant des rapports de force justiciables d'une énergétique, les autres articulant des relations de signification justiciables d'une herméneutique¹⁹. Car un tel discours, certes, ne peut être qu'un « discours ambigu », et son épistémologie, une « épistémologie mixte ». Mais ce mixte, nous le sommes nous-mêmes ; aussi l'ambiguïté affecte-t-elle d'abord dans notre propre personne le rapport de l'être et du sens, de l'affirmation et de la compréhension, du pouvoir de vivre et du pouvoir de raconter. Il en résulte que si l'homme, en tant qu'homme, a vocation au langage, sa vie pourtant n'est pas seulement la vie du langage. Ricœur le rappelle autant contre les interprétations purement linguistiques de la psychanalyse²⁰ qu'à l'adresse d'une philosophie herméneutique qui oublierait sa base phénoménologique. Que reste-t-il de la vie lorsqu'elle n'est plus portée par le langage et en particulier par le récit ? Telle est alors la question posée. Si elle justifie la place réservée par Freud à la théorie des « pulsions », elle n'explique pas moins les multiples renvois de Ricœur à l'ontologie de l'« affirmation originaire ». Aussi peut-on supposer que c'est le secret d'une telle affirmation que cherche à percer ce dernier dans son dialogue avec la psychanalyse. Objectera-t-on que la pulsion n'existe qu'à travers ses « représentants » ? Ricœur lui-même formule cette objection contre le biologisme latent de bien des écrits freudiens sur ce thème et il en démarque à l'occasion sa propre conception de l'affirmation originaire. Mais c'est là, justement, l'ambiguïté, c'est là le nœud du problème — que l'on ne résout pas lorsqu'on se contente de postuler la structure herméneutique de l'affirmation. La psychanalyse peut-elle, ici encore, instruire le philosophe ? On ne répondra à cette question que lorsqu'on mettra au premier plan l'expérience du transfert. Cette expérience, en effet, contredit heureusement le solipsisme des « topiques » freudiennes et la place réservée en elles au narcissisme,

17. C'est entre les deux qu'opère le travail de deuil. Sur la parenté de la cure et du travail de deuil, cf. *Autour de la psychanalyse*, p. 30-31.

18. Les théories du narcissisme et du masochisme, notamment, la supposent.

19. *De l'interprétation*, p. 75.

20. C'est, sur le plan théorique, l'un des deux motifs principaux de sa querelle avec Lacan, l'autre concernant la conception même du langage.

tenu pour le ressort le plus profond de l'économie subjective. On pourra se demander si elle ne résout pas, par là même, le problème posé au vivant humain par sa propre tendance à la répétition, au repli et à la mort.

Mais cette solution, Ricœur ne l'extrait qu'avec difficulté de la psychanalyse freudienne, dont la théorie est souvent peu en accord avec la pratique, et dont il lui faut sans cesse corriger les orientations et remonter la pente naturelle. Cela explique pourquoi il s'est tourné plus tard — et c'est la vraie découverte que fait le lecteur de ses « écrits et conférences » récemment réédités — vers Heinz Kohut, le fondateur de la *self psychology*. Cette nouvelle présentation de la psychanalyse, certes, n'a pas fait évoluer profondément sa philosophie, mais elle a fourni un point d'appui à plusieurs de ses propositions de base. C'est donc à elle qu'il faudra en venir au moment de conclure. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elle soit en consonance avec les remarques suscitées, un demi-siècle plus tôt, par l'« involontaire absolu », sous le signe duquel avait eu lieu la première rencontre de Ricœur avec la psychanalyse : plus on fréquente l'œuvre de celui-ci, plus on perçoit la constance de ses intuitions séminales.

I. L'INVOLONTAIRE ABSOLU

La psychanalyse, certes, n'est pas l'objet principal de la thèse sur le volontaire et l'involontaire. Mais l'« inconscient » met en péril son idée directrice. Cette idée est celle de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire. Notre volonté, en effet, n'a pas le pouvoir de tirer l'être du néant ; son activité s'enracine dans un fond de passivité irréductible ; qu'il s'agisse du besoin, de l'émotion ou de l'habitude, elle est intérieurement reliée à son contraire ; mais l'involontaire, dans tous ces cas, est motif ou organe du vouloir : loin d'annuler la volonté, il soutient son exercice ; aussi la réflexion peut-elle sans mal lui attribuer une forme intentionnelle et l'inclure dans la sphère des choses qui dépendent de nous. Il en va autrement de l'inconscient : s'il échappe, par définition, à la conscience, il a en outre la force de la nécessité. L'involontaire, dans ce cas, n'est pas relatif au volontaire : il a quelque chose d'absolu. On peut en dire autant, sans doute, du « caractère » et de la « vie », et voir en eux deux autres formes de l'involontaire absolu. Mais c'est l'inconscient, dès qu'on admet sa réalité²¹, qui ouvre la crise la plus grave de la liberté²². Aussi ne nous laisse-t-il apparemment d'autre choix que de consentir à ce qu'il nous cache.

Que signifie, cependant, consentir à l'inconscient ? Et jusqu'à quel point ce consentement signifie-t-il un renoncement à la conscience et à la liberté ? Ricœur, par ces questions, marque la limite des concessions qu'il fait à la psychanalyse, et adopte à l'égard de celle-ci la même attitude que celle qu'il adoptera plus tard à l'égard du structuralisme : s'il s'avoue convaincu de l'existence de faits qui restent incompréhensibles tant qu'on reste prisonnier d'une conception étroite de la conscience et qui justifient par eux-mêmes la « méthode » élaborée par Freud, il rejette, en revanche, la

21. Ce qu'à l'inverse d'un Sartre, fait d'emblée Ricœur.

22. *Philosophie de la volonté 2 : Le volontaire et l'involontaire*, p. 350.

« doctrine » de ce dernier, telle qu'elle ressort de ses conceptions métapsychologiques. Car ces faits, certes, « nul n'a le pouvoir de les supprimer d'un trait de plume » : ils obligent le philosophe à « se met[tre] à l'école du médecin » ; mais le philosophe ne saurait renier, ce faisant, les principes qui sont les siens et qu'« on n'apprend pas dans un cabinet de consultation ou dans une clinique » mais « par un retour constant sur soi-même²³ ».

Or la psychanalyse ne place pas seulement sous les yeux du philosophe une nouvelle espèce de faits, elle promeut encore un nouveau type d'intelligibilité. Le cas du rêve apparaît alors comme le plus significatif. Car en faisant éclater la psychologie de la conscience, il oblige à inclure dans la compréhension de soi une explication de type causal. « Pour la conscience », en effet, le rêve « n'a pas de sens [...] et n'est pas en mon pouvoir », mais « si je veux me comprendre, je ne peux m'en tenir à ces deux traits négatifs » : « [...] ce qui ne se comprend point par sa visée intentionnelle s'explique peut-être par ses causes²⁴ ». Ajoutons que la cause, dans ce cas, demeure cachée, et doit être inférée à partir des signes qu'elle donne d'elle-même²⁵. Or ces signes, à leur tour, manquent de lisibilité. Ainsi la compréhension n'appelle pas seulement une explication, elle prend encore la forme d'une interprétation²⁶. Enfin cette interprétation, dans le cas du rêve comme dans celui des symptômes névrotiques, est interprétation par un autre : « [...] il faut qu'un autre [...] interprète et sache, pour que moi je me réconcilie avec moi-même²⁷ ». Loin donc que la psychanalyse soit une négation de la conscience, elle est un moyen d'élargir son champ ; et ce champ est celui d'une « volonté possible ». Cette volonté, simplement, n'est pas immédiatement elle-même. Il lui faut, pour s'affirmer, accueillir en soi ce qui n'est pas soi. C'est la signification même du « consentement », qui se montre ainsi fondamentalement consentement à l'autre, au double sens de l'autre que moi et de l'autre moi. Ce consentement n'est pas étranger à ce que Descartes nomme générosité : c'est « la contrepartie paradoxale de l'esprit résolu » qui « cherche dans un maître déchiffreur l'accoucheur de [sa] liberté²⁸ ».

On est frappé, à lire ces pages, d'y trouver déjà presque entièrement formulées, sous une forme concentrée, la plupart des thèses développées dans les ouvrages ultérieurs. Il n'y manque que leur application systématique à la réflexion du philosophe. Car si l'interprétation est bien, dès ce moment, l'objet de cette réflexion, elle n'en caractérise pas encore le régime propre. La phénoménologie reste la méthode de la philosophie. Ses limites, même reconnues, ne justifient pas encore la conversion herméneutique. Pourquoi cela ? Pourquoi donc le philosophe n'adopte-t-il pas encore le type d'intelligibilité promu par la psychanalyse ? Cela tient aux trois démons qui habitent celle-ci et qui doivent être d'abord combattus comme tels. Ils concernent moins, on

23. *Ibid.*, p. 352-353.

24. *Ibid.*, p. 358.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 360.

27. *Ibid.*, p. 361.

28. *Ibid.*, p. 384.

l'a dit, la méthode psychanalytique, que la doctrine qui l'encadre et qui en trahit l'esprit. Cette doctrine est la ruine de toute réflexion et de toute responsabilité du sujet à l'égard de soi ; elle marque « le suicide de la liberté qui se livre à l'objet²⁹ ».

Il faut rejeter d'abord, pour sauver celle-ci, le « réalisme » de la conception freudienne de l'inconscient. Il correspond, en effet, à une véritable « révolution copernicienne » qui déplace le centre de l'être humain de la conscience et de la liberté telles qu'elles s'apparaissent à des forces qui s'ignorent et qui ne peuvent être connues que par une nouvelle science naturelle. Si ce décentrement paraît requis par l'explication psychanalytique, il suppose que l'inconscient désire, imagine et pense par lui-même. C'est l'idée « chimérique » qu'en a Dalbiez, que Ricœur discute pied à pied. En vérité, l'inconscient n'a pas de réalité indépendante. Il suppose que la conscience ait un « envers » ou un « dessous », mais il n'existe pas sans elle. L'inconscient, dira-t-on, c'est l'abîme que la conscience est pour elle-même. Aussi la cure, en élargissant le champ de la conscience, le fait-elle entrer dans celui-ci. Elle donne aux « pensées inconscientes » la forme qui leur manquait pour être proprement des pensées. La notion réaliste d'inconscient apparaît alors comme une objectivation induite de cet « inconscient en première personne³⁰ ».

Il n'y a qu'un pas de l'objectivation de l'inconscient à sa naturalisation et, ainsi, à la généralisation du principe de causalité, censé s'appliquer aux faits humains de la même façon qu'à ceux dont traitent les sciences physiques et biologiques. Le réalisme qui fait penser l'inconscient est un causalisme qui tient tous les actes de l'homme pour des effets indépendants des intentions qui les motivent. La distinction même entre « causes » et « motifs » perd alors toute pertinence. Il en est de même, par conséquent, de la distinction entre expliquer et comprendre. Comprendre le sens d'un rêve, c'est identifier sa cause. L'interprétation des symptômes est mise au service d'une « physique mentale » qui s'applique à reconnaître, sous les pensées, les sentiments ou les conduites, les mécanismes qui les déterminent. Ces mécanismes, certes, sont rattachés par Freud au dynamisme du refoulement. Mais quel statut donner à ce dynamisme, une fois l'intentionnalité réduite à la causalité ? Si tout pouvoir est « cerné d'impuissance » et si l'on ne peut ignorer les drames qui parfois « éclatent au cœur de la conscience et soustraient à son empire toute une région d'intentions et d'actions³¹ », ces drames eux-mêmes n'ont de sens que pour cette conscience et pour une volonté qui reste, fondamentalement, capable d'intention et d'action. Dalbiez, qui adopte, sur le plan psychologique, les postulats déterministes de la doctrine freudienne, est à nouveau critiqué à ce point pour avoir tenté malgré tout de concilier ce déterminisme et une métaphysique de la liberté qui se trouve par là même vidée de tout contenu.

Or cette critique, à son tour, entraîne une autre. Son objet est la théorie freudienne de la *libido*. Unique source de l'énergie consommée par l'appareil psychique,

29. *Ibid.*, p. 382.

30. *Ibid.*, p. 369.

31. *Ibid.*, p. 374.

celle-ci est censée en effet engendrer, à son insu, tous les buts que s'assigne l'esprit humain, y compris ceux que l'on est tenté de regarder comme ses buts les plus élevés. Le freudisme apparaît ainsi comme une explication génétique qui « réduit les énergies supérieures, considérées comme dérivées, aux énergies inférieures, considérées comme primitives ». L'art, la morale, la religion, la philosophie elle-même peuvent être soupçonnés, dans cette perspective, de déguiser ces dernières et de poursuivre des buts autres que ceux qu'ils se proposent. Pour connaître ces buts, il faut réduire le supérieur à l'inférieur. Il n'y a plus alors le beau, le bien, le sacré, mais le « vital », l'« infantile », l'« ancestral³² ». Ainsi l'homme s'explique par la bête ou par ce qui s'en rapproche. Cette pente régressive de l'explication, remarque Ricœur, est aussi celle des consciences faibles, qui peuvent être tentées de chercher en elle une « irresponsabilité de principe ». Contre cette dernière, le serment peut d'abord plus que l'argument : « [...] je ne ferai pas penser la bête en moi et ne fuirai pas dans l'irresponsabilité³³ ». Mais, ce serment fait, viennent les arguments : « [...] c'est toujours devant une conscience non dupe qu'une conscience peut se dénoncer comme dupe » ; la suspicion, sans cela, serait sans fin — et sans fin aussi la régression au vital, à l'infantile, à l'ancestral. Supposons même que la matière des actes par lesquels notre esprit vise les valeurs supérieures ait toujours son origine dans ce fond inconscient : elle n'en détermine pas pour autant la forme. Ces actes, autrement dit, n'en ont pas moins une signification originale et irréductible. C'est aussi le cas des valeurs qu'ils visent et que le phénoménologue persiste avec raison à tenir pour leurs corrélats intentionnels. La solution proposée ici par Ricœur est d'ailleurs calquée sur la structure de l'intentionnalité telle que la conçoit Husserl : d'un côté la « matière affective », de l'autre la « forme intentionnelle ». La psychanalyse ainsi n'est qu'une « hylétique » de la conscience, qui reste subordonnée, en droit, à la phénoménologie de ses intentions³⁴. Reste l'argument qui apparaît, rétrospectivement, comme le plus important, car il introduit la distinction qui sera au centre de *l'Essai* de 1965. Cette distinction passe entre deux manières possibles de comprendre ou, mieux, d'interpréter. S'il s'agit du sens d'un rêve, la psychanalyse est fondée à dire que le « sens latent » est supérieur au « sens apparent », du fait de sa valeur curative. Mais il en va autrement s'il s'agit du sens d'un poème : l'interprétation, ici, ne doit pas suivre « le mouvement descendant du symbole à l'instinct sublimé », mais « le mouvement ascendant » du même symbole « au sentiment poétique et religieux ». Ces deux interprétations sont légitimes mais il n'est pas indifférent que la conscience adopte l'une ou l'autre lorsqu'elle veut se comprendre elle-même³⁵. On pense de nouveau alors aux « consciences faibles » évoquées plus haut et à ce qui semblait être aussi la pente naturelle du freudisme. Mais, si le freudisme est entré dans nos mœurs comme le type même de l'interprétation descendante³⁶, qu'en est-il de Freud lui-même ? Ces deux voies de l'interprétation ne coexistent-elles pas dans son œuvre sans que l'on puisse réduire entièrement l'une à l'autre ?

32. *Ibid.*, p. 377.

33. *Ibid.*, p. 379.

34. *Ibid.*, p. 380.

35. *Ibid.*, p. 381.

36. *Ibid.*, p. 378.

Comment le psychanalyste pourrait-il être, sans cela « l'accoucheur de la liberté », et la cure psychanalytique en général « un triomphe de la conscience sur ses propres interdits par le détour d'une autre conscience accoucheuse » ? Peut-être faut-il opposer nettement, ici, la théorie et la pratique psychanalytiques. Mais la pratique, à un degré ou à un autre, doit bien prendre appui sur la théorie. C'est donc à l'intérieur même de celle-ci que s'opposent, sans pourtant se séparer, une « archéologie » qui explique le supérieur par l'inférieur, et une « téléologie » qui subordonne l'inférieur au supérieur.

Mais on peut, avant de suivre dans l'*Essai* le développement de cette opposition, tenter de faire le bilan de la première rencontre de Ricœur avec la psychanalyse. Celle-ci, sans doute, fait globalement l'objet d'une appréciation critique, mais la critique, loin d'être entièrement négative, ébauche une série de mixtes dont la composition apparaît à la réflexion comme un problème et comme une tâche.

Le premier, on l'a vu, est celui que forment l'explication et la compréhension. Si les deux notions ne sont pas clairement distinguées, du moins donnent-elles déjà l'idée de cette « épistémologie mixte » qui est, selon Ricœur, celle de la psychanalyse et dont il étendra plus tard le modèle à toutes les sciences humaines. La double face du désir — comme force qui meut et comme raison d'agir — oblige à elle seule à enjamber la distinction établie entre cause et motif et à situer l'ordre humain à l'intersection de ces deux lignes d'intelligibilité. Tout au plus peut-on reprocher à Freud de rabattre la compréhension sur l'explication : n'aurait-il pas dû au contraire inclure l'explication dans la compréhension ? C'est l'homme lui-même, en effet, qui se reconnaît soumis à des forces qui ne procèdent pas de ses intentions. C'est lui donc qui, librement, accueille la nécessité et la fait entrer dans sa sphère d'existence. Même si la liberté devait n'être pas davantage que la nécessité comprise, cette compréhension, à elle seule, la mettrait au-dessus de cette dernière. Mais derrière l'inconscient, et à la source même des forces qui animent son théâtre d'ombres, il y a la vie³⁷. Or nous aurons beau faire, le commencement de notre vie précédera toujours le commencement de nos actes. La psychanalyse rejoint sur ce point la belle méditation de Ricœur sur la naissance³⁸. Nous nous découvrons, dans son miroir, *simplex in vitalitate* et *duplex in humanitate*.

Le deuxième mixte, ainsi, est l'homme lui-même. Une épistémologie mixte suppose une anthropologie mixte. Nous devons nous en souvenir au moment de négocier le tournant herméneutique de la philosophie ricœurienne, et cela d'autant plus que nous aurons insisté d'abord sur les thèmes du langage, du symbole et du récit, qui sont indissolublement liés à ce tournant. Ce n'est pas par défaut de cohérence mais pour des raisons fondées dans la chose même que la psychanalyse freudienne reste partagée elle-même entre une « énergétique » et une « herméneutique ». « Pulsions » et « représentation », « force » et « sens », « éros » et « civilisation » : ces couples de termes, s'ils ne sont pas superposables, expriment tous néanmoins la même unité duelle. Cette unité, sans doute, peut être elle-même portée au langage : nous ne pourrions

37. *Ibid.*, p. 326.

38. *Ibid.*, p. 407 et suiv.

pas, sans cela, en faire la théorie. Mais elle y transporte aussi sa dualité. Ainsi s'expliquent les phénomènes de double sens auxquels ne cesse de s'affronter l'interprétation et qu'elle ne peut résoudre qu'en circulant constamment entre ses termes.

Le troisième mixte est précisément celui que forment les deux interprétations qui se partagent le déchiffrement des signes que chacun donne de ce qui demeure en lui de l'ordre du « caché » : l'interprétation descendante et l'interprétation ascendante, l'interprétation qui régresse vers le plus archaïque et l'interprétation qui progresse vers le plus élevé. Leur composition n'est pas des plus aisées et Ricœur lui-même, dans l'*Essai*, creuse entre son « archéologie » et sa « téléologie » un écart tel que l'on se voit presque contraint de choisir l'une ou l'autre. Cette composition s'inscrit d'ailleurs, on l'oublie trop souvent, dans l'horizon d'une « eschatologie de l'espérance ». La question est posée déjà à la fin de la thèse sur le volontaire et l'involontaire : comment consentir au caractère, à l'inconscient, à la vie même ? Comment consentir surtout à la souffrance, dont Ricœur avoue, dans son autobiographie intellectuelle, qu'il dut à Freud de lui porter plus d'attention qu'à la culpabilité, qui avait dominé d'abord son interrogation sur le mal³⁹ ? La souffrance est la forme la plus générale de l'involontaire absolu et la plus apte aussi à inverser le mouvement de l'affirmation originale et à engager le sujet sur la voie de la régression. C'est donc elle, avant tout, qui a besoin de l'espérance — que l'on doit penser dans ce contexte indépendamment de toute foi positive. Et c'est à elle aussi que renvoient les deux derniers mixtes.

Le premier est celui que forment, pour l'homme concret, la désappropriation et la réappropriation. Pour Ricœur, comme pour Freud, on ne naît pas homme, on le devient ; et ce devenir est celui d'une « indépendance dépendante⁴⁰ » ; il fait éclater « le cercle étroit que le soi tend à former avec lui-même » et suppose que la liberté même soit un pouvoir moins de position que d'accueil⁴¹. Le meilleur de la psychanalyse est résumé dans la célèbre formule à laquelle Ricœur, dans l'*Essai*, revient sans cesse : « là où çà était, je dois advenir ». Il est remarquable qu'elle privilégie, sous la plume même de son fondateur, la voie de l'avenir et du progrès. Mais comment cette réappropriation est-elle possible ?

Cette question introduit le dernier mixte. Il est celui que forment le soi et l'autre. Car si, comme on l'a dit, « tout pouvoir est cerné d'impuissance » et si « la conscience ne peut restaurer son propre empire », alors « il est légitime de penser qu'un autre puisse l'expliquer à elle-même et l'aider à se reconquérir : c'est le principe même de la cure psychanalytique⁴² ».

On est tenté de penser que le philosophe, s'il en est ainsi, doit se mettre à l'école moins du médecin que de son patient. C'est, de fait, au philosophe réfléchissant que Ricœur suggère, dans les textes que nous allons examiner à présent, de préférer, à la « voie courte » de l'intuition, dont le *cogito* cartésien est l'aboutissement exemplaire,

39. *Réflexion faite*, Paris, Esprit, 1995, p. 37.

40. *Philosophie de la volonté 2 : Le volontaire et l'involontaire*, p. 454.

41. *Ibid.*, p. 36.

42. *Ibid.*, p. 375.

la « voie longue » d'une interprétation qui implique ensemble le déchiffrement des signes du langage et la médiation d'autrui. L'interprétation, alors, n'est plus seulement l'objet de la réflexion, elle en détermine encore le régime propre. Or on ne saurait douter du rôle joué, dans une telle mutation, par la psychanalyse. Toute la psychanalyse, en effet, conteste la prétention de la conscience à s'ériger en origine du sens et parle « d'objets perdus » à retrouver sur un mode symbolique. La leçon, certes, vaut d'abord pour le sujet engagé dans le travail analytique et appelé ainsi à lutter contre son narcissisme. Mais « la philosophie réflexive doit intégrer cette découverte à sa propre tâche⁴³ ». Elle se trouve placée tout entière, dès ce moment, sous le signe d'un « *cogito* brisé ».

II. LE *COGITO* BRISÉ

Le « *cogito* brisé » forme un contraste avec le *cogito* de Descartes, dont il dénonce la triple prétention à l'auto-position, à l'auto-fondation et à l'évidence intuitive. Cette triple prétention est en effet celle d'un « sujet exalté », que sa réflexion même rend aveugle aux liens qui l'attachent invinciblement à son corps propre, aux autres hommes, ainsi qu'au monde du langage et de la culture. Il ne s'agit pas cependant de lui opposer un « sujet humilié », c'est-à-dire un sujet incapable, par principe, de se connaître et d'être véritablement lui-même, comme y incite une tradition anti-cartésienne qui culmine avec Nietzsche et qui décourage toute réflexion et tout effort d'appropriation de soi par soi. Un *cogito* brisé n'est pas un « anti-*cogito* ». C'est l'acte d'un sujet qui se découvre séparé de soi mais qui persiste malgré tout dans son vœu d'intégrité. Privé de l'intuition qui lui donnerait immédiatement accès à son être, il lui reste à interpréter les expressions dans lesquelles il s'objective et à emprunter la voie médiante d'une « herméneutique du soi⁴⁴ ».

Apparue pour la première fois dans *Le volontaire et l'involontaire*, la thématique du *cogito* brisé resurgit quarante ans plus tard dans *Soi-même comme un autre*. Mais elle avait trouvé entre-temps une place de choix dans l'*Essai sur Freud* puis dans *Le conflit des interprétations*. Il est significatif que Ricœur parle plus volontiers, dans ces derniers ouvrages, de « *cogito* blessé ». Il y a un *cogito* blessé comme il y a un orgueil blessé. Il oblige à dire du sujet de la réflexion, selon le mot de l'Évangile : « il faut le perdre pour le sauver⁴⁵ ». Or la « blessure » infligée au *cogito* est alors l'index, sur le plan de la pensée, d'une « existence blessée » ; elle révèle une « lésion » intérieure d'abord à notre « désir d'être⁴⁶ ». On peut donc se demander si ce n'est pas de la psychanalyse, au premier chef, que vient l'idée d'une herméneutique du soi, et si ce n'est pas elle surtout qui indique le sens de la « réappropriation » par laquelle le *cogito*, bien que blessé ou brisé, maintient son vœu d'intégrité.

43. *Ibid.*

44. *Soi-même comme un autre*, p. 27.

45. *Le conflit des interprétations*, p. 24.

46. *Ibid.*

Il faut ajouter toutefois : une psychanalyse revue et corrigée par la philosophie. Ce n'est pas là une objection, car le propre d'un dialogue véritable est de ne laisser aucun des interlocuteurs inchangé. Mais c'est l'énoncé d'une ambiguïté qui domine la thématique du « conflit des interprétations », autrement appelé « conflit des herméneutiques ». Dans ce conflit, en effet, la psychanalyse est située d'emblée, à l'instar de la critique marxiste des idéologies et de la pratique nietzschéenne de la généalogie, du côté de l'herméneutique du soupçon, à laquelle Ricœur oppose ce qu'il appellera ultérieurement son « herméneutique critique », dans laquelle la critique est seulement la condition négative d'une « seconde naïveté ». Or cette herméneutique du soupçon, nous le savons, privilégie l'interprétation réductrice, dans laquelle l'inférieur explique le supérieur et empêche toute véritable création de sens. Même la sublimation, dans cette perspective, apparaît comme un mécanisme au service des buts pulsionnels, qu'elle contribue seulement à déguiser en buts culturels : elle n'a pas le pouvoir d'inverser le sens d'une interprétation attentive avant tout à « la marche régrédiente de l'appareil psychique⁴⁷ ». Symptomatique, à cet égard, est le solipsisme de la systématique freudienne⁴⁸ — alors même que toutes les situations dont traite la psychanalyse sont des situations intersubjectives. Symptomatique encore est le fait que le narcissisme occupe, dans cette systématique, une place centrale et commande à distance l'amour objectal, qui représente tout au plus, sur le marché des investissements libidinaux, un « placement affectif provisoire ». Ces éléments — et d'autres — dessinent les grandes lignes d'une « archéologie du sujet » dont Freud est l'artisan et dont l'*Essai* propose une reconstruction minutieuse. Et pourtant c'est chez Freud lui-même que Ricœur discerne les linéaments d'une interprétation pour laquelle, à l'inverse, le sujet a, si l'on peut dire, sa vie devant soi. Cette interprétation tient le futur pour la clef du passé ; elle cherche dans la fin le sens du commencement. Elle épouse donc le mouvement par lequel « ça » devient « je ». Le désir freudien, de fait, n'est jamais pure impulsion vitale⁴⁹ ; il progresse de la nature à la culture ; bref il demande à être compris lui-même à partir de son *télos* autant sinon plus qu'à partir de son *archè*. La formation d'idéaux, la création artistique, le symbolisme religieux lui-même peuvent être interprétés dans ce sens. Et ce sont, comme de juste, les écrits cliniques du fondateur de la psychanalyse, bien plus que ses écrits théoriques, qui se prêtent à cette interprétation. On le voit en particulier lorsqu'entre en jeu la « perte de l'objet », qui, bien qu'elle suscite des attitudes régressives qui justifient, jusqu'à un certain point, une lecture à rebours de la vie du sujet, est tenue aussi par Freud pour la condition d'une éducation du désir⁵⁰. De l'« archéologie explicite » du freudisme, on pourra donc distinguer sa « téléologie implicite ». Composer cette archéologie et cette téléologie, c'est l'enjeu de la partie « dialectique » de l'*Essai*, où la théorie de la sublimation est remise en chantier et le symbole investi à nouveau de son pouvoir créateur.

47. *De l'interprétation*, p. 163.

48. *Ibid.*, p. 69.

49. *Ibid.*, p. 458.

50. *Ibid.*, p. 464-465.

Il ne faut pas oublier en effet le terrain nouveau sur lequel se développe, à l'époque où est rédigé cet ouvrage, le conflit des interprétations : celui du symbole, entendu très largement comme une « expression linguistique à double sens⁵¹ ». L'intérêt de la philosophie pour la psychanalyse est proportionnel à celui de la psychanalyse pour la dimension symbolique de la vie humaine. Et le problème tient, pour l'une comme pour l'autre, à la nature du symbole tel qu'il vient d'être défini. Le problème apparaîtra mieux si l'on précise que dans le symbole, comme dans le rêve, le sens apparent — ou sens premier — implique un sens caché — ou sens second — qui cependant n'est donné qu'en lui⁵². Car c'est le point justement où la compréhension doit se faire interprétation. C'est le point aussi où la conscience, c'est-à-dire la manière dont nous nous apparaissions à nous-mêmes, semble devoir être conçue par analogie comme un texte écrit dans le même langage chiffré. Le conflit des interprétations vient de ce qu'il y a deux manières opposées d'entrer dans le problème : ou bien l'on met l'accent sur ce que le symbole cache et refuse à notre compréhension, ou bien, au contraire, on met l'accent sur ce qu'il montre et ajoute à notre compréhension. Interpréter signifie, dans un cas, chercher en arrière du symbole une réalité accessible à un langage moins équivoque, plus « objectif », plus « vrai » : c'est à quoi tend l'herméneutique freudienne lorsqu'elle relie les images du rêve à ce qu'elle croit savoir par ailleurs des « forces pulsionnelles » et des « processus » propres à convertir ces forces en significations. Interpréter signifie, dans l'autre cas, explorer en avant du symbole les possibles qu'il ouvre et qui témoignent de sa créativité propre : c'est à quoi tend l'herméneutique ricœurienne en sa « docte naïveté ». S'opposent donc de nouveau ici l'archéologie et la téléologie. On aurait tort pourtant de faire correspondre, à ces deux manières d'interpréter, deux espèces de symboles. Il n'y a pas, en effet, deux espèces de symboles, mais « deux approches *du* symbole⁵³ ». C'est dire que les mêmes symboles sont susceptibles de deux interprétations. Or ne faut-il pas, s'il en est ainsi, postuler l'unité profonde de ces deux interprétations ? C'est ce postulat qui oriente, dans l'*Essai*, la reprise dialectique du problème de la sublimation et son application à un exemple qui est tout sauf innocent : celui du symbolisme de *Œdipe-roi* de Sophocle.

L'énigme de la sublimation n'est pas seulement, aux yeux de Ricœur, celle de la création artistique mais une réflexion, même superficielle, sur la création artistique, oblige à composer une lecture prospective et une lecture rétrospective des symboles que celle-ci met en œuvre. L'analogie du rêve est trompeuse, qui pousse à chercher seulement vers l'arrière le sens de ces derniers. Le sublime est plus que l'onirique. Si le *Moïse* de Michel-Ange est une création, c'est qu'il n'est pas « une simple projection des conflits de l'artiste » mais « l'esquisse de leur solution⁵⁴ ». Il en est de même du sourire de *La Joconde* : « [...] le pinceau de Léonard de Vinci ne recrée pas le souvenir de la mère, il le crée comme œuvre d'art, en créant le sourire selon

51. *Ibid.*, p. 18.

52. *Le conflit des interprétations*, p. 286.

53. *De l'interprétation*, p. 476. Nous soulignons.

54. *Ibid.*, p. 176.

Léonard » ; ainsi « le sourire véritable, que l'on chercherait vainement, n'est pas en arrière, dans quelque événement réel susceptible de revivre ; il est en avant, sur le tableau peint⁵⁵ ». Mais la contradiction disparaît si l'on admet que « le but véritable de la sublimation [...] est de promouvoir des significations nouvelles en mobilisant des énergies anciennes d'abord investies dans des figures archaïques⁵⁶ ». Car alors la créativité du symbole implique elle-même une rétrospection qui le fait paraître à la fois comme un « vestige » et comme une « aurore de sens ». C'est justement ce que montre *Œdipe-roi*. Cet exemple ne concerne plus seulement, toutefois, la création artistique : il engage, avec la culpabilité, l'une des bases de l'herméneutique freudienne. « Œdipe qui tue son père et épouse sa mère », écrit Freud, « ne fait que réaliser un des désirs de notre enfance⁵⁷ ». Aussi la violence de l'émotion que nous inspire sa destinée exprime-t-elle seulement, à ses yeux, la violence du refoulement que nous opposons nous-mêmes à ce désir. Cette lecture, concède Ricœur, « est possible, éclairante, nécessaire ». Mais, continue-t-il, « il y a une autre lecture : elle concerne non le drame de l'inceste et du parricide qui *a eu lieu* mais la tragédie de la vérité » que le héros doit *maintenant* affronter : « non le rapport d'Œdipe au sphinx mais le rapport d'Œdipe à Tirésias le voyant⁵⁸ ». Ainsi naît une « seconde culpabilité » — non plus la culpabilité de l'enfant qui survit dans l'adulte mais la culpabilité de l'adulte qui se fait face. Cette « culpabilité adulte » se développe sur le fond d'un deuxième drame dans lequel le premier, celui de l'inceste et du parricide, vient s'emboîter : au début de la pièce, Œdipe a maudit l'homme inconnu qui est la cause de la peste qui se répand dans la ville, en excluant que cet homme pût être lui-même. C'est cette arrogance qui doit être brisée par la souffrance. Aussi toute la suite n'est-elle que « le progrès vers la ruine de cette conscience présomptueuse qui a présumé de son innocence⁵⁹ ». Le centre de la tragédie s'est déplacé du désir coupable de l'enfant à l'orgueil du roi. C'est pourquoi, insiste Ricœur, « [cette] tragédie n'est pas celle d'Œdipe-enfant mais d'Œdipe-roi ». Mais ces deux tragédies, en réalité, n'en font qu'une — comme ne font qu'un en nous l'enfant que nous fûmes et l'homme que nous avons à être. Il faut donc « fonder ces deux lectures » et affirmer « l'unité du symbole⁶⁰ » dont elles expriment chacune un aspect ou une direction. Ce sont les mêmes symboles, dira-t-on en généralisant cet exemple, qui « *répètent* notre enfance » et « *explorent* notre vie adulte⁶¹ ».

Or n'est-ce pas là, précisément, ce que montre la cure psychanalytique ? La régression à l'archaïque n'est-elle pas, dans celle-ci, une « remise en mouvement vers l'avenir » ? Il n'y a donc pas, de ce point de vue même, deux herméneutiques mais une seule. Ce n'est pas seulement, toutefois, le sens de la cure, mais encore celui de productions culturelles telles que la morale ou la religion qui peuvent recevoir ainsi un éclairage approprié. Comme il y a une culpabilité adulte, il y a une foi adulte ; et

55. *Autour de la psychanalyse*, p. 254.

56. *De l'interprétation*, p. 176.

57. *L'interprétation des rêves*, trad. fr., Paris, PUF, 1971, p. 229.

58. *Le conflit des interprétations*, p. 116.

59. *Ibid.*

60. *De l'interprétation*, p. 496-497.

61. *Le conflit des interprétations*, p. 118.

cette foi dépasse, en la conservant, « l'impression terrifiante de la détresse infantile », que Freud tient pour la source principale du sentiment religieux⁶². C'est une réconciliation active avec ce qui, en nous, dénonce notre impuissance à nous créer donc à nous suffire.

Il n'est pas impossible, en revenant à la philosophie, de lui appliquer les mêmes remarques. Comme il y a une foi adulte, il y a une réflexion adulte. Or cette réflexion adulte, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, n'est pas sans ressemblance avec le deuil. Mais elle n'est pas sans ressemblance non plus avec la sublimation telle qu'elle vient d'être caractérisée — car il lui faut précisément réunir, en conciliant leurs exigences respectives, cette herméneutique régressive et cette herméneutique progressive. La comparaison est d'autant plus légitime que la réflexion est définie par Ricœur comme « l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et ce désir⁶³ » : nous pensons comme nous sommes ou, plutôt, selon la formule freudienne évoquée plus haut, comme nous devons advenir. La psychanalyse, ici encore, est le miroir de la philosophie — un miroir que celle-ci se tend et où elle se voit elle-même comme une autre.

Mais le symbole ne donne pas seulement à penser : il aide à vivre. Aussi cette visée concrète importe-t-elle davantage, dans les dernières pages de *l'Essai*, que la réflexion de la philosophie sur elle-même. C'est elle qui suscite l'intégration finale de l'archéologie et de la téléologie dans une « eschatologie de l'espérance ». L'espérance, on l'a vu, avait déjà sa place dans *Le volontaire et l'involontaire*, où elle apparaissait comme l'unique chance donnée à la volonté de se réconcilier avec ce qui la nie et de dire malgré tout oui à la vie. Elle vient à présent soutenir la téléologie et compenser en quelque façon le pessimisme freudien, où l'involontaire absolu a le visage moins de la vie que de la mort et où la mort signifie, au sein même de la vie, la nostalgie infinie de l'enfance, la souffrance indépassée de la perte, la répétition continuée de l'identique. La différence est qu'elle demeurerait, dans ce premier ouvrage, un horizon indéterminé, quand elle reçoit maintenant du symbole un contenu déterminé. Qu'est-ce, alors, qu'espérer ? On peut répondre à cette question, en donnant à l'« enfance » le sens non de l'infantile mais de la confiance et de la ressource : c'est « apercevoir devant soi son enfance et derrière soi sa mort⁶⁴ ».

On peut s'interroger toutefois sur le privilège accordé dans ce contexte au symbolisme religieux et plus particulièrement à la prophétie judéo-chrétienne du « Dieu qui vient ». Il s'explique, certes, par la volonté de discuter, sur le terrain qui lui est apparemment le plus favorable, l'interprétation réductrice de Freud. Mais en liant l'espérance à la foi biblique, il compromet sa portée philosophique et fait passer de nouveau sur elle l'ombre du soupçon. Or c'est indépendamment de cette référence que Ricœur, à la fin de sa thèse sur la volonté, s'interrogeait : « [...] jusqu'à quel point est-il permis d'introduire l'espérance dans le champ d'une psychologie même

62. *L'avenir d'une illusion*.

63. *Le conflit des interprétations*, p. 325.

64. *De l'interprétation*, p. 521.

largement philosophique ? », puis, juste après, retournait la question : « [...] jusqu'à quel point est-il permis d'en faire abstraction⁶⁵ ? » C'est donc aussi indépendamment de cette référence qu'il faut tenter à présent de comprendre comment l'enfance et la mort peuvent, en quelque sorte, échanger en nous leurs significations. La psychanalyse peut-elle à nouveau apporter ici sa contribution à la philosophie ? L'hypothèse est d'autant plus plausible que la question de l'espérance se confond avec celle du consentement, compris comme le maintien de l'affirmation dans la négation — car il s'agit bien, pour le psychanalyste comme pour le philosophe, de définir les conditions qui rendent possible un tel maintien. Mais il est alors une fonction qui a pour la vie humaine en général une importance déterminante et qui doit donc venir au premier plan : c'est la fonction narrative. Elle correspond, dans l'histoire des rapports entre la psychanalyse et la philosophie ricœurienne, à une troisième étape décisive.

III. LA VIE : UN RÉCIT EN QUÊTE DE NARRATEUR ?

Il n'est sans doute pas facile de tracer, à l'intérieur même de l'herméneutique de Ricœur, une ligne de partage très nette entre l'« herméneutique des symboles » et l'« herméneutique du récit » — entre lesquelles d'ailleurs il resterait à situer l'« herméneutique du texte ». Bien des symboles sont mis en récits — la tragédie antique et la foi biblique nous en ont donnés à l'instant deux exemples — et peu de récits restent entièrement dénués de valeur symbolique. Mais l'herméneutique du récit coïncide avec la position de problèmes spécifiques, au premier rang desquels celui de l'identité personnelle. C'est en ce point que se croisent de nouveau la philosophie et la psychanalyse.

L'identité des personnes en effet n'est pas, comme celle des choses, une identité substantielle : c'est une identité temporelle. Aussi est-elle constamment menacée de se perdre dans la succession d'états momentanés et sans liens entre eux. On peut se demander alors comment elle peut être assurée de rester la même. La question est compliquée par le fait qu'elle conjugue deux traits — la « mêmété » et la « mieneté », la permanence et l'ipsité — qui paraissent ressortir à deux ordres hétérogènes. La réponse tient, pour Ricœur, dans la notion d'« identité narrative », qui lie notre capacité d'être nous-mêmes et celle de raconter une histoire dans laquelle nous puissions nous reconnaître. Introduite pour la première fois dans la conclusion de *Temps et récit*, elle forme le cœur de *Soi-même comme un autre*. C'est qu'aucun récit ne se réduit au simple constat qu'une chose arrive, puis une autre, puis encore une autre. À l'intérieur de cette multiplicité, il introduit une unité que l'on peut comprendre comme l'unité d'une « intrigue ». L'intrigue organise les différents éléments de l'histoire ; à l'ordre épisodique de leur succession, elle superpose l'ordre logique d'une « configuration ». Le récit réalise ainsi une synthèse du temps : d'une suite d'instantanés quelconques, il fait un devenir sensé. Ce qui est en jeu cependant dans la constitution de l'identité personnelle est moins la « configuration » que la « refiguration » du temps par le récit. Cette refiguration fait de notre propre vie la résultante de toutes les

65. *Philosophie de la volonté 1 : Le volontaire et l'involontaire*, p. 439.

histoires véridiques ou fictives que nous racontons à son propos. Appelée par les changements liés à notre situation, elle a le sens d'une reprise continue de soi par soi. Une telle reprise conjugue la permanence et le changement, le ressouvenir et l'ouverture à l'événement ; et dans la « discordance » du temps vécu, elle préserve la « concordance » qui permet à quelqu'un de s'y maintenir.

Ricœur avait rencontré très tôt la question de l'identité personnelle. Dans son dernier livre, il évoque à ce propos sa dette à l'égard de Gabriel Marcel et de son plaidoyer pour une « fidélité créatrice⁶⁶ ». G. Marcel répondait, dans ce plaidoyer, à la critique nietzschéenne de la promesse, entendue comme une force de résistance au changement. Non que l'on ne s'engage, par un tel acte, à être encore demain celui que l'on est aujourd'hui : la promesse n'est possible que pour un moi qui ne se réduit pas à « ses états pelliculaires et instantanés⁶⁷ ». Mais la fidélité n'est pas l'immutabilité. L'identité qu'elle postule n'est pas une « identité supratemporelle ». L'auteur du *Journal métaphysique* se servait pour le montrer d'un exemple. Dirons-nous d'un artiste qui se contente de reproduire les procédés qui lui ont permis d'obtenir ses premiers succès qu'il est fidèle à lui-même ? Certes non. Nous penserons plutôt que « d'artiste, il devient fabricant » ; et nous en déduisons que c'est, paradoxalement, en étant *le même*, qu'il cesse d'être *soi-même*. L'artiste fidèle n'est pas celui qui se copie ; il est celui, au contraire, qui a l'audace de la nouveauté et ainsi « continue à vivre⁶⁸ ». Sa fidélité consiste précisément dans la sauvegarde de son pouvoir de création. Si elle n'oublie pas l'homme qu'il a été, elle s'adresse d'abord à celui qu'il a à être. Est-ce assez pour voir en elle une « victoire sur la mort⁶⁹ » ? Oui, si la mort signifie la répétition ou l'impuissance à projeter devant soi des possibilités nouvelles — et il est à peine besoin dans ce cas de souligner la parenté de la notion de fidélité créatrice et de la notion de sublimation telle qu'elle a été définie plus haut. Mais comment cette victoire est-elle possible ? C'est ici précisément que doivent être mobilisées, selon Ricœur, les ressources du récit. Il est le *modus operandi* d'une « dialectique » qui reste, chez G. Marcel, toute nimbée de mystère. Encore le mystère n'est-il vraiment levé que si l'on remarque que l'identité narrative n'est pas celle d'un soi isolé. Car le récit, d'une part, compose la permanence et le changement, mais il est toujours, d'autre part, un récit à plusieurs voix. À la « dialectique de l'ipséité et de la mêmeité » se superpose ainsi la « dialectique de l'ipséité et de l'altérité ». C'est celle-ci qui permet au soi, tout en réalisant sa propre unité, d'ouvrir devant lui un avenir.

Comment ne pas relever alors la proximité de cette conception de l'identité personnelle et de celle que mobilise la psychanalyse ? C'est ce que fait Ricœur dans plusieurs des articles récemment réédités auxquels nous avons fait allusion en commençant⁷⁰ et qui forment ensemble une interprétation narrative de la psychanalyse. Il ne suffit pas, en effet, de caractériser très généralement la situation analytique comme

66. *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 197.

67. *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 210.

68. *Homo viator*, Paris, Aubier, 1944, p. 178-179.

69. *Du refus à l'invocation*, p. 199.

70. *Autour de la psychanalyse*.

une situation de parole : si le patient entre en analyse, c'est parce qu'« il est troublé par des symptômes, des comportements, des pensées qui n'ont pas de sens pour lui » tant qu'« il ne peut [les] coordonner dans un récit continu et acceptable⁷¹ ». Ce récit, en outre, est adressé à un autre : à celui-ci d'« aider le patient à construire l'histoire de sa vie » et à lui donner les caractères d'intelligibilité et d'acceptabilité qui lui font défaut⁷². Rien n'empêche alors de considérer la psychanalyse comme « une sorte de restructuration narrative de la personnalité ». Certes, le caractère narratif de l'expérience psychanalytique ne paraît pas avoir attiré directement l'attention de Freud et l'on ne peut manquer de relever, ici encore, une distorsion entre ses modèles théoriques et le sens profond de sa propre découverte⁷³. Le caractère intersubjectif de cette expérience appelle la même remarque : Freud se représente le psychisme « comme une sorte d'œuf fermé sur lui-même » ; qu'il s'agisse du système inconscient-préconscient-conscient ou de la triade Ça-Moi-Surmoi, « l'autre n'est jamais thématisé comme un élément de la structure ». Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens de ces réserves : « il y a *plus* dans la découverte freudienne que dans le discours théorique » qui lui correspond⁷⁴. Dans quelle mesure alors faut-il croire Ricœur lorsqu'il écrit, dans un article contemporain de *Temps et récit* : « [...] mon hypothèse de travail sur la narrativité ne doit rien à la psychanalyse⁷⁵ » ? La notion de « temps raconté », certes, est construite au croisement de la conception augustinienne du temps comme *distentio animi* et de la théorie aristotélicienne de la *mimèsis*⁷⁶, et sa portée — de l'épistémologie de l'histoire à la théorie de la littérature puis à l'ontologie de la condition humaine — dépasse le domaine de la subjectivité individuelle⁷⁷. Mais c'est la psychanalyse qui fournit, à la fin du même ouvrage, le premier modèle de l'identité narrative ; et elle apparaît alors comme le meilleur « laboratoire » pour « une enquête proprement philosophique » sur cette notion⁷⁸. On y voit comment un sujet, par un travail de rectification constant, se constitue « dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même⁷⁹ ».

La notion freudienne de « perlaboration » n'est pas évoquée par hasard dans ce contexte. Si, en effet, la composante narrative de l'expérience psychanalytique n'est pas discutée directement par Freud, il s'y réfère indirectement dans ses considérations sur la mémoire, où cette notion joue un rôle central et où elle tend à se confondre avec le travail même de la cure. Ricœur l'ignore si peu qu'il en fait lui-même la

71. « Image et langage en psychanalyse », dans *Autour de la psychanalyse*, p. 109.

72. « Le récit : sa place en psychanalyse », dans *Autour de la psychanalyse*, p. 286.

73. *Ibid.*, p. 279.

74. *Ibid.* Nous soulignons.

75. *Ibid.*, p. 277. Nous soulignons.

76. Ou plutôt du couple que forment, dans la *Poétique* d'Aristote, *mimèsis* et *muthos* — terme que Ricœur traduit par « intrigue » et qu'il charge précisément de la fonction de configuration qui sauve le temps du désordre et du non-sens.

77. Cette déclaration, en ce sens, est pleinement justifiée.

78. *Temps et récit* 3, p. 356. Certes, deux exemples sont mis alors en parallèle : celui de la cure psychanalytique et celui de l'Israël biblique ; car l'identité narrative est assignée également aux individus et aux communautés historiques. Mais c'est le premier exemple qui sert de paradigme au second.

79. *Ibid.*, p. 357.

remarque dans un article publié en langue anglaise une dizaine d'années — les dates, ici, sont importantes — avant *Temps et récit*⁸⁰. Il se réfère d'abord, dans cet article, aux *Études sur l'hystérie*, où est introduite, avec les notions de « fantasme », de « résistance » et de « souvenir-écran », toute la question de la mémoire empêchée, qui sera encore au cœur de la problématique développée plusieurs années plus tard, au carrefour de la pathologie individuelle et de celle des sociétés et des cultures, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Mais c'est l'essai intitulé « Remémoration, répétition et perlaboration » qui lui sert ensuite, comme ce sera le cas dans ce dernier ouvrage et dans nombre de textes ultérieurs sur la même question, de fil conducteur. Cet essai où se trouve concentré, en moins de dix pages, l'esprit de la psychanalyse, a pour point de départ la compulsion de certains patients à répéter à leur insu sous forme d'actes des événements ou des conduites dont ils ne peuvent élaborer le souvenir conscient. La répétition bloque la remémoration et contribue à l'état morbide. Freud l'explique par l'action de la résistance : c'est elle qui pousse le patient à « répète[r] au lieu de se souvenir⁸¹ ». Mais qu'est-ce, alors, que se souvenir ? « Ce n'est pas seulement », répond Ricœur, « évoquer certains événements isolés, mais devenir capable de former des séquences signifiantes et des connexions ordonnées » ; c'est donc faire du souvenir le « fragment d'un récit » appliqué par le patient à sa propre vie. Telle est précisément l'œuvre de la perlaboration (*Durcharbeiten*), qu'il propose d'ailleurs d'appeler « translaboration⁸² » car elle rouvre vers le futur et non vers le passé le chemin de la mémoire. Freud insiste cependant sur le « temps », la « lutte » et le « courage » nécessaires pour avancer sur ce chemin. La remémoration, écrit-il, est un « travail » dont l'issue reste longtemps incertaine⁸³. Aussi ne serait-elle pas possible sans l'aide du médecin et en dehors de la situation transférentielle : « [...] c'est dans le manie- ment du transfert que l'on trouve le principal moyen d'enrayer la compulsion de répétition et de la transformer en une raison de se souvenir⁸⁴ ». Pourquoi le transfert a-t-il cet effet ? Parce qu'il offre au désir, répond Freud, « une sorte d'arène » où les résistances sont suspendues et où la mémoire peut s'exprimer librement⁸⁵. Dans un article contemporain du précédent et publié lui aussi en langue anglaise, Ricœur répond à la même question, au plus près du texte freudien : « parce qu'il offre un vis-à-vis fictif au désir⁸⁶ ». Car « non seulement le désir parle, mais il parle à l'autre » ; et c'est à sa médiation seulement qu'il doit d'échapper à la répétition et de s'ouvrir à nouveau le chemin de la mémoire. Si donc la remémoration a besoin de la narration, la narration est une œuvre accomplie conjointement par l'analysant et par l'analyste.

80. « The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings », *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 25, 4 (1977) ; repris dans *Autour de la psychanalyse*, p. 19 et suiv.

81. FREUD, *La technique psychanalytique*, trad. fr. A. Berman, Paris, PUF, 1953, p. 108.

82. On peut discuter le choix fait par les éditeurs de ces « Écrits et conférences » d'avoir remplacé cette traduction certainement plus parlante — plus proche en tout cas du sens que Ricœur attribue au concept freudien — par la traduction familière aux lecteurs de Freud en langue française.

83. FREUD, *La technique psychanalytique*, p. 110-111.

84. *Ibid.*, p. 113.

85. *Ibid.*

86. « Image and Language in Psychoanalysis », dans *Psychoanalysis and Language*, Yale University Press, 1978 ; repris dans *Autour de la psychanalyse*, p. 108.

Deux points, au terme de cette analyse, méritent d'être soulignés ; le premier concerne le sort commun réservé ultérieurement par Ricœur à ce travail de remémoration — autrement appelé « travail de mémoire » — et au travail de deuil, le second le désir compris comme désir de l'autre.

Que le travail de mémoire en quoi consiste la perlaboration n'aille pas sans le travail de deuil par lequel nous nous détachons des objets perdus de l'amour et de la haine, c'est ce que montrent de différentes façons les textes consacrés par Freud à ces notions. On peut même se demander si le travail de deuil n'est pas coextensif à l'entreprise psychanalytique tout entière. C'est précisément la thèse de Ricœur, qui comprend la cure comme une tentative partagée de réconciliation avec la perte⁸⁷. Or cette intégration de la perte à l'épreuve de la remémoration, remarque-t-il, est de grande conséquence « pour toutes les transpositions des enseignements de la psychanalyse hors de sa sphère d'opération ». C'est ce dont il témoigne lui-même dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, où il étend à la mémoire collective les thèses appliquées par Freud à la mémoire individuelle — l'historien étant appelé à jouer pour celle-là un rôle analogue à celui que joue le psychanalyste pour celle-ci. Cette extension est justifiée par le fait qu'il existe, du côté de la mémoire collective, une pathologie que l'on peut décrire à peu près dans les mêmes termes que la pathologie de la mémoire individuelle. Cette pathologie n'est pas liée seulement à des situations exceptionnelles : elle est inscrite dans la structure symbolique des sociétés et des États et affecte durablement leurs rapports. On le voit lors des grandes fêtes nationales : les événements célébrés par les uns comme des événements fondateurs sont pour la plupart des actes de guerre vécus par les autres comme des traumatismes ou des humiliations. C'est ainsi que « sont emmagasinées dans les archives de la mémoire collective des blessures appelant guérison⁸⁸ ». L'opposition de la « répétition » mélancolique et de la « remémoration » qui réconcilie avec l'objet perdu trouve à ce moment un nouvel emploi. Mais la réconciliation est autant, alors, réconciliation avec l'autre que réconciliation avec soi-même. Elle appelle donc vainqueurs et vaincus à croiser leurs mémoires et à élaborer en commun un récit dans lequel chacun puisse se reconnaître. C'est à ce récit que l'historien est invité à apporter sa contribution. Le travail de deuil implique ainsi un moment critique nécessaire également à la destitution d'un passé mythifié — ou « idéologisé⁸⁹ » — et à la constitution d'une nouvelle identité narrative. On peut s'étonner, certes, de voir mobilisée si facilement par Ricœur cette notion de travail de deuil, qui ressortit à une conception économique de la vie subjective qu'il critique si vivement dans *l'Essai sur Freud*. L'étonnement est d'autant plus grand que la problématique développée dans l'ouvrage pointe vers une « économie du don » que presque tout oppose à la précédente et qui trouve sa meilleure illustration dans le

87. Cf. par exemple « La question de la preuve en psychanalyse », p. 31.

88. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 96.

89. *Ibid.*, p. 103.

pardon⁹⁰. Mais le deuil et le pardon ont en commun d'en appeler, pour atteindre leur but, à la médiation ou à la volonté d'un autre.

C'est le deuxième point sur lequel Ricœur revient sans cesse dans les articles auxquels nous nous sommes référés plus haut et que met en évidence précisément l'expérience du transfert, qui trouve ici sa condition de possibilité : le désir est fondamentalement, selon l'expression de Hegel, « désir du désir de l'autre⁹¹ ». Ainsi « la relation à l'autre n'est pas quelque chose qui s'ajoute au désir » ; il faut affirmer au contraire sa « dimension originairement intersubjective⁹² ». La découverte de la structure œdipienne n'a pas d'autre signification. Elle montre l'inadéquation d'une définition purement énergétique du désir en termes de tension et de décharge.

Mais ici se trouve posé à nouveau le problème épistémologique du freudisme. Qu'il ne le soit plus exactement dans les mêmes termes que dans l'*Essai*, c'est ce qui résulte à la fois de cette inscription de l'intersubjectivité dans la définition du désir⁹³ et de la réinterprétation globale de la psychanalyse dans une perspective narrative. Un premier changement, certes, était intervenu au début des années quatre-vingt, la constitution mixte de l'épistémologie freudienne, partagée entre « énergétique » et « herméneutique », apparaissant comme le programme même d'une nouvelle épistémologie, propre à intégrer ces deux aspects dans un même « arc herméneutique ». De là la célèbre formule : « expliquer plus pour comprendre mieux⁹⁴ ». Mais la situation change une nouvelle fois quand la psychanalyse est conçue tout entière dans cette perspective narrative. Cette conception rompt au profit de la seconde le fragile équilibre établi auparavant entre l'énergétique et l'herméneutique. De l'aveu de Ricœur, il n'est plus possible alors de conserver l'énergétique⁹⁵. La vie est définie au même moment, en un sens littéral et non métaphorique, comme un « récit en quête de narrateur⁹⁶ », et la maladie comprise en son principe comme une « dénarrativisation⁹⁷ ». « Une vie », insiste-t-il dans l'un des deux articles auxquels nous faisons référence ici, « n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée » sous le régime de la refiguration narrative⁹⁸. Or cette position nouvelle n'affaiblit pas seulement sa critique de la réduction linguistique de la psychanalyse telle qu'elle est opérée par Lacan et ses disciples, elle contredit encore, d'une façon générale, ses propres déclarations contre une « interprétation unilatéralement herméneutique⁹⁹ » du vivre humain. Le problème

90. Il ne suffit pas d'ailleurs de remarquer que le deuil et le pardon visent l'un et l'autre la réconciliation, car ils ne la visent ni de la même façon ni pour le même motif.

91. « Image et langage en psychanalyse », p. 108.

92. « La question de la preuve en psychanalyse », p. 25.

93. Cette inscription, certes, était déjà effective dans l'*Essai* sous l'égide du même Hegel, mais l'intersubjectivité n'était pas couplée alors avec la narrativité.

94. *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, *passim*. Cf. sur ce point les remarques judicieuses de V. BUSACCHI dans sa postface à *Autour de la psychanalyse*, p. 310.

95. « Le récit : sa place en psychanalyse », p. 286.

96. C'est le titre de l'un des articles repris dans *Autour de la psychanalyse*, p. 257 et suiv.

97. « Le récit, sa place en psychanalyse », p. 285.

98. « La vie : un récit en quête de narrateur », p. 268.

99. « Psychanalyse et herméneutique », *Autour de la psychanalyse*, p. 87.

épistémologique du freudisme devient donc le problème anthropologique de la philosophie ricœurienne.

Non que les histoires que nous racontons sur nous-mêmes naissent à partir de rien : pour que le récit s'applique à la vie, il faut que la vie se prête à être racontée. Dans *Temps et récit*, Ricœur parle en ce sens de la « structure pré-narrative » de l'expérience humaine en général. C'est dire que ce qui est configuré par l'intrigue selon les règles de l'art de raconter est préfiguré dans une sorte de narrativité inchoative. À cette notion est superposée, dans les textes que nous commentons, celle d'« histoire non encore racontée ». L'exemple qui l'illustre le mieux est justement celui du patient qui s'adresse au psychanalyste et lui apporte des bribes d'histoires vécues : rêves, scènes primitives, épisodes conflictuels, etc. ; c'est de ces bribes qu'il tire un récit constitutif de son identité personnelle¹⁰⁰. Il faut y ajouter les traces enchevêtrées de toutes les histoires dont il est le dépositaire du fait de son appartenance aux différentes sphères de la société et de la culture. Elles nous obligent à reconnaître qu'à devenir le narrateur de notre vie, nous n'en devenons pas pour autant l'auteur¹⁰¹. Cette reconnaissance, cependant, ne remet pas en cause l'identité fondamentale du vivre et du raconter. Bien plutôt lui apporte-t-elle une justification complémentaire. Il en est de même des deux notions évoquées à l'instant. Or on doit se demander si l'identité du vivre et du raconter ne suppose pas déjà l'ouverture d'un projet que l'on pourrait appeler, autant pour le distinguer de son homologue heideggérien que pour le rapprocher de la notion marcellienne de fidélité créatrice, projet de fidélité. Primo Lévi parle bien, à propos de son expérience à Auschwitz, du « besoin de raconter », qu'il place au même niveau que les autres besoins élémentaires. Mais il montre qu'à ce besoin s'opposait, chez les rescapés des camps, la certitude de n'être pas crus. C'est cette certitude qui a conduit le plus grand nombre au silence. Il y a donc des cas où ce qui arrive ne se laisse pas raconter, et où persiste néanmoins le vœu de demeurer soi-même. Ne faut-il pas reconnaître alors qu'il appartient au récit de donner forme, mais non de donner force à un tel vœu ? Cette interrogation rejoint la concession que faisait Ricœur au moment où il introduisait pour la première fois la thèse que nous discutons : « l'identité narrative n'épuise pas [...] l'ipséité du sujet¹⁰² ». Autrement dit : je ne suis pas seulement ce que je me raconte. C'est la même concession qu'il fait à la fin de son article sur la place du récit en psychanalyse : la structuration narrative de l'identité, écrit-il, « reste toujours en rapport avec une capacité de se projeter en avant » ; et cette capacité « déborde [également] la mémoire et le récit¹⁰³ ». Il est seulement surprenant qu'il évoque à cet endroit la notion sartrienne de « projet existentiel » : c'est la place, dans sa propre philosophie, de l'affirmation originaire.

La question qui se pose alors est celle du rapport entre cette affirmation et la « pulsion » freudienne. Remarquons d'abord que la pulsion (*Trieb*) n'est pas le désir (*Wunsch*). L'une est définie par son énergie, l'autre par sa visée. Cette visée, en outre,

100. « La vie : un récit en quête de narrateur », p. 271.

101. *Ibid.*, p. 275.

102. *Temps et récit* 3, p. 358.

103. « Le récit : sa place en psychanalyse », p. 289.

dépend originellement de situations qui impliquent l'existence d'autrui. C'est pourquoi, quand la pulsion reste une poussée aveugle, le désir a la forme générale de la demande. On est tenté alors de penser que l'affirmation tient à la fois de la pulsion et du désir. Cela implique, en quelque sorte, de faire descendre dans la pulsion la forme du désir. C'est ce que fait explicitement Ricœur dans *La critique et la conviction* pour expliquer son intérêt pour la psychanalyse et sans plus distinguer les deux termes : « la pulsion », dit-il « est adressée à » ; elle exprime une relation à l'autre « qui est véritablement constitutive¹⁰⁴ ». Cette redéfinition de la pulsion la rend homogène à l'idée qu'il se fait de l'affirmation originaire, dans la mesure où celle-ci appelle l'approbation d'un autre. Elle a immédiatement deux conséquences : d'abord elle permet de dissocier l'intersubjectivité de la narrativité ; ensuite, et par là même, elle montre que la vie est humaine — ou signifiante — avant d'être médiatisée par le langage.

On pourrait s'étonner de retrouver à ce point l'une des grandes leçons de la phénoménologie : Ricœur n'a-t-il pas assez dit que la psychanalyse était l'une des causes de sa conversion à l'herméneutique ? L'étonnement sera moindre, cependant, si l'on se souvient que les raisons qui justifient, à ses yeux, la « greffe » de l'herméneutique sur la phénoménologie, n'empêchent pas celle-ci de rester « l'indépassable présupposition de l'herméneutique¹⁰⁵ ». La phénoménologie que l'on retrouve, d'ailleurs, n'est pas celle que l'on avait accepté de perdre, et c'est tout un programme de recherche qu'il dessine en revenant, trente ans après sa publication, sur l'*Essai* de 1965 :

Avec la psychanalyse, je [m'étais] confronté à quelque chose qui résiste à une théorie de la conscience. Il est vrai que je n'avais pas non plus pris assez au sérieux, à cette époque, les aspects de la phénoménologie en rapport avec la passivité : les synthèses passives, notamment. Il y aurait probablement des ponts, des passages possibles entre la phénoménologie et la psychanalyse, mais par une autre voie que celle d'une théorie obstinément centrée sur la conscience¹⁰⁶.

L'un de ces ponts serait sans doute la notion husserlienne de *Paarung*, d'appariement, que l'auteur des *Méditations cartésiennes* introduit pour résoudre le problème de la constitution de l'intersubjectivité, comprise alors comme intercorporéité. Il faudrait y ajouter sa propre théorie de la pulsion (*Trieb*) telle quelle ressort notamment du manuscrit intitulé — ce titre, à lui seul, est significatif — *Téléologie universelle*. « Déjà dans la passivité », écrit Husserl, « la vie instinctive de la pulsion peut produire une connexion intersubjective » ; ainsi « chaque sujet singulier porte le développement total, non comme développement solipsiste mais comme développement de l'humanité ; [...] en soi il porte tous les autres qui peuvent le rencontrer¹⁰⁷ ».

Mais ce programme de recherche n'a pas été réalisé et ce ne sont pas les textes théoriques de Ricœur mais ceux qu'on peut lire comme des témoignages qui livrent, en des pages poignantes, des indices sur ce que peut être la vie humaine avant ou,

104. *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 111.

105. *Du texte à l'action*, p. 40.

106. *La critique et la conviction*, p. 112-113.

107. Cité par B. BÉGOUT, « Pulsion et socialisation. L'origine instinctive de la société chez Fichte et Husserl », *Alter*, 9 (2001).

cela revient au même, après le langage. « Ces derniers temps », écrit-il ainsi dans *La critique et la conviction*,

en réfléchissant sur l'expérience de la mort et sur ce que m'en ont dit des médecins [...], j'ai eu le sentiment qu'on peut constater, à ce moment-là, que l'appel à des ressources de courage et de confiance vient de plus loin que telle ou telle langue ; [...] personne n'est moribond lorsqu'il va mourir, il est vivant, et il y a peut-être un moment — je l'espère pour moi-même — où, face à la mort, les voiles de la langue, ses limitations et ses codifications s'effacent pour laisser s'exprimer quelque chose qui est [...] de l'ordre de l'expérience¹⁰⁸.

Nous n'en apprenons pas davantage sur la nature de cette expérience mais elle est évoquée à nouveau dans son opus posthume, *Vivant jusqu'à la mort*¹⁰⁹. Il est question alors de la « grâce intérieure » qui distingue l'agonisant du moribond et de la mobilisation, dans sa personne, « des ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore ». Demandera-t-on d'où viennent ces ressources ? La réponse est peut-être dans ce mot : grâce. S'il n'a pas de signification religieuse¹¹⁰, il préserve à lui seul la distance qui sépare la vie humaine de la vie réduite à un phénomène biologique. Il explique peut-être aussi pourquoi Spinoza n'est pas cité dans ce contexte comme il l'est dans d'autres sur le même thème. On est tenté de parler simplement alors de la grâce de l'autre. C'est ce que suggère, dans le même opus, le commentaire de Ricœur en marge du récit que fait Jorge Semprun de la mort de Maurice Halbwachs à Buchenwald. Semprun écrit : « J'avais pris la main de Halbwachs qui n'avait pas eu la force d'ouvrir les yeux. J'avais senti seulement une réponse de ses doigts, une pression légère : message presque imperceptible » ; et Ricœur, à sa suite : « le donner-recevoir encore là ».

Que ce qui reste à la fin soit ce qui était au commencement, c'est ce qui autorise peut-être à parler non de l'énergétique mais de la dynamique ricœurienne — une dynamique réglée précisément par le « donner-recevoir ». C'est aussi ce qui peut expliquer la rencontre tardive de Ricœur avec une psychanalyse différente de la psychanalyse freudienne : celle de Heinz Kohut, le fondateur de la *self psychology*, à qui il consacre un article où l'on peut voir, comme nous l'avons dit en commençant, l'apport le plus stimulant de la récente réédition de ses textes les moins connus autour de la psychanalyse. Kohut, en effet, adresse à Freud trois reproches qui rejoignent les siens. Le premier concerne la notion d'« appareil psychique » avec ses « processus » et ses « mécanismes » en troisième personne, à quoi il oppose le concept global de « soi » (*self*). Le deuxième touche la fonction essentiellement cognitive de la cure, chargée d'augmenter le savoir de soi, réduit lui-même à un savoir d'origine verbale. Le troisième concerne justement cet idéal de libération par le savoir : héritage des Lumières, il trahit, chez le penseur même de la non-maîtrise, une volonté de maîtrise

108. *La critique et la conviction*, p. 220.

109. Paris, Seuil, 2007.

110. Du moins au sens où nous l'entendons ordinairement. Ricœur parle seulement, d'une façon paradoxale, d'un « religieux commun » qu'il distingue du « religieux confessant et confessé ».

qui oblige à reconnaître en lui le fils de son temps¹¹¹. À cela, Kohut oppose d'abord que « le malade d'aujourd'hui n'est plus celui de Freud, qui souffrait d'inhibition et de répression » : il souffre éminemment de « dépression » et de « dispersion¹¹² ». La notion de « soi cohésif » doit venir alors au centre de l'analyse. Or le besoin de savoir importe moins, à cet égard, que celui d'empathie, une empathie qui englobe « toutes les modalités de l'aide qu'un soi peut apporter à un autre ». « J'ai été pour ma part très touché », commente Ricœur, « par l'affirmation répétée de Kohut que l'homme a besoin jusqu'à son dernier souffle, c'est-à-dire jusque dans la condition de moribond, du soutien d'un [autre soi] capable de l'aider à réaliser son projet de créativité intégrée¹¹³ ». C'est bien l'expérience du transfert, alors, qui forme le cœur de la psychanalyse, une expérience qui enseigne que l'autonomie n'est possible que « par le moyen de l'hétéronomie ». Comment mieux dire que, jusque dans le conflit et la déception — qu'il lui faut apprendre à supporter comme un mal nécessaire —, le maintien du soi requiert la grâce de l'autre ? Il est remarquable que Ricœur reçoive ces thèses comme une « leçon » que seule la psychanalyse est en état de procurer à la philosophie¹¹⁴ et se propose, dans la suite de l'article, de les faire entrer en résonance avec différentes approches phénoménologiques de l'intersubjectivité.

Cette leçon, cependant, ne l'avait-il pas déjà, au prix d'une interprétation critique qui lui avait permis de ne garder que le meilleur de sa pensée, reçue de Freud ? On ne s'étonnera pas qu'elle concerne Éros et, ainsi, l'unique force capable de combattre la « pulsion de mort », dont la découverte par le fondateur de la psychanalyse avait été la source première de l'inquiétude que celle-ci lui avait inspirée :

Si le vivant va à la mort par un mouvement interne, ce qui lutte contre la mort n'est pas quelque chose d'intérieur à la vie, mais la conjugaison d'un mortel avec un mortel. C'est cela que Freud appelle Éros [...] ; c'est toujours avec un autre que le vivant lutte contre la mort [...]. Freud ne cherche pas l'impulsion dans quelque vouloir-vivre inscrit en chacun : dans le vivant *seul* il ne trouve que la mort¹¹⁵.

111. « Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique », dans *Autour de la psychanalyse*, p. 140-141.

112. Ou de « manque de cohésion ».

113. « Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique », p. 146.

114. *Ibid.*, p. 152.

115. *De l'interprétation*, p. 287 ; c'est Ricœur qui souligne.