

Entre narration et action

Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l'identité

Vinicio Busacchi

Vinicio Busacchi est chercheur à l'Université de Cagliari (Italy), Département de philosophie et de théorie des sciences humaines.

Abstract

The psychoanalysis of Freud plays a constitutive role in Paul Ricœur's philosophical discourse on the human. His conception of the human being as "capable man" revolves around three theoretical models – a theory of reflection as re-appropriation, a theory of narration as the construction and reconstruction of identity, and a theory of recognition as a course of emancipation. These three models can lend new elements to current psychoanalysis for the elaboration of a hermeneutical theory focused on the concepts of narration and action.

Keywords: Psychoanalysis, Hermeneutics, Narrative Identity, Capable Man.

Résumé

La psychanalyse de Freud exerce un rôle constitutif dans le discours philosophique de Paul Ricœur sur l'homme. Autour de sa conception de "l'homme capable," on peut voir s'articuler très clairement trois modèles théoriques: une théorie de la réflexion comme réappropriation, une théorie de la narration comme construction et comme reconstruction de l'identité, une théorie de la reconnaissance comme parcours d'émancipation. Il s'agit de trois modèles capables de donner à la psychanalyse d'aujourd'hui des éléments nouveaux pour l'élaboration d'une théorie herméneutique centrée sur les concepts de narration et d'action.

Mots-clés: Psychanalyse, Herméneutique, Identité narrative, Homme capable.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 1, No 1 (2010), pp. 21-33

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2010.11

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Entre narration et action

Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l'identité¹

Vinicio Busacchi

Université de Cagliari (Italy)

On peut affirmer que la psychanalyse de Freud exerce un rôle constitutif dans le discours philosophique de Paul Ricœur sur l'homme. Si l'on pense à l'ouvrage *Soi-même comme un autre* en tant que *synthèse* expressive au sens le plus général et en même temps le plus profond de "la pensée Ricœur" – à savoir celle d'une anthropologie philosophique, plus précisément d'une *phénoménologie herméneutique du soi* – il sera alors facile de saisir l'importance de Freud sur l'ensemble de son œuvre.

Cette philosophie de l'homme peut être définie, d'un côté, comme une philosophie de *l'homme capable* – dernier pôle d'une métamorphose de l'homme (métamorphose qui commence par le pôle de la culpabilité).² D'un autre côté, le parcours de la philosophie de l'homme de Paul Ricœur, à la fois riche et complexe, se rassemble sous cette idée de "l'homme capable" à titre de synthèse, d'expression synthétique. Il s'agit certainement d'une notion centrale, mais dans un *parcours* que nous dirions *dialectique*, sous le signe d'une démarche hégélienne où chaque passage n'est jamais complètement perdu, abandonné, oublié ou surmonté.

En ce sens, nous dirions que la philosophie de l'homme de Paul Ricœur ne se retrouve pas dans sa conception de "l'homme capable," mais à l'intérieur du parcours qui conduit à cette conception. En la relisant dans une perspective dictée par son intérêt pour la psychanalyse, on peut voir s'articuler très clairement, autour de cette conception, trois modèles théoriques: d'une part, une théorie de la réflexion comme réappropriation, d'autre part, une théorie de la narration comme construction et comme reconstruction de l'identité, enfin, une théorie de la reconnaissance comme parcours d'émancipation. Il s'agit de trois théories développées progressivement par Ricœur dans une dialectique mutuelle autour du concept de "l'homme capable"; trois théories particulièrement intéressantes pour la psychanalyse théorique d'aujourd'hui, ainsi que sur le terrain de la pratique thérapeutique.

Aujourd'hui encore, la psychanalyse est à la recherche d'un modèle théorique cohérent, explicatif par rapport à la clinique et au fonctionnement de la thérapie, qui reste une thérapie de la parole, de l'interprétation et de la reconstruction du sens, c'est-à-dire une *herméneutique*. Dans ce domaine, la philosophie de Paul Ricœur n'a pas encore connu sa pleine mise en valeur.

La réflexion comme réappropriation

L'évolution de la conception anthropologique ricœurienne des années soixante se déroule principalement sous le signe de la conception philosophique générale de la réflexion comme réappropriation. La portée de la perspective anthropologique et la référence à la grande leçon de l'école freudienne du soupçon sont clairement présentes dans *l'Essai sur Freud* (1965). En témoigne ce passage décisif:

C'est contre cette réduction de la réflexion à une simple critique [*vs.* Kant; V. B.] que je dis, avec Fichte et son successeur français Jean Nabert, que la réflexion est moins une

justification de la science et du devoir, qu'une réappropriation de notre effort pour exister. (...) L'appropriation signifie que la situation initiale d'où la réflexion procède est "l'oubli"; je suis perdu, "égaré" parmi les objets et séparé du centre de mon existence, comme je suis séparé des autres et l'ennemi de tous. Quel que soit le secret de cette "diaspora," de cette séparation, elle signifie que je ne possède pas d'abord ce que je suis; la vérité que Fichte appelait *jugement thétique* se pose elle-même dans le désert d'une absence de moi-même; c'est pourquoi la réflexion est une tâche – une *Aufgabe* – la tâche d'égaliser mon expérience concrète à la position: *je suis (...)*. *La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir.*³

Dans la théorie de la *réflexion comme appropriation*, une conception de la *subjectivité comme processus herméneutique* est appelée à se frayer un chemin. Pourquoi parler "d'herméneutique du sujet"? Parce que cette conception est la seule réponse possible, selon Ricœur, à une philosophie s'interrogeant sur l'homme après la traversée de l'*école du soupçon* (Freud, Marx, Nietzsche). Ces maîtres ont en commun d'avoir repris, chacun dans son propre registre (à savoir psychanalytique, économique et biologique-philosophique), le problème cartésien du doute en l'amenant "au cœur même de la forteresse cartésienne:"⁴ "Si l'on remonte à leur intention commune, on y trouve la décision de considérer d'abord la conscience dans son ensemble comme conscience 'fausse.'"⁵ Ces maîtres ont révélé que la *certitude* de la conscience est une illusion autant que la *transparence* à soi-même. En outre, ils ont enseigné l'exercice herméneutique du soupçon, c'est-à-dire une procédure dis-illusoire et démystificatrice, une modalité de l'interprétation comme "réduction de l'illusion et du mensonge de la conscience" (une modalité centrée sur la doctrine de la "vérité comme mensonge" et *diamétralement opposée* à la modalité de l'interprétation comme "médiation du sens").

Ricœur relève le défi en tentant de maintenir le caractère double, hybride, de l'épistémologie freudienne – tendue entre un registre *énergétique* et un registre *herméneutique* – sans la niveler, sans la réduire au seul niveau linguistique (cette conception de la subjectivité n'est donc pas entièrement herméneutique). Or, si, au niveau épistémologique, Ricœur s'arrête sur l'idée de l'impossibilité d'une réduction de la psychanalyse à l'herméneutique (comme le démontre clairement sa critique à la réduction linguistique de Jacques Lacan⁶), au niveau anthropologique, il semble pourtant réaliser une telle réduction. Nous retrouvons ici les mêmes tensions que dans *Le volontaire et l'involontaire*, avec des tentatives très semblables d'assomption du pulsionnel par la maîtrise de la signification, de l'inconscient par la maîtrise de la spiritualité (à la différence de l'*Essai sur Freud* où l'anthropologie philosophique ricœurienne se construit à partir d'une dialectique entre freudisme et hégélianisme).

Le concept "d'archéologie du sujet" semble résumer le freudisme dans son ensemble, du point de vue de Ricœur. Effectivement, il semble que l'*arché* du sujet ricœurien coïncide avec le fond biologique (*corporel*) de l'inconscient freudien – par rapport auquel le sens (le *spirituel*) serait dans un rapport de cause à effet. Mais c'est exactement là, à ce point de proximité au maximum de la doctrine freudienne du réalisme de l'inconscient, que Ricœur fait marche arrière. Nous faisons allusion, d'un côté, à l'aspect du *mécanisme* biologique, de l'autre, à l'aspect *technique* de la thérapie. L'interprétation que Ricœur développe tend à vider l'*arché* de sa charge, de sa dimension biologique: cela est attesté de manière éloquent dans l'expression *sémantique du désir*, expression forgée pour décrire le lien entre le *Trieb* (la pulsion) et le *sens*. Ce lien – nous explique Freud – peut être altéré, déformé, cassé, non par ignorance ou méconnaissance etc., mais par le

fonctionnement même d'un "mécanisme." C'est le fonctionnement de ce mécanisme qui cause ignorance, méconnaissance, erreur etc. Ainsi, l'affirmation que la psychanalyse se constitue comme une *archéologie du sujet* dans le sens d'une *herméneutique de la profondeur* ne saisit et n'exprime que l'aspect linguistique de la théorie comme de la pratique thérapeutique. Il s'agit, en effet, d'une archéologie sans *technique* parce que, dans le freudisme, recourir à une technique est la conséquence précise – au niveau pratique et clinique – de cette théorie du *mécanisme psychique*. Si la perte du sens est l'effet d'un mécanisme, alors seule une technique dirigée contre ce mécanisme permettra la libération du sens. Ce n'est donc pas l'aspect de *réflexion – in primis* – mais la composante *thérapeutique* qui révèle le caractère *archéologique* de la psychanalyse.

On pourrait objecter à cette observation que le concept d'"archéologie du sujet" résume magnifiquement la contribution que la leçon psychanalytique offre à la compréhension (philosophique) de l'homme. Pourtant, nous marquons notre désaccord, car ce concept subsume seulement le stade premier du freudisme, quand la psychanalyse était encore comparée par Freud lui-même au travail archéologique. Sous cet angle, la pratique psychanalytique s'exerçait effectivement comme une sorte de technique d'investigation. L'analyste allait à la recherche de la libération d'un contenu de vérité caché, perdu, oublié. Par la suite, la structure générale du freudisme a subi une profonde modification en se tournant vers le phénomène pathologique et [mais] potentiellement thérapeutique du *transfert* - c'est-à-dire, la relation dialectique jouée entre passé et présent, du patient et de l'analyste (la dynamique névrotique des relations familiales et affectives dans la situation thérapeutique se re-présente ou se présente). Il est évident qu'ici l'image ne peut plus être celle d'une archéologie, mais plutôt celle d'une dialectique entre régression et progression, selon un projet de *dialectique thérapeutique de l'émancipation*.

Il est intéressant de remarquer comment Ricœur – qui, dans la partie *Analytique* de *l'Essai sur Freud* dont on vient de parler, n'a pas pu prendre, n'a pas pu assumer pleinement cette leçon de la psychanalyse – retrouve précisément, dans la partie *Dialectique*, en associant Freud à Hegel, ce projet d'émancipation dans la dialectique thérapeutique et clinique. Il affirme qu'une archéologie doit se placer dans un rapport "dialectique avec le terme complémentaire de téléologie," car, "seul a une *arché* un sujet qui a un *telos*."⁷ On est ici au cœur philosophique de l'idée ricœurienne de *conflit des interprétations*. Et Ricœur nous explique que ce rapport dialectique doit s'exprimer de l'intérieur de la psychanalyse, avant même d'esquisser une lecture parallèle et croisée avec la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est à ce moment qu'on retrouve la mise en valeur du transfert freudien par Ricœur. Ce n'est qu'ensuite que la figure de Hegel trouve sa juste place: "si le freudisme est une archéologie explicite et thématifiée, il renvoie de soi, par la nature dialectique de ses concepts, à une téléologie implicite et non thématifiée."⁸ La phénoménologie de Hegel a précisément la fonction de rendre explicite cette téléologie cachée; elle se présente, en revanche, comme une téléologie explicite de l'esprit conjuguée avec une archéologie implicite de la vie et du désir. La phénoménologie hégélienne opère toujours un processus de dessaisissement de la conscience analogue (mais contraire) à celle que nous pouvons voir à l'œuvre dans la psychanalyse.⁹ Ici, l'engagement réflexif de Paul Ricœur vise à démontrer cette maîtrise "implicite" de la téléologie au cœur du freudisme. Les points d'émergence du téléologique sont ainsi identifiés "par certains concepts opératoires (...) dont Freud use mais qu'il ne thématise pas," "à l'œuvre dans certains concepts bien thématifiés, tels que celui de l'identification"¹⁰ ou par rapport à des problèmes "qui restent non résolus" comme, par exemple, la sublimation. Le conflit entre archéologie et téléologie ne se configure pas seulement comme dialectique entre théorie et

praxis car la doctrine elle-même est équipée d'une "téléologie implicite": en effet, le système freudien se constitue dialectiquement, selon Ricœur, par couples d'opposés.

A partir de ce dialogue avec la phénoménologie de Hegel, se concrétisera dans la réflexion ricœurienne, une image, une idée, une conception de la *subjectivité* comme *processus dialectique*, comme dialectique conflictuelle entre archéologie et téléologie. Le modèle est celui d'un sujet "en guerre contre soi-même,"¹¹ un sujet lié, relié à un archaïsme invincible, tendu entre la poussée régressive et la poussée progressive. Chez Ricœur, l'antithèse entre l'*arché* et le *telos* est résumée par la dialectique inconscient-esprit:

L'homme est le seul être qui soit la proie de son enfance; il est cet être que son enfance ne cesse de tirer en arrière; même si on atténue le caractère trop exclusivement historique de cette interprétation par le passé, c'est encore face à une antériorité symbolique que nous sommes placés: ainsi, si nous interprétons l'inconscient comme l'ordre des signifiants-clés qui sont toujours déjà là, cette antériorité des signifiants-clés par rapport à tous les événements temporellement interprétés nous renvoie à un sens plus symbolique de l'antériorité, mais continue de fournir à l'ordre inverse de l'esprit le contre-pôle que nous cherchons. Nous dirons donc en termes très généraux: l'esprit, c'est l'ordre du terminal; l'inconscient, l'ordre du primordial. Pour rendre compte de la façon la plus raccourcie de cette antithèse, je dirai: l'esprit est histoire, l'inconscient est destin, destin arrière de l'enfance, destin arrière des symboliques déjà là et indéfiniment réitérées.¹²

La subjectivité est donc *un processus dialectique d'archéologie et téléologie*. Le centre de cette dialectique consiste dans l'articulation des éléments de *régression* et de *progression*. Autrement dit, la subjectivité se configure comme un conflit entre poussées régressives (produites, déterminées par l'inconscient) et les poussées progressives de l'esprit.

Ce conflit de la subjectivité "détermine une" [et "se produit comme une"] *symbolique*. Mais la symbolique ne représente pas seulement le "lieu" [entre guillemets] de pacification du conflit de la subjectivité, elle représente aussi le "lieu" où la réflexion – une fois les effets de la dialectique d'archéologie et de téléologie acquis – est amenée à résoudre "la guerre herméneutique."

Cette conception dialectique d'assonance hégélienne, cette idée de "guerre herméneutique" au cœur de la subjectivité ne sera plus abandonnée par Ricœur. On la retrouvera dans le tournant *narratif* de l'herméneutique – dont nous allons parler prochainement.¹³ Elle ne sera pas abandonnée, même aux derniers moments de sa réflexion. Nous pensons en particulier à l'ouvrage *Parcours de la reconnaissance*: une œuvre unitaire, bien plus qu'un simple recueil d'études, centrée sur une philosophie de "l'homme capable," accrochée à une idée d'identité comme processus de reconnaissance, comme *parcours d'émancipation à travers les dialectiques positives de la reconnaissance*. Dans un passage précieux, extrait d'un essai sur la psychanalyse de 1978 (dont on a retrouvé le manuscrit français original, il y a quelques années) – publié sous le titre de *Image and Language in Psychoanalysis*, il révèle la thématique de la reconnaissance déjà présente dans les années soixante-dix. Plus important encore, cette thématique est liée à une philosophie de l'homme articulée dialectiquement à la psychanalyse:

La situation analytique offre au désir ce que Freud appelle, dans un de ses textes techniques, «une sorte d'arène où il sera permis à l'automatisme de répétition de se

manifeste dans une liberté totale». Et pourquoi la situation analytique a-t-elle cette vertu de réorienter la répétition vers la remémoration? Parce qu'elle offre dans le *transfert* un vis-à-vis fictif au désir. Non seulement le désir parle, mais il parle à l'autre. Ce second point de départ dans la pratique analytique n'est pas moins gros d'implications théoriques. Il révèle que dès l'origine le désir humain est, selon l'expression de Hegel, désir du désir de l'autre et finalement désir de la reconnaissance.¹⁴

La narration comme reconstruction

La deuxième théorie – de la narration comme construction et reconstruction [narrative] de l'identité – se développe dans les conclusions générales de *Temps et récit* et de *Soi-même comme un autre*, c'est-à-dire, entre les années soixante-dix et, surtout, les années quatre-vingt, dans une phase de l'interprétation ricœurienne de Freud marquée – nous l'avons déjà rappelé – par le majeur intérêt pour l'expérience analytique et pour la dimension *narrative* de la psychanalyse.

C'est autour de la discussion de la première aporie de la temporalité – dans les conclusions de la trilogie de *Temps et récit* – que le concept d'*identité narrative* commence à se dessiner. En traçant les contours de cette perspective, Ricœur fait immédiatement allusion à la psychanalyse en tant qu'exemple particulièrement significatif, en tant que laboratoire d'une enquête, d'une étude philosophique sur cette notion d'identité:

On y voit en effet comment l'histoire d'une vie se constitue par une suite de rectifications appliquées à des récits préalables, de la même façon que l'histoire d'un peuple, d'une collectivité, d'une institution procède de la suite des corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs, et, de proche en proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique. Comme il a été dit, l'histoire procède toujours de l'histoire. Il en va de même du travail de correction et de rectification constitutifs de la perlaboration analytique: un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même.¹⁵

Le fait psychanalytique se constitue, se construit *narrativement*. Mais pas seulement: même en psychanalyse, "l'histoire d'une vie se constitue par une suite de rectifications appliquées à des récits préalables." En d'autres termes, l'identité humaine même, telle qu'elle est, se reconstitue en psychanalyse à travers la narration, à travers le travail de narration [*de la narration/sur la narration*].

Dans *Soi-même comme un autre*, l'analyse de l'identité narrative est conduite à partir d'une discussion avec la problématique de l'*identité personnelle* – "lieu" privilégié, selon nous, pour une confrontation entre les deux usages principaux du concept d'identité, l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*. En conduisant l'analyse de ces deux termes sur les modalités respectives de permanence dans le temps – c'est-à-dire le *caractère* et la *parole tenue*¹⁶ – Ricœur trouve dans la notion d'identité narrative le concept médiateur entre ces deux pôles de l'identité, "entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de l'*idem* et de l'*ipse*, et une limite supérieure, où l'*ipse* pose la question de son identité sans le secours et l'appui de l'*idem*."¹⁷

Pourtant, dans une philosophie de l'homme, il est nécessaire, selon Ricœur, de rendre compte du fait humain central que la personne dont on parle – agissante, souffrante, responsable de ses actions – "a une histoire, est sa propre histoire." Et si la dimension de l'historicité sera développée successivement, dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* – qui définit l'anthropologie

ricœurienne du côté de *l'homme concret*,¹⁸ de l'homme dans son historicité – l'élément de la narration sera véritablement accompli dans *Soi-même comme un autre*. Notre philosophe souligne le rôle joué par la *médiation narrative* par rapport à la constitution de la subjectivité. En effet, si la médiation de l'action et celle du langage joue un rôle fondamental au regard de la formation de *l'ipseité* du soi, ni l'une ni l'autre ne permettent d'introduire un facteur de temporalité, facteur qui fait que l'homme est précisément *sujet historique*, c'est-à-dire sujet d'une *histoire*. La narration devient pour Ricœur la voie royale pour dire "l'histoire d'une vie." Seule la narration permet en effet de rendre compte explicitement des "concaténations temporelles" de l'action et donc de rendre de façon *effective* la dimension historique de la subjectivité. Nous sommes, ici, manifestement, devant un point important de *liaison* avec la psychanalyse. C'est un passage qui nous donne la possibilité d'établir un parallèle avec la "situation narrative" telle qu'elle peut – selon certains psychanalystes – s'établir alors que patient et analyste s'engagent à re-construire une histoire de vie. D'autant plus que Ricœur est convaincu que l'acte de narration n'est pas seulement représentatif d'une sorte d'affirmation ou de re-affirmation du soi, de sa propre identité. Selon lui, il est expression de la possibilité d'une re-construction, d'une évolution, d'un changement au niveau de la conscience, de l'affectivité, de la perception et de la compréhension de soi, des difficultés relationnelles avec autrui... d'un changement au niveau de la volonté et de la responsabilité, de la moralité peut-être aussi, etc.

Si, d'un côté, nous pouvons soulever ici un point critique en relevant que la théorie ricœurienne de l'identité narrative est une théorie de la narration consciente, qu'elle met l'accent sur la *continuité* du sens, et sur la possibilité de récupérer et de construire l'identité en se fondant sur la *seule* narration ou auto-narration (sans avoir besoin ni d'une *technique* thérapeutique, ni d'un *spécialiste*, ni d'un travail sur l'inconscient [dans la monumentale trilogie de *Temps et récit* il n'y a aucune place pour l'inconscient]), d'un autre côté, nous devons souligner que cette "continuité du sens" forme, constitue, précisément le but et le pari de la psychanalyse. "Où 'Ça' était, 'Je' dois devenir"¹⁹ (*Wo es war, soll ich werden*), écrit Freud, dans son *Introduction à la psychanalyse* de 1932. C'est dire que tout le *refoulé*, que tout ce qui s'est perdu avec l'oubli peut être récupéré et rendu à la conscience et, donc, à la signification [ou, mieux, à la signification et, donc, à la conscience] et à la mémoire.

À notre avis, il est possible d'établir une forte correspondance entre la conception ricœurienne de l'identité comme processus herméneutique-narratif de re-acquisition du sens, de re-signification de l'histoire personnelle de vie, et le processus psychanalytique de re-narration et re-construction clinique d'une *histoire de cas* (*id est*, cas clinique) où – comme Paul Ricœur lui-même le met en exergue – "la lutte contre la résistance (...) n'a pas d'autre but que de rouvrir le chemin de la mémoire."²⁰

Bien sûr, il serait nécessaire de présenter une preuve plus consistante, plus importante de l'intégration de l'inconscient à l'intérieur de l'anthropologie philosophique esquissée dans *Soi-même comme un autre*. Premièrement, il est frappant de voir que Ricœur a apparemment repris et repensé sa conception de l'homme sans aucune mention de la dimension d'involontaire absolu (à la différence de sa *Philosophie de la volonté* où il assumait, à l'intérieur de "l'empire caché" du Cogito, l'*Unbewusst* freudien). Deuxièmement, la pauvreté des références à Freud dans une œuvre de synthèse comme *Soi-même comme un autre* est aussi évidente que frappante: à première vue, elle ne résume absolument pas le long *détour* des années soixante par la psychanalyse. En effet, Ricœur en parle explicitement et de façon structurée à une seule occasion (et, en faisant allusion à une seule œuvre de Freud, *Das Ich und das Es*). Il s'agit de la dernière étude, alors qu'il

discute de l'altérité de l'Autre, au moment où il présente – en tant qu'alternative à la perspective hégélienne “à mi-chemin d'une lecture anthropologique et d'une lecture théologique”²¹ – la solution “clairement et univoquement anthropologique” de la métapsychologie freudienne où “la conscience morale est un autre nom du surmoi.”²² Si, d'un côté, il ne s'agit pas d'un moment marginal de l'œuvre ricœurienne, de l'autre, il ne suffit pas pour témoigner de l'assimilation de l'inconscient à la conception ricœurienne de l’“homme capable.” Tout donc pourrait invalider cette hypothèse d'assomption ou d'intégration du point de vue psychanalytique. Mais, après un examen plus approfondi, tout autre chose se manifeste: nous pensons précisément à l'étude consacrée à l'exploration ontologique. Ici, la conception de l'homme de Ricœur retrouve sa source la plus ancienne et la plus essentielle. Selon nous, la dimension, la “réalité” de l'inconscient se retrouve dans le côté “passif” ou dans la passivité de l'être d'Aristote – théorie reprise et relue par Ricœur, en reconsidérant surtout le couple puissance-acte, en alternative à la notion de *substance*. C'est à cette notion de *passivité de l'être* que nous pouvons relier (à un degré second de la réflexion) la passivité de l'altérité de la conscience morale – altérité qui, en psychanalyse, prend le nom de sur-moi, et qui, on le sait, nous parle d'une altérité plus profonde et plus fondamentale. C'est à elle encore que nous pouvons rattacher la passivité enracinée dans la seconde modalité de l'altérité, l'altérité du corps propre.

Nous laissons pour le moment ce discours sur la passivité: il nous faut traverser la perspective transversale déterminée par le troisième moment théorique, le moment de la reconnaissance comme parcours - qui permet de recentrer le concept d’“homme capable” en reconfigurant l'ensemble de la dialectique philosophie/psychanalyse sur l'axe thématique du pouvoir-capacité/action.

La reconnaissance comme parcours

Une clef de lecture du chef-d'œuvre de 1990 est donnée par la tension dialectique entre le *moi* égoïste, immédiat, naturel et le *soi* produit de la médiation sociale, principalement à travers les “œuvres de la culture”. Cette dialectique, qui traverse toute l'œuvre – transfigurée, à vrai dire, soit par les différents registres discursifs soit par l'objet spécifique de chaque étude – a une possible racine ontologique dans la conception aristotélique de l'être comme dynamisme [ou bien, dynamique] de *puissance/acte*. Cette racine donne, premièrement, une place centrale, dans la conception anthropologique ricœurienne, à l'idée de *puissance expressive* (au sens exact de l'ancienne idée grecque de *ἐρμηνευτικός δύναμις*²³). Deuxièmement, elle permet que la question “des usages que nous faisons du verbe modal ‘Je peux’” soit posée comme *pivot* qui recueille les questions multiples sur lesquelles Paul Ricœur a longuement travaillé. Bref, l'idée de *subjectivité comme puissance expressive* donne une unité thématique à l'œuvre ricœurienne dans son ensemble, et donne articulation et rythme aux étapes les plus importantes de *Soi-même comme un autre*. Lequel ouvrage s'organise autour de quatre usages principaux du “je peux”: je peux parler, je peux agir, je peux raconter (à moi et aux autres), je peux me considérer comme responsable de mes actes, faire qu'ils me soient imputés en tant que sujet responsable. Cette notion de puissance expressive s'articule non seulement à l'ancienne conception de la subjectivité comment vie symbolique et processus herméneutique, mais aussi à l'idée même de réflexion (nabertienne et spinoziste) comme “appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir.”²⁴ C'est de cette manière que s'établit, se constitue une forte “équivalence” entre *réflexion* et *soi*, entre la voie, l'*itinérance*, le parcours de la réflexion et la constitution, l'évolution, l'émancipation du soi. Cette équivalence se répartit, se partage selon trois axes ou trois directions, la première relative à l'intégration de “diverses

procédures objectivantes concernant le discours et l'action à l'opération réflexive,²⁵ la seconde concernant "la nature de l'identité assignable à un tel sujet de discours et d'action,"²⁶ enfin une troisième qui concerne la "composante de passivité ou d'altérité que l'identité-ipséité (...) [assume] en contrepartie de la fière initiative qui était la marque distinctive d'un sujet parlant, agissant et se racontant."²⁷ Si, avec le deuxième axe, on se retrouve en effet au cœur de la théorie de l'"homme capable," à un niveau non encore ontologique, occupé par le concept d'*identité narrative*, avec le troisième, nous avons la chance d'assister au retour des thématiques de l'*altérité vécue* telles que l'*involontaire*, la *passivité*, le *corps* et l'*inconscient*; thématiques inhérentes à la dialectique subjective [de la "guerre" en soi-même, "contre" soi], à une conception de la subjectivité qui n'est plus *substantialiste*.

D'un côté, il est vrai que Ricœur aborde en premier lieu la thématique de l'action et de l'agir humain à partir de la thématique du texte, en considérant l'agir comme "l'hors-texte par excellence" (nous faisons allusion à l'idée fondamentale développée dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* [1986]). D'un autre côté, le phénomène de la narration est depuis toujours reconnu comme le retour de l'action sur le texte: pour le travail historique comme pour les histoires de fiction, l'action du protagoniste/personnage se raconte. C'est ainsi qu'en traduisant l'action en narration, l'identité *peut* assumer une dimension *narrative*... en devenant, justement, protagoniste, personnage d'une histoire de vie, de sa propre histoire de vie. Dans *Temps et récit*, Ricœur récupère la conception d'Aristote, selon laquelle le récit est *mimesis* de l'action (dans la triple temporalité de la *préfiguration*, de la *configuration*, de la *réfiguration*). Nous pouvons transposer cette conception à l'herméneutique du soi: ici, la *narration de l'action* s'installe au cœur de la notion d'*identité narrative*. Quelle en est la conséquence? C'est que dans la conception ricœurienne du sujet, l'agir se configure comme le premier facteur constitutif de l'identité [du soi].

Cette sorte de suprématie de l'action modifie ou, mieux, caractérise la dialectique ontologique entre puissance et acte comme *dialectique d'expression*, avant d'être *dialectique de puissance*. Non pas tout simplement "je peux," mais "je peux agir"; non pas "j'agis parce que je peux" mais "je peux parce que j'agis." "Je peux agir" à travers des actes de parole, des actes du faire, à travers la narration et des actes de responsabilité. Cet accent sur l'agir porte déjà en soi l'idée de puissance expressive, même si c'est avec la dialectique ontologique de la puissance et de l'acte que s'établit d'une façon spéculaire une conception de la subjectivité fondée sur le "je peux" et une conception fondée sur le "j'agis." De ce fait, en contradiction seulement apparente, Ricœur écrit dans son essai *De la métaphysique à la morale* (1994): "La problématique du soi, que je propose dans *Soi-même comme un autre*, se déploie sur plusieurs niveaux d'acceptation du verbe agir."²⁸

Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l'identité

Le modèle ricœurien offre des éléments de grand intérêt et, à notre avis, fondamentaux pour une nouvelle perspective herméneutique de la pratique thérapeutique de la psychanalyse. Celle-ci ne relève plus de la *Tiefenhermeneutik*, de l'interprétation de la profondeur (à la recherche des responsabilités historiques, familiales, des vérités perdues, des causes traumatiques, etc.) mais de la récupération, de la re-assomption, de la re-construction narrative, avec tout ce que la narration et la dimension narrative portent et comportent ici – *in primis*, la dimension intersubjective, c'est-à-dire l'espace social des raisons, des arguments, des critiques, mais aussi l'espace partagé de la communication, linguistique et émotionnelle, et l'espace de l'engagement conscient, volontaire, responsable. L'idée "d'homme capable" donne la perspective d'un sujet en

devenir, une idée de sujet qui n'est pas lié, "bridé", qui n'est pas otage de son passé et qui n'est pas condamné par son histoire de vie. Un sujet d'action capable de re-configurer, de comprendre autrement et mieux, en tout cas différemment, son propre vécu; un sujet qui peut toujours s'émanciper à travers sa capacité de réaffirmer sa responsabilité et, à partir de là, d'assumer [la charge de] sa vie. La clé de l'émancipation ne se retrouve pas dans la capacité de regarder en soi, de s'isoler, de reparcourir dans un chemin de confession perpétuelle et de solipsisme la voie lourde de ses souffrances. Tout cela est sans doute nécessaire puisque strictement lié au parcours d'évolution thérapeutique, mais c'est l'agir qui fait que "les portes" de "mon futur" – si l'on peut dire – ne restent pas "fermées" à cause de "mon passé."

Le défi de la thérapie psychanalytique – explique Ricœur à l'occasion d'une Conversation sur la psychanalyse avec le psychiatre et psychanalyste italien G. Martini en 2003 (une entrevue d'un très grand intérêt²⁹) – c'est l'irreprésentable du désir bloqué ou, peut-être immobilisé, par la souffrance.

Même dans le cas des vécus les plus douloureux, la configuration dialectique et le potentiel humain restent. Personne ne peut établir complètement et avec une précision mathématique la dimension, les possibilités de ce potentiel: personne ne peut donc prévoir a priori ni comment un certain patient pourra répondre à cette thérapie, ni si cet homme ou cette femme seront capables de retrouver la santé (et dans quelle mesure), ni même s'ils seront capables de vivre une vie digne et porteuse de sens. Le potentiel humain reste, avec sa structure dialectique, entre puissance et acte, tendue, orientée vers l'émancipation à travers la dialectique de la reconnaissance... c'est-à-dire la dialectique intersubjective. Au cours d'un passage de la Conversation, Ricœur affirme ainsi que:

La structure la plus archaïque du langage a une fonction langagière par ce caractère d'adresse à l'autre. C'est n'est pas par hasard que Freud d'abord a mis l'accent sur le complexe d'Œdipe, qui est une scène que l'on peut dire inter-humaine (...). Le désir est tout de suite, avant d'être une structure dialogale, une structure d'adresse, d'appel: d'appel obscur qui donne à la détresse elle-même une structure potentiellement langagière.³⁰

Voici pourquoi, pour le philosophe, il ne faut pas séparer la souffrance de la parole: il y a toujours la possibilité d'une libération – et pas seulement dans un contexte clinique. Il existe toujours la possibilité de transformer la souffrance, de l'interpréter, de la comprendre et la supporter à travers les moyens de la narration, plus généralement de la représentation, et les moyens de la communication. Quand cela arrive, on se retrouve dans une condition "communautaire": la possibilité d'une nouvelle action responsable, d'une perspective nouvelle d'existence qui change le sens, la signification de ce que l'on a vécu s'est déjà ouverte. Cette recherche du sens, réflexive et partagée, est une véritable lutte herméneutique contre l'opacité du non-sens de la souffrance inattendue, incompréhensible, inacceptable, insupportable ou, pire, de la violence subie. Ricœur écrit en ce sens:

(...) je poserai deux opacités. L'opacité première c'est la souffrance elle-même, impénétrable au discours, la souffrance soufferte. Mais la conduite du deuil et le travail de mémoire exercé à travers la cure n'abolit pas l'opacité. Je dis qu'elle révèle une opacité beaucoup plus profonde, beaucoup moins émotionnelle et je dirai plus existentielle dans le rapport de soi avec les autres, avec le monde et avec soi-même. Donc, je parlerai d'une

opacité fondamentale, mais qui est rendue supportable. J'insiste beaucoup sur le mot "supportable". Supportable et pour soi-même et avec les autres et qui fait qu'une maladie mentale n'empêche pas les rapports avec autrui, les rapports sociaux et les rapports de dialogue avec soi-même.³¹

On pourrait faire une objection à cette réflexion en affirmant que cette exigence n'est pas garantie *a priori*, que cela n'est pas toujours possible, ni vrai. En effet, le travail clinique démontre qu'il existe des situations de souffrance à partir desquelles il devient pratiquement impossible de revenir sur le chemin de la parole, du récit, du partage communicatif. Au-delà d'un discours strictement clinique (en termes de thérapie, de choix pharmacologiques etc.) cette objection réactive la ligne morale du discours philosophique de Ricœur. Avec ce concept de "défi" si cher au philosophe se concentre toute la charge éthique d'une idée de *lutte* comme clef, comme pivot de la dialectique intérieure (contre l'*altérité/passivité vécue*) et de la dialectique inter-subjective (qui se retrouve au-dessus de l'action responsable.) Au-delà de la situation spécifique et de la condition particulière du patient, l'analyste en tant que sujet responsable se retrouve complètement et pleinement impliqué dans la dialectique en acte: en tant que sujet moral, il doit répondre positivement au défi du moment, il doit recueillir le défi éthique de toute souffrance irreprésentable, de tout vécu, en jouant pleinement son rôle.

Cette exigence sera certainement difficile à respecter dans une dialectique de la reconnaissance thérapeutiquement fixée, mais cette dialectique est déjà orientée, *dans* sa forme et sa structure, vers la re-interprétation et la re-signification. L'analyste doit alors recueillir ce défi *professionnel* et *éthique* – ou mieux, *éthique* et *professionnel*. A l'appui de ce principe éthique, il doit pouvoir s'orienter positivement, tendre à la guérison, c'est-à-dire à la victoire sur la maladie.

- ¹ Ce texte a été présenté au Colloque International "Relire Ricœur à notre tour: herméneutique et philosophie pratique" à Lisbonne, 7-10 juillet 2010.
- ² Voir Olivier Mongin et Michael Foessel, *Paul Ricœur: De l'homme coupable à l'homme capable* (Paris: ADPF, 2005).
- ³ Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1995 [1965]), 55-56.
- ⁴ Ricœur, *De l'interprétation*, 43.
- ⁵ Ricœur, *De l'interprétation*, 43.
- ⁶ Ricœur, *De l'interprétation*, 415 et suiv.
- ⁷ Ricœur, *De l'interprétation*, 481.
- ⁸ Ricœur, *De l'interprétation*, 483.
- ⁹ Ricœur, *De l'interprétation*, 485.
- ¹⁰ Ricœur, *De l'interprétation*, 495.
- ¹¹ Il s'agit d'une affirmation de Jacques Derrida reprise par Ricœur lui-même dans un des "Fragments." Voir, Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort: Suivi de Fragments* (Paris: Seuil, 2007), 129.
- ¹² Ricœur, *De l'interprétation*, 490-491.
- ¹³ Ce tournant marque l'abandon de l'intérêt pour la théorie freudienne au profit de l'expérience clinique et thérapeutique. Il marque aussi l'abandon de l'intérêt pour le symbole et la vie symbolique au profit de la narration et de la question (thérapeutique) de la reconstruction narrative de l'identité.
- ¹⁴ Paul Ricœur, *Ecrits et conférences 1: Autour de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 2008), 108.
- ¹⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit: Le temps raconté* (Paris: Seuil 1991[1985]), 444-445.
- ¹⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 143.
- ¹⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 150.
- ¹⁸ Domenico Jervolino, *Introduzione a Ricœur* (Brescia: Morcelliana, 2003), 79.
- ¹⁹ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969), 121.
- ²⁰ Ricœur, *Ecrits et conférences*, 32.
- ²¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 407.
- ²² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 407. Ici la psychanalyse se constitue en tant que troisième signification de la méta-catégorie d'altérité, à savoir la conscience – après la modalité du corps propre ou la chair et la modalité de l'altérité de l'autre. Toutes les trois sont reliées à la dialectique ipseité-altérité.
- ²³ Karl Kerényi, "Origine e senso dell'ermeneutica," *Archivio di Filosofia* 1-2 (1963): 129-137; 138-146.
- ²⁴ Ricœur, *De l'interprétation*, 56. En italique dans l'original.

- ²⁵ Paul Ricœur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), 76.
- ²⁶ Ricœur, *Réflexion faite*, 76.
- ²⁷ Ricœur, *Réflexion faite*, 77.
- ²⁸ Ricœur, *Réflexion faite*, 94.
- ²⁹ Paul Ricœur, "Conversation sur la psychanalyse," propos recueillies par Giuseppe Martini - Châtenay Malabry, 22 febbraio 2003 (entretien vidéo, transcription intégrale traduite en italien par G. Martini et publiée dans Domenico Jervolino et Giuseppe Martini, dir., *Paul Ricœur e la psicoanalisi: Testi scelti* (Milano: FrancoAngeli, 2007), 153-169.
- ³⁰ Ricœur, "Conversation sur la psychanalyse." L'Auteur remercie le Comité éditorial du Fonds Ricœur pour avoir autorisé la publication de ce passage et du suivant, inédits en français.
- ³¹ Ricœur, "Conversation sur la psychanalyse."