

Psychanalyse et interprétation

Un retour critique

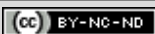
Paul Ricœur

(Copyright © 2016 Paul Ricœur)

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 7, No 1 (2016), pp. 19-30

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2016.348

<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](#).

Psychanalyse et interprétation

Un retour critique

Entretien avec Paul Ricœur

Giuseppe MARTINI – *Merci, Paul Ricœur, d’avoir accepté de dialoguer avec nous sur le thème “Herméneutique et psychanalyse.” Notre entretien commencera autour de votre livre, publié en France il y a bientôt quarante ans et devenu un “classique”: De l’interprétation. Essai sur Freud. Mais il s’agira d’une réflexion qui va bien au-delà de ce texte. En effet, même après la publication de ce livre, vos apports à la psychanalyse – apports en quelque sorte “involontaires,” dans les contributions où vous ne parlez pas directement de cette discipline –, sont extrêmement importants (nous pensons par exemple à Soi-même comme un autre).*

Paul RICŒUR – Je vous remercie vivement pour cet entretien, qui sera aussi sans doute une discussion entre nous. Cela me sera d’autant plus utile que je me suis beaucoup éloigné de l’interprétation de la psychanalyse présente dans mon livre sur Freud. Il correspondait à une époque maintenant dépassée de ma recherche, et je voudrais rappeler ce qu’il y avait de circonstanciel dans mon travail de ces années-là (1965, je crois). Je venais d’écrire *Finitude et culpabilité*, qui était fondé sur un examen des images, des représentations du mal. C’était vraiment le problème du mal qui m’occupait, question de laquelle je me suis beaucoup éloigné, parce que personnellement, culturellement, je suis passé, avec les épreuves de la vie, d’une culture de la culpabilité à une culture de la compassion, pour parler en termes très généraux de l’orientation de ma vie.

Quand j’ai commencé ce travail sur Freud et la philosophie, j’ai pensé prendre la psychanalyse comme un défi qui m’était adressé par rapport aux positions que j’avais développées sur le plan moral, spirituel, concernant le bien, le mal, le pardon, etc. Je m’étais donc posé la question: qu’est-ce que la psychanalyse a apporté en propre à notre réflexion sur la culpabilité? Non seulement je me suis éloigné de la question de la culpabilité, mais surtout j’ai rencontré une question que je ne m’étais pas posée en commençant.

Ce qui m’a en effet arrêté dans la lecture de Freud, c’est l’aspect systématique, si bien que j’ai construit ce livre uniquement avec les sections systématiques de cette œuvre: sur le concept de l’inconscient, de la libido, de l’objet, et puis la théorie de la culture qui était finalement le champ dans lequel je voulais m’investir. J’ai été amené alors vers ce que je n’avais pas prévu: l’opposition fondamentale entre la psychanalyse et ce qui était pour moi la philosophie de référence, la philosophie réflexive sous sa forme proprement husserlienne d’une part, et d’autre part dans la tradition de la philosophie réflexive française de Jean Nabert. Je commençais alors à m’intéresser aux travaux de Gadamer, donc à une philosophie proprement herméneutique. Si votre usage du mot “dialectique” a une force dans ma propre réflexion, c’est bien au niveau de ce conflit entre le côté réflexif de la pensée maîtresse du sens et le caractère non seulement non maîtrisable, mais non représentable, des contenus de l’inconscient. On pourrait passer à côté de cette difficulté en raison du vocabulaire même de Freud, puisqu’il parle toujours des “pensées” de l’inconscient (l’inconscient a des pensées, mais il n’a jamais dit que l’inconscient était un

penseur et je reste toujours attaché à cette idée que *je* pense); cependant il y a des pensées et des représentations inconscientes, et il s'agit donc de ce rapport entre les représentations que je forme de façon argumentative et les représentations dont je n'ai ni la clé de compréhension, ni surtout la maîtrise de l'origine.

Parce que je n'ai discuté que les chapitres théoriques de Freud, je suis passé à côté de la pratique freudienne. Je pense de plus en plus que, dans la situation analytique du face-à-face de la cure, il y a beaucoup plus que dans la théorie psychanalytique. La pratique excède la théorie, j'en suis convaincu; en particulier, le rôle du transfert et du contre-transfert. Je sais maintenant que je suis exclu d'une certaine radicalité de l'espace analytique, faute d'être passé par cette expérience du transfert et du contre-transfert. C'est pourquoi je n'ai pratiquement plus écrit sur la psychanalyse, pensant qu'il fallait avoir une expérience de l'intérieur de la pratique psychanalytique. Néanmoins, je ne pense pas que mon livre soit condamné pour autant. En effet, si Freud publie, il ne publie pas pour ses patients, ni pour ses confrères, mais il publie pour le grand public; un public qui, précisément, n'a pas l'expérience de la cure de langage, ni de la situation qu'il appelait lui-même "l'arène intermédiaire" entre le conflit originel et la situation présente du patient. Je trouvais donc une justification partielle de mon approche dans la nature même de l'écriture freudienne qui n'était pas marquée par le côté incommunicable de sa pratique, mais par le côté communicable de ses concepts.

Tout cela explique pourquoi j'avais pu, avec bonne foi et une certaine tranquillité, m'attacher à sa théorie de la culture. C'est cela qui m'intéressait le plus à cette époque-là: le rôle de la censure, la libération de la libido dans un espace public de langage. Le fait que l'on ait pu dire a été le fait culturel massif de l'entrée de la psychanalyse dans notre culture; et c'est à partir de ce dire que nous sommes entrés maintenant dans l'ère de la découverte de l'irreprésentable; cela parce que, d'abord, Freud a porté sur la place publique ce qui était une sorte de secret de famille et de secret de la souffrance. C'est là que se situe le lieu du langage; dans le lieu de transition entre la représentation réflexive et les représentations de l'inconscient et, au-delà de ces représentations, ce que nous tenons pour l'irreprésentable.

Je voudrais ici dire quelques mots sur ce que j'ai fait ultérieurement concernant le langage, ce qui dans la phénoménologie me semblait créer un espace possible de confrontation avec la psychanalyse, à savoir le pré-prédicatif dans le langage, avant la formulation propositionnelle. J'ai pris conscience de cet aspect des choses surtout dans mon enseignement pendant vingt-cinq ans aux États-Unis, où j'ai été constamment confronté avec la philosophie analytique. Pour celle-ci, on est toujours dans la clarté propositionnelle, la proposition est devenue l'unité de compte, en quelque sorte, de la discussion philosophique. "Ce qui peut s'écrire sur le mur" comme dit Frege, c'est-à-dire l'expression propositionnelle. La philosophie analytique réservait aussi une possibilité de confrontation, lorsqu'à la dictature du propositionnel s'est opposée peu à peu la distinction entre le "locutionnaire," l'"illocutionnaire" et le "perlocutionnaire"; autrement dit, les implications du sujet telles qu'elles modifient les valeurs de vérité des propositions. C'est le cas de toutes les formes de l'illocutionnaire où ce que je dis produit des situations nouvelles, comme dans l'impératif, dans le souhait, dans l'interdiction. La promesse est peut-être l'exemple le plus remarquable de l'illocutionnaire; du seul fait que je dise: "je promets," je suis engagé et je suis sous l'obligation de faire. Cette région de l'illocutionnaire permettait donc de redéployer des niveaux d'abord de maîtrise mais aussi de non-maîtrise. Dans

son engagement dans l'illocutionnaire, le sujet, même s'il le pense, n'est pas le maître du sens. La prétention (*claim*) illocutionnaire de ces propositions ne lui appartient pas. Et c'est donc vers la non-maîtrise, la non-représentation que s'est déployée ma recherche ultérieure.

Vous avez touché un point très important: le fait que la psychanalyse comme pratique va au-delà de la psychanalyse comme théorie. Vous avez dit avoir dû vous arrêter dans votre réflexion sur la psychanalyse précisément à cause de cela. Mais vous avez aussi fort bien souligné que la psychanalyse a une partie théorique importante, qui ne doit pas être sous-estimée. Je dis cela parce que maints psychanalystes contemporains, et surtout beaucoup parmi ceux qui se définissent comme herméneutes aux États-Unis, ont souligné la nécessité de se confronter avec la psychanalyse comme pratique, mais en négligeant la métapsychologie. Ils ont même fait référence à l'herméneutique, en la comprenant précisément comme une manière de dépasser la métapsychologie.

Mais l'opposition entre la métapsychologie et la pratique ne peut pas être totale! Tout simplement parce que la pratique fait resurgir, dans la situation relationnelle, la difficulté qui m'avait paru être centrale dans la métapsychologie, à savoir la concurrence entre deux niveaux de langage théorique: le langage du sens (dans le titre même de *Die Traumdeutung*) et le niveau des énergies, des forces. L'un des nœuds non seulement du discours mais de la pratique psychanalytique, c'est la répression et la capacité de résistance des complexes inscrits durablement dans l'inconscient. C'est là que nous allons retrouver tout à l'heure l'irreprésentable, précisément dans la structure profonde des complexes. Mais, ne l'oublions pas, la pratique est un maniement de forces. Freud introduit une dimension énergétique avec l'idée de résistance. Il s'agit dans la cure de faire apparaître du sens en luttant contre les résistances. L'acte de lever la résistance est certes lui-même un événement pulsionnel, mais c'est en même temps une émergence langagière. C'est donc l'émergence langagière dans des figuratifs, comme les rêves, les poésies, l'utopie, bref, tout ce que Freud a placé sous le titre du *phantasie*, le *phantasieren* qui va servir de médiation entre le niveau que j'avais appelé à cette époque "économique" (je dirais peut-être aujourd'hui, plus simplement, l'affectivité puissante) et le niveau de la mise en forme du sens. Ce parcours du transfert des conflits de forces dans des conflits de sens constitue l'événement même de la cure psychanalytique. Et s'il y a une histoire de la cure, elle est dans le déplacement progressif des rapports entre les forces dont le sujet souffre sans en être le locuteur, vers une région où la souffrance est reconnue; reconnue dans son sens, et non plus simplement dans son souffrir pur, nu.

Vous venez de faire ressortir très clairement pourquoi la psychanalyse peut se dire une herméneutique: parce qu'elle a toujours à voir avec la construction du sens. Cela ne signifie pas nécessairement que c'est le langage qui soigne, mais que l'instrument à travers lequel passe le soin est un instrument langagier. Vous avez aussi souligné le passage d'une représentation figurative à une représentation langagière. Mais, en psychanalyse, à travers le langage, nous pouvons aussi essayer de rejoindre un niveau pré-représentationnel qui précède la représentation même.

Permettez-moi de dire que si le niveau dont nous parlons maintenant est pré-représentatif, il n'est pas pré-langagier; à mon sens, la découverte de la psychanalyse, qui a peut-être été masquée par le vocabulaire économique de l'écrit de 1895¹ c'est que les représentations relevant d'une énergétique – comme je l'ai dit à cette époque-là – sont déjà d'origine langagière. Pourquoi? Parce que le désir humain, même dans ses structures enfantines, archaïques, pré-représentationnelles, est potentiellement langagier. Le désir humain, en effet, diffère

fondamentalement du besoin vital, par le fait qu'il est une demande. Cela avait été aperçu avant Freud par Hegel à l'époque de Iéna (la *Realphilosophie*, l'essai sur *Sittlichkeit*), lorsqu'il disait que le désir humain est désir du désir. Cette structure du désir du désir, même lorsque le désir n'a pas atteint le niveau de la représentation, est déjà langagière: il y a dans la demande du désir du désir un appel qui n'est pas une représentation descriptive, théorétique, mais qui fait partie justement du royaume des actes de discours dans leur forme pré-représentationnelle. D'ailleurs, on n'est jamais dans l'avant du langage avec l'homme.

De ce point de vue, il serait discutable, peut-être même erroné, de parler d'un stade pré-langagier du développement de l'être humain, ainsi que le font certains psychanalystes comme Stern et bien d'autres avec lui...

Mais alors il est absolument incompréhensible que Freud, dès les premières pages de la *Traumdeutung*, parle de "pensées." Il voit l'inconscient comme peuplé de pensées. Ce ne sont pas des pensées au sens représentatif; mais elles sont, on peut dire, opératoires du désir. Aujourd'hui, à la place du mot "pensée," j'utiliserais le mot "langagier," "structure langagière," ou même "représentation" (*Vorstellung*). Je crois que la structure la plus archaïque du langage, précisément par ce caractère d'adresse à l'autre, est à vocation langagière. Ce n'est pas par hasard que Freud a d'abord mis l'accent sur le complexe d'Œdipe, qui est une mise en scène que l'on peut dire interhumaine; mais tous les développements ultérieurs de la psychanalyse vers les phases précœdipiennes mettent en relief (chez Winnicott, chez Bion) le caractère de détresse du nouveau-né, son besoin de protection, qui a une structure d'adresse. Du seul fait que le visage de la mère (et des proches) soit très tôt distingué de tous les autres, on ne se trouve jamais confronté à un solipsisme du désir. Avant d'être une structure dialogale, le désir est une structure d'adresse, d'appel, d'appel au secours. La détresse elle-même a une structure pré-langagière.

Pendant que vous parliez de cette dimension que l'on définirait mieux, si j'ai bien compris, en la disant potentiellement langagière, plutôt que pré-langagière, je pensais à la centralité que le langage a pris aussi dans la réflexion philosophique contemporaine, surtout après Heidegger. Je pensais en outre à la manière dont on pourrait corrélérer cette réflexion sur langage et psychanalyse avec une réflexion d'ordre plus philosophique sur le rapport entre le langage et l'absolu. Je crois que ce qui est encore très vif de votre texte De l'interprétation, c'est précisément l'idée du caractère intrinsèquement dialectique de l'interprétation et de la psychanalyse même. Dans votre livre, vous parliez d'une articulation dialectique entre l'aspect archéologique, que vous attribuez à la psychanalyse, et l'aspect téléologique, que vous attribuez à la philosophie, ou éventuellement à la théologie. Plus tard, dans la suite de votre œuvre, vous avez exploré des horizons différents et féconds de la pensée dialectique, non plus seulement liés à la psychanalyse, mais dans des domaines multiformes. Je rappellerai à titre d'exemple le couple ipséité-mêmeté de Soi-même comme un autre. J'aimerais vous poser une question: pensez-vous que la dialectique a encore une fonction en psychanalyse et surtout en philosophie?

Je pense aujourd'hui que l'opposition entre l'archéologique et le téléologique est la partie la plus faible de mon livre sur Freud: c'est, au fond, une solution de compromis, puisque j'étais parti de l'irréductibilité de la découverte psychanalytique de l'inconscient aux philosophies réflexives, qui étaient toutes des philosophies de la conscience. Il y avait ainsi entre le conscient et l'inconscient une confrontation, à première vue sans médiation. La médiation vers laquelle nous nous orientons actuellement est à chercher dans le processus du langage: la traversée d'une série de plans, de niveaux, etc. J'avais cru pouvoir faire une sorte de raccourci à cette époque-là,

puisque j'avais centré toute mon analyse de Freud sur le conflit entre d'une part l'aspect économique, énergétique, en termes de rapports de force, et d'autre part le sens comme capable d'être dit, compris, communiqué. J'étais d'accord sur le caractère archéologique de la psychanalyse, comme si la psychanalyse n'avait à faire qu'avec la partie régressive de notre existence, tandis que la philosophie sur le modèle hégélien aurait en quelque sorte le privilège, sinon l'exclusivité, du sens dans sa progression dans l'ordre de la compréhension. Aujourd'hui, je me suis beaucoup éloigné de cette marche vers l'absolu par la philosophie, et, d'autre part, je suis beaucoup plus sensible au côté langagier et pré-langagier, pré-représentationnel de l'inconscient. Je ne professerais plus l'enfermement, en quelque sorte, de la psychanalyse dans l'archéologie, pour la gloire de la téléologie, qui serait le lieu même du sens philosophique. La dialectique n'est pas là, entre l'archéologique et le téléologique, et c'est là que je prends la mesure du défaut principal du livre, à savoir son manque de référence à une expérience analytique. De l'expérience analytique elle-même, on peut dire qu'elle se meut dans l'archéologie, certes, mais en la portant téléologiquement à la reconnaissance du sens du trauma primitif. Il y a donc une téléologie de la cure, qui est, sinon la guérison, du moins l'acceptation du sens du trauma originel.

Il me semble que cette dialectique, que vous avez posée entre psychanalyse et philosophie, est interne aussi à la psychanalyse elle-même. Elle peut s'exprimer non seulement comme une dialectique entre pôles archéologique et téléologique, mais aussi comme une dialectique entre reconstruction et construction du sens. La première vise à découvrir une pensée déjà construite, déjà définie dans l'inconscient mais barrée par le refoulement, tandis que la seconde vise à extraire de la pré-pensée, du pré-langagier (ou pour mieux dire: de ce qui est à vocation langagière) et du pré-représentationnel, une représentation qui n'a pas encore pris forme.

Je suis tout à fait d'accord avec cette idée que nous ne pouvons pas garder le titre de téléologie. Il y a néanmoins une sorte de mouvement et d'orientation qui fait dire qu'une cure "avance." Freud avait rencontré justement l'idée de résistance avec la stagnation de la cure, lorsqu'aucun progrès n'apparaît. Ce que j'avais, moi, malencontreusement appelé *l'archéologique*, c'est la "résistance," la "compulsion de répétition." J'y suis revenu dans *la Mémoire, l'histoire, l'oubli*² en rapprochant deux admirables petits articles de Freud: "Répétition, remémoration et perlaboration (*working through*)"³ et "Deuil et mélancolie."⁴ Le premier se résume en trois mots: c'est la dialectique de la cure elle-même, dans le face-à-face de la rencontre psychanalytique. Et là, l'idée de la répétition me paraît tout à fait fondamentale: je la retrouve aujourd'hui dans la façon dont les grands deuils du XX^e siècle sont mal intégrés dans notre culture actuelle. La psychanalyse a beaucoup à dire sur la difficulté à faire le deuil, et je voudrais insister sur l'importance de rapprocher ce premier fragment et celui sur "Deuil et mélancolie," la dialectique entre la résistance, la compulsion de répétition et la remémoration (*Erinnerung*). S'il y a un concept téléologique dans la pratique, c'est le *working through*. Le terme de deuil est particulièrement bien adapté à ce concept. Et c'est dans le second essai que je trouve une expression plus développée sur le deuil que Freud oppose à la mélancolie. Le deuil, dit-il, consiste à se détacher de tous les objets d'investissements de notre amour, éventuellement de notre haine, pour se rendre libre pour des investissements nouveaux de la libido. Nous retrouvons là un autre aspect de la téléologie pratique et non plus spéculative de la psychanalyse.

Mais je voudrais introduire un mot qui n'est pas apparu du tout dans notre conversation: le mot "souffrance." Si un patient frappe à la porte d'un psychanalyste, c'est parce qu'il souffre et

ne comprend pas pourquoi, donc il ne faut jamais séparer souffrance et parole. Le deuil, c'est la "perlaboration" et, à mon sens, on n'a pas assez travaillé sur le travail de mémoire dans le travail de deuil, qui sont restés comme deux concepts appartenant à deux régions différentes de la psychanalyse; et je voudrais dire que le travail de deuil est un travail de mémoire contre les compulsions de répétition parce que la souffrance est en elle-même génératrice de compulsions de répétition. La souffrance "insiste," et c'est cette insistance qui l'attire vers la mélancolie. Je voudrais faire un rapprochement entre le glissement du deuil vers la mélancolie et le glissement du travail de mémoire vers la répétition. Moi-même, je l'ai dit au début, dans ma propre vie et à l'occasion des deuils que j'ai traversés, je me suis éloigné d'une culture personnelle de la culpabilité, et me suis rapproché d'une culture de la compassion.

Je ne suis pas certain, permettez-moi de le dire, que Freud ait eu un sens profond de la compassion. Bien sûr, le piège de la compassion existe et je le connais: c'est la fusion émotionnelle; mais cette espèce de compassion distancée qu'est la psychanalyse fait que le concept de deuil n'est pas intégré en son cœur. Je m'en étais aperçu lorsque j'avais considéré l'aspect culturel de la psychanalyse: c'est le caractère agressif du Surmoi qui domine cet aspect, qui reste finalement dans l'orbite de la culpabilité. Le pessimisme profond de Freud est lié, il me semble, au fait que les agressions sur le vécu venant du Ça et des forces vives de l'Inconscient sont le symétrique d'une agression fondamentale qui est celle du Surmoi; dans sa correspondance sur la guerre avec Einstein,⁵ cette agression est tout à fait au centre. Il voit une humanité qui n'est pas aimable, une humanité deux fois violente, parce que la sexualité en tant que demande du désir de l'autre est ravagée par le côté rapace de la libido, par son côté sadique. Et il faut finalement opposer le sadisme du Surmoi au sadisme des forces vitales les plus primitives. Bref, je me risque à dire que ces aperçus sur le travail de mémoire et le travail du deuil sont maintenant ce qui m'importe le plus chez Freud.

Vous avez justement souligné l'importance de la souffrance et de la mise en parole de la souffrance. Cela pose un double problème. Du point de vue de la psychanalyse, certains psychanalystes négligent ou minimisent la portée thérapeutique de leur discipline, considérant quasi déplacé d'en parler comme d'un soin. Au niveau de la psychiatrie, là où nous assistons aujourd'hui au triomphe de la psychiatrie neurobiologique, un autre problème se pose. Le potentiel thérapeutique de la parole est totalement négligé, et sont minimisés non seulement l'apport de la psychanalyse, mais aussi ceux de la psychiatrie phénoménologique et de la psychopathologie, de Jaspers jusqu'à aujourd'hui. Vous vous êtes intéressé, bien que de manière indirecte, aussi à ces problématiques. Il n'y a pas très longtemps, il y a eu votre livre avec Changeux, dans lequel vous discutez précisément du rapport entre philosophie et neurobiologie.⁶ Pourriez-vous commenter, de votre point de vue, cette situation de la psychiatrie contemporaine, et la difficulté de la psychanalyse à se reconnaître comme thérapie?

Si vous introduisez les neurosciences, vous changez complètement de référent. Lorsque je dis "référent," je veux dire: les concepts directeurs d'un discours. Dans les neurosciences, il y a un objet de référence: le cerveau, sa structure, son organisation, ses fonctions. On est en face d'un discours qui a de bout en bout sa cohérence. Dans ce discours, je ne rencontrerai jamais le mot "représentation," sinon par franchissement abusif des frontières. Parce que le cerveau ne représente pas le monde, sinon en un sens tout à fait irréfléchi et impensé du mot "représentation." On en ferait une sorte de miroir exactement comme dans certaines théories anciennes, selon lesquelles le monde enverrait de petites images et ces images seraient recueillies

dans l'âme. Cette conception d'une image du monde qui serait inscrite dans les structures neurologiques procède selon moi d'une confusion de deux systèmes de référence. Nous ne pouvons pas, je crois, dépasser un certain dualisme au point de vue sémantique: une sémantique de la représentation, au sens du désir de langage, et une sémantique des architectures neuronales. Si nous ne sommes pas spinozistes, nous n'avons pas de troisième discours, nous n'avons pas le tiers langage qui est celui du langage absolu de l'*Éthique* de Spinoza, ce langage qui est préfiguré dans le mythe de création ou d'origine radicale du monde et dans les représentations symboliques en général. Et c'est donc dans le symbolique que se rejoignent le langage brisé des neurosciences et celui de la psychologie au sens le plus large du mot, incluant celui de l'inconscient, comme celui de la conscience et des représentations.

Herméneutique et psychanalyse

Passons maintenant, si vous le voulez bien, à la deuxième partie de l'entretien, qui concerne plus précisément la thématique "herméneutique et psychanalyse," même si nous en avons déjà abordé plusieurs points. Une réflexion sur cette thématique ne peut que partir du rôle si central du langage en psychanalyse, dont vous avez parlé. En même temps, nous l'avons dit, un intérêt de plus en plus grand s'est manifesté pour le pré-langagier et le pré-représentationnel; les différentes écoles psychanalytiques l'ont nommé de différentes manières: proto-mental, fusion, empathie, élément bêta, pictogramme. J'aimerais rappeler une de vos expressions qui rend très bien compte de cette tension entre le langagier et le pré-langagier. Je me réfère au passage dans lequel vous remarquiez (il s'agit, si je me souviens bien, d'un entretien que vous avez donné il y a une quinzaine d'années) que la "fonction narrative peut parfois consister à épaissir, à augmenter l'opacité, c'est-à-dire à renvoyer au mystère, mais encore une fois à travers le langage." Il me semble qu'en ce "renvoyer au mystère, mais encore une fois à travers le langage" se trouve aussi être une spécificité de la psychanalyse. Je pense que dans le domaine de la philosophie herméneutique, la question du langage présente des difficultés similaires à celles qui se rencontrent en psychanalyse, dans le sens que – corrigez-moi si je me trompe – dans la philosophie herméneutique aussi la centralité du langage et son décentrement forment une seule chose. Je vous le demande: ce rapport entre le langage et le décentrement du langage, qui peut conduire vers le pré-langagier, mais aussi vers la négation de l'importance du langage, est-il en quelque sorte un paradoxe stérile? Ne serait-il pas possible de comprendre plutôt la tension entre langagier et pré-langagier comme un moment dialectique essentiel dans le développement de la pensée humaine?

Ma réponse comportera deux moments: l'un sur la place du récit, de la narrativité dans la constitution d'un sens possible, l'autre sur le parallélisme avec des problèmes semblables dans la traduction. Nous allons le voir, les deux problèmes de la médiation narrative et de la traduction nous mettent devant le même paradoxe. Il y a deux sortes d'opacité: l'opacité primordiale de la souffrance qui amène le patient à chercher une aide langagière, dialogale, et l'opacité qu'il découvre par le moyen de l'interprétation. La fonction de l'interprétation n'est pas du tout d'abolir l'opacité: c'est de la rendre acceptable, supportable. Je reviens toujours à ma question de la souffrance, la souffrance insupportable et la souffrance supportable. Je pense à la très belle phrase d'Isak Dinesen qui dit ceci: *All sorrows can be born if you put them in a story or tell a story about them.* ("Les chagrins, quels qu'ils soient, deviennent supportables si on les met en récit ou si l'on en tire une histoire.")⁷ La mise en histoire transforme les chagrins, les chagrins qui glissaient du deuil à la mélancolie.

Encore une fois, j'opposerai ces 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'abolissent pas l'opacité. Ils révèlent une opacité beaucoup plus profonde, beaucoup moins émotionnelle – plus existentielle – dans le rapport de soi avec les autres, avec le monde et avec soi-même. Je parlerai donc d'une opacité fondamentale, mais qui est rendue supportable. J'insiste beaucoup sur ce mot, supportable pour soi-même et avec les autres; ce qui fait qu'une maladie mentale n'empêche pas les rapports avec autrui, les rapports sociaux et le dialogue avec soi-même.

Ici, je m'appuierai sur le livre de George Steiner sur le langage, *Après Babel*.⁸ La destination unique et peut-être même primordiale du langage, dit-il, n'est pas la communication, mais consiste à faire apparaître son caractère énigmatique, son caractère profondément privé et finalement aux confins de l'indicible. D'où le paradoxe que le travail de langage conduit à l'autre opposé de la communication: vers le secret.

Relions maintenant cette remarque à la question qui suit, sur la vérité. Si nous prenons comme modèle de vérité la vérité physique, nous avons un problème de référent: le discours que je tiens est-il adéquat au référent? Avec les affaires humaines en général, y compris les problèmes de l'âme, la vérité n'a pas du tout ce sens-là. Nous parlerons de "manifestation" (terme heideggérien, mais qui n'est pas forcément lié à sa philosophie), qui consiste dans le passage du caché à l'ouvert. Donc, il s'agit de transformer l'opacité fermée en opacité ouverte. Je peux parler de vérité, lorsque je puis me reconnaître moi-même comme étant celui-ci, qui a cette souffrance, qui a cette histoire; l'histoire que je peux raconter de moi-même, c'est moi-même.

Cette révélation d'une intériorité dans sa structure supportable est autre chose que l'adéquation à une extériorité. J'ajoute un autre correctif: le narratif devrait être libéré aussi du préjugé qu'il n'y a qu'une histoire vraie. Dans mes travaux ultérieurs sur *Temps et récit*,⁹ j'ai développé l'idée que l'on peut raconter plusieurs histoires sur le même événement. Par conséquent, ce que j'avais appelé autrefois le "conflit des interprétations" n'est pas simplement entre une interprétation archéologique et une autre téléologique, mais il est dans le récit lui-même entre plusieurs possibilités narratives. La vérité ici n'est pas univoque. Raconter autrement est une possibilité fondamentale du narratif. Pour revenir à ma question de la souffrance supportable, le récit que je dirais "vrai," c'est le récit par lequel je deviens supportable pour moi-même et pour les autres.

Je rejoins ici la seconde ligne de ma réflexion, la traduction. Vous avez eu en main un petit texte que j'avais écrit sur l'intraduisible.¹⁰ J'y écrivais qu'il y a un intraduisible de départ lorsque je suis face à un texte qui m'est fermé, étranger. Puis, la traduction s'efforce de produire un texte dont je dis que, sans être identique au texte d'origine, il lui est symétriquement équivalent, mais d'une équivalence sans identité. Vient alors tout ce qui, par l'effet de la traduction, est révélé comme intraduisible. Il y a un intraduisible devant la traduction et il y a un intraduisible produit et révélé par la traduction. La psychanalyse nous conduit à reconnaître, dans la souffrance initiale, des ressources de sens qui vont faire apparaître une autre profondeur, et peut-être même une signification qui lui était initialement étrangère. À la fin, on ne souffre ni de la même chose, ni de la même façon. On souffre d'autre chose et autrement, mais d'une façon compréhensible, qui a l'unité d'une certaine cohérence narrative et qui permet tout simplement de continuer de vivre, de vivre avec les autres et avec soi-même comme je viens de le dire.

Il y a donc en quelque sorte un intraduisible produit par la psychanalyse même, ou peut-être pourrions-nous dire, faisant référence à Jaspers, que la psychanalyse produit un incompréhensible au moment même où elle est orientée vers la compréhension.

À cet égard, Karl Jaspers faisait culminer sa philosophie dans un concept d'échec (*Schiffbruch*, naufrage): échouer, ce n'est pas du tout la même chose qu'être démunie de toute espèce de réponse à l'environnement, c'est rencontrer la limite même du projet d'intelligibilité. Le progrès dans l'intelligibilité dévoile l'Inintelligible.

Ces réflexions me semblent une réponse aux psychanalystes (je pense à Laplanche) qui ont défini la psychanalyse comme une anti-herméneutique, en se basant à mon avis sur une équivoque. En effet, ils ont justement objecté aux psychanalystes "herméneutes" nord-américains que la narration, en quelque sorte, est du côté du refoulé. Les auteurs d'outre-Atlantique se réfèrent à une narration qui vise à la complétude du sens, la cohérence, la systématisme. Si néanmoins nous soulignons que la psychanalyse est bien une recherche du sens, et donc une herméneutique, nous soulignons aussi, comme vous le faites, que cette recherche de sens amène parfois à augmenter l'opacité et le non-sens, alors la définition de la psychanalyse comme anti-herméneutique finit inévitablement par tomber. Nous pourrions même dire que la psychanalyse est une herméneutique précisément dans la mesure où elle est en recherche du sens inachevé et intraduisible.

Ce propos-là de Laplanche est, je dirais, passager. Il repose sur une idée tout à fait primitive de l'herméneutique, comme si l'herméneutique était conclusive et univoque. Mais ouvrir de l'équivocité, c'est ouvrir aussi un espace de liberté pour se situer par rapport à soi-même et aux autres.

Il faut malheureusement reconnaître que cette idée "primitive" d'herméneutique est aussi celle des psychanalystes nord-américains avec lesquels Laplanche polémique.

Ce qu'il y a derrière, je le répète, c'est un modèle de vérité comme adéquation à une réalité, alors qu'il s'agit de la vérité comme manifestation d'une position dans l'être, d'un mode d'être, d'une situation fondamentale.

La question de la vérité pourrait être intégrée aux questions qui concernent le symbole. À ce propos, pensez-vous que le symbole peut exercer une fonction de médiation, en ce sens qu'il peut concilier l'idée que l'interprétation est infinie, que d'autres interprétations sont toujours possibles, avec la constatation qu'il existe néanmoins des interprétations erronées?

Cette situation se retrouve ailleurs qu'en psychanalyse. Me revient à l'esprit ce mot de l'un des penseurs médiévaux: "Le texte s'accroît par la lecture."¹¹ Il y a ce que le texte propose et il y a ce que la lecture déploie à partir de cette proposition. Je pourrai proposer ici le mot de "reconstruction," que je partage maintenant avec mon collègue de Bruxelles, Jean-Marc Ferry. Au-delà de la cohérence narrative, il y a la reconstruction de l'ensemble des rapports de soi avec les autres et avec soi-même. Cette idée de reconstruction est plus importante que celle de cohérence. Il faut passer par un récit que je comprends pour aller au-delà des fractures que ce récit a créées en même temps qu'il en a résolu d'autres.

La question du sujet

Ces réflexions nous amènent au cœur de la dernière partie de cet entretien, la question du sujet, que vous avez déjà abordée à travers la problématique de la souffrance, aujourd'hui dans notre dialogue, et qui me semble très présente dans votre réflexion philosophique.

Nous touchons donc à la question du soi. Je fais très attention de ne jamais confondre *moi* et *soi*. Dans le mot "moi," il y a une prétention à l'immédiateté, tandis que le mot "soi" garde sa force réflexive parce qu'il traverse les médiations. Le soi est bien retour à soi, mais à travers un détour par le dehors, par les autres et par l'incompréhensible. Et donc le soi n'a pas l'identité d'une chose qui demeure, sans changement, c'est l'identité d'une histoire, qui se construit, se détruit, se reconstruit. C'est pourquoi, il y a une dizaine d'années, j'avais opposé les deux significations du mot "soi," *l'idem* et *l'ipse*. J'ai évoqué tout à l'heure Heidegger. Or Heidegger accepte fondamentalement cette idée de la *Selbstheit*, de l'identité-ipséité.

En guise de réflexion conclusive, j'aimerais relier la question du sujet à une nouvelle comparaison entre le domaine de la philosophie et celui de la psychanalyse contemporaine. Dans votre pensée, l'idée de sujet est certainement centrale. Au contraire, certains philosophes qui se réclament du postmodernisme ont décrété en quelque sorte la fin du sujet. De la même manière, il y a des psychanalystes qui comprennent la psychanalyse comme une activité intersubjective, alors que pour d'autres, c'est un lieu dans lequel le sujet est absent: au mieux, il y a un inconscient qui entre en relation avec un autre inconscient. Ces psychanalystes ont été eux-mêmes influencés, me semble-t-il, par la philosophie postmoderne. Donc: fin du sujet ou, comme dans vos œuvres, subjectivité vue dans son articulation dialectique et donc dans son développement à travers la narration, en psychanalyse comme en philosophie?

Le mot "postmoderne" m'est tout à fait étranger, tout simplement parce que je ne sais pas ce qui est moderne. Supposer que nous savons en quel temps nous vivons est, à mon sens, un préjugé historiciste. Moi, je ne le sais pas du tout! Cette manière de se placer dans l'histoire comme après l'histoire, je ne comprends pas ce que ça veut dire. Mais il me semble que l'on a oublié ce qui, du sujet, est absolument irréductible: le souffrir et le jouir. Vous pouvez déconstruire autant que vous voulez les représentations, mais le souffrir et le jouir sont la *mienneté* même, l'irréductible appartenance à quelqu'un.

Quelqu'un souffre, et la compassion va de quelqu'un à quelqu'un. C'est la retraite inexpugnable de la subjectivité. Mais la souffrance cherche du sens, elle implique le pourquoi. Cette liaison entre le souffrir et le pourquoi souffrir, c'est la retraite ultime du sujet, c'est ce qui ne peut pas être déconstruit. Nous sommes partis de l'oubli du souffrir comme étant constitutif de la demande, du lien entre le souffrir et la demande; c'est comme l'adresse d'un désir à un autre désir. Là réside le cœur de la subjectivité.

Et cela me semble aussi la raison ultime pour laquelle, en psychanalyse, on ne peut pas se passer de parler du sujet. Le sujet entre inévitablement en jeu dans la pratique psychanalytique.

Parce que c'est la situation même de la demande constitutive de la cure: quelqu'un s'adresse à quelqu'un pour qu'il l'aide à s'orienter dans sa demande de sens, et par conséquent à introduire quelque lumière dans son souffrir. Je vois une très grande abstraction dans cette idée de la déconstruction appliquée à des discours qui sont déjà dans l'ordre de la représentation.

Mais le problème de la psychanalyse, c'est le problème de la reconstruction, à partir du souffrir et de la demande de sens adressée par un désir à un autre désir.

Et c'est précisément pour cette raison qu'en psychanalyse, nous n'avons pas à faire seulement avec un inconscient, mais aussi toujours avec un sujet. Pour revenir à la dimension dialectique, j'aimerais rappeler un analyste contemporain: Ogden. Parlant des sujets en analyse, à partir d'une perspective pourtant différente de celle d'autres auteurs nord-américains, il rappelait que la psychanalyse n'a pas à voir avec l'inconscient, mais avec la dialectique entre le conscient et l'inconscient: c'est que le sujet, ou mieux les sujets entrent toujours en jeu.

La situation analytique est cette relation même entre le conscient et l'inconscient qui s'exprime dans l'intention de "tout dire," seul impératif de la psychanalyse. Certes, la cure a ses obligations: celle d'accepter le calendrier de la cure, de payer, de respecter un horaire, etc., mais la séance psychanalytique elle-même a une structure qui est essentiellement le débat entre le conscient et l'inconscient.

Entretien réalisé par Giuseppe Martini.
Édition et traduction française de l'italien: Weiny Freitas et Alberto Romele
(Copyright © 2016 Paul Ricœur)

- ¹ Sigmund Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique*, texte posthume de Freud publié pour la première fois à Londres (Imago Publishing) en 1950, trad. fr. *la Naissance de la psychanalyse* (Paris: PUF, 1956).
- ² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Le Seuil, 2000).
- ³ Sigmund Freud, "Répétition, remémoration et perlaboration," dans *Œuvres complètes XII* (Paris: PUF, 2005 [1914]).
- ⁴ Sigmund Freud, "Deuil et mélancolie," dans *Œuvres complètes XIII* (Paris: PUF, 2005 [1917]).
- ⁵ Correspondance entre Freud et Einstein publiée en 1932 sous le titre: *Pourquoi la guerre? Voir Sigmund Freud, Actuelles sur la guerre et la mort et autres textes* (Paris: PUF, 2012).
- ⁶ Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (Paris: Odile Jacob, 1998).
- ⁷ Isak Dinesen, citée par Hannah Arendt en tête de son chapitre consacré au concept d'action dans *La condition de l'homme moderne* (1958), publié avec une préface de Ricœur chez Paris: Pocket Agora, 2002.
- ⁸ George Steiner, *Après Babel. Une poétique du dire et de la traduction* (Paris: Albin Michel, 1978 [1975]).
- ⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome I: *L'intrigue et le récit historique* (Paris: Le Seuil, 1983), tome II: *La configuration dans le récit de fiction* (Paris: Le Seuil, 1984), tome III: *Le temps raconté* (Paris: Le Seuil, 1985).
- ¹⁰ Paul Ricœur, *Sur la traduction* (Paris: Bayard, 2004).
- ¹¹ Ricœur mentionne cette parole de Grégoire le Grand (540-604) dans plusieurs de ses ouvrages sur l'herméneutique.