

Francesca D'Alessandris

Du mal tragique au mal raconté : l'herméneutique de l'action de Ricœur entre Freud et Nabert

Abstract: From Tragic Evil to Recounted Evil: Ricœur's Hermeneutics of Action Between Freud and Nabert. This contribution is based on the hypothesis that Ricœur's cross-reading of Freud and Nabert is originally motivated by his reflection on evil, and furthermore that it leads Ricœur to the elaboration of his ethics of the "wounded Cogito." This chapter argues, firstly, that the centrality given by Ricœur to the tragic experience of guilt excludes by principle the idea, envisaged by Nabert, of a complete appropriation of the original act of consciousness. It will then show that Ricœur, starting from the awareness of the inexplicability of the primitive fall of man, turns to psychoanalysis as a practice that nevertheless allows to give meaning to the singular and historical experience of evil, specifically through a hermeneutic that, by exploiting the narrative function, allows an ethical evaluation of action. *The Symbolism of Evil* thus led Ricœur to write *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* by way of a prior re-evaluation of the limits of Jean Nabert's rationalism, a re-evaluation by which we can give a new meaning, both reflexive and ethical, to the famous Freudian adage: "Where there was It, there must come I."

1 Introduction

«Je ne dis point qu'une seule philosophie soit capable de fournir la structure d'accueil dans laquelle le rapport de la force et du sens puisse être explicité ; je crois qu'on peut dire : la lecture de Freud; on peut seulement dire : une interprétation philosophique de Freud ; je crois qu'on peut dire : la lecture de Freud ; on peut seulement dire : une interprétation philosophique de Freud. Celle que je propose se rattache à la philosophie réflexive ; elle s'apparente à la philosophie de Jean Nabert, à qui je dédiais jadis ma *Symbolique du mal*». ¹ Dans ce passage de son «*Interprétation philosophique de Freud*», Ricœur nous livre la synthèse de sa lecture de la psychanalyse. Tout d'abord, il précise qu'il ne s'agit pas d'une explication de la théorie et de la pratique freudiennes mais davantage d'une

1 Ricœur, «Une interprétation philosophique de Freud », 169.

interprétation qui pense avec et au-delà de Freud ; ensuite, il ajoute que l'intérêt pour le père de la psychanalyse s'appuie singulièrement sur la problématique du soi. Enfin, il conclue que «la lecture de Freud» est médiée par celle de Jean Nabert.

L'hypothèse qui nous dirige dans cette contribution est que la lecture croisée que fait Ricœur de Freud et de Nabert est à son origine motivée par sa réflexion sur le mal, et en outre qu'elle conduit Ricœur à l'élaboration de son éthique du «Cogito blessé». Ce que nous allons montrer dans ces pages, c'est premièrement que la centralité accordée par Ricœur à l'expérience tragique de la culpabilité exclut de sa racine l'idée, envisagée par Nabert, d'une appropriation complète de l'acte originaire de conscience. Nous montrerons ensuite que Ricœur, à partir de la prise de conscience du caractère inexplicable, au niveau spéculatif, de la chute primitive de l'homme, se tourne vers la psychanalyse en tant que pratique qui permet néanmoins de donner un sens à l'expérience singulière et historique du mal, spécifiquement au travers d'une herméneutique qui, en exploitant la fonction narrative, permet une évaluation éthique de l'action.

La Symbolique du mal conduit donc Ricœur à la rédaction de *De L'interprétation. Essai sur Freud* en passant par une préalable réévaluation des limites du rationalisme de Jean Nabert, réévaluation par laquelle on peut donner un sens nouveau, à la fois réflexif et éthique, au célèbre adage freudien : «Là où était Ça, là doit advenir Je».²

2 La blessure du mal

La prémisses fondamentale de la philosophie réflexive de Ricœur est que le soi n'est pas transparent à lui-même. Bien que le désir d'existence se manifeste, selon le philosophe, dans une intuition immédiate et actuelle,³ cette *certitude* d'être s'accompagne d'une *connaissance* nécessairement médiée des articulations concrètes de l'expérience en première personne.

² Ricœur, «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique», 329.

³ Comme l'écrit Jean-Philippe Pierron au sujet de l'héritage de Nabert chez Ricœur : «[...] la référence à la philosophie de Jean Nabert est une basse continue [della filosofia riflessiva di Ricœur]. Elle sous-tend une enquête philosophique portant sur le statut du cogito, du soi, de l'identité personnelle. Les idées nabertiennes d'une causalité de la conscience, du désir d'être attesté dans une affirmation originaire, seront ainsi reconfigurées dans le concept d'identité narrative propre à l'herméneutique du soi» (Pierron, *Ricœur*, 15).

Cette idée d'un acte primitif indubitable de la conscience prend sa source chez la lecture spiritualiste de la *Doctrine de la science* de Fichte de Nabert. C'est dans *La symbolique du mal* que Ricœur avoue le plus explicitement sa « dette à l'égard de l'œuvre de M. Jean Nabert [...] », œuvre où il affirme d'avoir trouvé « le modèle d'une réflexion qui ne se borne pas à éclairer le problème du mal à partir de la doctrine de la liberté, mais qui ne cesse, en retour, d'élargir et d'approfondir la doctrine de la libéré sous l'aiguillon de ce mal [...] ». ⁴

Dans sa préface à *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais*, ⁵ Ricœur souligne que Nabert fait partie de ce groupe de lecteurs de Kant—parmi lesquelles on trouve aussi Lachelier et Lagneau—qui ont tenté de croiser la philosophie réflexive et le spiritualisme, c'est-à-dire qui ont essayé de mêler les besoins de la raison théorique avec celles de la raison pratique, à laquelle ils attribuent une importance cruciale. La pensée de Nabert s'inscrit donc dans le sillage de la philosophie de Maine de Biran car, comme ce dernier, le philosophe spiritualiste considère la conscience agente et la volonté qui en est l'origine comme la dimension primitive de l'ego. S'inscrivant dans cette tradition post-kantienne, la philosophie de Nabert repose notamment, de manière originale, sur un double postulat. D'un côté, Nabert prend en compte le caractère incontournable de l'écart entre l'acte pur de la conscience, qui correspond au moment où je-suis et je-pense coïncident, et les déterminations de cet acte. De l'autre côté, tout en admettant que la liberté est telle uniquement au niveau transcendantal, Nabert considère que les actions, même si elles sont empêtrées dans le réseau de causalité qui domine le monde physique où elles se réalisent, sont également la seule expression, à la fois véritable et inadéquate, de l'acte du elles jaillissent.

Ricœur rejoint Nabert à partir de ce point. Comme on le lit dans *Le conflit des interprétations*, ⁶ Nabert est en effet pour Ricœur le philosophe qui a le mieux articulé la relation entre le désir d'être (*conatus*) et les signes dans lesquels ce désir s'exprime, en identifiant une manière d'échapper à la célèbre antinomie posée par Kant entre la liberté du noumène et le déterminisme du phénomène. En effet, aussi inadéquates qu'elles soient pour refléter le *conatus* sans le mystifier dans le mouvement même de son actualisation, Nabert met en évidence comment les concrétisations objectives de la conscience sont pourtant le seul moyen par lequel l'acte originel d'existence devient saisissable réflexivement. En d'autres termes, le soi peut revenir sur soi-même uniquement en lisant le « texte »

⁴ Ricœur, *L'homme faillible*, 15.

⁵ Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, VII.

⁶ Ricœur, « L'acte et le signe selon Jean Nabert ».

de ses propres actions, car le paradoxe de l'acte libre de la conscience est, pour Nabert tout comme pour Ricœur, celui de se manifester tout en se cachant en elles. L'hypothèse de Nabert, suivi par Ricœur, pour contourner la position d'une hétérogénéité radicale entre la dimension libre de la conscience et le déterminisme apparent de son objectivation est donc celle de reconnaître la référence des actions en tant que signes à l'acte qui est leur source.⁷ Ce qui nous intéresse ici, c'est de montrer que les deux philosophes, tout en partageant cette hypothèse de base, n'en tirent pas pourtant les mêmes conclusions.

Nabert envisage une forme de réappropriation de soi qui, même si médiata, peut donner lieu à un sentiment, celui du sublime, qui atteste de la plénitude et de la certitude du soi conscient de l'être lui-même. Le philosophe trace, en somme, un itinéraire de la conscience vers sa pleine liberté qui, comme pour les idéalistes, coïncide avec l'épuisement de l'existence dans la raison.⁸ Même si cet itinéraire rencontre un obstacle dans l'expérience du mal, c'est-à-dire de ce que Nabert appelle «l'injustifiable», ce dernier, comme l'écrit Ricœur dans la note qu'il consacre à *l'Essai sur le mal*, n'est pas pour le philosophe l'absurde, ni l'incompréhensible, mais il est quelque chose dont on peut donner raison comme du contraire de l'acte spirituel. «Une seule voie est possible», écrit Ricœur, citant Nabert :

[...] puisque la «spéculation» réductrice du mal est à jamais condamnée par l'expérience du mal ; une seule voie : la restauration en nous de l'affirmation originaire qui est intérieure à la reconnaissance même du mal.⁹

C'est justement ici que nous trouvons l'écart avec Ricœur. Pour Ricœur également, comment nous venons de l'expliquer le déchiffrement des signes qui, dans un mouvement centrifuge et centripète, jaillissent et font retour à la conscience, est un but que la philosophie réflexive doit se fixer. Selon lui également, l'acte, c'est-à-dire la conscience comme position pratique et libre de soi, est la couche primitive qui, en s'objectivant, permet l'exploration effective du soi. La tâche de la réflexion consiste précisément à mettre en pratique cette exploration afin que «la conscience empirique», l'écrit-il Ricœur, «puisse être égalée à la conscience théorique.»¹⁰

7 Nabert, *Éléments pour une éthique*, 3.

8 Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, 123–155.

9 Ricœur, «Essai sur le mal», 245.

10 Ricœur, *L'interprétation*, 60. Dans «L'acte et le signe selon Jean Nabert», Ricœur mentionne la conviction de Nabert qu'il partage, c'est-à-dire que «En se faisant commentaire de lui-même, texte à déchiffrer, l'acte est méconnu en même temps que connu ; et c'est toujours par un

Toutefois, pour Ricœur le caractère injustifiable du mal—qui dans la *Symbolique du mal* recoupe le caractère tragique de la culpabilité—fait en sorte que ce but est destiné à ne jamais être pleinement atteint. Ce que Ricœur rejette de la philosophie réflexive de Nabert, et ce qui le pousse à la repenser selon une approche herméneutique, c'est en effet que le spiritualiste, lorsqu'il réfléchit sur l'injustifiable, c'est-à-dire sur le mal radical, tente de le reconduire dans les limites du rationnel et, pour ce faire, il essaie paradoxalement de dépasser le rationalisme par le rationalisme. En d'autres termes, Nabert tente de penser un injustifiable qui ne soit pas absolu mais relatif, qui puisse faire l'objet d'une régénération dans le moment où la conscience «s'avise [...] de l'acte spirituel qui rend possible l'expérience réflexive du mal».¹¹ Pour le philosophe, il existe donc une forme de libération du mal, qui n'est rien d'autre que sa-même reconnaissance, et cela est vrai non seulement concernant le mal radical qui s'oppose à la certitude de la causalité, mais aussi au mal effectivement perpétré envers l'autre.¹² La spéculation de Nabert sur le mal envisage bien une forme d'absolu injustifiable, qui brise la réciprocité entre les consciences ; mais celle-ci peut néanmoins être restaurée par une «souffrance gratuitement consentie» qui remède aux «chances perdues d'un univers spirituel».¹³

C'est précisément cette suggestion qui, pour Ricœur, touche contradictoirement la frontière entre le rationalisme et l'irrationalisme. En effet, tout en plaçant sa réflexion dans les limites de la raison, Nabert défie ces dernières en reconnaissant ses hypothèses comme des simples «approches de la justification». Comment, d'ailleurs, l'écrit-il Ricœur, on peut considérer comme absolue une restauration de la conscience qui nécessite, pour être effective, de l'acte *gratuit* d'une autre conscience ?

En outre, comme nous le lisons dans la note sur l'*Essai sur le mal*, Nabert court le risque, selon Ricœur, de considérer la finitude en elle-même le mal, alors que, en revanche, le mal provient plutôt de la chute dont l'homme est *historiquement* coupable. Cet écart entre la possibilité du mal, qui correspond à la faillibilité finie, et sa concrétisation effective, échappe selon Ricœur à la réflexion de Nabert car elle n'intègre pas la lecture des symboles religieux et des mythes de la «chute».¹⁴

arrachement contraire que la conscience doit se reprendre sur son expression. Et pourtant, rien n'est plus éloigné de la pensée de Nabert que de tenir ce passage de l'acte à son signe et du signe à la représentation pour une déchéance» (Ricœur, «L'acte et le signe selon Jean Nabert», 215).

11 Ricœur, «Essai sur le mal», 246.

12 Ricœur, «Essai sur le mal», 245.

13 Ricœur, «Essai sur le mal», 246.

14 Ricœur, «Essai sur le mal», 249.

C'est la conviction que le mal est le tragique qui échappe au rationalisme ce qui en revanche amène Ricœur à s'engager dans une *herméneutique des symboles et des mythes*. La raison de la déviation herméneutique de l'itinéraire ricœurien ne se trouve en effet qu'à un niveau occasionnel dans la lecture de l'exégèse biblique de R. Bultmann, car, au niveau fondamental, elle se fonde sur la considération du caractère inexplicable du mal.¹⁵ C'est le mal ce qui perturbe fondamentalement l'analyse philosophique et qui rend impossible, selon Ricœur, une description intégrale du monde et de l'homme qui y habite. C'est d'ailleurs dans le deuxième volume de la *Philosophie de la volonté*, qui contient *La symbolique du mal*, que Ricœur envisage la nécessité de cette «révolution de méthode»¹⁶ qui va vers l'herméneutique.

Le mal, pour Ricœur, exige une compréhension qui ne peut être, ni chercher à être, simplement spéculative. Cette compréhension n'est pas antirationaliste mais elle s'appuie néanmoins sur le langage symbolique et mythique, en partant de l'hypothèse que le symbole *donne à penser*.

Puisqu'elle est à sa racine liée au langage de la confession et du mythe,¹⁷ l'expérience du mal nécessite pour Ricœur d'un travail qui explicite et dénoue les images qui, au fil des siècles, ont cristallisé sa signification. Les symboles religieux et mythiques tels que la «souillure», la «déviation», la «courbe», la «transgression», sont selon Ricœur des expressions symboliques caractérisées par une double référence, l'une littérale, l'autre qui vise une expérience qui va au-delà de la spéculation. Du symbolisme le plus archaïque à la mythologie en passant par la théologie augustinienne, Ricœur identifie dans l'expérience du tragique ce que les témoignages linguistiques qui parlent du mal ont en commun, car elles sont toujours, sous des formes différentes, marquées par la perception de l'*inéductibilité* de la chute de l'homme. Le témoin biblique de cette nature tragique du mal est Job, dont la souffrance est évoquée dans les dernières pages de *La symbolique du mal* :

Job, en effet, ne reçoit aucune explication quant au sens de sa souffrance ; sa foi est seulement soustraite à toute vision morale du monde. En retour, il ne lui est montré que la grandeur du tout, sans que le point de vue fini de son désir reçoive directement sens [...]¹⁸
Mais, «que vaut l'exemple de la symbolique du mal pour l'investigation d'une telle ampleur ?»¹⁹

15 Voir Greisch, *Paul Ricœur*, 89.

16 Ricœur, *L'homme faillible*, 12.

17 Ricœur, *L'homme faillible*, 17.

18 Ricœur, «Démystifier l'accusation», *Le conflit des interprétations*, 330–347, 346.

19 Ricœur, «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique», 284.

Comme nous le lisons également dans la quatrième section du *Conflit des interprétations*, le mal radical est une culpabilité tragique dont l'homme est paradoxalement lui-même coupable. Cette idée est cruciale chez Augustin, qui a été l'un des premiers à prendre en charge, dans le *Contra Felicem* la nécessité d'éloigner le danger de l'ontologie gnostique du mal qui déresponsabilise l'homme. Les Pères de l'Église ont répondu d'ailleurs au manichéisme, c'est-à-dire à la vision du mal comme d'une réalité en soi subsistant, en affirmant qu'Adam est, sinon l'origine, du moins le point d'émergence du mal dans le monde. La question décisive concernant le mal qui échappe à la raison, est donc selon Ricœur que, d'une part, on peut parler d'une inévitabilité de la culpabilité et que, d'autre part, c'est l'homme, et lui seul, qui véhicule le mal, comme le montre le mythe adamique.²⁰

Or, l'expérience du mal, dont il n'y a pas de compréhension rationnelle directe et qui implique tragiquement l'homme, concerne chacun en première personne, et c'est pourquoi elle a des conséquences dans la philosophie réflexive que Ricœur développe au-delà de Nabert. Le projet d'une « greffe » de l'herméneutique sur la phénoménologie a en effet comme son hypothèse la conviction qu'il faut abandonner toute tentative de penser le Cogito dans sa pureté transcendantale.

Du point de vue de l'individu, la culpabilité se présente en effet comme une blessure qui détermine une non-correspondance structurelle du Cogito avec lui-même, c'est-à-dire comme une fracture qui donne raison de l'a-synchronie irréductible entre la raison et l'existence. Cela implique que, pour se donner un sens, le soi doit passer par un effort d'interprétation de ses actions qui s'accompagne avec une opacité résiduelle incontournable. Le soi s'avère être ainsi le postulat d'une enquête, l'objectif d'une tâche interprétative qui ne s'épuise jamais dans sa réponse. C'est puisque le Cogito est à l'origine « blessé » que pour Ricœur, à la différence que pour Nabert, c'est l'herméneutique qui permet de décoder les signes de l'acte de conscience.

Dans le cadre de cette hypothèse Ricœur se met en dialogue avec la psychanalyse freudienne, qui est introduite dans *La symbolique du mal* pour la première fois dans un contexte qui semble à première vue ne pas la concerner. L'effort d'interpréter le symbolisme du mal doit tenir compte, nous le lisons dans l'introduction au texte de 1960, des différents niveaux dans lesquels les symboles prennent forme : le niveau cosmique, le niveau onirique et le niveau poétique.²¹ Puisque l'étude des représentations oniriques est typique de la

²⁰ Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », 300.

²¹ Ricœur, *La symbolique du mal*, 18.

psychanalyse, l'écrit-il Ricœur, elle sert d'abord à placer dans ses représentations les expressions communes—comme celles du mal—d'une culture et de l'humanité entière.²²

Toutefois, des textes des années suivantes apparaît clairement que le travail herméneutique de la psychanalyse permet d'avancer non seulement dans l'étude de la condition humaine en elle-même, mais aussi dans la compréhension réflexive de chacun, en montrant comment il est possible pour le soi singulier, malgré sa finitude et sa faillibilité, de se donner un sens et parallèlement de se découvrir éthiquement responsable de ses actions.

Ce que nous allons montrer ici est donc que c'est grâce à l'interprétation philosophique de Freud et de la psychanalyse, au moins en partie, que Ricœur envisage à la fois une façon pour le soi de se reprendre malgré sa blessure tragique, et un modèle de compréhension du mal entendu non plus comme une culpabilité primitive, mais comme l'expérience historique d'une action, subie ou perpétrée, qui brise la réciprocité éthique entre le soi et l'autre.

3 L'auto-illusion de la conscience et l'herméneutique des symboles comme son dépassement

L'impossibilité pour l'existence finie de se reprendre intégralement dans la réflexion est saisie par Ricœur non seulement par la reconnaissance d'une culpabilité paradoxale, mais aussi, à un différent niveau, à partir de la négation de la transparence du sujet qu'a été identifiée de manière paradigmatique par les «maîtres du soupçon», Marx, Nietzsche et Freud.

Les raisons pour lesquelles la psychanalyse nie la transparence du Cogito à soi-même sont particulièrement intéressantes car Freud pense la confabulation comme liée à la racine à la conscience représentative. Comme le souligne Ricœur dans la première partie de *Philosophie de la volonté*, la psychanalyse suggère qu'«il est possible [...] qu'avant tout mensonge—c'est-à-dire avant toute intention de tromper l'autre—» que «ce que je pense et veux [a] un sens caché à ma conscience, un autre sens que celui que je crois lui donner».²³

Il n'est pas anodin que Ricœur, dans ces pages de 1950, considère en premier lieu les conséquences éthiques de cette prémisse de la psychanalyse, comme par

²² Ricœur, *La symbolique du mal*, 19.

²³ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 352.

exemple celle de dénier au sujet agissant la responsabilité de ses actions, qui ont leur origine véritable davantage dans la sphère des pulsions et des sublimations de l'es. L'hypothèse de Freud, du moins au début de ses recherches, est en effet que l'inconscient peut être abordé selon une méthode naturaliste, c'est-à-dire qu'il peut être considéré comme un objet répondant au principe de causalité. Même les rêves font sens pour Freud, car ils peuvent être expliqués par la loi de causalité, bien qu'ils ne doivent pas être pensés comme causés de l'organisme compris comme un corps biologique, mais plutôt comme déterminés par l'imaginaire psychique, naturalisé par l'analyste, qui se dépose dans l'histoire individuelle.

Or, malgré ses intentions initiales, la psychanalyse s'avérait bientôt avoir comme son but véritable, selon Ricœur, non pas de reconnaître les mécanismes causaux de l'histoire personnelle—pensées comme le résultat d'un jeu de forces qui refoulent la matière pulsionnelle—mais davantage de déployer cette histoire dans un récit, et d'amener ainsi le patient à s'approprié de soi par une compréhension de sa propre vie en première personne.

Le véritable point d'arrivée de Freud, comme le souligne Ricœur, n'est pas en effet la négation absolue de la conscience, mais paradoxalement l'extension de cette dernière, opérée par une méthode qui peut conduire le sujet au dépassement archéologique-téléologique des lieux obscurs de sa spontanéité psychique. C'est précisément pour cette raison que la lecture de la psychanalyse est l'une des principales pistes de la philosophie réflexive ricœurienne.

Ricœur partage la prémisse selon laquelle, comme le suppose Freud, il y a des différents degrés de conscience, laquelle est donc une tâche et non un donné.²⁴ Le philosophe, en effet, tout en niant que l'inconscient détermine le soi, ne retombe pas pourtant dans l'idée que le cogito est transparent à lui-même. Sa conviction intermédiaire est davantage qu'il y ait une partie d'ombre dans la spontanéité du soi, et que ce dernier s'avère être le résultat d'un inépuisable effort de connaissance:

nous croyons [...] que la conscience ne réfléchit que la forme de ses pensées actuelles ; elle ne pénètre jamais parfaitement une certaine matière, principalement affective, qui lui offre une possibilité indéfinie de se questionner soi-même et de se donner à soi-même sens et forme.²⁵

C'est dans ce sens que pour Ricœur les théories de Freud témoignent de la manière dont le Cogito cartésien a été pensé à l'époque contemporaine, à savoir

²⁴ Ricœur, *De l'interprétation*, 51.

²⁵ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 473.

en ne s'éloignant jamais radicalement de l'idée moderne selon laquelle la conscience peut se reprendre de manière réflexive. Une déviation radicale de Descartes aurait en fait impliqué d'admettre l'existence d'une source du cogito extérieure et en principe hétérogène à ce dernier. Freud, dans sa théorie, vise ce but lorsqu'il tente de penser l'inconscient comme une véritable entité physique extérieure à la conscience.²⁶ Toutefois, c'est la *pratique* psychanalytique qui trahit l'incohérence de ces efforts lorsqu'elle se donne pour objectif d'accompagner le sujet vers une appropriation active, qui passe par le langage, des épisodes incohérentes de sa propre expérience. De cette manière, la psychanalyse, finit par se placer dans la galaxie des penseurs de la conscience, même si de la conscience *médiate*.

L'œuvre de Freud est alors féconde, pour Ricœur, car elle n'élabore pas finalement une science dure du réalisme et du déterminisme de l'inconscient. Elle s'avère être davantage une méthode de lecture de ces actes et de ces signes dont la signification dans un premier temps échappe au soi. Dans sa pratique, l'analyse freudienne fournit les instruments les plus adéquats afin que le sujet puisse réfléchir sur soi-même. Ces instruments sont, spécifiquement, ceux de l'herméneutique du langage figuré. Ce n'est pas par hasard, en effet, que la doctrine de Freud se présente comme l'interprétation de cette classe de signes qui, ayant une structure intrinsèquement imaginative, sont identifiables comme symboles. Pour que le désir, enraciné dans la corporéité, puisse être une « expérience pulsionnelle susceptible d'être dite », l'image symbolique est indispensable. La réalité hybride qui fait de lien entre la matière et l'esprit est le sens qui schématisé dans l'image, vise le langage.

Nous comprenons alors que la fonction de la pratique freudienne, dans la philosophie réflexive de Ricœur, n'est pas seulement celle, évoquée dans *La symbolique du mal*, d'interpréter au niveau onirique les symboles et les mythes, parmi lesquelles ceux du mal, d'une culture partagée. La psychanalyse montre son efficacité aussi et surtout quand elle travaille sur les formes individuelles et singulières de traumatisme et de refoulement, qui peuvent être reprises par le biais d'une interprétation qui les configure dans un récit. Pour cette raison, *De l'interprétation. Essai sur Freud* est l'œuvre-clé du tournant herméneutique de la philosophie réflexive de Ricœur : dans ses pages, il devienne complètement clair que le sujet peut se reprendre réflexivement grâce à l'interprétation linguistique et grâce à la mise en récit de la puissance figurative de son désir.

En tant qu'herméneutique narrative, la pratique de Freud est un instrument par lequel l'individu peut prendre en charge ses expériences, lesquelles se

²⁶ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 482.

produisent et deviennent interprétables dans un milieu intersubjectif et dans une dimension linguistique, à la fois imaginative et symbolique. Comme il est clairement indiqué dans *Temps et récit* :

L'expérience psychanalytique met en relief le rôle de la composante narrative dans ce qu'il est convenu d'appeler «histoires de cas» ; c'est dans le travail de l'analysant, que Freud appelle d'ailleurs perlaboration (*Durcharbeitung*), que ce rôle se laisse discerner ; il se justifie de surcroît par la finalité même du processus entier de la cure, qui est de substituer à des bribes d'histoires à la fois inintelligibles et insupportables une histoire cohérente et acceptable, dans laquelle l'analysant puisse reconnaître son ipséité. La psychanalyse constitue à cet égard un laboratoire particulièrement instructif pour une enquête proprement philosophique sur la notion d'identité narrative.²⁷

La psychanalyse est donc l'un des moyens par lesquels le Cogito blessé peut construire et découvrir, en même temps, sa propre identité.

C'est que nous allons montrer ici est que le risque de sacrifier la responsabilité de l'action sur l'autel de l'opacité de la conscience, reconnu par Ricœur dans *Le volontaire et l'involontaire* comme une conséquence des théories freudiennes, est paradoxalement écarté par la psychanalyse elle-même, car elle, lorsqu'elle montre comment le soi peut réfléchir et interpréter ses actions par le biais de la narration, parallèlement livre un instrument pour évaluer éthiquement les actions.

4 De la métaphysique du mal à l'herméneutique de l'action

Selon Ricœur, dans le récit des épisodes d'une vie une évaluation éthique des actions est mise en place.²⁸ Entre l'acte de décrire et celui de prescrire, nous lisons dans la sixième étude de *Soi-même comme un autre*, il y a la narration. L'imputation éthique d'une action est ainsi le résultat d'un mouvement qui s'articule logiquement en trois phases : la première est l'élaboration d'une sémantique et d'une pragmatique de l'action ; la deuxième consiste à faire de l'action la partie d'un tout, c'est-à-dire l'épisode d'une histoire qui a sa propre unité globale ; la troisième est justement l'imputation véritable.

Dans l'écriture et la lecture du récit, le sens d'une histoire se produit dans une relation de réciprocité et d'interdépendance avec le sens des épisodes sin-

²⁷ Ricœur, *Temps et récit* 3, 356.

²⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 427.

guliers. Cela permet que, l'écrit-il Ricœur, « en faisant le récit d'une vie dont je ne suis pas l'auteur quant à l'existence, je m'en fais le coauteur quant au sens ».²⁹ Or, le sens de l'action que l'on décide de raconter n'est pas éthiquement neutre, mais il est au contraire le résultat et le témoin d'une sagesse pratique³⁰ qui trouve dans le récit de l'expérience de vie son expression la plus ordinaire. « Le plaisir que nous prenons à suivre le destin des personnages », l'écrit-il en effet Ricœur, concernant le récit fictif,

implique certes que nous suspendions tout jugement moral réel en même temps que nous mettons en suspens l'action effective. Mais, dans l'enceinte irréelle de la fiction, nous ne laissons pas d'explorer de nouvelles manières d'évaluer actions et personnages. Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal. Transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer. Le jugement moral n'est pas aboli, il est plutôt lui-même soumis aux variations imaginatives propres à la fiction.³¹

En d'autres termes, les actions individuels sont configurées dans un récit qui ne se contente pas de les interpréter de manière réflexive, mais qui, au contraire, en ce faisant les considère comme justes ou mauvaises de point de vue éthique. Les évaluations implicites dans le récit ne sont pas des jugements moraux définitifs, mais—selon le schéma de la *phronesis* aristotélicienne—elles sont des compréhensions occasionnelles, pertinentes et efficaces non pas absolument mais au niveau de la contingence empirique.

L'interprétation narrative des actions, qui est mise en place dans le récit psychanalytique et pas seulement, permet donc de comprendre et par conséquent de faire face non pas au *mal* tragique, mais aux *maux* historiques, c'est-à-dire aux fautes dont on est responsable ou victime. Le mal, en se pluralisant, prend donc dans la philosophie de Ricœur une concrétude qui n'est pas celle ontologique, mais celle d'un manque lié à une action singulière de laquelle nous somme coupables ou victimes.

Tout cela est également clair dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, où Ricœur ne considère plus le mal exprimé par les symboles et les mythes, mais davantage celui de l'innommable historique, qui survit dans la dialectique incontournable entre la mémoire et l'oubli, et qui s'extériorise dans un récit qui est traversé par des fractures. Raconter l'histoire veut dire configurer un sens qui ne repose pas sur la plénitude d'une réalité atemporelle, mais qui, au contraire, s'inscrit dans

²⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 191.

³⁰ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 193.

³¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 194.

le terrain accidenté de l'expérience humaine, finie, faite de failles et des fautes qui ne sont pas à objectiver mais desquelles il faut s'en charger avec et pour l'autre. En outre, l'action violente, subie ou commise, nécessite d'être racontée non seulement pour être évaluée, mais aussi parce que, très fréquemment, ses traces prennent la forme de la mémoire censurée, qui peut être identifiée et menées à la surface par le travail narratif—psychanalytique et non seulement.

L'herméneutique narrative s'avère donc être la véritable troisième voie de compréhension de l'expérience du mal, qui était absente chez Nabert, une voie qui est située entre le rationalisme et son contraire. Ce que représente la pratique psychanalytique est en effet un modèle de compréhension de la réalité finie qui ne confond pas la faillibilité et le mal, ni définit ce dernier comme une substance. L'herméneutique narrative de l'action garde la possibilité d'un retour du sujet agissant à lui-même en tant que responsable de ses propres actions, qui sont à chaque fois racontées, imputées et évaluées.

Si donc l'expérience originelle du mal témoigne, pour Ricœur, que déchiffrer la prophétie de la conscience correspond à admettre son caractère indéchiffrable ou, mieux, sa déchiffrabilité indéfinie, c'est précisément en consentant à cette blessure de soi, sans en faire la substance du mal, qu'il est possible de maintenir une posture éthique vis-à-vis de l'autre, en lui racontant les raisons de ses propres actions.

Bibliographie

- Greisch, Jean (2001): *Paul Ricœur, L'itinérance du sens*. Grenoble: Million.
- Nabert, Jean (1924, 1994): *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF.
- Nabert, Jean (1943): *Éléments pour une éthique*. Paris: PUF.
- Nabert, Jean (1955, 1997): *Essai sur le mal*. Paris: Cerf.
- Pierron, Jean-Philippe (2006): *Ricœur*. Paris: Vrin.
- Ricœur, Paul (1950): *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Ricœur, Paul (1959, 1992): «Essai sur le mal.» In: *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 237–252.
- Ricœur, Paul (1960): *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible*. Paris: Aubier.
- Ricœur, Paul (1960): *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité 2. La Symbolique du mal*. Paris: Aubier.
- Ricœur, Paul (1961, 1969): «Herméneutique des symboles et réflexion philosophique.» In: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 283–329.
- Ricœur, Paul (1962, 1969): «L'acte et le signe selon Jean Nabert.» In: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 211–222.
- Ricœur, Paul (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

Ricœur, Paul (1966, 1969): «Une interprétation philosophique de Freud.» In: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 160–176.

Ricœur, Paul (1985): *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil.

Ricœur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Tilliette, Xavier (1961): «Réflexion et symbole, l'entreprise philosophique de Paul Ricœur.» In: *Archives de Philosophie* 24, 576–579.