

Cerveau et affectivité. Quelle est la réalité de l'inconsciente ?

*(Brain and Affectivity: What is the Reality
of the Unconscious?)*

Vinicio Busacchi

University of Cagliari - IT

Abstract

Behind the effort to harmonise the dual registers of Freudian discourse, Ricoeur expresses the desire not to give in to a reductionist and naturalising conception of the subject. Thanks to the coordinated work between phenomenology and hermeneutics, he achieved a radical recasting of the reality of the unconscious. He worked around psychoanalysis to develop his philosophy of the human being, but his anthropological conception of maturity was still open to comparison with the various sciences of the mind and brain.

Keywords: brain, affectivity, unconscious, Freud, Ricoeur

Résumé

Derrière l'effort d'harmoniser la dualité de registre du discours freudien Ricœur exprime la volonté de ne pas céder à une conception réductionniste et naturalisant du sujet. Grâce au travail coordonné entre phénoménologie et herméneutique, il atteint le résultat d'une refonte radicale de la réalité de l'inconsciente. Il travaille autour de la psychanalyse pour développer sa philosophie de l'homme, mais sa conception anthropologique de la maturité reste encore ouverte à la comparaison avec les différentes sciences de l'esprit et du cerveau.

Mots-clés : cerveau, affectivité, inconsciente, Freud, Ricœur

1. Introduction

On¹ ne peut nier qu'aujourd'hui l'orientation et la tendance dynamique de la connaissance de l'homme (y compris la philosophie) tendent à suivre le paradigme naturalisant. Comme nous le savons, l'approche réductionniste est, d'une part, une partie nécessaire du travail de certaines sciences (ainsi que de certains secteurs, traditions et écoles philosophiques). D'un autre côté, cependant, la diffusion de cette approche, même dans les cas d'articulation trans-, inter- et multidisciplinaire des connaissances, révèle à la fois sa caractérisation idéologique et son enracinement culturel. Il y a une tendance à expliquer l'homme avec son cerveau, à réduire l'humain, l'expérientiel et l'existential au cognitif et au cérébral. C'est tout. Nous évoluons à une époque qui étudie, considère (et célèbre) l'homme comme *homo natura*. À cet égard, parmi les innombrables exemples, on peut se référer au livre-dialogue entre le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux et le philosophe Paul Ricœur, *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser* (1998) ; ou directement, à l'exemple de Changeux lui-même dans ses efforts de plusieurs décennies, pour considérer les implications de ses recherches au-delà de son domaine spécifique. Changeux est considéré comme l'un des pères de la neurobiologie moderne (il a notamment été directeur du laboratoire de neurobiologie moléculaire de l'Institut Pasteur).

Déjà au début des années 1980 du siècle dernier, il déclarait : « Les possibilités combinatoires liées au nombre et à la diversité des connexions du cerveau de l'homme paraissent effectivement suffisantes pour rendre compte des capacités humaines. Le clivage entre activités mentales et neuronales ne se justifie pas. Désormais, à quoi bon parler d'Esprit ? » (Changeux 1983: 364).

¹ Pour une version plus détaillée de cette contribution, voir la revue *Aquinas*, 66(2), 2023 [in press].

La recherche scientifique et philosophique ne peut se passer des apports des perspectives des sciences humaines. Sans eux, une connaissance et une *compréhension* approfondies de l'homme et de l'humain continueront de poser problème – et pas seulement dans le sens de ce besoin (certainement, en soi, difficile à satisfaire) d'unification des discours sur l'homme, dont Ricœur lui-même parle (Ricœur 2006: 13 *sq*) ; mais dans le sens de ce besoin d'une compréhension pleine et profonde de l'homme, dans son expérience existentielle, dans ses questions de sens, dans ses conflits de valeurs, dans sa recherche de la sagesse de vivre, etc.

Et là encore, Ricœur, avec ses recherches et l'exemple de sa démarche philosophique, semble offrir une voie intégrative prometteuse et fertile. Sa démarche et son style de travail – qui place la philosophie en perpétuel dialogue avec la science et le savoir selon le *modus operandi* de la phénoménologie, de l'herméneutique et de la philosophie réflexive – ne génèrent pas des savoirs hybrides ni des savoirs purement spéculatifs. On note la configuration mobile et tensionnelle d'une recherche qui produit l'analyse et l'interprétation ; qui tente non seulement de coordonner les besoins explicatifs avec le besoin global selon cette interprétation, mais aussi de connecter, articuler et distinguer différents niveaux théoriques et scientifiques-disciplinaires. La démarche ricœurienne – pluriméthodologique et pluriépistémique, car phénoménologique et herméneutique, réflexive et critique – ne vise pas un amalgame discursif, mais, en s'appuyant sur l'héritage vaste et varié des contenus et des formes disciplinaires de la philosophie, montre comment la philosophie elle-même peut fonctionner comme une discipline de médiation mobile, tensionnelle et dialectique entre les connaissances scientifiques (et non scientifiques). Dans cette contribution, nous essayons de la mettre à l'épreuve en traitant de la personne dans une perspective qui nécessite une comparaison directe avec la science, en particulier avec la psychologie des profondeurs.

2. Qu'est-ce que la personne ?

La question de la personne occupe la réflexion de Paul Ricœur depuis sa jeunesse. Son analyse est déjà aiguë dans l'écrit de 1936, *Note sur la personne*, où – adoptant une approche holistique – il est souligné comment (1) les forces biologiques sont à la base du tempérament, mais la personne ne peut être réduite au seul tempérament ; car (2) les forces psychologiques sont à la base du caractère, mais la personne n'est pas réduite au seul caractère ; et comment (3) les forces sociales participent à la formation de la mentalité de la personne, mais la personne ne peut être expliquée en se référant uniquement à la dimension des forces sociales. La réalité d'être une personne s'exprime à travers et au-delà de tout cela, car la personne n'est pas simplement un individu : « Si j'appelle *individu* le tempérament prolongé par le caractère, couronné par la mentalité, je dirai *la personne n'est pas l'individu* » (Ricœur 1936: 438).

D'une certaine manière, dans cette écriture de jeunesse, il y a déjà une trace de cette ligne de perspective qui caractérisera la vision ricœurienne de la maturité, selon laquelle nous *naissons* comme individus, mais nous *devenons* des personnes, selon un mouvement procédural qui implique et mobilise des ressources qui sont à la fois biologiques, psychologiques, et culturelles, voire spirituelles. En effet, ce caractère de processus est inhérent, selon Ricœur, à la nature elle-même. Le changement est un aspect de la vie et un aspect de l'identité : c'est ici, entre inné et acquis, que s'enracine la processualité, ou plutôt la capacité humaine à devenir une personne. Le Ricœur de la maturité développe une philosophie de l'homme basée précisément sur cette idée d'*homo capax*, où la processualité trouve sa déclinaison selon les formes du changement humain : multiple et différent, conscient et inconscient, naturel et culture, heureux et douloureux ; pour Ricœur, cependant, toujours dramatique.

La pierre angulaire de cette nouvelle vision est le concept d'identité narrative, que le philosophe français développe à partir des conclusions générales de son ouvrage *Temps et récit, vol. 3* (1985) et qu'il complète, comme on le sait, dans le chef-d'œuvre de 1990, *Soi-même comme un autre*. Ce dernier est un ouvrage qui condense les résultats de plus de quarante années de recherche sur une phénoménologie herméneutique du soi. Les liens avec les recherches spéculatives de jeunesse sont bien compris, caractérisés – également en raison de la plus grande proximité avec les leçons de ses maîtres Gabriel Marcel et Karl Jaspers – par une thématique plus explicite des aspects existentiels et spirituels de l'homme. En fait, le passage d'une conception de l'homme faillible – exprimée dans l'œuvre de la jeunesse, *Philosophie de la volonté* (I-II, 1950-1960) – à une conception de l'homme capable – exprimée dans l'ouvrage de 1990 – suit une ligne de continuité. Le centre de tension critique est précisément représenté par le problème de l'identité personnelle.

Avec la distinction entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative (ou identité *idem-* et identité *ipse-*; voir Ricoeur 1985: 354), la même perspective développée à propos de la dialectique phénoménologique du volontaire et de l'involontaire (dans la *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950) trouve une formulation renouvelée, toujours problématique. Déjà à l'époque, Ricoeur l'avait présentée comme une dialectique du corps et de la volonté, de la nature (ou nécessité) et de la liberté. C'est ainsi que, depuis, cette recherche sur la constitution incarnée du Cogito, le point d'appui critique-problématique devient la compréhension de la vie psychique profonde, comme contexte inévitable de comparaison pour sonder la réalité de l'intériorité humaine (pénétrant « l'empire du caché », comme on le lit dans l'essai de 1950) comme pour résoudre les dilemmes de l'enracinement de l'existence du psychisme et du cerveau, à s'ouvrir à elles, à travailler avec et pour elles. Il est vrai que

Ricœur se concentre principalement sur la psychanalyse (et en particulier celle de Freud), mais sa conception de l'homme capable reste encore ouverte à la comparaison avec les différentes sciences de l'esprit et du cerveau. Il continue de s'en nourrir, il continue de leur proposer des éléments de réflexion théorique et significative. Parmi les différents itinéraires d'études que l'on peut retracer, interroger le caractère de « dialectique émancipatrice perpétuelle » qui qualifie le devenir personne conduite à repenser – avec et au-delà de la psychanalyse, avec et au-delà de Ricœur – (1) le rapport entre le mental et le corporel, (2) la nature de l'inconscient et (3) la réalité de la vie psychique dans son ensemble.

3. Avec Freud

La recherche phénoménologique sur le volontaire et l'involontaire se constitue, dans Ricœur, comme la première étape d'une vaste recherche sur la philosophie de la volonté, où le rapport au non philosophique est diversifié. C'est ici qu'il rencontre et s'engage avec la psychanalyse de Freud. En effet, en procédant à la description des structures essentielles de la volonté (décision, mouvement volontaire et consentement), et en examinant leur contrepartie involontaire (essentiellement à travers les motifs, les pouvoirs et l'involontaire absolu), il rencontre le problème de l'inconscient. Le moment exact est donné par l'examen de la nécessité corporelle, avec son articulation en caractère, inconscient et vie. La nécessité corporelle reflète la structure de l'enracinement du Cogito dans le « sum » naturel (qui est la même, dans le langage phénoménologique existentiel du Ricœur des années 1950, que « [...] l'enracinement de la liberté (humaine) dans la nature », dans la nécessité. C'est précisément la reconnaissance du caractère inévitable du nécessaire et du naturel, ou du caractère incarné du Cogito, qui conduit Ricœur à accepter la réalité et la vérité de l'inconscient, mais d'un inconscient réduit par rapport à la vaste

région de la profondeur humaine (qualifiée par le philosophe « empire du caché ») et surtout d'un inconscient purifié par le physicalisme, le réalisme, et le génétisme de Freud². Résultat final : la réinterprétation de l'inconscient comme dimension de l'affectivité, et donc sa réabsorption dans la sphère de l'affectivité – cette libération de la sphère de la pulsion biologique sera extrêmement significative, comme nous le verrons, et pleine de conséquences. Déjà dans l'ouvrage de 1950, il était souligné comment la conscience psychique humaine n'est pas limitée à la seule dimension du sens, du langage et de la représentation, mais embrasse la dimension de l'affectivité en liant l'inconscient à soi-même (1) comme dimension dominée par l'affectivité – ou dimension de « matière principalement affective » – et (2) comme le *territorium* du préintentionnel. Conformément à cette vision, Ricœur avance la thèse selon laquelle le mécanisme et le naturalisme du freudisme ne trouvent pas de légitimation authentique même au niveau de l'étiologie des névroses : où le concept de « machinal pathologique », compris comme une sorte d'autolimitation de la sphère de liberté, suffit à elle seule à en rendre compte pleinement : l'événement traumatique, la situation pathologique déterminerait chez le sujet un comportement qui s'apparente à une répétition mécanique : l'analyste est donc appelé non pas à opérer sur un plan psychobiologique, mais pour traiter l'inhibition de la motivation. Cette position se transformera dans une certaine mesure – mais pas dans son essence essentielle – depuis l'étude systématique menée dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) ; en partie à cause de l'insertion de la méthode herméneutique dans la phénoménologie, en partie à cause du caractère systématique de l'étude de Freud – une étude qui révèle la coexistence d'un double registre discursif-épistémologique dans la psychanalyse de Freud.

² Voir Ricœur 1950/1988: 361 sq, 370 sq, 377 sq.

Dans son *Essai sur Freud* Ricœur présente immédiatement l'aporie épistémologique qui se présente avec la psychanalyse de Freud : comme théorie et comme thérapie, elle trouve son fondement à la fois dans un discours basé sur le registre de l'énergétique et dans un discours basé sur le registre de l'herméneutique (voir Ricœur 2006: 77). Ricœur n'interprète ce dualisme de manière critique que dans sa phase initiale, car la ligne interprétative-argumentative qu'il développe est finit par le caractériser comme un simple contraste apparent – puisque, selon lui, cette ambiguïté apparente est parfaitement fondée, voir : ce discours mixte c'est la raison d'être de la psychanalyse (*Ib.*). Ainsi, le philosophe développe (dans son livre *Analytique de l'Essai sur Freud*) un examen systématique de cette sorte de « dialectique » entre énergétique et herméneutique dans le long itinéraire de Freud, en documentant comment il a traversé différentes phases, depuis une phase initiale dominée par l'énergétique jusqu'à une phase finale plus encline au discours herméneutique. Les écrits métapsychologiques se situeraient dans une région médiane, comme Ricœur lui-même l'illustre dans le troisième chapitre de *l'Analytique* (tit. « Pulsions et représentation dans les écrits de métapsychologie ») : un point d'équilibre plus élevé est considéré comme atteint entre sens et force par rapport à *Die Traumdeutung* (même si cela reste problématique). Dans la *Traumdeutung* Freud n'avait pas réussi à fusionner de manière tout à fait harmonieuse la théorie héritée de *l'Esquisse* [de 1895] et l'appareil conceptuel mis en œuvre par le travail d'interprétation lui-même.

Au contraire, dans la métapsychologie, notamment en traitant et en développant la théorie de l'instinct, Freud parvient à exprimer un équilibre clair entre le discours herméneutique articulé et étayé par le travail interprétatif et l'approche énergétique-économique impliquée par le langage de la topique. Il est vrai cependant que le nœud théorique combiné de la représentation en vient à exprimer un

caractère hybride « critique » que Ricoeur (dans l'essai de 1965) ne semble justifier que partiellement en parlant d'un point de coïncidence de sens et de force (coïncidence du caractère d'expressivité/tendance-représentation de la pulsion de Freud ; point « où la pulsion se désigne elle-même, se rend manifeste, se donne dans une présentation psychique, c'est-à-dire dans un quelque chose psychique qui "vaut pour" la pulsion » ; « où » explique le philosophe est *Repräsentanz* « quelque chose de psychique qui "présente la pulsion" en tant qu'énergie » ; 145).

Cette discussion nous intéresse particulièrement ici. Bien entendu, nous ne pouvons manquer de souligner le degré de conscience et d'incertitude qui caractérise la recherche de Freud elle-même dans son travail de pénétration et de construction théorico-explicative des phénomènes qu'elle étudiait et traitait. En témoigne déjà le refus de publier *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* de 1895 déjà mentionné (considéré comme une « psychologie pour neurologues »³). Au début de cet écrit, il déclare que l'intention de son projet est de développer une psychologie en tant que science naturelle, c'est-à-dire « représenter les processus psychiques comme les états quantitativement déterminés de particules matérielles distinguables, ceci afin de les rendre évidents et incontestables » (Freud 1956: 315). Et il est extrêmement éloquent et significatif que dans un livre co-écrit avec Breuer (*Studien über Hysterie*) et publié la même année, il se concentre explicitement [bien qu'avec une approche justificative] sur la nature problématique du discours psychanalytique :

Je n'ai pas toujours été psychothérapeute, mais j'ai été formé aux diagnostics locaux et à l'électrodiagnostic comme les autres neuropathologistes et je suis encore moi-même

³ Voir Freud 2006 ; Lettre du 27 avril 1895.

singulièrement étonné de ce que les histoires de malades que j'écris se lisent comme des nouvelles, des récits singuliers et qu'elles soient dépourvues pour ainsi dire du caractère sérieux de la scientificité (Freud 1956b: 127–128).

Il n'est pas nécessaire ici de s'attarder sur les analyses spécifiques de Ricoeur sur les différentes phases de la « dialectique » de l'énergétique et de l'herméneutique dans la théorisation et la modélisation de Freud. Il est plutôt important de tirer parti de la sensibilisation et d'approfondir les efforts déployés par Freud à cet égard. Dans les écrits de Freud, la question de l'herméneutique est omniprésente, tout autant que l'effort visant à générer une synthèse explicative communicable et valide. Les mots suivants sont toujours de lui :

Le diagnostic local et les réactions électriques n'ont aucune valeur pour l'étude de l'hystérie, tandis qu'une présentation approfondie des processus psychiques, à la façon dont elle nous est donnée par le poète, me permet, par l'emploi de quelques rares formules psychologiques, d'obtenir une certaine intelligence du déroulement d'une hystérie (*Ib.*).

Compte tenu de l'importance et des implications générales liées à cette considération, nous soulignons la centralité, dans Freud, du discours herméneutique, à la fois sur le nœud de l'interprétation et sur le nœud de la représentation qui révèle la véritable figure de la problématisation psychanalytique. En même temps, ajoutons-nous, c'est précisément sur ce nœud que se joue la productivité de l'interprétation de Ricoeur – vue non pas dans l'économie argumentative-réflexive de sa construction spéculative, mais dans le cadre de son application à la problématique scientifique de

l'inconscient, de la vie psychique, de la relation corps-esprit.

Observée du point de vue de Freud, la représentation trouve sa place entre vie biologique et vie psychique ; il soulève un besoin de clarification sur la relation et le dynamisme entre le préconscient et l'inconscient et sur la constitution même de l'inconscient. Freud y travaille depuis l'époque de *l'Esquisse*, modifiant sa compréhension à travers des avancées et de découvertes dans le contexte clinique, qui l'amènent à rapprocher et relier représentation et affectivité de manière privilégiée : la représentation exprime un affect, qui peut se détacher d'elle pour être associé/s'associer à une représentation différente (comme dans le cas des névroses) ou même se transformer en symptôme (comme dans le cas de l'hystérie). Déjà les premières études sur l'hystérie, menées avec Breuer, avaient révélé que l'affect n'est pas lié par un lien exclusif à la représentation.

Freud mûrit sa position vingt ans après *l'Esquisse*, dans l'essai métapsychologique *Das Unbewusste*, où il illustre comment les contenus refoulés eux-mêmes reflètent un caractère de triangulation entre pulsion, affectivité et représentation. Un contenu refoulé est une représentation (*Triebrepräsenz*) ou un représentant (*Triebrepräsentant*) de la pulsion. L'instinct a pris le chemin de l'expression psychique, se « chargeant », dans des conditions données, affectivement et « transmettant » le destin de sa possible satisfaction à la dialectique de l'affection et de la représentation. L'expression psychique tend sans doute à constituer la seule représentation idéationnelle, mais elle véhicule souvent un élément affectif. Le terme clé de Freud ici est celui de *Vorstellungsrepräsentanz*, littéralement « représentance d'une représentation » ou « représentance donnée par une représentation ». Ricœur traduit, littéralement, « présentation représentative », mais le mouvement de délégation entre représentance et représentant idéationnel proposée par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis nous semble plus approprié (voir

Laplanche, Pontalis 1967/1984: 412–414). Per ailleurs, les deux analystes français maintiennent une perspective de distinction substantielle entre conscient et inconscient – présentant le rapport entre pulsion et représentation comme une relation différenciée, du type déléguant-délégué –, alors que dans *l'Essai sur Freud*, Ricœur soutient une ligne de substantielle homogénéité de l'inconscient et du conscient, ou plutôt une ligne d'interprétation conscientiste de *l'Unbewusste*. Pour Ricœur, les écrits métapsychologiques montreraient comment la réalité inconsciente peut être réintégrée dans le domaine du sens précisément à travers le lien resserré par la pulsion et la représentation, par lequel une pulsion (*Trieb*) trouve son expression à travers la représentation (*Vorstellung*), qui trouve non seulement un lieu inconscient, mais la possibilité d'être saisie dans sa signification. Ricœur parle majoritairement de la réintégration de l'inconscient dans la sphère du sens – une ligne peu éloignée, bien que plus modérée, de celle exprimée dans *Le volontaire et l'involontaire* (voir Ricœur 1950: 360–361).

Ici se révèlent les traits d'une oscillation interprétative spécifique qui tend à prendre des précautions par rapport au point de vue du naturalisme freudien. Pourtant la *Vorstellungsrepräsentanz* témoigne du lien étroit entre mental et corporel, psychique et biologique. Ce qui a été rappelé jusqu'à présent laisse ouvert le dilemme relatif à la réalité de l'inconscient et met en évidence la nécessité d'une meilleure pénétration du phénomène inconscient. C'est à cet égard que la relecture phénoménologique proposée par Ricœur dans l'essai de 1950 s'avère particulièrement utile. Bien qu'elle s'éloigne de Freud, la remodulation phénoménologique de la réalité de l'inconscient et de la dimension biopsychologique profonde du psychisme entretient l'évidence de l'incarnation, c'est-à-dire l'enracinement de la conscience dans la corporalité. Il n'y a pas à proprement parler de souci de qualification du corporel et du biologique, mais plutôt un effort, de la

part d'une procédure spécifique – qui est celle d'un eidétique – pour décrire et connaître la forme et la modalité du passage d'un contenu de l'instinctuel au représentatif, de la sphère des pulsions à la sphère du sens. Sous cet angle, l'opération de Ricœur est tout à fait légitime et appropriée, car le concept même de *Vorstellungsrepräsentanz* et les interprétations théoriques associées de Freud témoignent de cette connexion et de ce mouvement profond *du* biologique *au* psychique, *du* biologique *et du* psychique. Eh bien, l'approche phénoménologique rend plus claires l'efficacité de cette connexion et la possibilité de ce mouvement. Le lien de connexion et de continuité existe, car il n'y a pas de différence et/ou de fracture radicale entre le conscient et l'inconscient. Le principe de connexion et de non-dualité apparaît, tout d'abord, en raisonnant non plus en termes de différences et d'opposition entre causal et motivationnel, mais, phénoménologiques, en termes de distinction entre la dimension du préintentionnel, propre aux sphères inconscientes, et la dimension « intentionnelle », propre à la sphère de la conscience. Deuxièmement, le dilemme relatif à la relation entre conscient et inconscient ne peut être entrelacé, superposé et faire dépendre de la clarification de la relation entre l'esprit et le corps et de la clarification de leurs natures respectives.

Bien sûr, nous avons dit que les discours s'impliquent les uns aux autres, mais l'inconscient n'est qu'une région de la corporalité, et d'ailleurs dans une position telle qu'il ne peut être connu et expliqué en termes de seule corporalité. Il faut donc réduire le champ d'analyse et préciser la compréhension d'une possible territorialité disposée (en « pont » et en « juste milieu ») entre le corporel et le psychique. Eh bien, la perspective husserlienne nous invite à problématiser l'inconscient de Freud en le concevant comme une sphère du préintentionnel, ou plutôt comme une dimension biopsychologique formée par (pour reprendre Ricœur) *une matière principalement affective*, c'est-à-dire, par une réalité naturelle que Husserl comprend

et interprète à travers la notion grecque de *hyle*. L'inconscient est une "nature" préintentionnelle, justifiée affectivement ; l'inconscient est l'affectivité naturelle (*Ideen II*, 1952 [post.]). C'est ainsi qu'avec une phénoménologie herméneutique de l'intentionnalité, on peut relire la problématique de la représentation-pulsion, ou de la représentation/représentant idéationnelle. C'est un processus porteur d'affectivité et de sens, où l'affect a un lien avec la pulsion, car dans le *territorium* médian de l'inconscient affect et pulsion, pulsion et représentation coexistent en vertu d'un dynamisme psychobiologique, précisément celui-là intrinsèque la matière affective.

C'est aussi sur cette conception que la philosophie ricœurienne de l'homme capable trouve greffe, justification et développement, à partir de la même notion de « capacité » qui s'enracine dans une conception non dualiste et non substantialiste de la relation esprit/corps.

4. Devenir une personne

Il a déjà été mentionné que c'est dans *Soi-même comme un autre* que la philosophie de l'homme de Ricoeur trouve sa synthèse la meilleure et la plus mature. Dans ses recherches sur l'homme, Ricoeur place au centre la tension dialectique, constitutive de l'humain, entre la réalité du moi immédiat et naturel et la dimension du soi produite par la médiation sociale, principalement à travers les œuvres culturelles. Cette dialectique trouve sa racine ontologique dans la conception aristotélicienne de l'être comme dynamisme de pouvoir/acte – que le philosophe explore dans l'étude finale de l'essai de 1990. Le point d'appui de la vision de l'*homo capax* devient ainsi l'idée de « capacité » dans le sens d'expression active, de la « libération » du pouvoir/potentiel inhérent à l'homme, dans le sens de *ἐρμηνευτικὸς δύναμις* ou capacité en tant que pouvoir d'expression. Ce n'est pas un hasard si, de manière parfaitement cohérente, Ricoeur illustre souvent ses recherches anthropologiques en exploitant la question des usages

que l'on fait du verbe modal je peux (voir Ricœur 2001: 75–91), tandis qu'à d'autres occasions il souligne avant tout la centralité du problème de l'acte (voir Ricœur 1995b). À l'idée du pouvoir expressif est lié la conception de la subjectivité comme processus dialectique entre des herméneutiques symboliques rivales et des mouvements opposés, l'un tendant vers la régression, l'autre vers la progression – processus découvert dans la section *Dialectique* de *l'Essai sur Freud*, et qui se résorbe ensuite non seulement dans la dialectique pouvoir/acte, mais aussi souffrance/agir.

À cet égard, l'adage inséré dans le *Parcours de la reconnaissance* (2004) est emblématique : « Le chemin est long pour l'homme "agissant et souffrant" jusqu'à la reconnaissance de ce qu'il est en vérité, un homme « capable » de certains accomplissements » (Ricœur 2004: 119).

Sans aller plus loin dans cette voie, nous rappelons combien la perspective ouverte par le concept d'identité narrative est centrale, à côté de la dialectique puissance/acte, pour une discussion sur la problématique de la réalité psychique. Ce concept s'enracine également dans la question ontologique de la subjectivité et, donc, dans l'idée d'identité personnelle comme fruit (perpétuel) du processus dialectique puissance/acte).

Cette connexion est déjà bien identifiée et représentée dans les conclusions générales de *Temps et récit III* évoquées précédemment (le passage clé a déjà été évoqué : « Sans le secours de la narration, le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution... »). Avec la conception de l'homme capable, Ricœur établit un lien fort entre le chemin de réflexion et le développement de soi ou l'émancipation, comme le démontrent clairement les trois directions que suivent ses recherches dans *Soi-même comme un autre* : la première concerne l'intégration de différentes procédures d'objectivation, concernant la parole et l'action, avec l'opération

réflexive ; la seconde concernant la « nature de l'identité assignable à un tel sujet de discours et d'action » (Ricoeur 1995: 76) ; et le troisième concernant la « composante de passivité ou d'altérité que l'identité-ipséité [...] [assume] en contrepartie de la fière initiative qui [...] [est] la marque distinctive d'un sujet parlant, agissant et se racontant » (77). Déjà la deuxième direction mène au cœur de la conception anthropologique de Ricoeur, avec le concept d'identité narrative comme point d'appui ; tandis que la troisième renvoie aux thèmes (de la mémoire de jeunesse) de l'altérité vécue : l'involontaire, la passivité, le corps, l'inconscient. Nous avons vu au début comment cette distinction entre identité *idem-* et identité *ipse-* exprime une formulation renouvelée de la perspective antique élaborée en traitant de la dialectique phénoménologique du volontaire et de l'involontaire. Cependant, Ricoeur l'avait alors formulé dans les termes généraux de la dialectique du corps et de la volonté, de la nature et de la liberté, c'est-à-dire selon une position à large spectre sur la dimension naturelle et existentielle de l'homme. Aujourd'hui, la perspective est affinée et perfectionnée, d'une manière qui non seulement met en évidence le caractère central de la question morale, mais qui révèle une autre expression de l'humain au-delà de l'ego naturel et du moi social : la personne. La dialectique entre identité *idem-* et identité *ipse-* : si le premier terme renvoie à la dimension du « caractère » du sujet – en lien avec une dimension plus physique et extérieure de permanence du sujet dans le temps – le deuxième terme peut s'exprimer de manière emblématique à travers le concept de « parole donnée », concept qui renvoie à une idée différente du maintien dans le temps, liée à la dimension expérientielle et responsable du sujet parlant et agissant (voir Ricoeur 1990: 138 *sq*). Justement, l'identité narrative a pour fonction de médier et de moduler la relation entre ces deux dimensions de la subjectivité :

La compréhension de soi est une interprétation ; l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée ; cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive, ou, si l'on préfère, une fiction historique (138).

La narration est le processus par lequel le sens trouve une expression articulée. La narration crée et recrée du sens ; placer l'action (et la passion humaine) dans différents scénarios, susceptibles non seulement d'interprétation différente, mais aussi d'appropriation et de compréhension plus profonde. En fait,

Contrairement à la prétention du sujet à se connaître lui-même par intuition immédiate — c'était le rêve du *Cogito* de Descartes et de l'idéal de la transparence de soi à soi cultivé par la tradition réflexive qui l'a suivi —, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de la culture. Que saurions-nous de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que nous appelons le soi, si cela n'avait pas été porté au langage ? Dès lors, comprendre, c'est se comprendre devant le texte, et recevoir de lui un soi plus vaste. La lecture m'introduit dans les variations imaginatives de l'*ego* (Ricœur 1982: 360).

De la narration et de la renarration – comme l'enseigne la psychanalyse – le changement peut surgir ; un changement qui révèle un nouveau processus, car il n'est pas simplement ancré à un dynamisme psycho(-bio-)logique, mais à un dynamisme culturel et existentiel. Nous parlons exactement de ce type de processus

émancipateur que nous appelons *devenir une personne*.

Si l'on regarde cette idée du devenir personne à travers la leçon de la psychologie dynamique (avec Freud et au-delà de Freud), la leçon de phénoménologie et la leçon de Ricœur on saisit à la fois sa validité et sa signification ainsi qu'une force critique qui rejette l'approche réductionniste, et qui oblige à repenser – avec un effort choral et interdisciplinaire – la nature de l'inconscient, la réalité de la vie psychique et la relation corps-esprit elle-même.

Références

- Changeux, J.-P. (1983). *L'homme neuronal*. Paris : Fayard.
- Freud, S. (1956). *Esquisse d'une psychologie scientifique*, dans *La naissance de la psychanalyse / Lettres à Wilhelm Fliess / Notes et plans (1887-1902)*. Éd. M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris. Paris : PUF.
- Freud, S. (1956b). *Études sur l'hystérie*. Trad. de J. Sédat. Paris : P.U.F.
- Freud, S. (2006). *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887- 1904*. Trad. de F. Kahn et F. Robert. Paris : PUF.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967/1984). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : P.U.F.
- Ricœur, P. (1936). Note sur la personne. *Le Semeur*, 38(7).
- Ricœur, P. (1950/1988). *Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Aubier Montaigne.
- Ricœur, P. (1982). La Bible et l'imagination. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 66 : 339-360.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit*, vol. 3. Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil.
- Ricœur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris : Esprit.
- Ricœur, P. (1995b). De la métaphysique à la morale. In P. Ricœur, *Réflexion faite, une autobiographie intellectuelle, op. cit.*

Ricœur, P. (2001). *Lectio magistralis de Paul Ricœur. Université de Barcelone, 24 avril 2001*. In D. Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris : Ellipses, 2002, pp. 75–91.

Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock.

Ricœur, P. (2006). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris : Seuil.

