REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 138 (2006), P. 329-341

POUR UNE CRITIQUE PSYCHANALYTIQUE DE L'IDENTITÉ NARRATIVE

MURIEL GILBERT

Résumé

L'herméneutique du soi proposée par Paul Ricœur dans les années quatre vingt-dix fait une large place au récit autobiographique. Elle place ainsi au cœur de la constitution de l'identité personnelle la capacité de faire retour sur soi en termes narratifs. Abordée sous l'angle non seulement de la permanence d'un noyau substantiel – la mêmeté – mais également de celle impliquée dans l'acte de tenir parole – l'ipséité – l'identité est ici conçue comme étant narrative. Seul un sujet capable de se raconter serait ainsi capable du maintien de soi dans la parole donnée. Or, confrontée à l'hypothèse de l'inconscient, cette conception narrative de l'identité fait problème: que ce soit au niveau anthropologique et métapsychologique d'une part, ou au niveau de la méthode et de la clinique psychanalytique d'autre part, le récit autobiographique ne saurait rendre compte de la dimension inconsciente de l'expérience. Elle ne peut en ce sens constituer un concept directeur dans le champ théorico-clinique ouvert par Freud.

«Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, néanmoins, tu comptes sur moi ?» : telle est la question directrice de l'enquête philosophique menée par Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*[1]. Un souci éthique puisque c'est à la reconstitution d'une personne fiable – et fiable à autrui – que le philosophe consacre son enquête. Convaincu du fait que l'identité personnelle ne saurait s'articuler que dans la dimension temporelle de l'existence humaine, Ricœur se demande ce qui «justifie qu'on tienne le sujet de l'action comme étant le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort»[2]. C'est afin de répondre à cette difficile question, et pour éclairer le problème du *maintien de l'identité personnelle à travers le temps*, que Ricœur est amené à développer une conception narrative de l'identité personnelle.

Or, confrontée à la perspective ouverte par Freud et ses successeurs, l'identité narrative pose problème. Se référant à l'hypothèse du refoulement psychique,

[1] P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. L'auteure de la présente contribution remercie chaleureusement Madame Karine Julsaint de sa précieuse et rigoureuse relecture.

[2] P. RICŒUR, *Temps et récit*, t.III : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 442.

les psychanalystes nous ont en effet appris à conjuguer l'identité humaine en termes de perte, de manque et d'absence. Allongé sur un divan, l'analysant est invité à quitter les rivages de la cohérence narrative, pour se laisser aller à une parole, souvent balbutiante, dont la trame est au contraire nouée à l'immémorial. Une invitation à suivre les sentiers, souvent laborieux et douloureux, d'une parole qui se déploiera sous la forme d'associations librement consenties et qui sont fonction de la rencontre transférentielle. Ainsi, tant du point de vue anthropologique que du point de vue clinique, les psychanalystes ne sauraient a priori que souligner les limites d'une conception narrative de l'identité à dire la dimension inconsciente de l'expérience.

En quoi consiste la conception narrative de l'identité personnelle formulée par Paul Ricœur? Quelle place a-t-elle dans le cadre de l'anthropologie philosophique élaborée par le philosophe dans les années quatre-vingt-dix ? Quelles sont ses limites à dire la dimension inconsciente de l'expérience humaine ? A-t-elle une place dans le champ de l'anthropologie psychanalytique ? Fait-elle sens dans le cadre propre à la méthode clinique psychanalytique ? Telles sont les questions que cette modeste contribution voudrait éclairer de manière critique[3]. Nous commencerons par évoquer les quatre médiations réflexives sur lesquelles repose l'herméneutique philosophique formulée par Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. Rappelant les deux modèles de l'identité personnelle que distingue le penseur, nous montrerons le rôle central de l'identité narrative dans son approche. Enfin, nous formulerons un commentaire critique de sa conception narrative de l'identité personnelle à partir de la perspective ouverte par Freud.

L'herméneutique du soi développée par Ricœur : quelle place pour le récit ?

Loin d'adhérer à l'idéal cartésien d'une possible transparence du sujet à lui-même, loin de souscrire à la thèse d'un accès intuitif et direct à soi-même, Ricœur souligne le caractère *opaque* de l'atteinte de soi. On voit alors se dessiner une anthropologie philosophique au sein de laquelle le sujet n'est constitutif ni du monde, ni de lui-même. Il est au contraire tout entier constitué par les différents signes qu'il se donne pour donner sens à son expérience subjective[4].

Désireux de se démarquer d'une approche philosophique classique du sujet, Ricœur propose ainsi de penser ce dernier non pas à la première personne du singulier, mais sous l'angle du pronom omnipersonnel et réflexif «soi». Il

[3] Les présentes réflexions prolongent celles que nous avons menées dans le cadre d'une recherche doctorale consacrée à l'identité narrative à l'Université de Lausanne en 1999 : M. GILBERT, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2001.

[4] P. RICŒUR, «Ce qui me préoccupe depuis trente ans», *Esprit*, 117-118, 1986, p. 227-243.

s'applique ensuite à mettre en évidence quatre médiations réflexives qui sont autant de détours nécessaires à la constitution du soi ; ces dernières se déclinent en termes de capacités qui sont autant de traits spécifiques à l'humanité.

Ainsi, le soi est-il pour Ricœur, par définition, *capable* des quatre mouvements réflexifs suivants : *se* désigner comme locuteur, *se* désigner comme agent, *se* désigner comme narrateur et personnage d'un récit autobiographique ; et enfin, *se* désigner comme celui qui porte un jugement d'appréciation éthico-moral sur l'ensemble de ses propres actions et par conséquent sur sa vie, ainsi pensée comme totalité signifiante[5]. C'est dire à quel point le retour réflexif sur soi-même contribue, dans cette perspective, à définir la singularité humaine !

Le rôle que le philosophe confère à la médiation narrative dans l'herméneutique du soi est déterminant. Car si la médiation du langage et celle de l'action participent de près à la constitution du soi, ni l'une ni l'autre n'intègrent les déterminations temporelles qui signent son historicité. La personne est pourtant non seulement un soi agissant et parlant, mais également un soi historique[6]. Ricœur entend ainsi rendre compte des changements qui affectent un sujet capable de se désigner lui-même en désignant le monde. D'où le rôle majeur que le philosophe attribue à la médiation narrative dans la constitution du soi : dans cette perspective, seule celle-ci serait en effet à même de signifier l'historicité du soi.

Enfin, outre sa volonté de penser l'inscription temporelle du soi, Ricœur entend, par ailleurs, souligner la capacité proprement humaine de porter un jugement éthico-moral sur l'ensemble des actions dont le narrateur est capable de se reconnaître comme agent.

Si Ricœur confère un rôle central à la médiation narrative, c'est également parce que, narrativisée, l'action ne se laisse appréhender que sous l'angle de ses déterminations éthico-morales. Dans la mesure où l'action racontée «explore les voies par lesquelles la vertu et le vice conduisent ou non au bonheur et au malheur»[7], dans la mesure où elle conduit par définition soit au bonheur, soit au malheur, elle ne manque pas de faire l'objet de qualifications éthiques et morales. Aussi le récit a-t-il une étroite parenté avec le jugement moral, affirme le philosophe ! Etant donné l'articulation étroite entre action et agent, inhérente à tout récit, c'est par conséquent non seulement l'action racontée qui fait l'objet d'un jugement éthico-moral, mais également le personnage lui-même, compris comme agent de l'action racontée. Reportée ensuite à la personne[8], l'évaluation éthique et morale du personnage ne peut que contribuer à forger l'identité de celui qui tente ainsi de se saisir lui-même en racontant sa propre histoire[9].

[5] P. RICŒUR, *op. cit.* (cf. note 1).

[6] *Ibid.*

[7] P. RICŒUR, «L'identité narrative», *in :* P. BÜHLER, J.-F. HABERMACHER (éds.), *La narration. Quand le récit devient communication*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 278-300, ici p. 297.

[8] Nous reviendrons plus loin sur ce passage central dans la pensée de Ricœur.

[9] Paul RICŒUR, *op. cit.* (cf. note 1).

Nous venons de retracer les lignes essentielles de l'herméneutique du soi formulée par Ricœur dans les années quatre vingt-dix. Il s'agit maintenant de cerner le concept d'identité narrative, central dans l'herméneutique ricœurienne.

Les deux visages de l'identité personnelle selon Ricœur

Soucieux de lever un certain nombre d'ambiguïtés concernant le concept d'identité personnelle, Ricœur insiste sur le fait que, parlant de lui-même, l'homme a à disposition deux modèles de permanence dans le temps: le caractère d'une part, et la promesse, d'autre part [10]. Par caractère, Ricœur entend l'ensemble des marques distinctives qui permettent d'identifier un individu humain comme étant le même à travers le temps: les empreintes digitales, le code génétique illustrent bien ce type de permanence associée au caractère.

Or, à la différence du caractère, la promesse inclut, pour sa part, la possibilité du changement: promettre quelque chose à autrui, c'est en effet s'engager à tenir parole en dépit des changements qui pourraient affecter la personne à travers le temps. «Quand bien même je changerai, je maintiendrai!», écrit Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. Une forme de fidélité à soi-même et à autrui qui est irréductible à la permanence dans le temps associée, pour sa part, au caractère. Considérés sous l'angle de leurs implications temporelles respectives, ces deux types d'identité que représentent la promesse et le caractère sont loin d'entretenir le même rapport au changement!

Pour distinguer clairement ces deux acceptions du terme «identité», Ricœur oppose l'identité-*idem* ou *mêmeté*, représentée par le caractère, d'une part, et l'identité-*ipse* ou *ipséité* qui renvoie, elle, à la promesse, d'autre part [11]. On voit alors se dessiner une approche qui confère à la notion d'identité une dimension proprement éthique. Mais comment le philosophe articule-t-il ces deux modèles de permanence dans le temps que disent l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*? C'est par l'introduction d'une conception narrative de l'identité que Ricœur propose de penser ce lien.

L'articulation ricœurienne entre temporalité, narrativité et identité personnelle

Avant d'expliciter l'articulation ricœurienne entre les deux types d'identité en question, il faut rappeler celle qu'il a préalablement tissée entre temporalité et narrativité dans sa trilogie intitulée *Temps et récit* [12]. Il n'est de «temps pensé que raconté» [13], affirme en effet le philosophe, marquant ainsi le caractère par

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*
[12] P. Ricœur, *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Seuil, 1983-1985.
[13] P. Ricœur, *op. cit.* (cf. note 2), p. 435.

définition indirect de l'accès au temps humain. Penser le temps suppose à son sens la médiation du langage, des symboles et des signes et, partant, des récits[14]. Considérant l'expérience temporelle comme avant tout «confuse, informe et, à la limite, muette» [15], il fait de la narration le moyen privilégié de donner au temps «la forme d'une expérience humaine»[16].

S'inspirant de la *Poétique* d'Aristote[17], Ricœur élabore ensuite une théorie narrative originale qui répond, entre autres, à la question *qu'est-ce qu'un récit* ? [18]. Ce qui intéresse particulièrement le philosophe, c'est la capacité du récit à intégrer rupture et continuité événementielles: faire progresser l'histoire suppose en effet à la fois que surviennent des événements inattendus – la rencontre fortuite d'Œdipe avec son père Laïos au célèbre carrefour meurtrier – *et* que ceux-ci contribuent pleinement à mener l'histoire jusqu'à son terme ; en l'occurrence, que le meurtre involontaire du père conduise en fin de compte Œdipe à reconnaître sa véritable identité et à se punir du parricide et de l'inceste qu'il a commis sans le savoir[19].

À cette capacité du narratif à intégrer rupture et continuité événementielles, Ricœur confère un nom: c'est la structure *concordance-discordance*, qui est au cœur de l'opération dynamique dite de *mise en intrigue* des faits[20]. Une structure qui offre à l'histoire racontée une stabilité qui n'est autre que celle de pouvoir intégrer des changements. Agencés sous la forme d'un récit, c'est-à-dire mis en intrigue, les faits doivent tout d'abord avoir la capacité de provoquer un effet de rupture et de discontinuité dans la structure du récit: ils sont alors considérés comme facteurs de *discordance* narrative.

Mais ces mêmes faits doivent par ailleurs participer activement à conduire le récit en sa conclusion, vers laquelle tous les événements *finalement* convergent ; autrement dit, ils doivent être facteurs de *concordance* narrative. Ils participent à l'unification du récit, ainsi conçu comme une totalité signifiante ayant début, milieu et fin[21]. Voilà en quoi la structuration narrative des faits – la trame même du tissu narratif – se distingue radicalement de la simple description, d'une part, et de la simple succession d'épisodes sans liens entre eux, d'autre part[22].

Or – et il y a là un point central dans l'argumentation de Ricœur –, c'est non seulement aux faits que le récit imprime une structure *concordance-discordance*, mais également à l'identité du personnage. Compris comme celui qui, dans le récit, *fait* l'action, le personnage est, lui aussi, objet d'une mise en

[14] P. Ricœur, *art. cit.* (cf. note 4).
[15] P. Ricœur, *Temps et récit*, t. I: *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 12.
[16] P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 63.
[17] Aristote, *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980.
[18] P. Ricœur, *op. cit.* (cf. note 15).
[19] Sophocle, *Œdipe Roi*, Lausanne, L'Aire, 1989.
[20] P. Ricœur, *op. cit.* (cf. note 15).
[21] *Ibid.*
[22] M. Gilbert, *op. cit.* (cf. note 3).

intrigue: difficile, par exemple, de comprendre qui sont Œdipe, Antigone, Abraham, Sarah, et Agar, ou encore Isaac, Noé, Marie et Jésus sans raconter, ne serait-ce que brièvement, l'histoire dont ces personnages sont les héros et les héroïnes. Travaillée et revisitée par le philosophe, la catégorie du personnage est abordée sous l'angle de l'identité: elle est dite narrative et par conséquent étroitement solidaire – voire indissociable – de la mise en intrigue de l'action dont les personnages sont les agents.

Le pas suivant consiste, pour Ricœur, à conférer une identité narrative au personnage de récit, certes, mais également à la personne en général comprise dans son historicité fondamentale. Il importe en effet au philosophe de développer une anthropologie qui soit à même de rendre compte du fait que la personne a une histoire, qu'elle *est* sa propre histoire[23]. Partant de l'idée que le concept d'identité ne peut être réduit à la permanence d'un noyau substantiel, Ricœur défend alors la thèse selon laquelle seule une conception narrative serait à même de nous aider à penser une identité «que le changement ne fasse pas éclater»[24]. Transposée du personnage à la personne, l'interprétation narrative de l'identité lui permet finalement de souligner l'alternance entre permanence et changement qui est au cœur de l'existence humaine.

Soucieux qu'il est de rendre compte de la dimension irrévocablement temporelle de l'existence, Ricœur confère ainsi un rôle central à la narration: seule la mise en intrigue de l'action permet l'inscription proprement temporelle de l'agent, affirme en effet le philosophe. Ainsi est-ce par et à travers le récit qu'elle fait de sa vie que la personne a un accès réflexif à son existence, comprise comme totalité temporelle ayant début, milieu et fin. Mais c'est aussi, et surtout, le maintien de soi dans la parole donnée que la narration de soi autorise, affirme le philosophe: sans cette capacité réflexive qui consiste à pouvoir se reconnaître comme étant le même hier, aujourd'hui et demain, et ce malgré les changements qui pourraient affecter l'agent entre-temps, cet acte de parole que constitue la promesse n'aurait aucune valeur.

Tenir parole suppose en effet que l'agent puisse unifier l'expérience temporelle qui est la sienne, de façon à pouvoir se reconnaître comme unité permanente et singulière malgré les changements qui l'affectent. On voit ainsi se dessiner une approche où le récit de soi est clairement partie prenante de la constitution de l'ipséité, comme l'indique très bien ces propos: «Seul un être capable de rassembler sa vie sous la forme d'un récit et donc de se reconnaître une identité narrative, est susceptible d'accéder à cette autre identité, supérieure – qui est l'identité de la promesse tenue. [...] C'est dans la mesure où je peux me rassembler narrativement que je m'avère capable de me tenir, et de me maintenir, éthiquement», affirme le philosophe[25].

[23] P. Ricœur, *op. cit.* (cf. note 1).

[24] S. Bonzon, «Paul Ricœur, *Temps et récit*: une intrigue philosophique», *Revue de théologie et de philosophie*, 119, 1987, p. 341-367, ici p. 365.

[25] P. Ricœur, *Entretien* [propos recueillis par Jean-Christophe Aeschlimann], *in:* J.-C. Aeschlimann (éd.), *Éthique et responsabilité*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p. 26.

Nous venons de souligner la richesse et la complexité de l'herméneutique du soi développée par Ricœur. Il s'agit d'une anthropologie philosophique au sein de laquelle le récit autobiographique tient un rôle central. Or, confrontée à la perspective psychanalytique et à l'hypothèse de l'inconscient, l'idée d'un possible rassemblement unitaire de la vie sous la forme d'un récit fait problème. C'est ce qu'il s'agit de montrer maintenant[26].

L'identité narrative confrontée à l'hypothèse de l'inconscient

a) *Une incompatibilité sur le plan anthropologique*

Quand bien même Freud a, il est vrai, fait preuve d'une certaine ambivalence sur le statut des souvenirs, d'une part, et sur la possible levée de l'amnésie infantile, d'autre part[27], il a finalement insisté sur le fait que le passé reste, pour une part, inaccessible au sujet. C'est ce qu'il appelle le *morceau disparu de l'histoire vécue*[28] – lequel renvoie au refoulement et à l'hypothèse du refoulement *originaire* en particulier[29]. Comment Freud conçoit-il ce processus inconscient que représente le refoulement et dont il fait le pilier central de l'édifice que représente la psychanalyse? Quelle définition en donne-t-il et quelle est par ailleurs la distinction qu'il opère entre les différentes phases déterminantes de ce processus psychique? Enfin, en quoi le refoulement implique-t-il de renoncer à la possible remémoration exhaustive de l'histoire vécue ? Telles sont les questions que nous nous proposons d'aborder maintenant.

Freud définit le refoulement comme un processus inconscient qui consiste à «mettre à l'écart et à tenir à distance du conscient» un certain nombre de désirs dont la satisfaction présenterait plus de déplaisir que de plaisir, compte tenu de l'ensemble des exigences psychiques en présence chez le sujet. Telle est la définition qu'il donne du refoulement en général dans *Métapsychologie* en 1915[30].

Dans ce même texte, le psychanalyste viennois distingue ensuite deux phases du refoulement, à savoir le refoulement originaire – *Urverdrängung* – et le refoulement proprement dit ou refoulement après-coup – *Nachdrängen*[31]. Une distinction complexe au sujet de laquelle Vidermann a livré un éclairant commentaire dans les années soixante-dix. Ce psychanalyste français fait en effet du refoulement proprement dit un «refoulement secondaire» dont le

[26] M. GILBERT, *op. cit.* (cf. note 3).

[27] J. GUILLAUMIN, *La genèse du souvenir. Essai sur les fondements de la psychologie de l'enfant,* Paris, P.U.F., 1968 ; M. GILBERT, *op. cit.* (cf. note 3).

[28] S. FREUD, «Constructions dans l'analyse» (1937) *in : Résultats, idées, problèmes,* t. II : *1921-1938*, Paris, P.U.F., 1968, p. 278.

[29] S. FREUD, *Métapsychologie* (1915), Paris, Payot, 1995, p. 269-281, ici p. 278.

[30] S. FREUD, *Métapsychologie* (1915), Paris, Payot, 1995, p. 269-281, ici p. 279.

[31] *Ibid.*

refoulement originaire constitue le «noyau inconscient primitif»; plus précisément il s'agit là d'«un ensemble pulsionnel primaire, qui n'a jamais été, par définition, conscient»[32]. Et l'auteur de souligner à quel point ce qu'on appelle les déterminants inconscients de la psyché procèdent de deux dynamiques différentes qui se conjuguent: «Deux forces sont ici à l'œuvre: l'une refoulante qui agit à partir du conscient, l'autre étant une force d'attraction que le noyau primitif exerce sur tout ce qui, de près ou de loin, à un moment ou à un autre, entre en rapport avec lui. Seule la coopération de ces deux forces rend compte de la constitution de la totalité de l'inconscient», souligne Viderman[33]. À ces deux phases du refoulement s'en ajoute enfin une troisième, d'ailleurs déterminante dans le cadre de la cure. En effet, seuls les éléments qui auront fait l'objet du refoulement secondaire sont susceptibles de refaire surface sous une forme dont on ne saurait, bien entendu, que souligner l'allure défensive. C'est ce qu'on appelle le *retour du refoulé* et qui s'exprime à travers le symptôme, le rêve, le lapsus ou encore l'acte manqué.

Ainsi décrit, le refoulement est donc un processus complexe structuré en trois phases: celle de l'*originaire*, celle de *l'après-coup*, et enfin, celle du *retour*. Mais l'on retiendra surtout de ces subtiles distinctions que seul le refoulement après-coup autorise une possible remémoration. En effet, même si le refoulement originaire constitue une hypothèse théorique, celle-ci implique de renoncer, par définition, à la possible remémoration exhaustive de l'histoire d'une vie.

Car s'il est, en droit, possible de retrouver le cadre mémoriel auquel appartiennent les éléments qui ont fait l'objet d'un refoulement secondaire, le *refoulé originaire* ne saurait, quant à lui faire retour à la conscience puisqu'il n'y a jamais eu accès. Du fait de l'existence de cette région immémoriale en lui, le sujet n'est par conséquent pas en mesure de reconnaître comme siens «les éléments les plus archaïques du noyau inconscient primitif. [...] dès l'origine, ces ensembles pulsionnels faisant partie du noyau primitif sont radicalement exclus du sujet qui ne peut les tenir pour siens, c'est-à-dire les éprouver en tant qu'ensembles ayant fait partie de son expérience historique inscrite dans un cadre mémoriel», explique Viderman[34].

C'est dire si nous n'aurons théoriquement jamais accès à ces couches les plus profondes – et d'autant plus marquantes – de notre histoire, comme le souligne, encore l'auteur: «La récupération de l'histoire n'est jamais que partiellement possible du fait même que le refoulement primaire en a interdit dès l'origine l'inscription mémorielle.»[35] On voit alors se dessiner le rôle, central, des *constructions* en analyse, constructions qui visent principalement à mettre à jour cette part du matériel inconscient qui renvoie au refoulé origi-

[32] S. VIDERMAN, *La construction de l'espace analytique* (1970), Paris, Gallimard, 1982, p. 14.
[33] *Ibid.*, p. 15-16.
[34] *Ibid.*, p. 232.
[35] *Ibid.*, p. 27.

naire[36]. Car bien qu'oublié et inaccessible, ce que Freud appelle le *morceau disparu de l'histoire vécue* n'en reste pas moins actif. Il est même d'autant plus actif qu'il est profondément enfoui dans ce qu'il convient de considérer comme la *préhistoire* du sujet.

Mais revenons à Ricœur et au commentaire critique que nous nous proposons de formuler à propos de l'identité narrative. La distinction freudienne entre refoulement originaire et refoulement après-coup dont il vient d'être question est ici des plus significatives dès lors qu'elle a des conséquences directes sur la question de l'amnésie infantile. Convaincu du fait que celle-ci est loin de pouvoir être considérée comme la simple résultante d'une incapacité fonctionnelle qu'aurait l'enfant à enregistrer ses impressions, Freud propose ainsi de l'aborder en termes psycho-sexuels. Dans cette perspective, l'amnésie infantile fait de l'enfance de chacun une sorte de «passé préhistorique» qui entrave par définition – et définitivement – l'accès du sujet aux débuts de sa propre vie sexuelle[37].

Soucieux de rendre compte des processus psychiques qui sont à l'origine de l'amnésie infantile, Freud propose de la penser comme étant une conséquence directe du refoulement, compris dans ses dimensions à la fois originaire *et* secondaire. Ainsi le passé préhistorique qui habite par définition le sujet recouvre-t-il autant les expériences de l'enfance qui ont été refoulées *après-coup*, d'une part, que celles constitutives du noyau inconscient primitif, d'autre part.

Critiquer la conception narrative de l'identité à partir de la perspective psychanalytique implique par conséquent de tenir compte du fait que notre histoire, pour une part, nous échappe ; l'hypothèse du refoulement originaire suppose, en effet, de mettre l'accent sur cette frange de notre passé qui, tout en faisant bel et bien partie de notre histoire, s'en dérobe nécessairement. Envisagée à partir de la perspective métapsychologique ouverte par Freud, l'identité narrative ne saurait en ce sens être considérée comme un concept directeur dans le champ théorico-clinique de la psychanalyse. Celle-ci enseigne le caractère par définition lacunaire de la mémoire autobiographique ; elle permet en outre d'entrevoir à quel point c'est essentiellement en termes de perte, de manque et d'absence qu'il convient de conjuguer la notion d'historicité. On insistera par conséquent sur le deuil à faire d'un illusoire rassemblement exhaustif de la vie sous la forme d'un récit.

b) *Une difficulté sur le plan de la méthode psychanalytique*

Le commentaire critique que nous venons de formuler se situe principalement au niveau anthropologique : il souligne en ce sens les limites d'une conception

[36] S. FREUD, *art. cit.* (cf. note 28). Des «constructions» dont il faut souligner, avec Viderman, l'important coefficient d'incertitude qui leur est associé ; S. VIDERMAN, *op. cit.* (cf. note 31), p. 19.

[37] S. FREUD, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Paris, Gallimard, 1987, p. 97.

narrative de l'identité à dire la dimension inconsciente de l'expérience telle qu'elle est pensée dans le cadre de la métapsychologie freudienne. Mais dès lors que la psychanalyse est non seulement une théorie mais également une méthode de traitement, les limites dont il vient d'être question ne sauraient être sans conséquences sur la place du récit de soi dans la méthode psychanalytique, à savoir celle qui préside à la cure.

Si Freud fait du rêve la voie royale vers l'exploration de l'inconscient, s'il souligne l'importance décisive de l'interprétation des rêves en analyse, c'est moins à leur récit qu'à leur mise en travail par la règle dite fondamentale que l'analyste convie l'analysant. Le psychanalyste viennois s'est en effet efforcé de montrer combien l'exploration de ces régions psychiques inconscientes suppose le déploiement d'un discours davantage associatif que narratif, lequel émerge progressivement à la «température élevée du transfert» et enrichi du travail d'interprétation.

Parce que l'inconscient se «devine» plus qu'il ne «se montre», parce qu'il se révèle et s'atteste plus qu'il ne s'exhibe, «il fait signe», selon la belle formule de Green[38]. Loin d'être directement accessible, il *sourd* au contraire de la parole. Aussi, plus la trame de cette dernière est lâche, plus elle saura ouvrir l'analysant comme l'analyste à cette dimension qui, par définition, échappe au discours structuré et cohérent que représente, pour sa part, le récit. Grâce à la règle fondamentale, l'accent est en effet moins mis sur les processus conscients en jeu dans la narration que sur les processus dits «primaires» régissant les régions les plus obscures de notre psyché. Des processus psychiques inconscients dont le père de la psychanalyse a par ailleurs souligné le caractère atemporel : c'est la fameuse *Zeitlosigkeit*[39] freudienne. Une *atemporalité* dont la pensée ricœurienne ne saurait pour sa part rendre compte. On peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure ce contraste n'est pas une source importante de malentendu entre ces deux figures de l'herméneutique que représentent Ricœur, d'une part, et Freud, d'autre part. Deux figures qui, si elles auront marqué, chacune à sa manière, le même siècle, se réfèrent à des conceptions bien distinctes de la temporalité humaine[40].

Alors que Ricœur fait du récit la voie royale pour accéder au temps vécu, Freud montre au contraire l'existence d'un «hors temps», auquel la narration structurée ne saurait conduire. On devine ainsi une *autre scène* plus obscure — celle de la vie psychique inconsciente — qui appelle pour sa part la rêverie associative. Proche du rêve comme de la poésie, la parole associative forme la trame du travail analytique au sein duquel deux sujets parlants s'autorisent à jouer avec la multiplicité signifiante de la parole.

[38] A. GREEN, «La psychanalyse, une science? Discussion du rapport de P. Ricœur», *Psychiatrie Française*, numéro spécial 86, 1986, p. 225-233, ici p. 228.

[39] S. FREUD, «Au-delà du principe de plaisir» (1920), *in : Œuvres complètes. Psychanalyse, XV*, Paris, P.U.F., 1996, p. 273-338.

[40] M. GILBERT, «En amont de la remémoration : Freud et Ricoeur – deux herméneutiques du temps ?», à paraître.

Oui, la palette des couleurs à disposition du narrateur ricœurien est certes bien différente que celle de l'analysant. Ici le flou, l'informe et l'inactuel sont de mise. Il s'agit de teintes passées et floues, aqueuses et presque insaisissables ; des teintes qui déforment et transforment progressivement l'image que le sujet se fait de son paysage intérieur: de lisse, sans surprise et lumineux celui-ci devient plus obscur, accidenté et plein d'aspérités. Aux prises avec une parole qui sans cesse se cherche, l'analysant est confronté — et souvent bouleversé — par l'*étranger* en lui, par l'imprévisible qui parfois fait signe, à la température élevée du transfert. On comprend mal dès lors ce qui a pu amener Ricœur à faire de l'expérience psychanalytique l'emblème de l'identité narrative en son versant individuel (par opposition à son versant collectif). Car c'est du moins ainsi que le philosophe propose d'aborder ce concept dans *Temps et récit* par exemple où il écrit: «[le rôle de la composante narrative] se justifie [...] 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»[41]. Une idée qu'il reprend dix ans plus tard dans *La critique et la conviction*: ici, il évoque «le rôle du récit dans la reconquête d'une histoire cohérente par la cure», soulignant ainsi ce qu'il appelle «la composante narrative de l'expérience analytique» [42]. Ricœur conclut ce propos en explicitant la tâche qui est, à son sens, celle de la psychanalyse, à savoir «de redresser, de rendre intelligible et acceptable une histoire» [43].

Or, confrontés à l'acception freudienne du terme analyse, et partant, de la pratique psychanalytique, les propos que Ricœur livre à ce sujet font problème. Selon les écrits freudiens en effet, la psychanalyse ne vise précisément à aucune forme de synthèse, fût-elle narrative. En témoigne principalement un texte de 1919 intitulé *Les voies nouvelles de la thérapeutique psychanalytique*[44]. Il y est question notamment du sens que Freud donne au terme *analyse* qui évoque, comme il le rappelle, ceux de «décomposition» et de «désagrégation» [45]. Partant de l'analogie qu'il établit entre le travail du chimiste et celui du psychanalyste, il écrit: «de même que le chimiste décèle dans un sel l'élément chimique rendu méconnaissable par sa combinaison avec d'autres éléments, nous faisons apparaître dans les symptômes présentés par le malade, les facteurs instinctuels jusqu'alors ignorés par le patient.» [46] Freud souligne ensuite sa

[41] P. RICŒUR, *op. cit.* (cf. note 2), p. 444.

[42] P. RICŒUR, *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, p. 112.

[43] *Ibid.*

[44] S. FREUD, «Les voies nouvelles de la technique psychanalytique» (1919), *in: La technique psychanalytique* (1953), Paris, P.U.F., 1994, p. 131-141.

[45] S. FREUD, *art. cit.* (*cf.* note 42), p. 132.

[46] *Ibid.*

volonté d'expliquer «les aspirations sexuelles de l'homme en les ramenant à leurs composants», non sans insister sur la nécessité de décomposer l'activité psychique du patient «en ses parties constituantes, pour ensuite isoler chacun des éléments instinctuels»[47].

C'est précisément à la suite de ce propos que l'auteur évoque la question, si fréquemment posée, des raisons qui l'ont amené à ne pas conférer à la psychanalyse une visée synthétisante: «comment, écrit-il, ne pas chercher ensuite à refaire une combinaison nouvelle et meilleure? Vous savez que l'on a réclamé de nous cette synthèse. À l'analyse du psychisme morbide, doit, nous a–t-on dit, succéder la synthèse de ce psychisme !». Et Freud de souligner à quel point on a opposé à la méthode psychanalytique un désir de synthèse, attribuant à cette dernière «tout l'effet thérapeutique»; envisagée sous cet angle, la synthèse est alors considérée «comme une sorte de reconstitution de ce qui a, pour ainsi dire, été détruit par la vivisection»[48].

C'est ici que Freud s'élève avec ferveur contre ce qu'il appelle la *psychosynthèse*: pointant le caractère unique de la complexité psychique, il souligne les limites de sa comparaison antérieure entre le travail du chimiste et celui du psychanalyste. Si le premier est aux prises avec des éléments qui, une fois décomposés, restent le plus souvent isolés les uns des autres, le second est au contraire, par définition, confronté à des combinaisons spontanées et nouvelles. Telle est la nature même de la vie psychique, souligne Freud à ce propos: «Quand nous réussissons à décomposer un symptôme, à libérer un émoi instinctuel de l'association où il se trouve engagé, il ne demeure pas isolé mais entre immédiatement dans une nouvelle combinaison.»

«Et l'inverse se produit aussi, poursuit Freud! le névrosé nous apporte un psychisme déchiqueté fissuré par les résistances. Et quand, dans l'analyse de cas, nous éliminons les résistances, nous voyons ce psychisme se coordonner et la grande unité que nous appelons "moi" s'agréger tous les émois instinctuels jusqu'alors détachés et écartés de lui. C'est ainsi que se réalise automatiquement, inévitablement, la psychosynthèse, sans que nous ayons eu à intervenir; en décomposant les symptômes en leurs éléments, en levant les résistances, nous créons les conditions nécessaires à la production de cette synthèse. Il est faux de penser que le psychisme du malade a été décomposé en ses éléments et attend paisiblement ensuite d'être reconstitué d'une façon quelconque.»[49]

On le comprend d'emblée à la lecture de ces lignes: contrairement à ce qu'avance Ricœur, la reconstruction narrative d'une histoire de vie, la reconquête d'une histoire cohérente à travers le récit autobiographique, ne peuvent être considérées comme visées de la cure psychanalytique telle qu'elle est classiquement envisagée. Certes, le récit constitue bien le mode sur lequel une analyse peut parfois commencer, dans le cadre des entretiens préliminaires

[47] S. FREUD, *art. cit.* (cf. note 42), p. 133.
[48] *Ibid.*
[49] S. FREUD, *art. cit.* (cf. note 42), p. 134.

par exemple, comme le soulignent notamment Ansermet ou encore Pontalis[50]. Mais l'investigation psychanalytique proprement dite suppose, au contraire, d'abandonner les rivages structurés de la cohérence narrative pour se laisser aller à la libre association des idées[51].

Si c'est au récit que Ricœur fait appel pour aider le soi à subjectiver ce qu'il appelle le temps vécu, Freud propose par conséquent et pour sa part d'emprunter un autre chemin: celui d'une parole qui donne accès à l'*étranger en soi*, aussi inquiétant soit-il. Seul le détour par la remémoration progressive de bribes permettant d'éclairer – peu ou prou – ce qui avait précisément été relégué dans l'ombre de l'oubli permet, en ce sens, à l'analysant de subjectiver son expérience vécue. Telle est du moins la proposition freudienne!

Tenant compte de ce que Laplanche appelle l'*avancée psychanalytique*, l'on est ainsi amené à penser une conception nouvelle de l'identité. Se dessine alors une identité que le récit de soi ne saurait épuiser et qui déborde en ce sens largement l'autobiographie narrative: une identité en pointillé, qui rappelle au sujet, souvent malgré lui, l'ampleur vertigineuse de la dimension inconsciente de son expérience. En ce sens, c'est bien la destitution du sujet et de la conscience qu'implique l'hypothèse de l'inconscient, comme Ricœur l'avait d'ailleurs noté dans les années soixante[52]. C'est à ce prix là – et à celui-là uniquement – que la vie psychique se laisse penser sous ses deux visages: à la fois consciente, c'est-à-dire en l'occurrence accessible par le récit, d'une part; et inconsciente, c'est-à-dire enfouie et par conséquent narrativement inaccessible au sujet, d'autre part. Telles sont les limites de la conception ricœurienne de l'identité à rendre compte de la dimension inconsciente de l'expérience, limites que le philosophe a d'ailleurs reconnu dans une lettre très touchante qu'il nous adressa à ce sujet en 1998 et dont voici un bref extrait: «Je suis frappé par la convergence avec ma propre critique de vos remarques sur le deuil à faire de la prétention à rassembler ma propre vie de façon exhaustive dans le récit. Dans le travail que je fais actuellement sur la mémoire ce thème du *deuil* de la volonté de maîtrise tient une place croissante. Outre qu'il y a de l'irréparable, il y a de l'inextricable; [...]». Plus loin Ricœur nous remerciait pour cette précieuse occasion d'autocritique.

Merci Paul Ricœur pour cette émouvante leçon d'humilité intellectuelle!

[50] F. ANSERMET, «Psychanalyse et autobiographie», *Équinoxe – Revue Romande de Sciences Humaines*, 12, 1994, p. 139-145; J.-B. PONTALIS, *Fenêtres*, Paris, Gallimard, 2000.

[51] S. FREUD, «Le début du traitement» (1913), *in: La technique psychanalytique* (1953), Paris, P.U.F., 1994, p. 80-104.

[52] P. RICŒUR, «Le conscient et l'inconscient» (1960), *in:* H. EY (éd.), *L'inconscient. VI^e colloque de Bonneval. 1960*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.