le portiQue

Le Portique
Revue de philosophie et de sciences humaines

26 | 2011
Paul Ricœur : une anthropologie philosophique

Une difficulté de la philosophie : (Paul Ricœur et) la psychanalyse

A problem for philosophy: (Paul Ricœur and) psychoanalysis

Eine Schwierigkeit der Philosophie: (Paul Ricœur und) die Psychoanalyse

Joëlle Strauser

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/leportique/2514
ISSN : 1777-5280

Éditeur
Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée
Date de publication : 11 février 2011
ISSN : 1283-8594

Référence électronique
Joëlle Strauser, « Une difficulté de la philosophie : (Paul Ricœur et) la psychanalyse », *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 7, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 14 novembre 2019. URL : http://journals.openedition.org/leportique/2514

Ce document a été généré automatiquement le 14 novembre 2019.

Tous droits réservés

Une difficulté de la philosophie : (Paul Ricœur et) la psychanalyse

A problem for philosophy: (Paul Ricœur and) psychoanalysis
Eine Schwierigkeit der Philosophie: (Paul Ricœur und) die Psychoanalyse

Joëlle Strauser

C'est parce que la psychanalyse est de droit une interprétation de la culture qu'elle entre en conflit avec toute autre interprétation globale du phénomène humain.
De l'interprétation [1], p. 8.
Le reproche le mieux fondé que les lacaniens aient pu m'adresser est celui de n'avoir jamais rien compris à Lacan.
Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle [2], *p. 37.*

1 Ricœur n'est pas le seul philosophe, loin s'en faut, qui se soit intéressé à la psychanalyse. Mais il est peut-être le seul qui, armé de la « probité intellectuelle », valeur ou qualité qui le caractérise et qu'il évoque souvent [3], ainsi que de son insatiable curiosité pour toutes les disciplines et tous les travaux qui portent sur le « phénomène humain », se soit si directement affronté à la psychanalyse pour mettre en jeu la « pensée réflexive »par laquelle il définit la philosophie. Il a ainsi mené, au long cours [4], une patiente lecture de Freud dont il a scruté l'œuvre, en vue de poursuivre cette tâche qu'il s'était assignée : penser la psychanalyse en philosophe, mais aussi – surtout ? – mesurer les effets de la psychanalyse sur la philosophie.

2 Quand son *Essai sur Freud* paraît, en 1965, c'est sous le titre bien connu : *De l'interprétation*. Et l'article paru en 1966 dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, repris, avec d'autres textes consacrés à la psychanalyse, sous le titre générique « Herméneutique et psychanalyse », dans *Le Conflit des interprétations* [5], s'intitule « Une interprétation philosophique de Freud ». Rien d'étonnant, donc, à ce qu'on considère le plus souvent que Ricœur « ne » lit Freud « que » dans une perspective herméneutique. De là à considérer

qu'il n'entend rien à la psychanalyse, il n'y a qu'un pas, que certains franchissent allègrement [6].

3 Ricœur prend pourtant grand soin de distinguer « la lecture » de Freud de l'interprétation philosophique qu'il en propose et qu'il présente comme « **une** interprétation philosophique » de Freud : chacun peut entendre le « parmi d'autres possibles » qu'il suggère, dans l'article [7] qui porte ce titre et au cours duquel il revient sur la démarche qu'il a adoptée dans *De l'interprétation*.

4 La lecture de Freud relève de l'histoire de la philosophie et elle « peut prétendre au même genre d'objectivité » [8] que la lecture de Platon, de Descartes, de Kant, etc. Cette lecture permet de tenir le discours freudien pour « un discours mixte qui articule des questions de sens [...] et des questions de force ». Le caractère mixte de ce discours n'en fait pas un discours « équivoque », puisqu'il est « approprié à la réalité dont il veut rendre compte, à savoir la liaison du sens à la force dans une sémantique du désir » [9].

5 En revanche, l'interprétation philosophique de Freud par Ricœur est guidée par la question de savoir si « une philosophie réflexive [peut] rendre compte de l'expérience et de la théorie analytiques » [10].

6 Pour répondre à cette question, Ricœur adopte une position philosophique nettement affirmée (« j'admets ici que le *je pense, je suis,* est le fondement de toute proposition sensée sur l'homme » [11]) et il caractérise la psychanalyse par le concept d'« archéologie du sujet », concept qui appelle celui de « téléologie du sujet ». Se pose alors la question suivante : « un sujet peut-il avoir une archéologie sans avoir une téléologie ? » [12]. C'est cette dialectique – philosophique – entre archéologie et téléologie qui permet de réinterpréter quelques concepts freudiens et qui constitue le « sol philosophique » sur lequel établir « la complémentarité des herméneutiques rivales de l'art, de la morale et de la religion », lesquelles, en dehors d'elle, ne peuvent que s'affronter « sans arbitrage possible » ou se juxtaposer « dans des éclectismes paresseux » [13].

7 On peut trouver un exposé parfaitement ramassé de cette entreprise dans *Réflexion faite :*

8 « Mon intention était claire et, je le crois encore aujourd'hui, légitime d'assigner au discours freudien *sa plus grande puissance argumentative, avant d'engager avec lui un rapport franchement critique*. C'est ainsi que, sous le titre de « Lecture de Freud », j'en vins à présenter l'explication freudienne comme un discours mixte, entremêlant le langage de la force (pulsion, investissement, condensation, déplacement, refoulement, retour du refoulé, etc.) et celui du sens (pensée, vœu [*Wunsch*], intelligibilité, absurdité, déguisement, interprétation [*Deutung*], interpolation, etc.). Et je justifiai ce discours mixte par la nature elle-même mixte de son objet situé au point de flexion du désir et du langage. [En confrontant le discours de la psychanalyse à celui de la phénoménologie et plus généralement de la philosophie réflexive], je présentai l'opposition entre les deux discours comme celle entre un mouvement régressif, orienté vers l'infantile, l'archaïque, et un mouvement progressif, orienté vers un télos de complétude signifiante.[...] Un « conflit des interprétations » prenait ainsi forme sous les traits d'une archéologie de la conscience opposée à une téléologie du sens, le bon droit de chacune étant pleinement reconnu et respecté. » [14]

9 D'autre part, Ricœur, qui pose la question : « Qu'arrive-t-il à une philosophie de la réflexion quand elle se laisse instruire par Freud ? » [15], ne cesse de rappeler que la lecture de Freud met en crise la philosophie du sujet et impose le « dessaisissement » du sujet tel qu'il s'apparaît d'abord à lui-même à titre de conscience ; la conscience devient un

problème et une tâche. Le *cogito* véritable est à découvrir ou à conquérir contre tous les faux *cogito* qui le masquent.

10 On ne saurait négliger ni l'insistance avec laquelle Ricœur rappelle qu'« après Freud, il n'est plus possible d'établir la philosophie du sujet comme philosophie de la conscience » [16] ni la clarté avec laquelle il souligne « qu'il y a un *écart* entre l'implication problématique de la question du sujet dans la psychanalyse et la position apodictique du sujet dans la philosophie réflexive ». C'est cet écart dont il dit « qu'il était nécessaire de le reconnaître clairement, afin de dissiper les malentendus qui proviennent les uns et les autres d'une confusion entre lecture et interprétation philosophique. » [17]

11 On ne peut rien objecter de pertinent à une lecture et une interprétation aussi informées et réfléchies. Mais l'hétérogénéité – l'écart ? – entre psychanalyse et philosophie demeure et, aussi passionnante et riche soit-elle, l'interprétation philosophique de Freud par Ricœur ne saurait échapper à ce qui s'impose et qu'il reconnaît : il peut sans doute y avoir *des* interprétations philosophiques de Freud, mais il ne saurait exister *une* « philosophie de la psychanalyse ».

12 Dans deux conférences données à la radio en décembre 1969, à l'initiative d'Anne Clancier, Ricœur évoque les rapports de Freud avec la philosophie, en rappelant ce qu'était, d'une part la tradition universitaire en philosophie, d'autre part la philosophie des savants. On peut ajouter à ce que dit Ricœur que Freud a clairement – et souvent ironiquement – exposé ses griefs à l'égard des philosophes. Il leur reproche de faire obstacle à la science, de rester prisonniers de leurs concepts, voire de leurs « mots », de se perdre dans des spéculations oiseuses. Ils sont incapables de tenir dans le monde un véritable rôle, malgré l'importance illusoire à laquelle ils prétendent [18]. La philosophie, non seulement s'éloigne de la science en train de se faire, voire y fait obstacle, mais elle prétend « livrer du monde une image cohérente et sans lacune » [19], une « *Weltanschauung* » spéculative et, à ce titre, illusoire. Plus encore, il destine la métapsychologie, conçue comme un ensemble de réflexions épistémologiques et « spéculatives », à rendre la métaphysique caduque, à la dépasser, à s'y substituer. La métapsychologie est, sinon l'ennemie de la philosophie, du moins sa rivale. On doit néanmoins reconnaître qu'il se réfère parfois avec admiration ou respect à certains philosophes et que les reproches adressés à « la » philosophie visent peut-être surtout l'accueil réservé par certains philosophes à la notion fondatrice de la psychanalyse : l'inconscient.

13 Il n'est pas question ici de « récuser », de quelque manière que ce soit, le travail de Ricœur sur la psychanalyse et sur l'œuvre de Freud [20], qu'il s'agisse de sa lecture ou de son interprétation. Mais il s'agit de revenir sur ce qui peut manifester l'hétérogénéité entre psychanalyse et philosophie, à propos de deux des notions à l'œuvre dans la philosophie de Ricœur : l'interprétation et l'identité narrative.

14 Si Ricœur choisit la problématique de l'interprétation, c'est d'abord qu'il considère que le « dessein le plus vaste » de l'œuvre de Freud fut de « réinterpréter la totalité des productions psychiques qui ressortissent à la culture » et que « c'est en interprétant la culture [que la psychanalyse] la modifie » [21]. C'est aussi parce qu'il considère que son « débat avec Freud » s'inscrit dans le domaine de la philosophie du langage ; au moment même où « nous sommes [...] à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles ». Et c'est encore parce que la psychanalyse est pour lui cette « sémantique du désir » dans laquelle le langage et les questions de sens se lient au langage et aux questions de force.

15 Qu'est-ce que l'interprétation selon Ricœur ? C'est à partir de son premier travail sur le symbole que Ricœur revient sur la notion même d'interprétation. Ayant pris le parti de « définir, c'est-à-dire de limiter l'une par l'autre les deux notions de symbole et d'interprétation » [22], il précise ainsi la relation : « le symbole est une expression linguistique à double sens qui requiert une interprétation, l'interprétation un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles » [23] et il ajoute plus loin que l'interprétation est suscitée par le symbole comme « activité intellectuelle de déchiffrage, de décryptage » [24].

16 Son analyse de l'interprétation rappelle d'abord qu'elle a deux racines : dans l'analyse aristotélicienne d'une part, dans la tradition de l'exégèse d'autre part. Mais elle en vient surtout à distinguer deux orientations différentes de la pratique de l'interprétation, selon qu'elle vise à la « restauration du sens » ou à la « réduction de l'illusion » [25].

17 Freud, en compagnie de Marx et de Nietzsche – ils sont les trois « maîtres du soupçon » – considère « d'abord la conscience comme conscience "fausse" », et propose comme « catégorie fondamentale de la conscience [...] le rapport caché-montré ou simulé-manifesté », créant ainsi « une *science* médiate du sens, irréductible à la *conscience* immédiate du sens » [26]. Mais Ricœur ajoute que « la ruse du déchiffrage » qui fait suite au « soupçon concernant les illusions de la conscience » vise, finalement à une *extension de la conscience*, et que « l'analyse veut substituer à une conscience immédiate et dissimulante une conscience médiate et instruite par le principe de réalité » [27].

18 C'est sans doute la conception même de l'interprétation qui peut faire question. Qu'est-ce donc qu'interpréter pour la psychanalyse ? Est-ce réellement un travail de déchiffrement ? Et si oui, en quel sens ?

19 À n'en pas douter, c'est bien à un travail de déchiffrement que Freud se livre, quand il analyse le rêve et les textes ne manquent pas qui invitent à concevoir rêves ou symptômes comme textes à traduire [28].

20 La psychanalyse a effectivement commencé avec cette découverte : les symptômes hystériques, comme les rêves, ont un sens ; on peut retrouver ce sens, le décrypter ; ce sens recouvré peut dissoudre le malaise ou le trouble. L'interprétation a donc bien une efficacité « thérapeutique », en ce qu'elle permet de faire venir à la parole ce qui n'y avait pas d'accès direct, de façon telle qu'un conflit intrapsychique puisse au moins s'énoncer et au mieux se résoudre. Mais ce n'est pas seulement cela qui intéresse l'analyste. Il y a certes des pratiques de la « psychothérapie » où l'on se fixe pour but de proposer au « patient » une reprise « interprétative » de ses paroles, de ses symptômes ou des ses conduites qui consiste à lui en délivrer le « sens caché ». Mais on peut opposer deux objections à ces pratiques. La première consiste à considérer qu'on pourrait aussi bien imputer l'éventuel mieux-être obtenu à un effet de suggestion. La seconde porte sur la position de passivité ainsi assignée au *patient* auquel on délivre une interprétation, comme on pourrait lui délivrer une ordonnance. L'analyste, s'il ne néglige pas les effets de mieux-être qu'elle produit, considère plutôt que l'interprétation pertinente fait surgir un nouveau matériel associatif, permet une nouvelle élaboration, opère une certaine levée du refoulement et relance le procès de la cure dont elle marque un moment d'avancée. C'est pourquoi elle ne prend pas nécessairement la forme d'une « traduction », mais peut consister aussi bien – et sans doute mieux – en une scansion, une ponctuation, une question apparemment anodine, une remarque qui attire l'attention sur un mot, etc.

C'est aussi pourquoi elle ne peut ou ne doit intervenir qu'au « bon moment », celui où l'analysant est prêt à l'*entendre*, ce qui n'est pas nécessairement la *comprendre*.

21 L'analyste ne se soucie pas tant de la recherche de cette « extension de la conscience » qui intéresse le philosophe parce qu'il travaille avec et par l'inconscient plus qu'il ne cherche à traduire le texte opaque de l'inconscient en texte clair et conscient.

22 C'est bien parce qu'il pense l'œuvre de Freud comme une *sémantique du désir* que Ricœur peut proposer son « interprétation » de la psychanalyse. Et c'est sans doute le point de rupture, de radicale différence avec la lecture qu'en fait Lacan : plutôt qu'une sémantique, Lacan s'attache à élaborer d'abord une *syntaxe*. On sait qu'il a fait des emprunts aux travaux des linguistes, mais que, du fait des torsions qu'il impose aux concepts dont il se sert, il parle de sa « linguisterie » et non de linguistique. Par exemple, alors qu'il reprend la distinction entre *signifiant* et *signifié*, il bouleverse l'analyse saussurienne du signe : il fait éclater la sorte de coquille qui, dans le schéma de Saussure [29], assure la protection de la relation du signifiant au signifié et leur unité ; il inverse leurs positions en situant désormais le signifiant au dessus du signifié pour bien marquer qu'il lui accorde la primauté ; il accentue la barre qui les sépare l'un de l'autre pour bien faire entendre que la correspondance du signifié au signifiant n'est pas indissolublement fixée... Ainsi peut-il accorder au signifiant le privilège qui permet de ne pas chercher à « traduire un sens » mais de chercher à repérer la structure logique propre à l'inconscient.

23 Il faudrait peut-être aussi comprendre l'interprétation selon Lacan à partir de la notion d' *interprétant* que propose Peirce dans sa sémiotique. Selon Peirce, outre qu'on ne peut le saisir seul, un signe est constitué d'un *representamen*, soitquelque chose qui est mis pour quelque chose, d'un *objet,* pour quelqu'un dans l'esprit de qui il suscite un autre signe, équivalent ou plus développé, qui est l'*interprétant* du premier signe. L'interprétant n'est pas la personne qui interprète, mais c'est un signe qui interprète un autre signe, qui permet d'en comprendre un autre. Peirce évoque le cas du traducteur qui dit qu'un mot, par exemple *man* en anglais, renvoie au même objet que le mot *homme* en français. Le signe, selon Peirce, n'est pas constitué de l'unité formée par un *signifié* et un *signifiant*, pour le dire dans les termes de Saussure, mais c'est un élément constitutif d'un processus dont l'interprète ne se distingue pas. Il n'y a pas à le « déchiffrer, » parce qu'il est pris dans ce processus dont l'interprétation est partie prenante et qui fait que tout signe renvoie indéfiniment à d'autres dans le procès de la compréhension [30]. C'est peut-être à partir de cette référence à Peirce qu'on peut comprendre la formule de Lacan selon laquelle « un signifiant, c'est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant ». Cette « définition » – qui contrevient aux exigences traditionnelles selon lesquelles le défini ne doit pas figurer dans la définition – est solidaire d'une conception de l'interprétation conçue non comme exercice de déchiffrement ou de traduction, mais comme un acte, partie prenante d'un processus de relance du procès de la parole.

24 Mais il s'agit aussi du statut même du symbole. Ricœur s'attache à distinguer le symbole qui intéresse l'herméneutique du symbole logico-mathématique, en soulignant que l'usage du dernier, requis par la volonté d'un langage parfaitement univoque, exclut le premier qui, par nature, relève de l'équivocité, ce qu'atteste sa définition du symbole comme « *structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens second au sens premier, que ce rapport soit ou non d'analogie, que le sens premier dissimule ou révèle le sens second* » [31]. C'est parce que lesigne technique « ne signifie rien de plus que ce qui y est posé » qu'il « peut être vidé, formalisé et réduit à un simple objet de calcul »,alors que « seul le symbole *donne* ce qu'il

dit » [32].Au contraire, Lacan, instruit tant par la linguistique que par les mathématiques ou l'anthropologie de Lévi-Strauss, met en jeu une conception du symbole qui conjugue sa définition logico-mathématique à sa définition d'expression à double sens, parce qu'il admet que ce sont la combinatoire et les lois de composition des éléments du système qui permettent la constitution du sens des signes ou des symboles.

25 D'autre part, comme le dit très clairement Danièle Le Dantec, « Freud, qui pensait l'interprétation comme un pur déchiffrage du *sens* des productions inconscientes, voyait aussi, très logiquement – le sens appelant le sens dans une fuite infinie –, l'analyse comme interminable. Lacan, lui, s'est attaché à concevoir une conclusion possible de la cure psychanalytique. Sa solution, c'est, au fond, si l'on simplifie beaucoup, de conduire le sujet à accepter comme définitive une part d'incurable [...qui] coïncide donc avec un noyau de réel hors sens : celui de la boiterie sexuelle fondamentale propre à l'humain, ce vivant dévié de sa route instinctive, parce que son existence (*ek-sistence*) est marquée, du fait du langage, d'un « sans raison » absolu, qui le livre à une errance certaine. Ce réel là se met au jour comme une sorte de reste, de résidu irréductible du travail analysant de symbolisation, et recouvre donc l'impossible à dire, dont il s'agit cependant de faire le tour » [33]. L'interprétation comme déchiffrage s'arrête là où il faut prendre acte d'un réel impossible à symboliser.

26 Il semble bien que la notion d'identité narrative, solidaire par ailleurs de la puissante réflexion de Ricœur sur le temps, comme de sa conception de l'interprétation, soit elle aussi tout à la fois extrêmement féconde et, en partie, étrangère à la psychanalyse.

27 Avancée par Ricœur, pour la première fois, en 1985, dans la conclusion générale de *Temps et récit*, elle est développée dans *Soi-même comme un autre*, en 1990 [34]. Mais elle est également présente dans l'un des articles repris dans le premier volume des *Écrits et conférences* de Paul Ricœur intitulé « Autour de la psychanalyse ». Il s'agit d'un texte publié en anglais en 1986 et en traduction italienne en 1994, mais dont le texte original porte un titre en français : « La vie : un récit en quête de narrateur » [35]. Rédigé sous l'invocation à la maxime de Socrate selon laquelle « une vie non examinée n'est pas digne d'être vécue », ce texte extrêmement riche se réfère aux analyses d'Aristote comme aux travaux contemporains de narratologie. Il se conclut sur l'idée que « le sujet n'est jamais donné au départ », ou que « s'il l'est, il risque de se réduire au moi narcissique, égoïste et avare ». C'est la littérature, c'est le récit qui permet qu'à « la place d'un *moi* épris de lui-même, [naisse] un *soi* instruit par les symboles culturels » [36]. L'*identité narrative,* qui se conceptualise ensuite par la distinction entre le sujet *idem* et le sujet *ipse*, est ici illustrée par la référence à l'expérience psychanalytique. « Le patient qui s'adresse au psychanalyste lui apporte des bribes d'histoires vécues, des rêves, des "scènes primitives", des épisodes conflictuels ; on peut dire à bon droit des séances d'analyse qu'elles ont pour but et pour effet que l'analysant tire de ces bribes d'histoire un récit qui serait à la fois plus supportable et plus intelligible. Cette interprétation narrative de la théorie psychanalytique implique que l'histoire d'une vie procède d'histoires non-racontées et refoulées en direction d'histoires effectives que le sujet pourrait prendre en charge et tenir pour constitutives de son identité personnelle » [37]. Plus loin, Ricœur précise encore que, par la définition de la subjectivité par l'identité narrative, « nous apprenons à devenir le *narrateur de notre propre histoire* sans que nous devenions entièrement l'*auteur de notre vie* » [38].

28 Il est impossible ici de développer aussi bien la réflexion qui rendrait pleinement justice à l'intérêt et à la pertinence de cette invention conceptuelle majeure que celle qui

montrerait dans les différences de la conception même du temps une nouvelle hétérogénéité de la psychanalyse et de la philosophie réflexive. Le souci du temps et du récit se situe, pour Ricœur, dans la question même de l'articulation de « l'archéologie » à la « téléologie » du sujet.

29 On peut avancer brièvement que là où Ricœur se soucie du temps du récit et de la possibilité qu'il offre de retrouver sa propre histoire et d'en recouvrer le sens, la psychanalyse, en tout cas dans les travaux de Lacan, parce qu'elle ne s'en tient pas à la conscience, cherche à penser un *temps logique* [39] qui ne peut pas se formuler dans un récit. Le recours de Lacan à la topologie semble précisément requis par l'impossibilité sur laquelle bute à jamais l'analysé de raconter son histoire en l'unifiant dans une totalité narrative, fût-elle provisoire ou partielle. Freud, déjà, aussi bien dans « L'homme aux rats » que dans *Malaise dans la civilisation* avait recours à une métaphore archéologique dont il marquait immédiatement les limites, pour essayer de concevoir le statut du temps dans l'inconscient [40]. Mais Lacan est conduit, du fait de la prise en compte du *réel*, cet impossible à symboliser, à envisager un temps qui ne se laisse absolument pas représenter de façon linéaire.

30 Le travail philosophique de Ricœur, qui insiste sur le fait que le cogito est brisé ou « blessé », demeure explicitement le travail d'un philosophe en quête d'unification et de totalisation, comme l'atteste aussi bien la conception de l'interprétation comme récollection du sens que l'idée que l'identité narrative permet à un sujet de retrouver ou de recréer son histoire, dans la dialectique entre archéologie et téléologie. La psychanalyse, quant à elle, semble à jamais étrangère à toute idée de « totalisation » que ce soit celle du sens ou celle du temps.

31 La citation de Paul Ricœur située en épigraphe de cet article indique que la psychanalyse « entre en conflit avec toute autre interprétation globale du phénomène humain ». Elle entre donc nécessairement en conflit avec la philosophie comme discours totalisant. Il faudrait alors conclure sur la nécessité que psychanalyse et philosophie assument pacifiquement leur position de rivalité dans une indépassable hétérogénéité.

NOTES

1. . Paul RICŒUR, *De l'interprétation, Essai sur Freud* (DI), Paris, Éditions du Seuil, 1965, réédition, en collection Points, 1995.

2. . Paul RICŒUR, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle* (*RF*), Paris, Éditions Esprit, 1995.

3. . Voir, par exemple, à propos de LACAN, *La Critique et la Conviction* (*CC*), p. 108 de la réédition dans la collection Pluriel, Hachette, 2001 (première édition, Calmann-Lévy, 1995).

4. . Il rappelle lui-même, aussi bien dans *CC* (*op. cit.*, p. 18 et p. 106 s.) que dans RF (*op. cit.*, p. 34 s.), qu'il a entrepris une lecture à peu près exhaustive de Freud dès 1960 et qu'il devait à Roland Dalbiez, son « premier maître en philosophie » de l'avoir déjà «rencontré ».

5. . *Le Conflit des interprétations* (*CI*), Paris, Éditions du Seuil, 1969.

6. . Michel TORT a intitulé l'article « ravageur » qu'il a consacré dans *Les Temps modernes* (1966, n ° 237 et n° 238)au *De l'interprétation* de Ricœur « La machine herméneutique ».

7. . *Op. cit*. Note 5.
8. . *CI*, *op. cit*., p. 160.
9. . *Ibid.*
10. . *Ibid.*
11. . *Ibid*.
12. . *Op. cit*., p. 161.
13. . *Ibid*.
14. . *RF*, p. 36. (Rien n'est souligné dans le texte de Ricœur.)
15. . *CI*, *op. cit.*, p. 171.
16. . *Ibid.*, p. 170.
17. . *Ibid*.
18. . Par exemple, *Nouvelles conférences*, Folio, Gallimard, p. 214-215.
19. . *Ibid*.
20. . À vrai dire, ce travail est tellement riche, fin et pénétrant qu'il paraît pour le moins un peu impudent de prétendre le rapporter en quelques lignes ou en quelques pages.
21. . *DI*, p. 14.
22. . *Ibid.*, p. 19.
23. . *Ibid.*, p. 22.
24. . *Ibid.*, p. 29.
25. . *Ibid.*, p. 66 (mais aussi p. 38 à 46).
26. . *Ibid.*, p. 44.
27. . *Ibid.*, p. 45
28. . Par exemple, *L'Interprétation des rêves*, ch. VI, mais ce motif court tout au long de l'œuvre.
29. . F. de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, p. 97 s.
30. . Tout ce qui concerne Peirce est emprunté à Gérard DELEDALLE et Joëlle RÉTHORÉ, *Théorie et pratique du signe. Introduction à la sémiotique de Charles S. Peirce*, Payot, 1979.
31. . *DI*, p. 28.
32. . *Ibid.*, p. 41.
33. . Danièle LE DANTEC, « Qu'est-ce qu'une interprétation juste ? », texte non publié.
34. . *Temps et récit*, tome 3, *Le Temps raconté*, Seuil, 1985 ; *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
35. . *Écrits et conférences 1*, Autour de la psychanalyse, Seuil, 2008.
36. . *Op. cit.*, p. 274-275. (C'est Ricœur qui souligne).
37. . *Ibid.*, p. 271.
38. . *Ibid.*, p. 275. (C'est Ricœur qui souligne).
39. . LACAN, *Écrits,* « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée » (1945), Seuil, 1966.
40. . *Cinq psychanalyses*, PUF, 1970, p. 213-214 ; *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1979, p. 12-15.

RÉSUMÉS

Il n'est pas question ici de « récuser », de quelque manière que ce soit, le passionnant travail de Ricœur sur la psychanalyse et sur l'œuvre de Freud, qu'il s'agisse de sa lecture ou de son interprétation. Mais il s'agit de revenir sur ce qui peut manifester l'hétérogénéité entre psychanalyse et philosophie, à propos de deux des notions à l'œuvre dans la philosophie de Ricœur : l'interprétation et l'identité narrative.

Without contradicting Ricœur's fascinating work on Freud and psychoanalysis, this article attempts to look at his two notions of interpretation and narrative identity, and to examine that which can help manifest the heterogeneity between psychoanalysis and philosophy.

Auf keinen Fall und auf keine Art soll hier die Rede sein die fesselnde Arbeit Ricœurs über die Psychoanalyse und das Werk Freuds in Frage zu stellen, sei es wie er sie liest oder wie er sie interprätiert. Es handelt sich aber darum, darauf zurückzukommen, auf welche Art sich die Heterogeneität zwischen Psychoanalyse und Philosophie aüssert, und dies à propos zweier Begriffe, die in der Philosophie Ricoeurs aktiv sind: die Interprätation und die narrative Identität.