

## À travers la vulnérabilité et l'effort De la personne que nous deviendrons

Vinicio Busacchi

University of Cagliari (Italy)

### Résumé

Cet article se propose, tout en suivant une perspective ricœurienne, de montrer comment la dialectique de la vulnérabilité et de l'effort constituent le "moteur émancipateur" de la personne. L'auteur part d'une confrontation entre la philosophie de l'homme d'Emmanuel Lévinas et celle de Paul Ricœur. Il en approfondit les différentes étapes afin de réinterpréter l'idée initiale que nous naissons en tant qu'*individu*, alors que devenir une *personne* est un processus qui passe par une dialectique interrelationnelle et culturelle. C'est dans cette perspective, qui, mieux que d'autres, révèle une proximité significative entre Ricœur et Lévinas, que l'idée d'identité en tant que parcours herméneutique d'émancipation révèle sa dimension de *défi éthique*. Défi éthique qui concerne, d'un côté, la relation entre la passivité/vulnérabilité et les pouvoirs subjectifs, et, de l'autre, la relation entre la capacité d'être reconnu par les autres et la volonté de progresser avec eux, à travers les défis de la reconnaissance mutuelle.

*Mots-clés: Lévinas, Ricœur, vulnérabilité, inconscient, émancipation.*

### Abstract

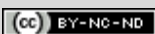
By following Ricoeur's perspective, this article aims to show how the dialectic of vulnerability and effort constitutes the person's emancipatory driving force. The author starts from a confrontation between Emmanuel Levinas and Paul Ricoeur's philosophies of the human being, deepening the various stages in order to reinterpret the initial idea that we are born an *individual*, whereas becoming a *person* is a process that goes through an interrelational and cultural dialectic. It is from this perspective, which more so than others reveals a significant proximity between Ricoeur and Levinas, that the idea of identity as a hermeneutical path of emancipation reveals its dimension of *ethical challenge*. That ethical challenge concerns, on the one hand, the relationship between passivity/vulnerability and subjective powers, and, on the other hand, the relationship between the capacity to be recognised by others and the will to progress with them through the challenges of mutual recognition.

*Keywords: Levinas, Ricoeur, vulnerability, unconscious, emancipation.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 2 (2018), pp. 60-73

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.432

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

# À travers la vulnérabilité et l'effort

## De la personne que nous deviendrons

Vinicio Busacchi

University of Cagliari (Italy)

### Introduction

Nous nous proposons dans cet article de reconsidérer la relation entre vulnérabilité et effort; pour ce faire, nous porterons notre attention sur la dimension constitutive, originaire de notre identité au sein du processus d'émancipation personnelle qui permet notre développement en tant que personne. Car si nous naissons en tant qu'*individu*, devenir une *personne* est un processus (*personne* nous le deviendrons). Ce développement advient précisément à travers la dialectique de la vulnérabilité et de l'effort (dont nous allons à présent examiner la structure argumentative et qui constitue le centre de notre analyse philosophique).

D'un point de vue philosophique et religieux, la question de la vulnérabilité humaine représente une question fort ancienne. On peut citer, à ce titre, la célèbre locution latine à propos du bannissement d'Adam du Jardin de l'Eden (Genèse, 3, 19): *Memento, homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris*, ou encore l'assertion de Pascal, dans les *Pensées* (1670 post.), fr. 347: "L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant."

Ce n'est que récemment – au sein de la recherche existentialiste (avant tout chez Kierkegaard), puis des recherches phénoménologiques et herméneutiques (au XX<sup>e</sup> siècle) – que cette question a été étudiée en profondeur, en s'articulant dans une tradition d'études *anthropologico-philosophiques* et *spéculatives*. Nous nous concentrerons tout particulièrement sur les recherches de Paul Ricœur et d'Emmanuel Lévinas, car c'est en grande partie grâce à elles que nous pouvons aujourd'hui esquisser une *philosophie de la vulnérabilité*, c'est-à-dire une phénoménologie interprétative de la vulnérabilité en tant que condition constitutive de l'humanité.

Nous souhaitons montrer ici comment la dialectique de la vulnérabilité et de l'effort constitue (pour ainsi dire) le "moteur émancipateur" de la personne, et comment une telle dialectique n'est pas incompatible avec la possibilité ontologique d'une dimension affirmative, originaire; et cela, même dans le cas d'identités fragiles, endommagées ou affectées par la maladie.

### De la vulnérabilité, de l'effort, des altérités

#### Fragilité et vulnérabilité entre Lévinas et Ricœur

Nous devons, nous semble-t-il, beaucoup à Lévinas et Ricœur dans le développement d'une phénoménologie herméneutique de la vulnérabilité, une philosophie de la vulnérabilité qui, dans les deux cas, adopte soit la physionomie d'une anthropologie philosophique, soit celle d'une philosophie générale (en tant qu'*analytique de l'existence*) constituant dans le même temps une

*philosophie pratique*.<sup>1</sup> Pour chacune d'entre elles, l'axe spéculatif est anthropologico-philosophique. En fait, les deux penseurs travaillent durant une période de crise du Sujet au sens fort, c'est-à-dire d'une crise de cette subjectivité *substantielle, apodictique*, que Descartes plaçait en tant que fondement de toute certitude. Comme Ricœur nous le rappelle, les "maîtres du soupçon" ont exercé leur attaque critique dès le XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier Marx (avec ses analyses liées au besoin et ses critiques des structures économiques), Nietzsche (dans son activité de démasquage de l'hypocrisie morale) et Freud (avec la découverte de l'inconscient). Ce n'est pourtant que dans le contexte du débat français post-husserlien et post-heideggerien qu'une analyse ouverte, honnête et désenchantée s'est développée, recueillant le "défi" des maîtres du soupçon, et faisant des éléments de la *fragilité*, de la *faiblesse* et de la *vulnérabilité* les leviers fondamentaux d'une nouvelle perspective anthropologique.

Si Lévinas place la vulnérabilité au centre de sa vision de l'homme, Ricœur, lui, y situe la faillibilité, puis la capacité (c'est-à-dire un concept non-substantialiste). Tout en suivant des parcours différents et en obtenant des résultats différents, les deux philosophes construisent en outre un modèle anthropologique où la personne à la fois mûrit et se réalise à travers une itinérance, un processus mais aussi, par une sorte de dialectique inexorable qui varie perpétuellement au sein de l'altérité: *l'altérité de l'autre* chez Lévinas; *l'altérité vécue* chez Ricœur. Il s'agit donc là de l'altérité au cœur de la subjectivité (d'abord et avant tout), mais aussi de la relation à l'altérité qui se donne à travers des processus relationnels, caractérisés par une forme de *dialectique* (conflictuelle ou positive) *de la reconnaissance*.<sup>2</sup>

Pour Lévinas, non seulement je *vois* (je perçois immédiatement) que l'autre est "comme moi," qu'il agit comme moi, révélant sa "conscience de soi" (et 'conscience' en général), mais, également, l'autre a un impact sur moi d'une profondeur, d'une ampleur et d'une significativité qu'aucun autre objet ou force ne saurait avoir. Cette expérience de l'autre est en même temps une expérience de nous, de moi: une expérience immédiate d'ordre existentiel et, en même temps, d'ordre moral. Pourquoi 'immédiatement moral'? Parce que l'expérience de l'autre se fait sous la forme du visage, dans une *misère*, une vulnérabilité et une nudité complète(s) qui font appel à ma réponse responsable. C'est sur le visage que l'identité de l'autre s'exprime, se manifeste, se révèle exposé(e) sans défenses. Comme l'écrit Lévinas dans *Humanisme de l'autre homme* (1972: 48): "Le visage s'impose à moi sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place."<sup>3</sup> Une telle position inverse le point de vue éthique, puisqu'elle ne se fonde plus sur le principe du "je suis" ou de la valeur subjective, de la dignité intrinsèque de mon existence, mais plutôt sur la signification immédiate de la responsabilité engagée par l'autre, de la responsabilité qui est la mienne en relation à la souffrance de l'autre. De fait, nous n'appréhendons jamais une dimension uniquement *sociale* ou *cognitive* de la relation humaine si nous ne rencontrons pas l'autre, jour après jour, tout d'abord à travers sa vulnérabilité, puis dans sa vulnérabilité. L'autre n'est pas avant tout un sujet 'social' ou un sujet 'de connaissance,' car l'autre se soustrait inmanquablement à ma soif d'intelligibilité.<sup>4</sup> Telle est la quintessence de son altérité. L'autre est toujours *déjà* mon proche, quelqu'un qui brise mon *conatus essendi* autonome/égotique, et qui a immédiatement une relation profonde, radicale et significative avec moi.

Quant à Ricœur, il a articulé et transformé sa conception anthropologique<sup>5</sup> au cours du temps, à travers un long périple, une véritable métamorphose progressive de la philosophie de l'homme, sans perdre jamais le nœud fondamental et originaire du détachement des philosophies

du Cogito et de l'acceptation du point de vue du soupçon, de l'opacité et de la fragilité (en tant que composants d'une philosophie *réaliste* de l'homme). De fait, derrière la position non-substantialiste résumée à travers l'idée d'*homme capable*, qui est la quintessence de la philosophie ricœurienne mature, on trouve cette même question du sens de la vulnérabilité de l'homme toujours situé ou tendu entre *bios* et *telos*, entre passivité et action, entre histoire et création, et qui trouve déjà, dans *Le volontaire et l'involontaire* (1950), un espace de thématization.

On le sait, tout en faisant abstraction de la Culpabilité et de la Transcendance, Ricœur s'engage dans l'étude – c'est-à-dire la description eidétique – des structures essentielles de la dimension volontaire et involontaire de la subjectivité tout en poursuivant l'exploration de l'expérience intégrale du Cogito. C'est lors de son étude de l'involontaire qu'il thématise l'*involontaire absolu* en tant que fonction/dimension clé de l'involontaire (en relation avec les *motifs* et les *pouvoirs*). Au niveau de l'involontaire absolu, on relève l'enracinement de la subjectivité dans le corporel, de la volonté dans la corporalité et de la liberté dans la nécessité. À la volonté s'oppose un involontaire qui n'est pas radicalement dépassable. En soi, l'involontaire est invincible: c'est l'hostilité naturelle de ma nature corporelle à mon orientation volontaire. Devant cet invincible involontaire, le seul chemin est celui du consentement. Ce consentement n'est pas celui de la résignation mais celui de "la joie du oui dans la tristesse du fini." Mais 'consentement' à quoi? Le caractère est révélateur de mes limites en termes de disposition/capacité/expressivité/expérience et il est en quelque sorte porteur de la *tristesse de la finitude*. L'*inconscient* est "porteur" de la *tristesse de l'informe* et la *vie* de la *tristesse de la mort*. Nous trouvons donc chez Ricœur l'interprétation d'une expérience de la vulnérabilité à travers soi-même, à travers l'expérience de la finitude, de la maladie et de la faillibilité/culpabilité.

Chez Lévinas, la quintessence de la fragilité humaine se révèle à travers la *vulnérabilité* de l'autre qui se tourne vers moi et qui est offerte à travers son visage, c'est-à-dire à travers le visage et la rencontre. Selon Lévinas, la vulnérabilité se manifeste donc à travers la corporalité et les relations; au contraire, chez Ricœur la quintessence de la fragilité humaine s'exprime par la *faillibilité* (avant tout la mienne), car la faillibilité est en effet le résultat de la condition *incarnée* des hommes, tendus entre le divin et la bestialité, en même temps que sujets de liberté et de responsabilité, capables du bien et du mal. Les deux philosophes conçoivent la fragilité dans le sens d'une exposition perpétuelle aux menaces: Lévinas se réfère particulièrement à la menace de la violence (le terme 'vulnérable' qu'il utilise largement, conserve le sens sémantique prédominant donné par sa matrice latine [*vulnerabilis* est dérivé de *vulnerare*, c'est-à-dire causer/déterminer/provoquer un *vulnus*, blesser]; mais il peut aussi exprimer la disqualification, la désapprobation et le déni). Nous dirions qu'il a à l'esprit l'idée de la menace de la violence, mais aussi celle de la destruction, en particulier de la mort. Nous l'avons vu, Ricœur considère au contraire essentiellement trois principales formes de menace: (1) celle de la finitude (c'est-à-dire, par extension, de la non-évolution, de la paralysie en matière d'émancipation), (2) celle de l'informe (c'est-à-dire de la maladie, de la régression physique-psychique, de la dégradation morale et spirituelle), et (3) enfin celle de la mort (c'est-à-dire de la fin de tout: projet d'existence, liens affectifs, liens de sens, entrelacements vitaux, motivations, désirs, rêves, mémoire et identité, abandon de ce qui est connu, aimé, etc.).

## Les formes de la vulnérabilité

*De facto*, en suivant la leçon de ces deux maîtres, différentes expressions et formes de vulnérabilité humaine se profilent puisque, d'une manière ou d'une autre, elles sont toujours liées (1) à l'altérité (l'expérience subjective vécue; l'altérité de l'autre), et (2) au processus émancipateur, à la croissance morale, à la réalisation en tant que personne.<sup>6</sup>

Ainsi sommes-nous vulnérables, (1) aussi bien à l'offense – et aux différentes formes de *diminutio* (morale, sociale, psychologique, institutionnelle etc.) – qu'à la violence (ici aussi, symbolique, morale, psychologique, physique, etc.); (2) à l'involution ou à la régression (au niveau de caractère, de la maturation, de l'éducation) qu'à la fixation/attachement (idéologique, identitaire, caractérielle, illusoire); (3) à la maladie (du corps, de l'esprit) qu'à la perspective de la mort. Cette dernière forme de vulnérabilité a sans aucun doute été plus étudiée dans le contexte de la recherche philosophique existentielle que dans d'autres. Heidegger en particulier n'a pas simplement qualifié l'authenticité comme être-pour-la-mort: il a qualifié cet être-pour-la-mort précisément comme une exposition volontaire et constante aux causes et aux facteurs d'instabilité et de vulnérabilité de l'expérience humaine, facteurs et causes responsables de la fausse construction/représentation de soi (par soi) et de la fausse réalisation de l'existence.

Ce qui est particulièrement intéressant chez Ricœur c'est que le thème de l'effort a permis à son approche de la phénoménologie herméneutique de la fragilité humaine de progresser, tout en l'accompagnant sous la forme d'une tension dialectique de l'effort et de la vulnérabilité exprimant l'idée originale (remarquablement profonde) de l'affirmation originaire comme *dimension ontologique* et *chiffre éthique* unique de l'être humain.

Il existe, chez Lévinas et Ricœur, un autre élément commun de recherche: celui-ci réside précisément dans leur compréhension de la dimension ontologique comme non figée dans la *ratio* [la logique] du donné/de ce-qui-est-là, de l'être comme déjà-donné ou définitivement-donné, mais lisible dans la fluidité de son dynamisme particulier qui est celui de l'être humain (dans le devenir de la recherche du sens, dans l'expression créative et dans l'effort en direction de l'action et de sa réalisation). C'est dans le cadre d'une distanciation/détachement à l'égard du discours ontologique comme dimension fondamentale et prioritaire (soit de la réalité en tant que telle, soit de la philosophie en tant que recherche de la vérité) que Lévinas définit et ouvre l'espace d'une recherche philosophique. Celle-ci est construite sur l'idée de l'antécédence de la dimension éthique ultime sur ce qui se passe et qui est donné ici, dans le monde de l'existence. C'est là que la rencontre avec l'autre définit les véritables nécessités de connaissance et d'expérience du réel. La philosophie est la recherche pratique, l'engagement dans la vie. Chez Lévinas l'éthique est antérieure à l'ontologie.<sup>7</sup> Dans la perspective lévinassienne, l'homme est donc vulnérable à la fois à cause de son exposition immédiate et absolue à l'autre, et de l'amplitude de l'implication éthique de cette exposition. Il s'agit d'une amplitude qui 'le frappe' et qui 'l'engage,' non seulement sur le front du sentiment, du souci et de l'engagement à l'action, mais aussi en relation à son projet personnel de réalisation, d'accomplissement en tant qu'être humain, c'est-à-dire en relation directe avec son projet d'émancipation. La vulnérabilité n'est pas alors uniquement une exposition en tant que corporéité (c'est-à-dire, vulnérabilité par incarnation), mais c'est aussi la 'porte,' l'accès' à son propre pari d'accomplissement pratico-éthique, dans sa visée de l'être-homme.

Dans cette perspective, c'est notamment la souffrance qui révèle/démontre le côté productif et positif (en tant que valeur) de la passivité, de la réceptivité; et donc encore, de la vulnérabilité. Nous dirions que c'est avec la considération des catégories du féminin et du maternel, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) que Lévinas déploie cette dimension pratique, positive et productive de la vulnérabilité en tant que passivité (tout d'abord, en tant qu'"instrument" de proximité... en tant que "passivité qui devient activité").<sup>8</sup> L'expérience de la subjectivité comme d'une passivité entièrement réceptive ou maternelle est le choix de la proximité à l'autre – nous dirions, essentiellement – sous la double forme de la passivité de l'accueil et la patience de la vulnérabilité. 'Fraternellement' près de l'autre comme de quelqu'un qui est autre que moi; un autre qui est profondément lié/liée à moi, qui me sollicite et (en quelque sorte) me demande ou, mieux, me donne l'indication du chemin de mon émancipation et de mon accomplissement à travers cette relation réciproque, à travers le sens/valeur de la souffrance (elle-même reliée à la patience de la vulnérabilité), au courage qui se développe dans cette patience, et dans laquelle s'exprime le sens profond, éthico-spirituel, de cette "crise de l'être" qu'est l'homme en tant que tel.

Considérons à présent rapidement les articulations essentielles des nombreux détours anthropologiques de la philosophie ricœurienne, pour nous concentrer (ensuite) de manière spécifique sur cette question de la dimension ontologique, en relation avec la question narbertienne de *l'affirmation originare*.

## De l'homme faillible à l'homme capable. Du fait de devenir personne

L'analyse de l'ensemble de l'œuvre ricœurienne nous permet d'affirmer qu'elle a ébauché plusieurs conceptions anthropologiques ou, mieux, qu'une conception mature émerge à travers les étapes successives d'un parcours constituant une véritable métamorphose de la conception de l'homme. (Nous serions tentés de parler de six esquisses anthropologiques avec une synthèse finale, mais nous préférons parler de six étapes de recherche spéculative autour de la nature humaine.) À notre avis, une première conception anthropologique se trouve déjà dans *Le volontaire et l'involontaire* (et nous en avons mentionné auparavant les grandes lignes); elle est complète en soi et clairement distincte de celle présentée dix ans plus tard dans *Finitude et culpabilité* (1960). Il s'agit d'un modèle focalisé sur la dialectique *Homo natura vs. homo existentialis*.

*De facto*, au terme du *Volontaire et l'involontaire* se profile une conception de l'homme que nous pourrions qualifier d'*existentielle*. En tant que telle, elle essaie de rendre compte de la dimension naturelle et corporelle, en particulier en se mettant en relation dialectique avec le freudisme. Dans tous les cas, nous observons la définition d'un modèle essentiellement antithétique au modèle biologique de Freud: car il y a une large prévalence de la dimension existentialiste chez Ricœur qui vient s'opposer au naturalisme anthropologique freudien. L'homme freudien est fondamentalement *homo natura*, comme disait Binswanger.<sup>9</sup> Sa liberté s'exprime dans le fait que l'homme *peut* "s'approprier de nouveaux morceaux du ça."<sup>10</sup> Au contraire, la liberté de l'homme ricœurien est liberté dans le sens de l'effort et du défi lancé aux tendances naturelles: exercice de l'esprit sur le corps, sur la "périphérie animale"<sup>11</sup> de l'homme.

Dans *Finitude et culpabilité*, la conception anthropologique ricœurienne se précise et s'explicité sous forme d'un modèle baptisé selon la formulation latine d'*homo fallibilis*. Il est



intéressant d'observer ce modèle tout en le mettant en relation avec la conception naturaliste freudienne (exactement comme le fait Ricœur lui-même). Le modèle humain ricœurien est analogue par certains côtés au modèle freudien quant à la perspective de la dynamique. Si d'un côté le modèle freudien se présente comme *dramatique* (Fromm)<sup>12</sup> – car cette dynamique concerne les expériences de vie, les souffrances, les projets, les relations et non uniquement la réalité psychique en soi –, il est d'un autre côté indéniable que la conception ricœurienne est, elle aussi, dotée de cette même tension dramatique. Le modèle ricœurien est lui aussi dynamique. Assailli par le doute et jeté dans la tristesse de la finitude, l'homme ricœurien peut affirmer joyeusement "Oui" ou bien se laisser aller et se perdre. Mais si, chez Freud, cet héroïsme est dû à la patience d'endurer la vie et le prix de la civilisation, chez Ricœur ce même héroïsme dérive du drame de la fragilité ontologique et de cette disproportion entre liberté et nature qui fait que le mal est possible. L'homme est en soi "la Joie du Oui dans la tristesse du fini"<sup>13</sup> (alors que, pour Freud, le oui doit avant tout être prononcé à la mort, car "*si vis vitam, para mortem*").<sup>14</sup>

Pour passer maintenant à l'analyse de *La symbolique du mal* (1960), il nous faut d'abord éclairer le sens de ce passage de *L'Homme faillible* (1960) à la *Symbolique du mal* chez Ricœur. Celui-ci se justifie par le caractère double exprimé dans la caractérisation de l'homme, contenue dans *Finitude et culpabilité*, selon lequel l'homme est à la fois originairement innocent mais capable du mal car de nature divisée, fragile. Il y aurait donc un mouvement, une oscillation entre l'homme innocent et l'homme coupable. Cette analyse phénoménologique qui parvient à dévoiler les structures fondamentales de la subjectivité est suivie par une *tractatio* empirique, à travers une *mythique concrète*. En effet, l'expérience de la faute s'exprime chez l'homme à un niveau symbolique mais il s'agit, en même temps, d'une expérience structurée culturellement, dont les traces originaires se retrouvent dans les mythes et les symboles des civilisations. Cette expérience ne s'exprime pas dans un langage rationnel, mais à travers les dynamismes de l'inconscient. Le symbole est l'expression de cette profondeur, de cette dimension *cachée* et "*mystérieuse*" qui échappe à la rationalité. Comme Ricœur l'explique, "la tâche est alors, à partir des symboles, d'élaborer des concepts existentiels, c'est-à-dire non seulement des structures de la réflexion, mais des structures de l'existence en tant que l'existence est l'être de l'homme."<sup>15</sup>

Dans l'œuvre *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), Ricœur avance l'idée de la subjectivité humaine comme d'un processus herméneutique, où le rôle de la vie symbolique et le processus (ou dialectique) par lequel s'opère le "devenir" personne sont absolument centraux. On devient une personne à travers une dialectique, un effort, une lutte perpétuelle entre les instances naturelles, pulsionnelles, causales et la dimension du sens, de la valeur et de la vie symbolique, entre le corps et l'esprit. Encore une fois, Ricœur profile sa philosophie de l'homme en dialectique tensionnelle avec le freudisme: d'un côté, il comprend que l'on ne peut pas ignorer la leçon psychanalytique et qu'il faut en quelque sorte l'incorporer; de l'autre, il a tout intérêt à garder une juste distance.

En effet, le concept d'"archéologie du sujet" résume significativement l'aspect essentiel de la psychanalyse freudienne. En poursuivant son itinéraire de réflexion, Ricœur arrive à la conclusion qu'une téléologie doit être complémentaire de l'archéologie puisque, sous peine de tomber dans l'abstrait, "seul a une *arché* un sujet qui a un *telos*."<sup>16</sup> La confrontation avec la phénoménologie de Hegel, dans les pages de *L'Essai sur Freud*, a tout d'abord pour fonction d'explicitier cette téléologie cachée. Grâce à cette confrontation, une image de la *subjectivité* comme

*processus dialectique se concrétise* dans la réflexion en tant que dialectique conflictuelle entre archéologie et téléologie. Le modèle est celui d'un sujet en guerre contre soi-même, tendu entre la poussée régressive et la poussée progressive, entre *l'inconscient* et *l'esprit*.<sup>17</sup> Autrement dit, la subjectivité se configure comme la résultante d'un mouvement dialectique et conflictuel perpétuel entre les poussées régressives de *l'inconscient* et les poussées progressives déterminées par la volonté. C'est ce conflit qui détermine et se constitue comme une *symbolique*. Mais cette symbolique ne représente pas seulement le point de pacification provisoire des conflits subjectifs: elle représente aussi le terrain où la réflexion va, en quelque sorte, affronter et résoudre la guerre herméneutique. Le symbole constitue en effet le point de pacification, soit du processus dialectique de la subjectivité, soit du processus dialectique de l'herméneutique, et qui travaille entre *démystification* et *restauration*.<sup>18</sup>

Venons maintenant à la synthèse anthropologique de la maturité, celle exprimée (nous le savons) dans *Soi-même comme un autre* (1990), où Ricœur présente sa philosophie de l'homme capable, une anthropologie centrée sur la notion d'identité narrative (notion que l'on retrouve déjà esquissée dans les conclusions générales de *Temps et récit* [tome III; 1985]). Dans *Soi-même comme un autre*, l'analyse de l'identité narrative est développée à partir de la confrontation avec le problème de *l'identité personnelle*, passant par la problématique moderne cachée derrière "les deux usages majeurs du concept d'identité," *identité-idem* et *identité-ipse*.<sup>19</sup> Ricœur trouve dans la notion d'*identité narrative* la fonction médiatrice "entre deux limites, une limite inférieure, où la permanence dans le temps exprime la confusion de *l'idem* et de *l'ipse*, et une limite supérieure, où *l'ipse* pose la question de son identité sans le secours et l'appui de *l'idem*."<sup>20</sup>

Enfin, pour finir, un dernier pas est accompli dans *Parcours de la reconnaissance* (2004), où la philosophie de l'homme capable est relue du point de vue de la relation dialectique, ou plutôt des dialectiques (au pluriel) de la reconnaissance. Il est clair que c'est dans l'intérêt pratique que cette dernière perspective retrouve la composante fondamentale du "parcours": elle y projette le sens essentiellement éthique du travail philosophique de Ricœur.

À travers cette dernière recherche, il devient clair que, pour Ricœur, l'identité se constitue à travers un *processus herméneutique qui n'est pas seulement* interprétatif et narratif: il prend précisément la configuration d'une dialectique de la reconnaissance (reconnaissance à travers la réciprocité) puisque l'"on ne se trompe pas sur soi sans se tromper sur les autres et sur la nature des relations que nous avons avec eux." Identité, donc, comme *parcours* herméneutique d'émancipation subjective et relationnelle.

Nous avons mentionné le fait que l'ancrage ontologique de l'anthropologie ricœurienne ne révèle pas seulement une certaine proximité avec le point de vue lévinasien établissant une avancée du discours pratico-moral (en référence à l'examen de la réalité de l'être humain et à la question de sa réalisation en tant que personne). Il révèle également un lien étroit avec la conception de *l'affirmation originaire* (contre toutes les ontologies de la négation, comme celle de Sartre), que l'on doit à Jean Nabert. Il s'agit d'un concept très important, étroitement lié autant à sa conception de la réflexion en tant que "chemin" qu'à son interprétation du rapport de l'homme avec la réalité la plus originaire (c'est-à-dire, la dimension ontologique). L'œuvre de référence est ici *Éléments pour une éthique* (1943), qui présente une articulation en trois parties – la seconde est plus précisément consacrée à la thématique de l'affirmation originaire, une thématique qui se présente après un passage par "les données de la réflexion," à propos de la faute, l'échec et la solitude, et qui va se



concrétiser sur le terrain de l'expérience existentielle (objet du troisième livre). Comme l'explique clairement Jacques Étienne dans son article *Affirmation absolue et vie moral selon Jean Nabert*,

la réflexion n'appartient pas entièrement à l'ordre théorique; elle est même essentiellement l'effort d'une personne pour ressaisir une action passée de sa liberté afin d'en dégager le sens, de se l'approprier et d'en faire son profit spirituel. Il en est de même du terme "conscience," qui revient fréquemment et qui désigne le déploiement d'une liberté qui accepte de prendre ses responsabilités.<sup>21</sup>

On connaît le thème célèbre de *L'Essai sur Freud*, où Ricœur témoigne de sa réception de la perspective réflexive narbertienne en tant que méthode et conception spéculative: la réflexion comme effort pour exister et comme désir d'être.<sup>22</sup> Dans sa remarquable, bien que moins connue, préface aux *Éléments* de Nabert, Ricœur indique avec précision la source et la matrice de cette conception.

D'une manière très pédagogique Jean Nabert part du cogito cartésien qu'il voit incliner soit vers Kant, soit vers Maine de Biran, selon que la réflexion s'attache aux opérations constitutives de l'expérience vraie pour y découvrir les structures d'un sujet transcendantal, d'une pensée universelle, ou selon que la réflexion vise à "approfondir ou à délivrer l'intimité du moi."<sup>23</sup>

Quant à Nabert, il nous explique en ouverture de son deuxième livre des *Éléments* (sur l'affirmation originaire) que:

L'appropriation de notre passé [ici Nabert fait référence au mouvement de la réflexion à partir des expériences négatives de la faute, de l'échec et de la solitude traitées dans le premier livre] a ouvert une recherche qu'il faut maintenant continuer pour elle-même, en s'arrachant encore un peu plus à l'histoire, dans un présent qui n'est pas celui de la décision tournée vers l'avenir, mais celui d'une réflexion où la conscience s'oriente vers la compréhension de soi et vers la possession d'une certitude qui doit devenir, après cela, immanente aux régulations éthiques. Cette réflexion est un moment de l'expérience qui va de l'action, dans sa spontanéité, à la réflexion sur l'action, et de celle-ci à la pleine conscience de soi, pour retourner aux finalités et au monde.<sup>24</sup>

On le sait, Ricœur, alors jeune philosophe, s'appropriait déjà la notion d'affirmation originaire, comme le démontre le texte *Négativité et affirmation originaire* paru en 1956 et inclus dans la deuxième édition de *Histoire et vérité* datant de 1964. Par la suite, il liera ce concept à celui d'attestation (qu'il discute largement dans *Soi-même comme un autre*). L'affirmation est le "lieu de l'attestation." *Le fait que l'affirmation originaire soit présentée comme le "lieu de l'attestation" montre bien ici le lien que le philosophe opère entre le plan de la recherche anthropologique et l'analyse ontologique.*

Ricœur examine de manière explicite la portée ontologique de l'attestation dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, intitulée *Vers quelle ontologie?* Déjà dans l'article de 1956 se laisse lire le lien étroit avec l'anthropologie, car l'affirmation est présentée comme la dimension quintessentielle de l'homme en tant qu'être humain. À ce propos, Ricœur écrivait déjà: "nous avons

à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissance d'exister et de faire exister."<sup>25</sup>

### La vulnérabilité de la maladie mentale. Tu ne deviendras jamais personne? (De la quintessence de l'affirmation originaire)

Il est nécessaire de revenir encore une fois sur le chef-d'œuvre de 1990, en particulier sur la tension dialectique entre le *Je* égoïste, naturel, et le *soi* produit par la médiation sociale, principalement à travers les œuvres culturelles. Cette dialectique, que l'on retrouve déjà chez Ricœur dans *Le volontaire et l'involontaire*, et qui est réintégrée dans *Soi-même comme un autre*, trouve ici ses propres racines ontologiques dans la conception aristotélicienne de l'être comme dynamisme de la puissance et de l'acte ("explorée" par le philosophe français dans la dernière étude de l'œuvre de 1990). Ce qui se trouve dès lors au centre de la conception anthropologique ricœurienne, c'est non seulement l'idée de 'puissance' dans le sens du *pouvoir expressif* (exactement dans le sens de l'idée grecque antique de *ἐρμηνευτικός δύναμις*), mais c'est aussi le fait que la question des usages que nous faisons du verbe modal "je peux" va constituer le noyau central regroupant les nombreuses questions que Ricœur a engagées dans tout son travail philosophique. Nous pouvons donc affirmer que l'idée de subjectivité en tant que pouvoir expressif, ou mieux en tant que puissance expressive, donne une unité thématique à l'œuvre ricœurienne et cela en proposant une nouvelle logique interne des dix études de *Soi-même comme un autre*.

Nous avons déjà vu à ce titre comment Ricœur divise, dans *Soi-même comme un autre*, le cœur dialectique du soi en identité-*mêmeté* – un concept basé sur le terme latin *idem*, relatif aux traits objectivés du sujet – et une identité-*ipséité* – reposant sur le terme latin *ipse* et se rapportant à l'expérience de la subjectivité non seulement en référence aux mots et aux actes de responsabilité et d'imputation, mais aussi en relation avec les changements personnels dans le temps, à l'évolution historique. L'idée que nous naissons en tant qu'"individus," mais que nous deviendrons des 'personnes,' est strictement reliée à l'idée d'identité comme processus herméneutique et pratico-émancipatoire. Ici, la composante *herméneutique* comme la visée d'émancipation sont étroitement liées à l'expérience du *vivre*, et du vivre doué de sens. En fin de compte, même les défis les plus extrêmes pour exister, pour continuer à vivre, conservent cette marque de 'processus,' de *travail de la réflexion interprétante et de lutte pour la reconnaissance*.

La recherche de sens à travers l'action réflexive, le travail d'interprétation de soi, l'échange communicatif avec les autres, les diverses formes et expressions des dialectiques de la reconnaissance, la réception des autres, l'être reçu par les autres, le raconter et se raconter perpétuels transforment la vie en parcours, la rendant supportable face aux souffrances, même celles qui sont les plus difficiles à gérer et accepter. D'un côté,

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. Encore cette reconnaissance de soi requiert-elle, à chaque étape, l'aide d'autrui, à défaut, de cette reconnaissance mutuelle, pleinement réciproque, qui fera de chacun des partenaires un être-reconnu.<sup>26</sup>

De l'autre, il faut voir si cette même ligne argumentative fonctionne dans des cas limites, par exemple celui de la pathologie mentale. La maladie mentale constitue en effet une situation limite, car il y a là limitation, ou même destruction, de la capacité humaine d'exercer son propre pouvoir d'action et de parole, plus précisément la possibilité de dire "je peux," je suis "homme capable." Cette expérience représente en quelque sorte la preuve de l'énigme de l'homme.

Dans un passage du dialogue-interview de 2003 entre Ricœur et le psychiatre et psychanalyste italien Giuseppe Martini, le philosophe français analyse cette réalité en partant d'une perspective différente. Il tente de développer une argumentation démontrant la possibilité d'envisager la maladie mentale en se situant au départ dans une perspective positive en termes de possibilité d'expression et d'exercice des pouvoirs et des capacités. En effet, 'limitation' ne signifie pas 'absence.' De plus, la racine d'une insupportable souffrance ne se place pas dans la dimension du *mental* ou des *profondeurs*, mais plutôt au niveau de la possibilité (ou impossibilité) expressive – à travers la parole – et relationnelle, à travers la rencontre d'autres (s'adresser aux autres, être écouter et recevoir une réponse attentive des autres).

Vous avez deux sortes d'opacité: l'opacité primordiale de la souffrance qui amène le patient à chercher une aide langagière et dialogale, et l'opacité qu'il découvre par le moyen de l'interprétation. La force de l'interprétation n'est pas du tout d'abolir l'opacité: c'est de la rendre acceptable, supportable. Je reviens toujours à ma question de la souffrance: la souffrance insupportable et la souffrance supportable. [...] L'opacité première c'est la souffrance elle-même, impénétrable au discours, la souffrance soufferte. Mais la conduite du deuil et le travail de mémoire exercé à travers la cure n'abolit pas l'opacité. Je dis qu'elle révèle une opacité beaucoup plus profonde, beaucoup moins émotionnelle et je dirai plus existentielle dans le rapport de soi avec les autres, avec le monde et avec soi-même. Donc, je parlerai d'une opacité fondamentale, mais qui est rendue supportable. [...] Supportable et pour soi-même et avec les autres et qui fait qu'une maladie mentale n'empêche pas les rapports avec autrui, les rapports sociaux et les rapports de dialogue avec soi-même.<sup>27</sup>

L'identité est donc un parcours herméneutique d'émancipation. Sa dialectique ne se configure pas comme conflit d'interprétation mais comme *défi éthique*: verticale, elle implique en nous une confrontation entre la passivité, les tendances régressives et l'opacité naturelle d'un côté, et l'activité et les dispositions expressives et émancipatoires, de l'autre; horizontale, elle implique dans notre relation aux autres, une confrontation entre l'orientation qui nous conduit à nous adresser aux autres, à les reconnaître, et la disposition des autres à nous 'accueillir' et à nous reconnaître.

Selon Ricœur, l'insupportable n'est pas dans la souffrance en tant que telle, mais plutôt dans la forme et la qualité des relations humaines que le sujet souffrant a eu (ou pas) l'occasion de saisir et cultiver. La maladie mentale n'empêche jamais totalement/radicaleme nt toute forme ou possibilité de dialogue avec soi-même et les autres. Et c'est ici, au niveau linguistique et dialogique, que la souffrance peut devenir supportable.<sup>28</sup> Ricœur l'explique de manière magistrale:

Ce que la psychanalyse [...] nous conduit à reconnaître, c'est – dans la souffrance initiale – des ressources de sens qui vont faire apparaître une autre profondeur, et peut être même une signification qui lui était initialement étrangère. À la fin, on ne souffre pas de la même

chose et de la même façon. On souffre d'autre chose et autrement, mais d'une façon compréhensive, c'est-à-dire qui a l'unité d'une certaine cohérence narrative et en même temps qui est acceptable pour soi-même et me permet tout simplement de continuer de vivre, de vivre avec les autres et avec moi-même.<sup>29</sup>

Ici, la référence explicite à la psychanalyse ne devrait pas réduire le discours à la mesure des catégories pathologiques auxquelles elle se réfère et sur lesquelles cette discipline – la psychanalyse – fonctionne. Il y a quelque chose d'universel dans l'idée (1) que le soin et la thérapie sont toujours un défi éthique et pas uniquement technique, (2) qu'une partie importante de la thérapie (et de la guérison) se joue toujours sous la forme, la manière et le contenu de la *relation humaine* (et pas seulement dans des procédures pharmaco-thérapeutiques), (3) qu'une telle relation est un véhicule vital pour la signification et la libération/transformation de la souffrance, (4) qu'une telle libération a lieu au sein de relations communicatives et narratives, et enfin, (5) que cela est en étroite relation avec la capacité de supporter le mal vécu et de "continuer à vivre."

En effet, "c'est la vulnérabilité qui fait que l'autonomie est une condition de possibilité."<sup>30</sup>

## Conclusion

Nous avons tenté dans cet article, tout en suivant un parcours ricœurien, de développer spéculativement l'idée qu'*individu* nous naissons, alors que devenir une *personne* est un processus. Nous avons tout d'abord reconsidéré la relation entre vulnérabilité et effort chez Lévinas et Ricœur car l'effort et la vulnérabilité se placent au centre du mouvement dialectique qui consiste à "devenir une personne." Nous avons ensuite suivi et résumé le long périple diversifié de la philosophie ricœurienne de l'homme – une philosophie qui n'a jamais perdu de vue le nœud originaire du détachement des philosophies du Cogito et de l'acceptation du point de vue du soupçon, de l'opacité et de la fragilité; une philosophie qui s'accomplit dans l'idée d'identité personnelle en tant que parcours herméneutique d'émancipation. Il s'agit d'un parcours qui prend la forme d'un *défi éthique* – soit au niveau vertical de la dialectique entre passivité, vulnérabilité et capacités subjectives, soit au niveau horizontal des dialectiques intersubjectives de la reconnaissance (c'est-à-dire être accueilli et reconnu par les autres et nous adresser positivement aux autres). Au départ, l'anthropologie ricœurienne possédait une certaine proximité avec la philosophie lévinassienne de l'homme, mais seulement au niveau de l'interprétation onto-existentielle de la subjectivité. Lévinas et Ricœur contribuent au développement d'une phénoménologie herméneutique de la vulnérabilité, bien que les deux perspectives semblent fort distantes. En effet, l'une développe sa philosophie de l'homme en partant de l'altérité de l'autre et de la dimension relationnelle alors que l'autre réfléchit autour de la condition subjective de l'homme en développant une interprétation d'une expérience de la vulnérabilité à travers soi-même, à travers l'expérience de la finitude, de la maladie et de la faillibilité/culpabilité. Mais la pensée anthropologico-philosophique ricœurienne a évolué, comme nous le voyons dans *Soi-même comme un autre*. Ici, les lignes thématiques de l'éthique et de l'ontologie s'entrelacent en demandant de thématiser la question narbertienne de *L'affirmation originaire* – un concept réactualisé par Ricœur et qui, chez Nabert, est étroitement lié autant à sa conception de la réflexion comme "chemin" qu'à son interprétation du rapport de l'homme avec la réalité la plus originelle. Elles nous invitent également à porter la confrontation entre Lévinas et Ricœur à un autre niveau. En effet, Lévinas construit sa philosophie de l'homme

autour de l'idée de l'antécédence de la dimension éthique sur la dimension ontologique. Chez lui, la philosophie est la recherche pratique, l'engagement de la vie. Par contre, Ricœur – qui s'était déjà approprié l'idée narbertienne de la réflexion comme "appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être"<sup>31</sup> dans les années 1960 – présente, avec sa philosophie de l'homme capable, une perspective philosophique qui entrelace dialectiquement le discours de l'engagement éthique et responsable avec celui, ontologique, d'être une personne dans le sens de devenir personne. On devient une personne à la fois à travers le dynamisme vertical déterminé par la dialectique de puissance et d'acte et à travers le dynamisme horizontal déterminé par les dialectiques de la reconnaissance. Nous avons vu que la racine ontologique de cette conception se retrouve chez Aristote. Placée au centre de la conception anthropologique ricœurienne de la maturité, cette racine ontologique embrasse non seulement l'idée de puissance dans le sens de *pouvoir expressif*, mais elle permet aussi de connecter l'idée de la vulnérabilité à celle de processus, l'idée d'affirmation à celle d'émancipation, l'idée d'action à celle de souffrance et enfin l'idée de passivité à celle de reconnaissance. Cela, sans céder à une solution relativiste, sceptique ou fragile de la subjectivité humaine. L'affirmation ricœurienne selon laquelle "c'est la vulnérabilité qui fait que l'autonomie est une condition de possibilité" exprime pleinement l'essentiel de son point de vue sur l'homme: un point de vue à la fois éthique et ontologico-existential.



- <sup>1</sup> Cf., Cyndie Sautereau, "Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Lévinas," *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 4/1 (2013), 6-24.
- <sup>2</sup> Cf., Patrick L. Bourgeois, "Ricœur and Levinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence," in R. A. Cohen & J. I. Marsh (eds.), *Ricœur as Another: The Ethics of Subjectivity* (New York, State University of New York Press, 2002), 109-26.
- <sup>3</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier, Fata Morgana, 1972), 48.
- <sup>4</sup> Sur ce sujet, voir: M. Jamie Ferreira, "'Total Altruism' in Levinas's 'Ethics of the Welcome,'" *The Journal of Religious Ethics*, 29/3 (2001), 443-70. Du même auteur voir aussi: "The Misfortune of the Happy: Levinas and the Ethical Dimensions of Desire," *Journal of Religious Ethics*, XXXIV/3 (Sep. 2006), 461-83.
- <sup>5</sup> Cf., Vinicio Busacchi, *Ricœur vs. Freud. Métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme* (Paris, L'Harmattan, 2013).
- <sup>6</sup> À propos de la dialectique subjectivité/altérité chez Lévinas et Ricœur, voir: Roland Paul Blum, "Emmanuel Levinas' Theory of Commitment," *Philosophy and Phenomenological Research*, XLIV/2, (Dec. 1983), 145-68; Vinicio Busacchi, *The Recognition Principle: A Philosophical Perspective Between Psychology, Sociology and Politics* (Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2015).
- <sup>7</sup> Cf., Emmanuel Lévinas, "L'ontologie est-elle fondamentale ?," *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56/1 (1951): 88-98.
- <sup>8</sup> Pour mieux connaître l'interprétation ricœurienne sur ce sujet, voir: Paul Ricœur, *Lecture d'"Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence" d'Emmanuel Lévinas* (Paris, PUF, 1997). Voir aussi: Michel Dupuis (édit.), *Lévinas en contrastes* (Bruxelles, De Boeck université, 1994). À propos de la "passivité qui devient activité" chez Lévinas, voir: Silvano Pétrosino, "L'idée de vérité dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas," in Jean Greisch & Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Colloque de Cerisy-La-Salle (Paris, Cerf, 1993), 127.
- <sup>9</sup> Cf., Ludwig Binswanger, "La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie," in Id., *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours, et Freud* (Paris, Gallimard, 1970), 201-37; orig., Id., "Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie," *Ned. Tijdschr. voor Psychologie*, IV/5-6 (1936), 266-301.
- <sup>10</sup> Sigmund Freud, "Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse," in Id., *Œuvres complètes*, XIX [1931-1936] (Paris, PUF, 1995, 2004<sup>2</sup>), 163; orig., Id., "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse" [1932 (1933)], in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 1-17 (London, Imago, 1940-1952 / vol. 18, Frankfurt: Fischer, 1968 [sigle: GW]), XV, 86.
- <sup>11</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Aubier, 1950), 384.

- <sup>12</sup> Cf. Erich Fromm, "Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminantes sociologiques," in Id., *La crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale* (Paris, Éditions Anthropos, 1970), 64 sq.; orig., Id., "Freuds Modell des Menschen und seine gesellschaftlichen Determinanten," in Id., *Gesamtausgabe. Band VIII, Psychoanalyse* (München, Verlag, 1980), 232 sq.
- <sup>13</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, I. L'Homme faillible* (Paris, Aubier, 1960), 156.
- <sup>14</sup> Sigmund Freud, "Actuelles sur la guerre et la mort," in Id., *Œuvres complètes*, vol. XIII [1914-1915] (Paris, PUF, 1988), 157; orig., Id., "Zeitgemäβes über Krieg und Tod [1915]," in GW, vol. 10, 355.
- <sup>15</sup> Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, 487-8.
- <sup>16</sup> Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Seuil, 2006 [1965]), 481.
- <sup>17</sup> Cf., Ricœur, *De l'interprétation*, 490-1.
- <sup>18</sup> Cf., Ricœur, *De l'interprétation*, 518 sq.
- <sup>19</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990), 140.
- <sup>20</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 150.
- <sup>21</sup> Jacques Étienne, "Affirmation absolue et vie morale selon Jean Nabert," *Revue théologique de Louvain*, IX/2 (1978), 166-75.
- <sup>22</sup> Cf., Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 56.
- <sup>23</sup> Paul Ricœur, "Préface," in J. Nabert, *Éléments pour une éthique* (Paris, Aubier, 1962), 8.
- <sup>24</sup> Ricœur, "Préface," *Éléments pour une éthique*, 61.
- <sup>25</sup> Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris, Seuil, 1964), 360.
- <sup>26</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris, Stock, 2004), 119.
- <sup>27</sup> Paul Ricœur, "Conversation sur la psychanalyse," propos recueillis par Giuseppe Martini – Châtenay Malabry, 22 février 2003.
- <sup>28</sup> Ricœur, "Conversation sur la psychanalyse."
- <sup>29</sup> Ricœur, "Conversation sur la psychanalyse."
- <sup>30</sup> Paul Ricœur, *Le Juste 2* (Paris, Esprit, 2001), 25.
- <sup>31</sup> Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 56.