

L'empathie comme outil herméneutique du soi

Note sur Paul Ricœur et Heinz Kohut

Michel Dupuis

Université catholique de Louvain

Abstract

The short text published in 1986 by Paul Ricoeur about Heinz Kohut's psychoanalysis of the self reveals a phenomenological reinterpretation of the content and the functions of empathy, finally considered as an effective tool of the hermeneutics of the self. Kohut's model of constitution of the self and of the therapeutic analytical process produces a kind of "de-sentimentalization" of empathy, pointing to the crucial role of intersubjective transfer, far from a (Freudian) solipsistic theory of the ego.

Keywords: Hermeneutics, Self, Empathy, Psychoanalysis, Transfer

Résumé

Le bref texte que Paul Ricœur consacre en 1986 à la psychanalyse développée par Heinz Kohut révèle une réinterprétation phénoménologique à la fois du contenu et des fonctions de l'empathie, au total considérée comme un véritable outil à l'œuvre dans l'herméneutique du soi. La vision kohutienne de la constitution du soi et du processus thérapeutique analytique produit une espèce de "dé-sentimentalisation" de l'empathie, en soulignant le rôle crucial du transfert intersubjectif, fort à distance de la théorie (freudienne) solipsiste de l'ego.

Mots-clés: Herméneutique, Soi, Empathie, Psychanalyse, Transfert

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 1, No 1 (2010), pp. 9-20

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2010.23

<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](#).

L'empathie comme outil herméneutique du soi

Note sur Paul Ricœur et Heinz Kohut

Michel Dupuis

Université catholique de Louvain

C'est toujours en philosophe que Paul Ricœur a interrogé la psychanalyse: d'abord et sans cesse la pensée freudienne, lue avec attention et respect, donc avec esprit critique; ensuite d'autres œuvres psychanalytiques, en prenant mieux en compte la pratique clinique, en tant qu'expérience plus riche que la théorie freudienne elle-même. Sans avoir jamais cherché la polémique, la pensée ricœurienne ne s'est pas non plus interdit de l'éveiller, de la supporter et puis de la penser. On pense aux répercussions non philosophiques – les brutales réactions de certains – que ses analyses sur la psychanalyse allaient provoquer à l'intérieur d'un cercle culturel passablement dogmatique mais surtout franco-français. Les remarques introductives à l'essai sur Freud ne laissent aucune ambiguïté en même temps qu'elles s'autorisent à ouvrir un champ d'analyses philosophiques critiques. Parmi ces critiques, l'idée que la topique freudienne est foncièrement abstraite, de manière surprenante d'ailleurs eu égard à l'épaisseur concrète des situations analytiques. En quoi la topique est-elle abstraite aux yeux de Ricœur?

En ce sens que la topique freudienne ne rend pas compte du caractère intersubjectif des drames qui constituent son thème principal [...]. Pour le dire brutalement, la systématique freudienne est solipsiste, alors que les situations et les relations dont parle l'analyse et qui parlent dans l'analyse sont intersubjectives.¹

On se souvient que l'évocation d'une "métapsychologie issue de Hegel" force la perspective freudienne pour penser la constitution du soi par "la grâce d'un autre qui soit un autrui,"² mais que l'on peut représenter aussi comme une lutte pour la reconnaissance. Et Paul Ricœur de conclure: "le terme même de soi – *Selbst* – annonce que l'identité à soi-même reste portée par cette différence à soi, par cette altérité sans cesse renaissante qui réside dans la vie."³ En 1990, les études de *Soi-même comme un autre* tentent, l'une après l'autre, de cerner cette dialectique radicale du soi et de l'autre que soi, où "l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien."⁴ Tout ceci est bien connu aujourd'hui, même si l'on a peu approfondi d'un point de vue psychanalytique et herméneutique cette réalité du "passage" de l'un à l'autre, ce mouvement ou ce "travail" qu'on pourra nommer aussi "transfert" ou "transposition."⁵

Si l'on s'accorde à penser que l'herméneutique du soi trouve plusieurs de ses racines dans la lecture critique de Freud, on sait peut-être moins que le dialogue avec la psychanalyse s'est ouvert à d'autres œuvres dont l'influence sur l'herméneutique ricœurienne du soi reste à évaluer. Nous pensons que c'est le cas de la *self psychology* de Heinz Kohut.

En 1986, Ricœur publie dans *Psychoanalytic Inquiry*⁶ une étude consacrée au psychanalyste de Chicago, clinicien et théoricien de cette "autre" psychanalyse, la psychanalyse du soi, qui se propose moins d'affronter la psychanalyse "traditionnelle" que de développer un champ essentiel de la métapsychologie, à savoir le problème du narcissisme et de l'identité –

autrement dit, l'investissement du soi⁷ [*the cathexis of the self*]. Revoici donc, en position centrale, le concept du soi qui va désormais condenser le "cœur mêlé" du sujet personnel, intimité faite de propre et d'étranger. Dans ce texte jusqu'ici peu remarqué par les commentateurs,⁸ la réflexion ricœurienne reste brève, concise mais combien intense: et le lecteur de se demander comment il a pu ignorer ce dialogue essentiel à la maturation de l'herméneutique du soi.

Alors que d'entrée de jeu, Ricœur souligne la continuité du point de vue adopté dès 1965, le lecteur constate que le dialogue avec Kohut sera beaucoup plus orienté sur la pratique analytique, obscurément puis de plus en plus explicitement fixé sur l'outil kohutien par excellence, l'empathie. Certes, comme avec le travail freudien, Ricœur vise non seulement la nouvelle métapsychologie théorique mais aussi "la technique analytique qui lui correspond."⁹ Les questions philosophiques qu'on espère enrichir sont "les rapports entre subjectivité et intersubjectivité." En effet, si la psychanalyse freudienne a soutenu (sinon éveillé) le projet d'une *herméneutique* de la subjectivité, la *self psychology* a déplacé le regard de l'ego au self, du sujet au soi, et elle renforce ainsi le projet d'une herméneutique du soi.

Quoique limitée à deux ouvrages, la lecture très précise et très inspirée qu'effectue Ricœur des modèles et des rapports cliniques de Kohut mérite une étude minutieuse et extensive; elle réserve quelques surprises en matière de généalogie conceptuelle dans l'herméneutique du soi culminant en 1990.¹⁰ Elle réalise peut-être "un retour en territoire plus connu que celui de l'inquiétante étrangeté"¹¹ et remet sur le métier du philosophe de l'intersubjectivité l'antique et un peu désuet concept d'empathie devenu, chez Kohut, à la fois l'outil central de la cure et le nœud des relations archaïques à l'œuvre dans la formation du soi. Ce n'est donc pas seulement une psychanalyse du rapport à autrui que Ricœur découvre en lisant Kohut,¹² mais, plus spécifiquement, une psychanalyse qui mobilise les rapports empathiques concrets. Certes, la philosophie doit en problématiser l'évidence mais ces rapports témoignent obstinément d'un besoin et d'un désir humains de l'échange, de la compréhension, du soutien assez bien qualifiés quand Kohut les nomme "empathiques."

Ainsi, c'est grâce à Kohut que Ricœur est amené à réinterroger le concept d'empathie, dont la préhistoire est romantique (car précocement fixé par Herder) et l'histoire phénoménologique (de Lipps à Husserl), et dont le philosophe connaît parfaitement les aléas, les promesses et les limites depuis ses premières traductions phénoménologiques. La conviction qui est nôtre mais que nous ne pourrions pas développer complètement dans cette Note, c'est qu'à la suite de Kohut, se produit chez Ricœur une véritable réhabilitation herméneutique et éthique du sens théorico-pratique de l'empathie: le concept est promis à un vrai destin dans l'herméneutique philosophique du soi, quitte à être renommé sous un terme plus générique mais aussi peu au goût du jour: la sollicitude. Cette réévaluation de l'empathie atteste d'un déplacement de la problématique et d'une série de vigoureux sauts épistémologiques: l'herméneutique du soi s'écrit en dialogue mais à distance, à la fois avec Husserl et avec Dilthey. Le concept schelerien de sympathie constitue lui aussi un élément de référence dans ce champ nouveau.

On s'en souvient, le traducteur des *Ideen I* décide d'éviter le mot empathie pour rendre en français *Einfühlung*, et se réclamant du Lalande, Ricœur propose le terme "intropathie." Le terme n'est pas fréquent dans *Ideen I* alors qu'il devient un élément fondamental des *Ideen II*.¹³ C'est qu'en 1913, il s'agit de poser les déterminations phénoménologiques de base et notamment la définition fondamentale de la présentification (*Vergegenwärtigung*) à l'œuvre dans le souvenir,

dans l'attente, ou encore dans l'*Einfühlung* entendue comme donation non originaire de la conscience d'autrui que l'on peut juste "apercevoir" (*ansehen*), alors qu'une donation originaire se réalise dans la perception (*gewahren*) externe, par exemple de son corps. Au § 140, Husserl indique explicitement qu'il reviendra sur la notion à laquelle sera attribué "un type fondamental d'évidence." Ricœur indique en outre que la *cinquième des Méditations cartésiennes* recourra à l'empathie "au plan de la constitution phénoménologique."¹⁴ Au § 46, Husserl avait distingué le contenu (qui peut être fictif) et le processus: qu'elle porte sur un contenu fictif ou réel, "*mon intropathie*" est elle-même indubitable pour moi, elle m'est donnée de façon originaire. En finale (§151), Husserl évoque l'identité d'une chose au plan de l'intersubjectivité, c'est-à-dire la constitution fondée par une pluralité illimitée de sujets en relation. Il est question alors d'expérience intersubjective "médiatisée par l'intropathie"; cette expérience intersubjective conduit à l'expérience "objective" où l'intropathie joue un "rôle constituant."

Tant chez Husserl que chez Dilthey, ou chez Scheler, le processus empathique s'exerce sur fond de ressemblance ou, si l'on veut, de mêmeté: on développera ailleurs l'analyse du réseau conceptuel: empathie, saisie analogisante d'autrui, *Nacherleben*, sympathie.¹⁵ Certes, les analyses ricœuriennes dégagent les tensions et les paradoxes à l'œuvre dans ces modèles de l'intersubjectivité: chez Husserl, l'existence d'autrui est liée à l'ego d'où part le transfert de sens, mais ce transfert est une véritable transgression, "l'arrachement d'une autre existence à mon existence"¹⁶ que d'autres auteurs dramatiseront de manière très imagée. Mais indiquer ces tensions reste insuffisant - et Ricœur d'invoquer une inflexion kantienne de la phénoménologie d'autrui. Le réseau de l'empathie résistera-t-il à la coupure éthique entre l'ego et autrui ?

L'étude ricœurienne la plus significative de ce moment de pensée est sans doute le célèbre article "Sympathie et respect" (1954)¹⁷, où il s'agit moins de concilier que d'articuler la/une phénoménologie et l'/une éthique de la seconde personne. C'est exactement au nom de cette dimension éthique de la "perception" d'autrui, qui n'est pas une perception comme les autres, que Ricœur cherche non pas à corriger Husserl, mais plutôt à le compléter par la philosophie kantienne. S'il reconnaît sans réserve les "admirables essais phénoménologiques de Husserl sur l'*Einfühlung*,"¹⁸ et en particulier s'il rappelle que cette théorie appartient à la phénoménologie husserlienne de la perception, Ricœur recourt cependant à Kant, paradoxalement, pour "comprendre le sens de l'*existence* qui s'annonce dans cet apparaître," c'est-à-dire ni plus ni moins la signification du "bouversement total du sens idéaliste de la constitution."¹⁹ Cette fois, notons-le, le paradoxe n'est plus dans la description husserlienne mais dans la stratégie interprétative de Ricœur. Le recours kantien introduit une nuance, un changement de tonalité essentiels dans le processus de constitution ou de reconnaissance d'autrui. Si la manifestation d'autrui est effectivement "un surgissement absolu de présence,"²⁰ la perception ou la compréhension de cette manifestation doivent être autre chose qu'une perception bien claire ou une compréhension très attentive: Kant nous apprend que la seule disposition pratique qui réalise la reconnaissance d'autrui, c'est le respect. Dès lors, la sympathie, pourtant prisée par bien des philosophes, comme une forme d'attention respectueuse et "bienveillante," est véritablement disqualifiée. L'existence d'autrui ne saurait être saisie: elle est annoncée et, si les humains se comportent en humains, elle est "posée" pratiquement - mais précisément comme ce qui me dépose, ce qui limite mon action et même ma sympathie en tant qu'inclination pour un autrui désirable (et donc déjà mis sous la main). "Sympathie et Respect" constitue sans doute l'état le plus achevé de la pensée critique de Ricœur sur la relativisation de la valeur des "bons sentiments" en matière de reconnaissance d'autrui: on se souvient de ses

remarques un peu acides sur le manque de négativité dans les philosophies de la communauté heureuse. Au total, la jalousie ou la honte disent plus et mieux sur autrui que la compassion, “que la phénoménologie de l'*Einfühlung* ou du *Mitfühlen*.”²¹ La position formelle d'autrui s'effectue dans le respect entendu comme reconnaissance primordiale mais obscure d'autrui, inobjectivable, échappant toujours à “la vaine curiosité du savoir.”²²

On pourrait penser que Ricœur a prononcé ici son ultime sentence sur le rôle de l'empathie, tant au niveau transcendantal de la “constitution” qu'au niveau éthico-moral, socio-politique, de l'“entretien” des relations avec autrui. Il n'en est rien, cependant.

La lecture attentive que fait Ricœur de quelques textes de Kohut, au milieu des années quatre-vingts, va rendre à l'empathie le statut de catégorie philosophique crédible, non sentimentale. C'est qu'à entendre le point de vue du psychanalyste, la pratique de l'empathie ne contredit pas la non-immédiateté ou la non-transparence du soi: si l'empathie apparaissait comme un court-circuit ou comme un “raccourci” qui évite “le long détour” balisé par une herméneutique greffée à la phénoménologie, Ricœur n'aurait aucune raison de l'accepter à l'œuvre, y compris chez Kohut. Mais l'empathie se définit tout au contraire, moins – ou plutôt pas d'abord – comme un processus cognitif, mais avant tout comme une capacité de rencontre, c'est-à-dire de reconnaissance d'une manifestation énigmatique. Ainsi, au-delà des premières descriptions husserliennes, l'empathie est susceptible de croiser le respect kantien, d'abandonner l'espèce de familiarité naïve qui ne fait pas droit à la différence et à l'étrangeté d'autrui, c'est-à-dire à sa subtilité propre: sa situation, son histoire, son identité, sa souffrance ou sa joie.

Par ailleurs l'empathie, en tant que posture résolue, a à faire avec l'événement vivant: la motivation de celui qui cherche à comprendre – “l'engagement personnel”²³ que Schleiermacher thématise comme “volonté de comprendre,” corrélatif à un “vouloir-dire.” Outre l'énergie proactive de type attentionnel (un certain art de rester éveillé), l'empathie requiert l'énergie inhibitrice qui permet la disponibilité (un certain art de faire silence) sur fond de laquelle s'exerce la reconnaissance chez autrui d'une “conduite orientée de façon sensée” (Weber) et de là la capacité à suivre par exemple l'histoire d'autrui²⁴. De cette façon, la compréhension n'est donc pas “la saisie *immédiate* d'une vie psychique étrangère” mais une saisie “*médiatisée* par l'ensemble des procédures explicatives.”²⁵ L'empathie dans la *self psychology* n'a rien d'une cognition naïve, immédiate et superficielle. Elle prépare à une compréhension érudite, profonde: elle se mesure “avec les perplexités de l'existence et les conflits profondément enfouis dans la vie humaine.”²⁶

En lisant Kohut, Ricœur ne prétend arbitrer aucun débat: comme dans la lecture des textes freudiens, il s'agit pour le philosophe de se laisser instruire “par l'expérience analytique pour apprendre d'elle ce que la réflexion philosophique ne peut tirer de son propre fond.”²⁷ Une différence discrète distingue donc les deux lectures: en 1986, il s'agit bien de tenir ensemble la métapsychologie et “la technique analytique qui lui correspond”²⁸: ceci est loin d'être un détail, on va le voir. Ce que Ricœur va viser chez Kohut, c'est une “expérience” unitaire, constituée d'un modèle théorique du self et d'une pratique thérapeutique. Mais, comme en 1965, quoique beaucoup plus elliptique, le philosophe introduit la chronologie et la constitution progressive de la métapsychologie qu'il analyse à travers un ouvrage de 1971 et le livre posthume de 1984.²⁹

La première partie de l'analyse ricœurienne établit la problématique en marquant l'écart qui tient en relation distante deux métapsychologies: la freudienne, qualifiée de “traditionnelle” et celle que Kohut développe sur la conviction que les rapports absolument primitifs entre le soi

et ce qu'on nomme les "objets-soi" sont le lieu et l'objet des traumatismes qui instituent les troubles que la psychothérapie cherchera à réduire. La métapsychologie du soi définit ce dernier comme "une vie psychique indivisible,"³⁰ "concept holistique"³¹ qui n'a rien d'une structure ou d'un appareil psychique, mais qui connaît trois besoins fondamentaux, n'ayant rien d'ésotérique: besoins de cohésion, de fermeté, d'harmonie. Ces trois besoins sont en principe rencontrés grâce à la qualité empathique des rapports primitifs entre le soi et ses objets-soi (par exemple la mère ou le père). A défaut de cette qualité, les perturbations archaïques altèrent le soi selon diverses lignes de fragilisation. Manifestement, le besoin de cohésion est le plus radical, et les descriptions métapsychologiques de Kohut insistent particulièrement à la fois sur l'importance cruciale de la cohésion et sur les troubles fréquents à notre époque: fragmentation, dispersion, etc. Ricœur indique que les critiques proprement épistémologiques de Kohut visent largement les analyses décomposantes. Alors que la "pathologie spécifique [du soi] est précisément la fragmentation,"³² il est crucial que le soin psychothérapeutique évite les points de vue démultipliés et tienne en un geste cohérent, cohésif, unitaire, holistique – les termes sont nombreux. Ici, l'épistémologie rejoint l'ontologie: le modèle, la méthode et la réalité psychologique individuelle doivent correspondre. "Avant d'être l'arme maîtresse de la cure, l'empathie est la structure de base du rapport entre soi et objet-soi. Et cette structure répond point par point à la définition du soi par le besoin de cohérence, de fermeté, d'harmonie."³³

Ricœur touche ici au point névralgique qui nous concerne: au-delà de sa réputation conceptuelle en philosophie, au-delà des images de naïveté qui sont attachées à elle, l'empathie se révèle comme un processus riche, dense, efficace. "[L]'empathie englobe toutes les modalités de l'aide qu'un *self* peut apporter à un autre dans la quête de son intégration, de son identification, de son individuation."³⁴ Mais d'un point de vue épistémologique toujours présent dans ses lectures psychanalytiques, Ricœur note avec peut-être un brin d'ironie la chose suivante: "Pour dramatiser la difficulté apparente, on pourrait dire que l'empathie est à la fois l'objet de l'investigation (relation soi/objet-soi) et le moyen de l'investigation (transferts narcissiques)."³⁵ La difficulté n'est qu'apparente, au regard de celui qui comprend mal la logique des disciplines herméneutiques, mais gare à celui qui, à l'inverse, oublierait les risques de fourvoiement encourus dans l'analyse du soi inéluctablement liée à l'empathie.

Selon Ricœur, Kohut oppose systématiquement deux registres méthodologiques et deux façons d'être à autrui: tandis que la psychanalyse freudienne cherche la connaissance, l'information vraie - c'est "l'éthique militante de la véracité"- la *self psychology* ne se réduit aucunement à un travail émotionnel mais développe une authentique "éthique sous-jacente à l'empathie" qui en appelle à la résonance entre l'analysant et l'analyste, la même au fond qui devrait mettre en relation dès le départ tout humain avec autrui. Ce qui va nous apparaître comme une authentique réhabilitation de l'empathie est soutenu par cette remarque de Ricœur: "je verrais volontiers une filiation secrète entre Kohut et ceux des philosophes moraux britanniques qui ont vu dans la pitié, la compassion, la sympathie... le lien interhumain fondamental."³⁶ Comment ne pas faire le lien avec cette note de *Soi-même comme un autre* qui témoigne d'une prise de conscience et d'une invitation au travail phénoménologique?³⁷

Parce qu'il choisit de construire sa lecture en prenant appui sur deux ouvrages séparés par une dizaine d'années, Ricœur se donne les moyens de mesurer un changement théorique majeur chez Kohut. En effet, c'est en 1984 qu'apparaît la typologie finale des trois formes de transferts dont la troisième est inédite et mérite toute l'attention du phénoménologue de l'intersubjectivité: à côté du transfert en miroir et du transfert idéalisant, que nous n'avons pas à

étudier ici, Kohut dégage le *twinsip transference*. Cette innovation est cruciale car le “transfert par jumelage,” ainsi qu’on le traduit correspond à un “besoin particulier,”³⁸ la recherche d’un *alter ego*, ni maître (Hegel, Levinas) ni esclave (Hegel) ni disciple (Levinas), mais semblable (Husserl, finalement) - sans fusion ni idéalisation, précise Ricœur.

Ricœur souligne nettement l’ensemble des trois transferts définis par le dernier Kohut, car il entend mettre en corrélation libre, non systématique, loin “de tout éclectisme et de tout concordisme,”³⁹ ces trois types de transferts avec trois paradigmes philosophiques de la relation intersubjective. Ricœur évoque d’abord la lutte pour la reconnaissance chez Hegel, où l’égalisation suppose la reconnaissance des limitations de chacun mais la psychanalyse kohutienne amène à penser que cette lutte est seconde, comme une “pathologie acquise”⁴⁰ des relations archaïques où la paix, c’est-à-dire l’empathie, doit prévaloir. Vient alors la phénoménologie husserlienne de l’intersubjectivité, en tout cas celle que présente la cinquième *Méditation cartésienne*. Ricœur réhabilite d’une façon très surprenante la stratégie husserlienne de réduction à la sphère d’appartenance qui devient, en langage kohutien, un moment du processus d’identification, le moment du narcissisme entendu comme estime de soi. Enfin, alors que les questions se pressent pour interpeller une phénoménologie trop tranquille de l’unité du soi, Levinas intervient. La lecture ricœurienne de Levinas est remarquable à plusieurs points de vue: l’affirmation du Même, fondée sur la séparation que thématise *Totalité et infini*, est une condition de l’accueil de l’Autre.⁴¹

Au total, lutte pour la reconnaissance, appariement au semblable qui dit je, lui aussi, épiphanie du visage – voilà trois paradigmes philosophiques qui, selon Ricœur, en face de la métapsychologie de Kohut, insistent sur le caractère second de l’affrontement. Le terme mérite d’être souligné. Le face-à-face premier est le lieu du soutien.⁴²

Il reste bien des choses à expliciter dans cette lecture féconde qui constitue sans conteste un moment trop peu connu mais essentiel de la maturation de l’herméneutique du soi, et singulièrement d’une conception renouvelée de l’empathie. Nous évoquons deux exemples, fondamentaux, de thématiques à approfondir. Le premier concerne l’épistémologie de la psychanalyse du soi. Ricœur n’a pas commenté un aspect important de l’épistémologie kohutienne qui présente en toutes lettres la dichotomie nette mais toujours articulée de la compréhension portant sur l’intériorité et l’explication portant sur les faits naturels.⁴³ Ce thème longuement et souvent traité par Kohut, témoigne d’une confiance solide en l’empathie dont les erreurs sont également analysées. Le praticien professionnel de l’empathie doit effectuer un authentique “apprentissage des signes,” car l’empathie reste bien un processus qui nous permet de “nous transférer dans un vécu psychique étranger sur la base des signes qu’autrui donne à saisir” (c’était la définition diltheyenne, si souvent discutée⁴⁴) - ceci peut être soutenu à condition d’entrer, comme un moment d’un “processus complexe” où intervient, notamment, le jeu des questions et des réponses.⁴⁵

L’autre exemple concerne la constellation des concepts fondamentaux de l’herméneutique du soi, en particulier le couple estime de soi/sollicitude. Nous avons suggéré que l’empathie constitue bel et bien une espèce de proto-sollicitude mais en deçà de cela, il faudra montrer que l’émergence de la sollicitude adressée à autrui, toujours étroitement associée à une estime de soi non solipsiste et offerte au “destin de l’interprétation,”⁴⁶ trouve une dyade correspondante chez Kohut pour qui le narcissisme est le noyau de base de l’identité, son lieu de

souffrance, de régression mais aussi de déploiement. La tradition freudienne est ici rejointe par le travail philosophique sur la *self-esteem* et la *self-reliance* chez Emerson.⁴⁷

Il faut conclure cette brève Note. Le titre original de l'ouvrage posthume de Kohut, paru en 1984, est *How Does Analysis Cure?* Cette question rappelle celle que des psychiatres en formation adressèrent en 1935 à Ludwig Binswanger: qu'est-ce qui fait qu'une psychothérapie, c'est efficace? La réponse de Binswanger, disciple créatif de Freud, est la suivante: "Dans toute forme de psychothérapie médicale, deux hommes se font face, deux hommes, d'une façon ou d'une autre, 'se réfèrent l'un à l'autre en une réciproque dépendance,' deux hommes, d'une manière ou d'une autre, 's'expliquent l'un avec l'autre.'"⁴⁸ Et encore:

La possibilité de la psychothérapie ne repose [...] pas sur un secret ou sur un mystère [...] en somme sur rien de nouveau ou d'inhabituel, mais au contraire sur un trait fondamental de la structure de l'être-homme en tant qu'être-dans-le-monde (Heidegger), l'être avec et pour l'autre. C'est dans la mesure où ce trait fondamental est 'retenu' dans la structure de l'être-homme que la psychothérapie est possible.⁴⁹

Kohut est certainement très proche de cette vision des conditions de possibilité du travail analytique. Et Ricœur, quand il lit la métapsychologie de Kohut, peut très simplement s'interroger, et surtout interpeller son lecteur: "si la valeur suprême de la vie n'est pas l'autonomie, qu'est-elle, sinon la bonté?"⁵⁰ En effet, si le self a un besoin si fondamental de soutien, "on peut parler d'une autonomie par le moyen de l'hétéronomie."⁵¹ Et d'ajouter: "la notion d'empathie, définie comme introspection vicairie par Kohut, est le bien commun de la phénoménologie et de la *self psychology*."⁵²

- ¹ Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Seuil, 1965), 69.
- ² Ricœur, *De l'interprétation*, 455.
- ³ Ricœur, *De l'interprétation*, 456.
- ⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 14.
- ⁵ Sur ce réseau conceptuel, il faut relire la discussion sur l'énergétique et l'herméneutique dans la *Traumdeutung* (*De l'interprétation*, 95-119, en particulier 98-100).
- ⁶ Immédiatement traduit en italien en 1986, le texte a été récemment publié en version originale française: "Le self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique" in *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 2009), 139-166.
- ⁷ Heinz Kohut, *Le Soi*, trad. Monique André Lussier (Paris: PUF, 1974), 5. L'expression originale américaine mérite attention; elle est empruntée à H. Hartmann.
- ⁸ À l'exception notable de Vinicio Busacchi, *Pulsione e Significato: La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur* (Milano: Edizioni Unicopli, 2010), 427-434 en particulier.
- ⁹ Paul Ricœur, "Le self selon la psychanalyse...", 139. Une "causerie" de 1988 publiée pour la première fois en français dans le même recueil (Paul Ricœur, "Le récit: sa place en psychanalyse," in *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, 277-289) est on peut plus claire à ce sujet: "J'essaie actuellement de réinterpréter la psychanalyse en prenant pour point de départ, non pas la théorie, mais ce qui se passe dans l'expérience analytique elle-même, c'est-à-dire dans le rapport de l'analysant et de l'analyste, et en particulier dans la phase du transfert" (279).
- ¹⁰ Qui ne cite cependant qu'une fois, et très discrètement, H. Kohut. Cf. *Soi-même comme un autre*, 384, note 1.
- ¹¹ Jean-Louis Schlegel, "Présentation," in *Essais et conférences I*, 13.
- ¹² V. Busacchi cite un fragment de la version italienne, inédit en français, du texte "Le récit." C'est Ricœur qui parle: "La revue *Metaxù* a publié un article que j'avais écrit à propos de la self-analysis de Heinz Kohut. Je suis, en effet, très intéressé par le fait que cet auteur ait donné une place primordiale au rapport avec l'autre" [ma traduction] (Vinicio Busacchi, *Pulsione e Significato*, 430).
- ¹³ Dont les manuscrits préparatoires sont confiés par Husserl à E. Stein qui avait consacré en 1916 sa thèse de doctorat au problème de l'empathie. Cf. Edith Stein, *Le problème de l'empathie*, trad. Michel Dupuis (Toulouse: Editions du Carmel, sous presse).
- ¹⁴ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur (Paris: Gallimard, 1950), [8], note 1.
- ¹⁵ On sait que les descriptions scheleriennes dégagent même une *Einsfühlung*, une "unipathie" (pour une discussion phénoménologique, cf. Edith Stein, *Le problème de l'empathie*, [16]-[17]).
- ¹⁶ Paul Ricœur, "Edmund Husserl – La cinquième méditation cartésienne," in *A l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1986), 201.

- ¹⁷ Paul Ricœur, "Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne," in *A l'école de la phénoménologie*, 266-283.
- ¹⁸ Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, 246.
- ¹⁹ Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, 248.
- ²⁰ Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, 247.
- ²¹ Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, 273.
- ²² Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, 283. De son côté, en des termes fort proches, dans un célèbre essai publié dans *Esprit* en juin 1965, Levinas développe le binôme "énigme – phénomène" pour désigner cette annonce épiphanique d'autrui, (Emmanuel Levinas, "Énigme et phénomène," in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1982), 203-216).
- ²³ Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986), 210.
- ²⁴ On retrouve ici un thème essentiel de l'essai sur Freud: la thèse et l'expérience de l'intelligibilité, qui s'inscrivent dans une sémiologie générale (*De l'interprétation*, 97) où les processus interprétatifs sont pour une part réalisés par un travail de "remplacement" (*ersetzen*). Remplacement, substitution - l'auto-transposition (*sich hineinversetzen*) de l'ancienne herméneutique n'est pas si loin.
- ²⁵ Ricœur, *Du texte à l'action*, 211.
- ²⁶ Ricœur, *Du texte à l'action*, 210.
- ²⁷ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 140.
- ²⁸ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 139.
- ²⁹ Heinz Kohut, *Le Soi* (1971) et *Analyse et guérison*, trad. Claude Monod (Paris: Aubier, 1991) de 1984.
- ³⁰ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 140.
- ³¹ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 143.
- ³² Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 145.
- ³³ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 145.
- ³⁴ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 146.
- ³⁵ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 149.
- ³⁶ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 146. Cette apparition si claire du commentateur prend alors une coloration très particulière, qu'on n'a jamais perçue dans l'explication avec Freud mais qui annonce les ultimes fragments: "J'ai été pour ma part très touché par l'affirmation répétée de Kohut que l'homme a besoin jusqu'à son dernier souffle, c'est-à-dire jusque dans la condition de moribond, du soutien d'objet-soi capable de l'aider à réaliser son projet de créativité intégrée" (ibid.).

- ³⁷ “[...] les sentiments de pitié, de compassion, de sympathie, jadis exaltés par la philosophie de langue anglaise, méritent réhabilitation [...]. On peut regretter qu’à l’exception de Stephan Strasser [...], les phénoménologues aient trop délaissé la description des sentiments, comme par peur de tomber dans quelque *affective fallacy*. C’est oublier que les sentiments ont été aussi puissamment travaillés par le langage, et portés aussi haut que les pensées à la dignité littéraire” (P. Ricœur, *Soi-même*, 224, note 2). On comparera avec une autre note, à la tonalité fort différente, inscrite à l’issue de “Sympathie et respect” (283, note 1). La maturation de l’herméneutique du soi, et peut-être singulièrement l’apport clinique et théorique de la *self psychology*, ont décomplexé la phénoménologie ricœurienne des sentiments.
- ³⁸ Kohut, *Analyse et guérison*, 322.
- ³⁹ Ricœur, “Le *self* selon la psychanalyse...,” 166.
- ⁴⁰ Ricœur, “Le *self* selon la psychanalyse...,” 157.
- ⁴¹ Et il convient de la relier aux commentaires et interrogations énoncées dans *Soi-même comme un autre*.
- ⁴² A nouveau, il y aurait beaucoup à dire sur la lecture ricœurienne de Levinas à ce moment: la hauteur d’autrui est reliée aux figures parentales chez Kohut – c’est vraisemblable du point de vue d’une psychologie génétique,... mais cela contredit la hauteur essentiellement faible et vulnérable, quoique énergétique d’autrui chez Levinas (qui devient peut-être le nouveau-né chez Jonas).
- ⁴³ On verra en particulier, d’une part, un article fondateur de l’oeuvre, “Introspection, Empathy, and Psychoanalysis: An Examination of the Relationship Between Mode of Observation and Theory [1959],” in *The Search for the Self. Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978*, vol. 1 (New York: International Universities Press, 1978), 205-232, et d’autre part, un article datant de la pleine maturité, “On empathy [1981]” in *The Search for the Self*, vol. 4 (Madison: International Universities Press, 1990), 525-535.
- ⁴⁴ Ricœur, *Du texte à l’action*, 163.
- ⁴⁵ Ricœur indique qu’il “serait intéressant de savoir si Kohut a été influencé par Husserl, soit directement, soit indirectement à travers Dilthey, Heidegger ou même Alfred Schultz [sic], en ce qui concerne l’élaboration du concept d’empathie” (“Le *self* selon la psychanalyse...,” 159). La seule réponse claire à notre connaissance est l’importance des textes de Dilthey consacrés à la psychologie compréhensive, régulièrement cités par Kohut en même temps que Jaspers. Ce psychanalyste à la très grande culture scientifique et esthétique, en particulier musicale et littéraire, ne semble pas avoir beaucoup travaillé les auteurs philosophiques. Cf. le recueil au demeurant très riche d’essais divers, H. Kohut, *Self Psychology and the Humanities* (New York: Norton & Company, 1985).
- ⁴⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 211.
- ⁴⁷ Cf. George Kateb, *Emerson and Self-Reliance* (London: Sage Publications, 1995).

⁴⁸ Ludwig Binswanger, "De la psychothérapie," in *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. Jacqueline Verdeaux et Roland Kuhn (Paris: Minit, 1971), 120.

⁴⁹ Binswanger, "De la psychothérapie," 122.

⁵⁰ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 166.

⁵¹ Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 152.

⁵² Ricœur, "Le *self* selon la psychanalyse...," 159.