

L'homme souffrant en quête de sens : du récit de soi à l'identité narrative. Une réflexion à partir de Ricœur

M. Gilbert

Institut de Psychologie de l'Université de Lausanne, Anthropole, Dorigny, CH-1015 Lausanne, Suisse

Résumé : La question de l'identité personnelle, centrale à toute réflexion sur l'homme, intéresse au premier abord l'anthropologie clinique. L'idée d'un maintien temporel de l'identité, au travers de la capacité narrative du sujet, représente l'apport de Ricœur à cette question. Bouleversements et continuité de la vie sont ici intégrés dans le récit narratif de soi, permettant ainsi la constance temporelle de l'identité. C'est la permanence identitaire du sujet qui engendre sa conscience réflexive et la dimension éthique qui lui est rattachée. Cependant, dans une telle anthropologie, loin de constituer le monde et soi-même au travers du récit qu'il s'en fait, le sujet est lui-même constitué par les éléments du récit qui lui permettent de donner sens à sa vie subjective dans le monde. Au travers de cette conception narrative de l'identité du sujet souffrant, Ricœur offre ainsi un enrichissement indéniable au discours de l'anthropologie clinique : la souffrance étant ici celle d'un homme cherchant à faire le récit de sa vie propre.

Mots clés : Identité narrative – Temporalité – Dignité – Souffrance – Anthropologie philosophique

The suffering human being in quest of meaning: from the self-narrative to narrative identity, a look at Ricœur's perspective

Abstract: The question of personal identity is central to any reflection on mankind and, therefore, immediately relevant to clinical anthropology. The notion of the continuity of personal identity over time represents Ricœur's contribution to the question. Upheaval and continuity in life are integrated into self-narrative, enabling temporal permanence of identity, which generates reflective consciousness and its concomitant ethical dimension. But from this anthropological point of view, the subject doesn't construct a self and world through narrative. On the contrary, it is narrative elements that construct the subject, allowing the subject to make sense of his or her subjective life in the world. Through this narrative conception of the suffering

individual, Ricœur makes a distinct contribution to discourse in clinical anthropology in positing that suffering is a part of a person's effort to recount their lives.

Keywords: Narrative identity – Time – Dignity – Suffering – Philosophical Anthropology

« Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, néanmoins, tu comptes sur moi ? » Par cette remarquable formule, Ricœur annonce d'emblée le problème qui fait l'objet de l'enquête philosophique menée dans *Soi-même comme un autre* [12] : il s'agit du *maintien de l'identité personnelle à travers le temps*, problème dont les enjeux éthiques sont importants et significatifs. Un souci éthique donc, et non des moindres, puisque c'est bien à la reconstitution d'une personne fiable, et fiable pour autrui, que le philosophe contemporain consacre son enquête. Convaincu du fait que l'identité personnelle ne saurait s'articuler que dans la dimension temporelle de l'existence humaine, Ricœur se demande ce qui « justifie qu'on tienne le sujet de l'action comme étant le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort¹ ? » C'est afin de répondre à cette difficile question qu'il est amené à développer une conception narrative de l'identité personnelle.

En quoi consiste-t-elle ? Quelle place tient-elle dans le cadre de l'anthropologie philosophique élaborée par Ricœur dans les années 1990 ? Quelles sont ses limites à dire la dimension inconsciente de l'expérience ? Et enfin, quelle est sa contribution éventuelle à fonder l'anthropologie clinique contemporaine ? Telles sont les questions directrices de la présente contribution. Leur discussion nous amènera à explorer la définition que Ricœur donne de la souffrance : originale, sa façon d'envisager ce ténébreux visage de l'existence humaine pourrait en effet contribuer à unifier le champ des psychothérapies, si morcelé de nos jours.

Conception narrative de l'identité personnelle et son inscription dans l'herméneutique du soi

Soucieux de lever un certain nombre d'ambiguïtés concernant le concept d'identité personnelle, Ricœur insiste sur le

¹ Ricœur [10], p. 442.

fait que, parlant de nous-mêmes, nous avons à disposition deux modèles de permanence dans le temps : le caractère d'une part, et la promesse, d'autre part [8]. Par caractère, Ricœur entend l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même à travers le temps : les empreintes digitales, le code génétique, illustrent bien le type de permanence associée au caractère.

Or, à la différence du caractère, la promesse inclut, pour sa part, un défi lancé au changement. Promettre quelque chose à autrui, c'est en effet s'engager à tenir parole en dépit des changements qui pourraient nous affecter à travers le temps : « quand bien même je changerai, je maintiendrai ! » écrit Ricœur [12]. Une forme de fidélité à soi-même et à autrui qui n'est pas réductible à la permanence dans le temps, associée au caractère.

C'est dire si, considérés sous l'angle de leurs implications temporelles respectives, ces deux types d'identité que représentent la promesse et le caractère sont loin d'entretenir le même rapport au changement. Afin de distinguer clairement ces deux acceptions différentes du terme « identité », Ricœur oppose l'identité-*idem*, ou *mémeté*, représentée par le caractère, d'une part, et l'identité-*ipse* ou *ipséité* qui renvoie, elle, à la promesse, d'autre part [12]. On voit alors se dessiner une approche qui confère à la notion d'identité une dimension proprement éthique.

Comment Ricœur articule-t-il entre eux ces deux modèles de permanence dans le temps ? C'est à travers une conception narrative de l'identité qu'il entend rendre compte de ces deux facettes de l'identité personnelle. Comprendre cette approche originale de l'identité suppose d'avoir tout d'abord à l'esprit l'articulation, étroite, que le philosophe contemporain tisse entre temporalité et narrativité. Considérant notre expérience temporelle comme étant avant tout « confuse, informe et, à la limite, muette² », Ricœur fait de la narration le moyen privilégié de donner au temps « la forme d'une expérience humaine³ ». Il ira même jusqu'à affirmer qu'il n'est de « temps proprement raconté⁴ », soulignant ainsi la capacité, proprement humaine, de se forger une représentation complexe, et réflexive, du temps vécu.

Mais qu'est-ce qu'un récit ? Se demande ensuite Ricœur qui s'inspirera de la *Poétique* d'Aristote [1] pour élaborer une théorie narrative originale [9]. Ce qui intéresse particulièrement le philosophe, c'est la capacité du récit à intégrer rupture et continuité événementielles : faire progresser l'histoire suppose en effet à la fois que surviennent des événements inattendus – la rencontre fortuite d'Œdipe avec son père Laïos au fameux carrefour meurtrier – et que ces événements inattendus contribuent pleinement à mener l'histoire jusqu'à son terme ; en l'occurrence, que le meurtre involontaire du

père conduise en fin de compte Œdipe à reconnaître ses origines comme à se punir des fautes qu'il a commises sans le savoir [18].

À cette capacité du narratif à intégrer rupture et continuité événementielles, Ricœur confère un nom : c'est la structure *concordance-discordance*, qui est au cœur de l'opération dynamique dite de *mise en intrigue* des faits. Une structure qui confère à l'histoire racontée une stabilité qui n'est autre que celle de pouvoir intégrer des changements. Agencés sous la forme d'un récit, c'est-à-dire mis en intrigue, les faits doivent tout d'abord avoir la capacité de créer un effet de rupture et de discontinuité dans la structure du récit : ils sont dès lors considérés comme facteurs de *discordance* narrative. Mais, ces mêmes faits doivent par ailleurs participer activement à la conduite du récit en son point final, vers lequel tous les événements, *finalement*, convergent ; autrement dit, ils doivent être facteurs de *concordance* narrative. Ils participent ainsi à l'unification du récit qui est alors conçu comme une totalité signifiante ayant début, milieu et fin [9]. Voilà en quoi la structuration narrative des faits – la trame du tissu narratif – se distingue radicalement de la simple description, d'une part, et de la simple succession d'épisodes sans liens entre eux, d'autre part [5].

Or – et il y a là un point central dans l'argumentation de Ricœur –, c'est non seulement aux faits que le récit imprime une structure *concordance-discordance*, mais aussi à l'identité du personnage. Compris comme celui qui, dans le récit, *fait l'action*, le personnage est, lui aussi, objet d'une mise en intrigue [12]. Difficile par exemple de comprendre qui sont Œdipe, Antigone, Abraham, Sarah, ou Jésus sans raconter, ne serait-ce que brièvement, l'histoire dont ces personnages sont les héros. Travaillée et revisitée par Ricœur, la catégorie du personnage est dès lors abordée sous l'angle de l'identité : elle est dite narrative et par conséquent étroitement solidaire – voire indissociable – de la mise en intrigue de l'action dont les personnages sont les agents.

Le pas suivant consiste, pour Ricœur, à conférer une identité narrative non seulement au personnage de récit, mais aussi à la personne en général comprise dans son historicité fondamentale. Il importe en effet à Ricœur de développer une anthropologie philosophique, une conception de l'homme et de l'identité qui puisse – et c'est là un point tout à fait original – rendre compte du fait que la personne a une histoire, qu'elle est sa propre histoire [12]. Partant de l'idée que le concept d'identité ne peut être réduit à la permanence d'un noyau substantiel, Ricœur défend alors la thèse selon laquelle seule une conception narrative serait à même de nous aider à penser une identité « que le changement

² Ricœur [9], p. 12.

³ Ricœur [15], p. 63.

⁴ Ricœur [10], p. 435.

ne fasse pas éclater⁵ ». Transposée du personnage à la personne, l'interprétation narrative de l'identité permet finalement de rendre compte de l'alternance entre permanence et changement qui est au cœur de l'existence humaine.

Soucieux qu'il est de signifier la dimension irrévocablement temporelle de l'existence, Ricœur confère ainsi un rôle central à la narration. Seule la mise en intrigue de l'action permet l'inscription proprement temporelle de l'agent, affirme en effet le philosophe. C'est donc par et à travers le récit qu'elle fait de sa propre vie que la personne a un accès réflexif à son existence, comprise comme totalité temporelle ayant début, milieu et fin. Mais c'est aussi, et surtout, le maintien de soi dans la parole donnée que la narration de soi autorise, ajoute-t-il : sans cette capacité réflexive qui consiste à pouvoir se reconnaître comme étant le même hier, aujourd'hui et demain, et ce malgré les changements qui pourraient affecter la personne entre-temps, cet acte de parole que représente la promesse n'aurait aucune valeur. Tenir parole suppose en effet que l'agent puisse unifier l'expérience temporelle qui est la sienne, de façon à pouvoir s'appréhender comme unité permanente et singulière.

On voit ainsi se dessiner une approche où le récit de soi est clairement constitutif de l'ipséité, comme l'indiquent très bien ces propos : « Seul un être capable de rassembler sa vie sous la forme d'un récit et donc de se reconnaître une identité narrative, est susceptible d'accéder à cette autre identité, supérieure – qui est l'identité de la promesse tenue. [...] C'est dans la mesure où je peux me rassembler narrativement que je m'avère capable de me tenir, et de me maintenir, éthiquement⁶. » On voit dès lors se dessiner l'articulation étroite que Ricœur établit entre narration de soi et maintien de soi dans la parole donnée.

Soucieux de se démarquer de la philosophie classique du sujet, Ricœur propose ensuite d'inscrire cette articulation au cœur d'une anthropologie philosophique originale : à savoir, l'*herméneutique du soi*. Il propose de penser le sujet non pas à la première personne du singulier, mais sous l'angle du pronom omnipersonnel et réflexif « soi » ; il s'applique dès lors à mettre en évidence quatre médiations réflexives qui sont autant de détours nécessaires à la constitution de l'ipséité du soi : la médiation du langage, de l'action, du récit autobiographique et, enfin, de l'imputation éthico-morale⁷.

Or, le rôle que Ricœur confère à la médiation narrative est des plus déterminants. Car, si la médiation du langage et

de l'action contribuent de près à la constitution de l'ipséité du soi, ni l'une ni l'autre n'intègrent les déterminations temporelles qui signent l'historicité du soi. La personne n'est en effet pas uniquement un soi agissant et parlant, mais aussi un soi historique [12]. L'enjeu de ces réflexions est ici de taille puisqu'il s'agit bien de rendre compte des changements qui affectent un sujet capable de se désigner lui-même en désignant le monde. C'est précisément dans cet esprit que le philosophe confère un rôle majeur à la médiation narrative dans la constitution du soi.

Mais, outre sa volonté de penser l'inscription temporelle du soi, il entend souligner la capacité proprement humaine de porter un jugement éthico-moral sur l'en-semble des actions en vertu desquelles on est capable de se reconnaître comme agent. S'il confère un rôle central à la médiation narrative, c'est donc également parce que, narrativisée, l'action ne se laisse appréhender que sous l'angle de ses déterminations éthico-morales. Du fait qu'il « explore les voies par lesquelles la vertu et le vice conduisent ou non au bonheur et au malheur », le récit a une étroite parenté avec le jugement éthico-moral. Dans la mesure où elle conduit par définition finalement soit au bonheur, soit au malheur, l'action racontée ne manque en effet pas de faire l'objet de qualifications à la fois éthiques et morales⁸.

Or, étant donné l'articulation étroite entre action et agent, inhérente à tout récit, c'est non seulement l'action racontée qui fait l'objet d'un jugement éthico-moral, mais également le personnage lui-même, compris comme agent de l'action racontée. Reportée ensuite à la personne, l'évaluation éthique et morale des personnages ne peut que contribuer à forger l'identité de celui qui tente ainsi de se saisir lui-même en racontant sa propre histoire.

Nous venons de retracer brièvement les principales articulations sur lesquelles repose l'anthropologie philosophique formulée par Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. Or, si la cohérence et la rigueur de ce qu'il appelle l'herméneutique du soi sont remarquables, cette dernière mérite toutefois un examen critique approfondi dès lors que l'on tente d'en faire une lecture qui tienne compte de l'hypothèse freudienne de l'inconscient et de celle du refoulement psychique⁹.

Pour une critique psychanalytique de l'identité narrative

Confrontée à la perspective psychanalytique, l'idée d'un rassemblement unitaire de la vie sous la forme d'un récit

⁵ Bonzon [2], p. 365.

⁶ Ricœur [13], p. 26.

⁷ Ces quatre médiations réflexives peuvent être précisées en termes de « puissance d'agir », de « pouvoir d'action » ou encore de « capacités » : être capable de se désigner : a) comme locuteur ; b) comme agent ; c) comme personnage et narrateur d'un récit autobiographique ; et enfin d) de porter un jugement éthico-moral sur ses actes et, plus largement, sur l'ensemble des actes dont on est l'auteur. Telles sont les quatre registres sur lesquels se décline la réflexivité qui fonde l'herméneutique du soi selon Ricœur [12].

⁸ Ricœur [17], p. 297.

⁹ La critique formulée ici concerne bien les réflexions menées par Ricœur dès les années 1980, c'est-à-dire dans *Temps et Récit* [9, 10] et *Soi-même comme un autre* [12] ; elle cerne les limites d'une conception narrative de l'identité à dire la dimension inconsciente de l'expérience. On rappellera toutefois – et paradoxalement – que Ricœur avait préalablement discuté de manière approfondie les écrits de Freud dans les années 1960, pointant leur intérêt dans le champ de la philosophie, de la phénoménologie et de l'herméneutique en particulier. Cf. Ricœur [6, 7, 8]. Également à ce sujet Gilbert [5].

fait en effet problème. Freud et ses successeurs ne nous ont-ils pas appris le caractère par définition lacunaire de la mémoire autobiographique ? Ces derniers ne nous ont-ils pas en outre permis d'entrevoir à quel point c'est essentiellement en termes de perte, de manque et d'absence qu'il convient de décliner la notion d'historicité ?

Dans la mesure où il consiste précisément à faire disparaître certains événements du champ de la conscience, ce processus psychique que représente le refoulement [4] entrave inévitablement la mémoire autobiographique, et, partant, le rassemblement de la vie sous la forme d'un récit [5]. Qui entend aborder la conception narrative de l'identité à partir de la perspective psychanalytique se doit donc de tenir compte du fait que notre passé, pour une part, nous échappe ; aussi convient-il d'insister sur le deuil à faire d'un rassemblement exhaustif de la vie sous la forme d'un récit. On soulignera par conséquent les limites d'une conception narrative de l'identité pour signifier la dimension inconsciente de l'expérience telle qu'elle est pensée dans le champ psychanalytique¹⁰.

L'exploration de cette dimension suppose entre autres le déploiement d'un discours davantage associatif que narratif émergeant à la « température élevée du transfert ». Ici, l'accent est moins mis sur les processus conscients en jeu dans la narration que sur les processus dits « primaires » et qui régissent les régions les plus obscures de notre psyché. Si le récit est le mode sur lequel une analyse peut parfois commencer, dans le cadre des entretiens préliminaires par exemple, le travail analytique consiste par définition à se soumettre progressivement à la règle fondamentale, régie, elle, par la libre association.

Nous venons d'évoquer brièvement les principales raisons qui empêchent de faire de l'identité narrative un concept directeur dans le champ théorico-clinique ouvert par Freud et ses successeurs [5]. Mais, ces importantes critiques formulées à l'encontre de la conception narrative de l'identité personnelle impliquent-elles pour autant de reléguer les thèses de Ricœur au champ restreint de la philosophie préfreudienne et de la philosophie en général, sans en discuter l'éventuel intérêt pour une anthropologie clinique contemporaine ? Cela n'est pas certain ! En témoigne notamment la définition ricœurienne de la souffrance humaine qui contribue sans doute et entre autres à enrichir la réflexion actuelle sur les fondements anthropologiques de la psychothérapie.

Pour une définition ricœurienne de la souffrance

S'efforçant de rendre compte non seulement de la capacité d'action du soi, mais aussi de la diminution de ce qu'il appelle parfois sa puissance d'agir, Ricœur est amené à évoquer la question du pâtir. « Avec la diminution du pou-

voir d'agir, ressentie comme diminution de l'effort pour exister, commence le règne proprement dit de la souffrance », écrit le philosophe¹¹. Et ce dernier de souligner non seulement à quel point l'action est centrale dans ce qu'il appelle l'herméneutique du soi, mais aussi combien elle ne saurait être conçue en dehors de l'interaction : c'est en effet toujours dans le monde que nous sommes amenés à agir, c'est-à-dire parmi – avec ou contre – nos semblables. De par sa structure interactive, l'agir humain implique en ce sens un *pouvoir-sur* un autre agent, lequel consiste « en une relation dissymétrique initiale entre l'agent et le récepteur de son action, dissymétrie qui ouvre la voie à toutes les formes d'intimidation qui corrompent les relations de services entre humains¹² ».

Soucieux de mettre à jour la structure même de l'interaction, Ricœur rappelle que l'action met en présence des agents, d'une part, et des patients, d'autre part. En effet, l'autre avec lequel j'interagis n'est pas uniquement un autre agent, mais aussi celui qui subit mes propres actions, et qui, partant, en pâtit et réciproquement. Du fait même que l'action offre, en soi, la possibilité d'exercer un *pouvoir-sur* autrui, le risque de la violence est inhérent à l'interaction humaine. D'où l'insistance du philosophe contemporain à évoquer le soi comme un être à la fois agissant et souffrant [12].

Mais avant de rendre compte des registres sur lesquels la diminution de la puissance d'agir vient s'imprimer, mentionnons au passage la précieuse distinction que Ricœur formule entre les termes de souffrance et douleur, si souvent confondus. S'inspirant de la phénoménologie, il propose de « réserver le terme de douleur à des affects ressentis comme localisés dans des organes particuliers du corps ou dans le corps tout entier, et le terme de souffrance à des affects ouverts sur la réflexivité, le langage, le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport au sens, au questionnement [...]. Mais la douleur pure, purement physique, reste un cas limite, comme l'est peut-être la souffrance supposée purement psychique, laquelle va rarement sans quelque degré supposé de somatisation¹³ ». Même si ces deux registres du pâtir sont souvent confondus, Ricœur souligne l'intérêt de cette distinction sur le plan théorique. Et s'il en est ainsi, c'est entre autres qu'il souhaite montrer à quel point les quatre registres sur lesquels se décline l'herméneutique du soi correspondent à autant de figures qui disent l'impuissance du soi et, partant, sa souffrance. Que la capacité réflexive de parler, d'agir, de raconter et de s'imputer des actions dont on est l'auteur soit atteinte, et voilà que se dessinent les contours du souffrir.

Ainsi, la plainte vient-elle s'inscrire dans l'espace ouvert par l'écart entre le *vouloir-dire* et l'*impuissance à dire* et à se dire, affirme Ricœur. De même, il rapporte le fait que nous

¹⁰ Ricœur lui-même admit, avec toute l'humilité qui fut la sienne, les limites de sa conception narrative de l'identité narrative à rendre compte de la dimension inconsciente, au sein d'une communication personnelle, 1998.

¹¹ Ricœur [12], pp. 370-1.

¹² Ricœur [16], p. 127.

¹³ Ricœur [14], p. 59.

sommes parfois amenés à endurer une souffrance au cœur de la tension née de l'écart entre *vouloir-faire* et *impuissance à faire* : cette figure du pâtir permet de rendre compte de ces interactions où l'on se trouve inextricablement livré à autrui, voire à sa merci, comme c'est le cas dans la situation extrême de la torture [14]. Quant à l'impuissance à se raconter alors qu'on le souhaite et qu'on le peut, elle vient entre autres s'insinuer dans le tissu internarratif qui nous lie les uns aux autres pour le déchirer. C'est par le terme d'*inénarrable* que Ricœur propose de signifier l'impuissance à raconter et à se raconter.

Enfin, l'impuissance à s'estimer soi-même prive l'homme de sa capacité à porter un jugement de valeur non seulement sur ses actions, mais sur lui-même. S'estimer, rappelle Ricœur, c'est en définitive s'estimer « capable d'estimer les choses, c'est-à-dire de préférer une chose à l'autre, en vertu de raisons d'agir et en fonction de jugements portant sur le bon et le mauvais¹⁴ ». Ainsi, l'atteinte de cette capacité renvoie-t-elle à l'incapacité de juger et de se juger comme étant éventuellement l'auteur – ou la victime – du mal commis ou subi. Cette quatrième figure de l'atteinte du pouvoir d'agir pose, l'on s'en doute, toute la question du regard réflexif que le soi peut porter non seulement sur des actions éparses dont il est l'agent, mais également sur sa vie entière en termes éthico-moraux [12].

Il y a là une ouverture remarquable à la question de la responsabilité et, partant, de la culpabilité – et du mal : étant donné les enjeux proprement éthiques de la réflexion menée par Ricœur, être incapable de s'estimer coupable constitue sans doute, et en définitive, l'une des atteintes les plus profondes à l'humanité du soi.

Arrivés au terme de ce parcours à travers l'herméneutique du soi formulée par Ricœur, il s'agit de souligner à quel point les quatre visages de l'humanité que représente la capacité à se désigner comme locuteur, agent, narrateur et sujet d'imputation éthicomorale permettent en définitive de dessiner les contours de la *dignité* du soi. Le philosophe souligne à ce propos, avec Kress, à quel point « l'aptitude à la souffrance fait partie intégrante de cette dignité¹⁵ » s'accordant à reconnaître la dignité comme étant ce qui est le propre le plus intime de l'homme.

Nous venons de retracer brièvement la définition ricœurienne de la souffrance, ce qui conduit le philosophe à développer une réflexion sur la notion de dignité humaine. On peut se demander à ce propos s'il ne s'agit pas là d'un important apport de Ricœur à l'anthropologie clinique. En effet, et même si l'approche narrative de l'identité ne saurait être compatible avec une approche psychanalytique classique, la conception anthropologique formulée par Ricœur en termes d'herméneutique du soi offre toutefois une précieuse occasion de réfléchir à ce qu'être homme – et être soignant – veut dire.

Il se pourrait en effet qu'au-delà des différences d'écoles thérapeutiques, cette approche philosophique contribue ainsi à forger une vision anthropologique fédératrice¹⁶ qui permette d'unifier la représentation de l'homme souffrant tout en laissant l'ouverture à la diversité des formes possibles de psychothérapies, au service de la dignité humaine !

Aussi déchirés soient-ils, du fait de leur appartenance à des écoles de pensées différentes, voire souvent opposées, les psychothérapeutes sauront-ils se rassembler autour d'une acception commune de la notion – centrale – de dignité humaine ? L'anthropologie ricœurienne du soi offre de solides points d'appui en la matière pour ceux et celles qui souhaitent questionner leur réflexion et leur pratique cliniques à partir d'une pensée rigoureuse, féconde et résolument contemporaine !

Références

1. Aristote. 1980. *La Poétique*. Dupont-Roc R., et Lallot J. (trads). Paris : Seuil
2. Bonzon S. 1987. Paul Ricœur, *Temps et Récit* : une intrigue philosophique. *Revue de théologie et de philosophie* 119: 341-67
3. Duruz N., Gennart M. 2002. *Traité de psychothérapie comparée*. Genève : Médecine et Hygiène
4. Freud S. 1915. *Métapsychologie*. 1968. Laplanche J., Pontalis J.-B. (trads.). Paris : PUF
5. Gilbert M. 2001. *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*. Genève : Labor et Fides
6. Ricœur P. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris : Seuil
7. Ricœur P. 1966. Le conscient et l'inconscient. In Ey H. (ed.). *L'inconscient. VI^e colloque de Bonneval*. Paris : Desclée de Brouwer, 409-22
8. Ricœur P. 1969. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil
9. Ricœur P. 1983. *Temps et récit. (1) L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil
10. Ricœur P. 1985. *Temps et récit. (3) Le temps raconté*. Paris : Seuil
11. Ricœur P. 1986. Ce qui me préoccupe depuis 30 ans. *Esprit* 117-118: 227-43
12. Ricœur P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil
13. Ricœur P. 1994. Entretien [Propos recueillis par J.C. Aeschlimann]. In Aeschlimann J.C. (ed.). *Éthique et responsabilité*. Neuchâtel : La Baconnière, 11-34
14. Ricœur P. 1994. La souffrance n'est pas la douleur. *Autrement* 142: 58-69
15. Ricœur P. 1995. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris : Esprit
16. Ricœur P. 1997. Autonomie et vulnérabilité. In Dillens A.M. (ed.). *La philosophie dans la cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Bruxelles : Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 121-41
17. Ricœur P. 1998. L'identité narrative. In Bühler P., Habermacher J.F. (eds). *La narration. Quand le récit devient communication*. Genève : Labor et Fides, 278-300
18. Sophocle. 1989. *Ceiphe Roi*. Lausanne : Éditions de l'Aire

¹⁴ Ricœur [14], p. 64.

¹⁵ Ricœur [14], p. 64.

¹⁶ Par opposition au morcellement hélas caractéristique du champ de la psychothérapie aujourd'hui : cf. à ce propos Duruz [3].