

Le risque d'être soi-même

Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricœurienne

Beatriz Contreras Tasso

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Patricio Mena Malet

Universidad de La Frontera, Temuco, Chile

Résumé

Il s'agit dans cet article de montrer que l'éthique ricœurienne exposée dans *Soi-même comme un autre* peut et doit être pensée par rapport à l'anthropologie et l'ontologie que le philosophe a progressivement développées depuis son premier grand projet philosophique phénoménologique jusqu'à son œuvre de maturité. Dans le but d'esquisser cette approche des fondements onto-anthropologiques de l'éthique ricœurienne, nous partons d'abord des textes de jeunesse de Ricœur dans lesquels il développe une longue méditation sur le risque qu'implique l'acte de la liberté: risque d'être soi-même, de décider et d'agir sur le monde avec et pour les autres. Puis, notre analyse s'intéresse à la conception ricœurienne du consentement et de l'affectivité afin de voir dans quelle mesure elle est susceptible d'éclairer le développement de l'éthique et de la notion de sujet éthique dans le cadre de la phénoménologie herméneutique de Ricœur. L'article conduit ainsi une analyse de la question du "je peux" et du "je veux" dans *Le volontaire et l'involontaire*, en passant par *L'homme faillible* pour déboucher enfin sur un examen de "l'homme agissant et souffrant" dans *Soi-même comme un autre*.

Mots-clés: risque, consentement, courage, affectivité, éthique.

Abstract

The purpose of this article is to show that the ethics presented in Ricœur's *Oneself as Another* can and must be thought in relation to the anthropology and ontology that the philosopher has gradually developed from the time of his first great phenomenological philosophical project through to his mature work. In order to outline this approach of relating the onto-anthropological foundations to Ricœur's ethics, we start with Ricœur's early texts where he develops a long meditation on the risk implied by the act of freedom: the risk of being oneself, of deciding and acting in the world with and for others. Then, our analysis focuses on the Ricœurian conception of consent and affectivity to see the extent to which it is able to shed light on the development of ethics and the notion of the ethical subject in the context of the hermeneutical phenomenology of Ricœur. The article thus takes us from an analysis of the question of "I can" and "I want" in *Freedom and Nature: the Voluntary and the Involuntary*, through *Fallible Man* to finally end with an examination of the "acting and suffering" human being found in *Oneself as Another*.

Keywords: Risk, Consent, Courage, Affectivity, Ethics.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 2 (2018), pp. 11-28

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.449

<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](#).

Le risque d'être soi-même

Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricœurienne

Beatriz Contreras Tasso

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Patricio Mena Malet

Universidad de La Frontera, Temuco, Chile

Paul Ricœur reconnaît, dans *Réflexion faite*, que *Le volontaire et l'involontaire* (1950)¹ contenait déjà une éthique implicite, grâce à l'influence de la philosophie de l'existence de Gabriel Marcel, notamment dans la partie dédiée à la question du consentement.² De plus, dans une brève lettre adressée à Domenico Jervolino en 2001, il souligne le fait que l'idée de l'homme capable permet l'articulation entre l'imputabilité morale et une ontologie dynamique.³ Ce qui est notable dans cette lettre, c'est précisément la proposition de lier l'imputabilité morale à des capacités de l'être humain – dire, agir, narrer, se tenir pour responsable – et à l'ontologie dynamique qui est à la base de son anthropologie. Cette ontologie, on le sait, est caractérisée à la fin de *Soi-même comme un autre* (1990) comme une ontologie de l'acte et de la puissance, même si elle est présentée sous la forme d'un préambule et dans une perspective exploratoire qui est signalée par le titre: "Vers quelle ontologie?" Certes, il ne s'agit pas d'une ontologie réalisée, finalisée mais d'une ontologie qui se situe en continuité directe avec l'ontologie de la disproportion et de l'affirmation⁴ que Ricœur propose dans *L'Homme faillible* (1960). Il nous semble en ce sens que l'éthique ricœurienne exposée dans *Soi-même comme un autre* ne peut pas être pensée sans prendre en compte l'anthropologie et l'ontologie que le philosophe développe depuis son premier grand projet phénoménologique jusqu'à son œuvre de la maturité. S'il est une continuité et une progression de l'éthique ricœurienne tout au long de l'itinéraire du philosophe, celles-ci se retrouvent également dans le déploiement de son anthropologie et de son ontologie.

La question que nous aimerions poser est, dès lors, de savoir précisément quelle est l'éthique qui correspond implicitement à la phénoménologie ricœurienne du "je peux" – phénoménologie qui en reste encore au plan de la virtualité sans se déployer dans le monde concret, social et intersubjectif? Si on peut en effet considérer que, dans les années 1990, Ricœur s'est explicitement demandé quelle éthique était sous-jacente à son herméneutique du soi, il n'est pas de même en ce qui concerne ses textes antérieurs. De même, c'est la question des rapports de cette éthique à l'ontologie qui doit être interrogée. On peut en effet se demander quelle est l'éthique implicite à l'ontologie de l'affirmation évoquée dans *Histoire et vérité* (1955), à l'ontologie de la disproportion développée dans *L'Homme faillible* (1960), à l'ontologie du "conatus" revendiquée dans *Le conflit des interprétations* (1969), ou encore à l'ontologie de l'acte et de la puissance évoquée dans *Soi-même comme un autre* (1990). Dans son caractère toujours interrogatif, prospectif et dynamique, c'est un fait que la réflexion ontologique de Ricœur débouche sur une certaine compréhension de l'éthique qui a trouvé son aboutissement dans la "petite éthique" de 1990. Une telle éthique ne peut pas être pensée de manière isolée, car elle s'appuie sur les développements antérieurs de l'œuvre de Ricœur et repose sur des présupposés ontologiques et

anthropologiques. C'est précisément à l'identification des fondements onto-anthropologiques⁵ de cette "petite éthique" que sera consacré le présent article.

L'éthique ricœurienne a, selon nous, fait l'objet d'une longue élaboration qui va de la phénoménologie de la volonté à la phénoménologie herméneutique de l'homme capable. D'où l'importance de proposer une voie longue pour l'examen des fondements d'une telle éthique, au-delà du cadre dans lequel celle-ci est explicitement développée dans *Soi-même comme un autre* – en discussion avec la téléologie d'Aristote et la déontologie kantienne. Au-delà de l'articulation entre éthique et morale proposée dans l'ouvrage de 1990, il est en effet intéressant de noter que, dans ses textes de jeunesse, Ricœur essaie déjà de penser une philosophie de l'action et de la décision qui peut être articulée comme une philosophie du risque. Dès cette époque, il développe une longue méditation sur le risque d'être soi-même, sur le risque de décider et d'agir sur le monde avec et pour les autres, ou encore sur le risque qu'implique l'acte de la liberté. Et *Le volontaire et l'involontaire*, en analysant le "chemin du consentement," nous conduira, dans une perspective voisine, vers une "poétique de la liberté" en nous invitant à comprendre la liberté comme une liberté située, incarnée et inséparable de la vie active et affective. Dans ce contexte, la question qui se pose est de savoir si l'analyse du consentement et de l'affectivité n'est pas susceptible d'éclairer le développement de l'éthique et de la notion de sujet éthique dans le cadre de la phénoménologie herméneutique de Ricœur? Nous nous proposons ici de conduire une analyse de la question du "je peux" et du "je veux" dans *Le volontaire et l'involontaire*, en passant par *L'Homme faillible* pour déboucher enfin sur un examen de "l'homme agissant et souffrant" dans *Soi-même comme un autre*. Comme l'itinéraire est long à parcourir, nous mettrons entre parenthèses, dans l'œuvre ricœurienne, les analyses que le philosophe consacre à la question du symbole et du récit. Dans la mesure, en revanche, où nous tenterons d'esquisser ici une première approche thématique des fondements onto-anthropologiques de l'éthique ricœurienne, nous prêterons une attention particulière aux textes de jeunesse du philosophe qui ouvrent la voie à la compréhension de cette thématique.

Le risque de la décision

Nous prendrons comme point de départ un texte de jeunesse de 1936 intitulé: "Le risque,"⁶ qui constitue déjà une première approche de la question éthique:

Se décider dans l'action, résoudre un cas de conscience, embrasser une opinion politique, si provisoire soit-elle, adhérer à une confession religieuse, sont des actes qui demandent autre chose qu'une évidence intellectuelle, ou même qu'une évidence de foi; autre chose, qu'une vérité entendue, qu'une évidence reçue, qu'une présence rencontrée, qu'une personne accueillie. Ces actes sont au plus haut degré une avance, une audace, un risque couru. C'est moi qui choisis, c'est moi qui ose. Le risque est l'expression la plus haute de la personne.⁷

Ce texte, qui peut être lu comme un préambule à la philosophie de l'action de Ricœur, met l'accent sur l'engagement du sujet et sur la manière dont il est engagé dans ses actes et par ses décisions – lesquelles impliquent un risque qu'il lui faut assumer. Comme l'écrit Ricœur dans ses "Notes sur la personne" (1936):

Je suis personne quand JE fais ce que je fais, c'est-à-dire, au sens radical, et radicalement actif du mot faire, quand ce que je fais s'explique non par toutes les forces déterminées, mais par moi, par ma libre décision. La personne agit et n'est pas agie. La notion d'acte est évidemment une clef de l'idée de personne. La personne c'est ce qui revendique un certain acte, ce qui se solidarise avec cet acte, en assume les conséquences, en est responsable.⁸

Or, c'est bien cette même idée que l'on retrouve quatorze ans plus tard dans *Le volontaire et l'involontaire*: "Cette action," écrit alors Ricœur, "c'est moi," "il n'y a pas deux moi, celui qui est dans le projet et celui qui projette; précisément je m'affirme sujet dans l'objet de mon vouloir."⁹ Ainsi, la question du risque de la décision et de l'action, en bref de la liberté, a son fondement dans la visée de l'action décidée et accomplie par le sujet à qui elle est attribuée; c'est-à-dire, par le sujet identifié comme l'auteur responsable de l'action et de ses effets. Pour Ricœur, être une personne, c'est assumer la responsabilité de ce que nous faisons, i.e., devenir des sujets capables et répondants. Ainsi, les décisions que nous prenons nous appartiennent et témoignent de nous. De cette manière, l'action ne renvoie pas seulement à un "je" actuel et à un "je peux" qui réalise l'action; elle reste aussi disponible pour être reprise et réaffirmée comme mienne malgré le passage du temps. Cette première précision prendra toute son épaisseur éthique avec les notions d'attestation et de promesse dans *Soi-même comme un autre*.

À ce titre, il est frappant de noter qu'à la même époque (c'est-à-dire entre 1929 et 1935) Husserl insistait lui aussi sur le pouvoir qu'à la personne, le "moi," de revenir sur son acte, de se reconnaître comme son auteur et d'y reconnaître également un sens qui l'implique et le concerne encore. Comme l'écrit alors Husserl:

Bien plutôt, étant ce moi, je ne suis le même que dans l'acquisition constante de nouvelles résolutions; en ce sens, être-moi, c'est être dans la décision et dans la persévérance de ses résolutions, et je suis le même tant que je conserve mes anciennes résolutions dans le cours de mes décisions. Aussi suis-je en tant que je me conserve moi-même.¹⁰

On trouve dans ces lignes une anticipation de la notion d'ipséité qui sera comprise éthiquement dans *Soi-même comme un autre*. Husserl et Ricœur insistent en effet sur la persistance qu'implique la résolution du moi, de la personne: il y a des décisions anciennes qui sont affirmées dans les résolutions présentes; cela signifie que la personne persiste à être la même en décidant d'assumer de nouvelles résolutions. Les décisions actuelles revendiquent les anciennes décisions et par ce geste la personne se conserve elle-même comme la même. Dans cette dimension temporelle de la responsabilité, on ne peut s'empêcher de voir une anticipation de la notion d'ipséité comme manière, pour le soi, de se maintenir dans le temps. "Cet acte, c'était moi. C'est moi qui l'ai fait,"¹¹ écrit encore Ricœur. Ce lien entre l'acte et l'agent se donne à lire, par exemple, dans le remords de la conscience coupable confrontée à "la brutalité du fait irréparable."¹²

Que je sois l'auteur, l'acteur de mes actes, cela signifie que la main qui a agi, que la passion qui a entraîné, que le caractère qui a déterminé, que l'inconscient qui a suggéré, que le corps qui a nourri l'agent ne peuvent être substitués comme des alibis à la conscience que c'est moi qui ai fait cela.¹³

Ainsi, le remords nous confronte à notre responsabilité et il nous "accuse" en nous renvoyant à notre position d'agents insubstituables. Et même si le remords implique à la fois le désir de ne pas nous reconnaître dans les actes dont nous nous savons coupables et le désir d'effacer de manière définitive de notre histoire ce qui reste irréversiblement notre acte, il souligne aussi notre pouvoir de revenir sur nos décisions et de toujours les considérer dans l'intrigue des résolutions que nous revendiquons chaque fois.

Pour Ricœur, le sentiment de responsabilité est donc rétrospectif – comme le montre exemplairement le cas du remords –, mais il est aussi prospectif. Être responsable implique en effet de parcourir le chemin qui va de l'acte au sujet et du sujet vers ce qu'il a à faire (anticipation). Quand je dis: "je ferai cela" – par exemple: "se charger de cette mission délicate, de ces enfants à héberger,"¹⁴ etc. –, on voit que la responsabilité anticipe aussi le futur et qu'elle implique la capacité de "faire de l'histoire en avant de moi, d'ouvrir la voie à des événements dont je serai l'auteur."¹⁵ Le "moi" reste lié à ses actes de manière anticipative "et en descendant du moi aux actes projetés."¹⁶ Et c'est en ce sens qu'il y a un risque de la responsabilité dans sa dimension prospective.

À ce titre, il faut remarquer en outre que ce que nous avons appelé le risque de la décision a son fondement dans la persistance de la personne, dans la capacité de revendiquer ses décisions et actions et de les inscrire dans l'horizon de la durée de soi. Dans cette perspective, je "persiste" comme personne dès que je peux revenir sur la décision prise et sur l'agi, et dès que je peux me reconnaître comme étant encore le même. S'il y a un risque ici, c'est vraiment celui de la persistance: c'est-à-dire le risque de se reconnaître comme le même en dépit de la fracture du temps. Il y a là, au cœur de l'identité personnelle, un conflit entre le caractère implacable du temps et le maintien de soi comme un "ipse" capable de promettre de persister dans le temps.

Mais il faut encore évoquer un autre aspect par lequel le risque se révèle comme "l'expression la plus haute de la personne." Comme l'écrit Ricœur:

Au milieu des incertitudes, en face des conflits, il faut oser; il faut risquer. Quand l'esprit se sent, se sait barré, incapable de faire avancer la question, quand il reconnaît que la discussion ne fait plus que diluer les arguments, ou durcir dans une irréconciliable opposition les règles qui s'affrontent, quand l'esprit aperçoit qu'il n'y a pas de règles universelles pour résoudre un conflit de règles, mais un tact personnel, un équilibre chaque fois original – quand d'autre part l'échéance de l'action surgit –, alors courageusement, l'homme honnête et sincère met un point final à l'incertitude, au frottement, au débat intérieur. Il risque.¹⁷

On peut lire dans la notion de "tact personnel" évoquée dans ce passage une claire anticipation de ce qui sera au cœur de la compréhension de la sagesse pratique ricœurienne. Mais le philosophe anticipe aussi ce que seront les analyses du *Volontaire et l'involontaire*,¹⁸ en mettant en relation l'hésitation et la décision, la décision étant conçue comme ce qui vient mettre un terme au moment de l'hésitation. Dans "Le risque," Ricœur remarque le péril qu'implique chaque fois l'acte de décider. Comme il l'écrit dans ses notes sur "Le choix et le vouloir": "Le choix consiste à donner un sens à l'action à venir en éliminant une ambiguïté, une alternative".¹⁹ Le choix, c'est "la condition de l'exécution d'une tâche [...]. Lever cette ambiguïté, choisir un des termes de l'alternative, sera la condition même de l'exécution de la tâche."²⁰ Le risque du choix tient alors au

fait qu'il peut tomber dans l'erreur, ou se heurter à l'impossibilité d'accomplir la tâche qu'il s'est fixée – que ce soit de manière partielle ou définitive. Mais, le risque du choix "se situe [aussi] à l'intérieur d'un vouloir":²¹ si le choix nous met face à face avec une "action éventuelle," si le choix nous permet de nous comprendre face à une tâche à faire, tout cela n'est possible qu'à partir du moment où nous avons décidé de faire ce que nous choisissons. En décidant nous pouvons arrêter l'hésitation, mais cela implique aussi le risque de la compréhension de soi, de sa revendication. Comme le précise alors Ricœur:

La solution des conflits ne peut donc pas constituer une morale dogmatique, mais une morale provisoire, et strictement personnelle, dont l'âme est le risque, sous sa double forme d'option quand le problème ne tolère de réponse que par oui ou par non, et de compris quand une action complexe, susceptible de mille combinaisons et dosages, peut-être construite.²²

La morale personnelle et provisoire, la morale du risque est ainsi vécue comme un "appel à l'invention,"²³ à la personnalisation: c'est un appel à la responsabilité du soi, un soi qui décide et se décide; c'est un appel à "créer son unité, son indépendance, son originalité, à risquer son style de vie."²⁴ À ce titre, il s'agit non seulement d'un risque réglé par des normes sociales, mais aussi par des tendances "quasi-autonomes qui sont en nous sans nous"²⁵ et qui résistent à la volonté. Dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur parlera de l'involontaire relatif et absolu. Je veux, je choisis, je décide en consentant à ma situation corporelle, affective et opaque qui me situe dans le monde; mais, cette situation factuelle et nécessaire me donne un style qui accompagne mes mouvements, mes choix, mes décisions, mon vouloir et mon pouvoir. Ainsi, le risque, réglé, repose sur la capacité qu'a le soi de s'assumer comme responsable à partir du conflit affectif vécu entre nature et liberté, entre involontaire et volontaire; la personne ne supprime pas ce conflit, mais le déplace au-delà de la tension entre automatisme et liberté en lui conférant la dimension dramatique qu'apporte le sentiment de responsabilité.

Consentement et courage du soi

Comme on vient de le voir, le risque de la décision relaie donc la dramatique de la personne qu'implique le "vouloir," le "décider" et le "choisir," et le fait de se reconnaître comme responsable de soi-même et des autres. Dans le prolongement de cette analyse préliminaire du risque, on peut alors tenter de comprendre l'indication de Ricœur selon laquelle, dans la troisième partie du *Volontaire et l'involontaire*, il a déployé une éthique implicite sous la figure du consentement. Comme le rappelle le philosophe, "vouloir" est décider (en accueillant des motifs), mouvoir (en mettant en mouvement des pouvoirs) et consentir (en accueillant la nécessité qui prend la forme du caractère, de la vie et de l'inconscient). Or, le propre du consentement, c'est qu'il ne peut pas être pleinement compris en s'en tenant au point de vue d'une simple phénoménologie du vouloir.

Comme le souligne Jean Greisch: ayant considéré la volonté "du point de vue de la légitimité, puis de l'efficacité, Ricœur l'envisage [ici] sous l'angle de la patience, une patience d'une qualité particulière qui se concentre dans le verbe 'consentir'.²⁶ C'est précisément dans cette notion de patience que se laisse lire chez Ricœur l'esquisse d'une approche éthique. En ce sens, même si la première partie du *Volontaire et l'involontaire* s'efforce de rendre compte des structures

d'essence du vouloir, en mettant entre parenthèses "l'empirique" et la "mythique" de la volonté, elle met déjà en jeu une dramatique personnelle: c'est-à-dire un "cogito blessé" qui doit accepter de se reconnaître impliqué dans des projets, d'accueillir des motifs et d'affronter l'opacité de la vie affective qui nourrit ses décisions. Le cogito doit abandonner ses prétentions à la transparence et à l'autofondation et accepter d'être déplacé ou décentré par les choses mêmes qui, vécues de manière affective, nous poussent à agir. Bref, le cogito, intérieurement brisé, doit renoncer à toute prétention à une "autoposition de soi par soi"²⁷ et c'est précisément dans cette perspective qu'il doit s'efforcer d'assumer intérieurement la nécessité vécue, en la prenant en charge de façon responsable. Pour Ricœur, le consentement met donc au jour notre relation passive avec l'autre, avec l'altérité propre de la nécessité; mais il est aussi un acte qui implique la prise en charge et l'appropriation des possibles ouverts par notre caractère, par la vie et l'inconscient: il correspond à une ouverture "possibilisante" en même temps que finie et fragile. Le consentement est un "oui" dit à l'involontaire absolu, au triptyque de la nécessité, mais il est aussi un "non" dit à la force déterminante de la nécessité. Telle est la raison pour laquelle le consentement est compris sous la figure de la patience, c'est-à-dire, de la résistance et de la persistance en face de l'altérité blessante du monde et de la situation vécue comme nécessité. Ainsi, le consentement dit "oui" à la nécessité vécue, mais en disant également "non" à ce qui s'oppose et résiste à la volonté, il entre aussi en relation avec la négativité.

Comme l'écrit Jean Greisch: "La 'négation' qu'il s'agit de cerner ici, présente paradoxalement un double visage: en même temps qu'elle est une caractéristique de la nécessité qui s'oppose à nos désirs, elle est la signature d'une liberté qui refuse cette nécessité – Ricœur parle à ce sujet d'une 'réciprocité de la négation,' car la négation est à la fois ce qui s'oppose à notre volonté et une expression fondamentale de cette volonté même."²⁸ Ainsi, on peut dire que consentir n'est pas se résigner. La patience du consentement – inquiétée par la présence du monde, par l'irréversibilité du temps, par l'irrécusable situation initiale que nous n'avons pas nous-même choisie, bref, par la tristesse du fini –, cette patience nous indique que consentir est d'abord affronter la nécessité vécue, c'est-à-dire, dire "oui" et, en même temps, "non." Pour le dire autrement, le consentement est un "oui" à la "négation subie"²⁹ à travers le trépied de la nécessité, mais c'est aussi l'exercice d'une "négation voulue," un "non" qui est "l'expression la plus haute de la liberté humaine."³⁰ Si consentir est un acte d'accueil, c'est aussi un acte par lequel le sujet, en recevant et en se recevant dans sa relation avec la nécessité, recommence. Comme le souligne Gilbert Vincent: "Le commencement n'est pas seulement derrière nous: tout commencement est promesse de recommencement."³¹ Ainsi, le consentement révèle que le commencement du soi reste toujours derrière soi et, en tant que tel, toujours irrévocable; mais, si le commencement est resté derrière soi, cela signifie aussi qu'il est la source de nouvelles possibilités et de nouvelles initiatives.

Dans cette perspective, on peut donc affirmer que le consentement à la nécessité de la vie, du caractère et de l'inconscient, est la condition de l'action, de l'initiative et de la construction de l'être humain capable et souffrant. Si l'homme, qui veut et peut, ne consentait pas, il serait privé d'une véritable relation avec les possibles, l'avenir, l'attente et l'espoir. Ainsi, l'action exercée, par rapport à la négation voulue et subie, se charge de promesses et reste ouverte et disposée à la transcendance. L'action voulue, décidée, projetée et exercée, requiert non seulement un sujet résolu dont les décisions revendiquent d'autres décisions déjà décidées, mais elle exige également un sujet capable d'assumer le risque d'inscrire son action dans la mise en œuvre de promesses et de

possibilités qui mettent en péril l'unité du sujet. Ce qui fait ainsi la "dramatique" personnelle de l'acte de consentir, c'est l'articulation du commencement perdu de soi et du recommencement promis de soi. Un tel acte implique le courage de se reprendre et de recommencer à se comprendre à la lumière de son histoire personnelle – tantôt revendiquée, tantôt refusée –, et des possibles ouverts par notre relation au monde et capables de transformer notre situation initiale d'existence. Pour Ricœur, l'acte de consentir correspond à une prise en charge de la nécessité vécue comme limite, finitude, opacité ou tristesse de l'existence personnelle; et il est aussi un acte par lequel le soi assume sa responsabilité et qui prend racine dans son courage d'exister. Ainsi, le sujet n'est pas originairement premier: il se reçoit des choses, du monde et des autres. Le sujet qui consent reçoit son initiative d'une rencontre blessante avec l'altérité.

Comme le souligne Jean Greish, dans son commentaire du chapitre du *Volontaire et l'involontaire* intitulé "le chemin du consentement":

Tout se passe comme si la liberté ne se découvrait elle-même qu'en opposant un non massif à ces trois manifestations de la nécessité. Mais cet acte de refus et de révolte comporte une tâche aveugle, une sorte d'illusion transcendantale qui consiste à s'imaginer que la liberté doit être absolue sous peine de ne pas être libre du tout. Elle veut devenir ce qu'elle ne pourra justement jamais être: une *causa sui* capable de se poser souverainement soi-même comme être par soi.³²

Comme l'attestent ces lignes, le consentement paraît donc impliquer deux attitudes nécessaires et complémentaires, à savoir: l'espoir et le deuil. Espoir, car l'acte de consentir fait des ressources reçues la matière d'une nouvelle configuration de notre existence et de notre personne, au-delà de notre situation d'existence initiale et de son irréversibilité. Deuil, car les prétentions de la liberté à se transcender elle-même doivent se confronter à l'impossibilité d'une liberté totale, d'un auto-positionnement radical et d'une transparence pure; l'acte de consentir consistant alors à assumer la mort de ce projet d'une liberté totale: il est la "la joie du oui dans la tristesse du fini."

L'affectivité: socle de notre agir éthique

Nous avons essayé de montrer jusqu'ici comment Ricœur esquisse, dès ses premiers écrits de jeunesse une éthique personnelle et provisoire fondée sur la capacité du sujet à assumer le risque d'exister. Comme on l'a vu, *Le volontaire et l'involontaire* présente également d'importantes réflexions phénoménologiques sur la décision qui donnent corps à cette éthique naissante qui fait de la décision, du choix et de la liberté ses thèmes privilégiés. Le "chemin du consentement," sur lequel conclut l'œuvre de 1950, permet de comprendre la réciprocité et la tension entre la nature et la liberté, et nous invite à penser le sujet éthique comme un soi dont l'initiative se déploie sur un fond d'opacité et de finitude, mais aussi de confiance et de promesse.³³

Nous souhaiterions maintenant nous pencher sur la structure affective de la volonté qui, au-delà de la dimension du courage, de l'espérance et de l'initiative, renvoie une opacité irréductible. Nous nous interrogerons alors sur l'ancrage corporel-affectif de la motivation, en identifiant la nécessité et le vouloir³⁴ qui, médiatisés par l'imagination corporelle, déterminent la couche primordiale des jugements affectifs. Cette base corporelle de l'action humaine montre que, dans les strates primaires de notre choix, l'imagination est déjà en place, en même temps que le

sentiment enveloppe lui aussi une forme de liaison primaire pré-morale au "bon" et au "mauvais." C'est dire que dans tout désir qui cherche à être réalisé, et dans toute passion qui vise un objet à travers son intentionnalité même,³⁵ une chose apparaît déjà implicitement comme agréable ou nocive. Pour Ricœur: "Le sentiment ne peut plus être décrit que paradoxalement, comme l'unité d'une intention et d'une affection, d'une intention vers le monde et d'une affection du moi [...]"³⁶ Ce caractère "unitaire" du sentiment, résultant de la coïncidence entre intention et affection dans le même vécu, a aussi une portée évaluative car, en lui, se manifeste un sentir intime de notre liaison au monde. L'intentionnalité du sentiment manifeste ainsi mon être-affecté par la chose et exprime en même temps l'intimité du soi: "Sentir, c'est se sentir ainsi et ainsi; je me sens triste ou gai."³⁷ Cette voie affective, loin d'être une chute dans l'irrationalisme,³⁸ permet au contraire d'éclairer le mode d'être spécifique par lequel la direction de notre conduite est ressentie. Le sentiment est en effet la manifestation sentie de notre désir, "de ce 'vers quoi' s'approche, 'loin de quoi' s'éloigne, 'contre quoi' lutte notre désir."³⁹ Son intentionnalité particulière exprime un mode de relation au monde et à soi-même qui combine activité et passivité/réceptivité, en même temps qu'il constitue une base primordiale précédant toute action éthique.

Comme le souligne Richard Kearney, sans méconnaître les présupposés kantiens de l'anthropologie ricœurienne, "l'éthique requiert la médiation de la chair."⁴⁰ La base corporelle sensible est l'ancrage de l'involontaire avec son dynamisme propre d'activité et de passivité irréductibles à toute action volontaire. L'analyse de l'affectivité proposée par Ricœur⁴¹ ouvre ainsi une voie intermédiaire qui se situe à la jonction tensionnelle du sentiment et de la raison, et tente de penser leur genèse réciproque et la "disproportion" qui en découle.⁴² Cette tension exhibe de manière exemplaire la fragilité constitutive de l'existence humaine: "Si une philosophie du sentiment était possible," écrit Ricœur, "c'est le sentiment qui devrait exprimer la fragilité de l'être intermédiaire que nous sommes."⁴³ Le sentiment révèle donc une ouverture affective de l'existence en tant qu'expérience vécue, en même temps qu'il réintègre le champ de la subjectivité passionnelle dans le discours philosophique et le place au cœur de la réflexion pratique et éthique. Cette visée herméneutique permet ainsi de comprendre l'affirmation plus tardive de Ricœur selon laquelle: "la vie est, en tant que vie, 'en quête de narration'."⁴⁴ Même si la vie résiste à toute traduction théorique directe, Ricœur ne cessera de chercher, dans son herméneutique, des chemins indirects par lesquels la vie peut être articulée dans le discours. C'est cet horizon de notre agir concret,⁴⁵ résistant au discours, qu'un philosophie du sentiment s'efforce précisément de réhabiliter.

Telle est précisément la raison pour laquelle, au-delà du dualisme éthique que toute théorie des passions suppose⁴⁶ – dualisme accentué par le conflit entre passion et raison –, Ricœur choisit, dans le deuxième tome de la *Philosophie de la volonté*, de s'attarder sur l'affectivité afin de montrer sa fonction médiatrice privilégiée. Selon lui, le sentiment joue en effet un rôle d'intermédiaire entre l'assise terrestre-corporelle⁴⁷ de notre existence et notre identité vécue et pensée. Comme l'écrit Ricœur: "Sentiment et raison, dès lors, sont contemporains et croissent ensemble; seul un être de raison est aussi un être de sentiment."⁴⁸ La participation mentionnée dans ce passage possède un sens ontologique qui renvoie à l'expérience vitale du "sentir" comme ancrage dans l'être. On peut affirmer en ce sens que le paradoxe du sentiment: "[...] est seulement l'index pointé vers le mystère du sentiment, à savoir la liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être par le moyen du désir et de l'amour."⁴⁹ Cette base ontologique insubstituable du sentir humain acquiert sa densité anthropologique dans l'herméneutique du soi agissant et souffrant.⁵⁰

C'est précisément ce pathétique de l'expérience humaine – qui avait été mis entre parenthèses dans *Le volontaire et l'involontaire* afin de permettre le déploiement d'une analyse phénoménologique du vouloir –, que Ricœur va tenter de se réapproprier dans *Finitude et culpabilité*.⁵¹ Ce thème sera aussi repris dans *Soi-même comme un autre* dans le cadre de l'analyse de l'identité narrative, qui aura un rôle décisif dans le développement de l'éthique ricœurienne. Dans ce nouveau contexte, le pathétique acquiert en effet une dimension paradigmatique en tant que seuil de l'éthique, et il se voit conférer un rôle herméneutique grâce à la reprise ricœurienne de l'interprétation aristotélicienne de la sagesse tragique. Jean Greisch écrit à ce propos: "Comme le souligne Ricœur, en référence directe à Antigone, la tragédie ne cautionne guère la résignation étriquée de ceux qui se font tout petits pour échapper aux coups du destin ou pour passer entre les gouttes de la pluie. Ce sont au contraire ceux qui, comme Antigone, 'souffrent le terrible' (*pathein to deinon*) qui doivent en même temps apprendre à 'penser juste' et à 'bien délibérer'."⁵² C'est dire que Ricœur reconnaît le caractère instructif de l'intrigue tragique et qu'il la conçoit comme une voie d'accès à la "dramatique" de l'existence à travers laquelle nous apparaît de façon évidente la fragilité de l'être intermédiaire que nous sommes, dans sa condition de mixte corporel et spirituel.

La réflexion philosophique sur le sentiment, en soulignant cet ancrage corporel et sensible, exhibe ainsi la "disproportion" entre "logos" et "pathos" au cœur de l'expérience humaine. Comme le soulignera Ricœur dans *Soi-même comme un autre*: "[...] c'est par le tact actif, dans lequel se prolonge notre effort, que les choses attestent leur existence aussi indubitable que la nôtre [...] Avec la variété de ces degrés de passivité, le corps propre se révèle être le médiateur entre l'intimité du moi et l'extériorité du monde."⁵³ Le sentiment exprime de façon privilégiée ce caractère médiateur du corps propre par lequel nous devient manifeste notre ambiguïté existentielle, entre le désir du plaisir et la quête du bonheur. Comme l'écrit Kearney: "La chair est le lieu où nous existons dans le monde à la fois comme souffrant et agissant, pathos et praxis, résistance et effort."⁵⁴

Dans cette perspective, on pourrait alors se demander si cette réhabilitation de l'affectivité n'est pas précisément une "pathétique" de la liberté? Avec la philosophie du sentiment, l'éthique est en effet renvoyée à une "archè" essentielle qui correspond à une couche première de l'expérience humaine. Cette dimension originariaire de l'existence humaine, Ricœur la décrit en ces termes:

Cette puissance de vie qui m'habite est même une puissance de signification (rêve, phantasme, etc.), une origine du sens, décentrée par rapport au foyer de la réflexion. En comprenant cette dépendance de la conscience à l'égard d'une source d'existence plus fondamentale qu'elle-même, j'opère ce que j'appellerai le "dessaisissement du Cogito."⁵⁵

Comme Ricœur le montre dans *L'Homme faillible*, cette source de l'existence exprime une forme de tension, de disproportion et de fragilité affective⁵⁶ que Platon avait déjà décrit dans son analyse de la notion de "thumos." Cette notion présente en effet des clés incontournables pour la compréhension du dilemme de la décision éthique et de la complexité des relations entre le moi et le monde ainsi qu'entre le soi et les autres. La thématization de l'affection introduite par le thumos trouvera dans *Soi-même comme un autre* son expression propre, lorsque Ricœur en viendra à analyser les différents modes de détermination du soi par l'altérité⁵⁷ en mettant au jour le trépied de la passivité inhérent à notre condition ontologique. Ainsi, la chair, la conscience et l'autre sont les

trois foyers d'altérité où notre passivité est explicite. Le Cogito est brisé originairement par cette étrangeté qui l'envahit et dans laquelle le soi est traversé par l'autre.

L'Autre [écrit Ricœur] n'est pas seulement la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens [...] les manières multiples dont l'autre que soi affecte la compréhension de soi par soi marquent précisément la différence entre l'ego qui se pose et le soi qui ne se reconnaît qu'à travers ces affections mêmes.⁵⁸

La passivité constitutive de ces affections montre une porosité primaire du soi qui conditionne la possibilité même de l'échange avec les autres à un niveau très originaire, quasi viscéral, dont on trouve les premières analyses dans le premier parcours ricœurien. Malgré toutes les considérations antérieures, il n'est pas immédiatement évident de saisir les implications éthiques de cet ancrage affectif de l'action humaine dans la phase initiale de l'itinéraire ricœurien.⁵⁹ C'est pour cette raison que notre question initiale prend ici tout son sens: Quelle éthique pouvons-nous tenter d'extraire de la disproportion ontologique de *L'Homme faillible* afin de la replacer dans l'horizon de l'herméneutique ricœurienne du soi? Pour répondre à cette interrogation nous procéderons en deux temps. Nous examinerons d'abord a) la portée ontologique du sentiment pour analyser ensuite b) le langage brisé de l'opacité et son incertitude inévitable.

La portée ontologique du sentiment

Comme l'écrit Ricœur dans *L'Homme faillible*:

Le sentiment – l'amour, la haine – est sans aucun doute intentionnel: il est un sentir "quelque chose": l'aimable, le haïssable... c'est une intentionnalité bien étrange, qui d'une part désigne des qualités senties sur les choses, sur les personnes, sur le monde, d'autre part manifeste, révèle la manière dont le moi est intimement affecté.⁶⁰

En soulignant ainsi l'enracinement ontologique spécifique du sentiment, le philosophe entend mettre au jour l'ancrage affectif premier de tout agir humain à travers lequel lui est manifeste son être-avec lui-même dans son appartenance individuelle⁶¹ et son être-avec l'altérité. La voie de l'affectivité apporte ainsi au soi des degrés de complexité et d'inhérence à l'être des choses et à soi-même insaisissables par le seul examen abstrait de la représentation intentionnelle des choses. Dans son article intitulé "Le sentiment,"⁶² Ricœur souligne de la même façon notre ouverture au monde manifestée à travers nos choix en tant que choix harmonieux ou disharmonieux. En d'autres termes, il insiste sur le fait que notre mode d'accès affectif au monde et aux autres est porteur d'une révélation par laquelle nous sentons le monde comme "bon" ou "mauvais." Cette intériorisation affective du monde exprime notre appartenance presque involontaire à ce paysage, antérieure à la dichotomie sujet et objet. De même, c'est par l'affectivité que nous est révélée notre passivité à l'égard de ce qui arrive et altère notre état d'âme. Une telle expérience est bien illustrée par le sentiment que ressent celui qui se réjouit devant une vue merveilleuse,⁶³ ou, à l'inverse, par le malaise dont il est envahi devant un paysage lugubre.

En ce sens, ce lien invisible de notre expérience affective avec les êtres et avec l'être nous rend vulnérables. Cette profonde implication nous rend perméables à une affection dans laquelle

nous sommes agents et patients; et elle révèle une dualité dans laquelle se laisse lire notre incertitude et notre manque de contrôle qui sont comme la marque constitutive de la tonalité affective de notre être pré-compréhensif-dans-le-monde.⁶⁴ Dans cette réhabilitation de l'état affectif et de sa dimension compréhensive, nul doute que les analyses heideggeriennes de *Être et temps* ont joué un rôle de précurseur. Pour Heidegger, en effet, la tonalité affective ("*Befindlichkeit*") est un mode d'être du Dasein qui exprime l'appartenance ontologico-existentielle du Dasein et l'originarité du comprendre: c'est à travers elle que nous nous sentons faire partie de l'être et que l'être nous affecte primordialement.⁶⁵ En somme, et pour en revenir à Ricœur, le sentiment exhibe la couleur de l'âme comme une affection.⁶⁶

Même si le sentiment apporte une clarification des tendances qui dirigent notre vie vers le monde, il paraît toutefois important de préciser que l'action intentionnelle, déterminée selon une certaine tonalité affective, se situe, dans cette phase de l'analyse,⁶⁷ dans un espace pré-moral dans lequel la distinction du "bon" et du "mauvais," de ce qui convient ou est nuisible, n'accède pas encore au plan moral de la valeur.⁶⁸ Pour le dire autrement, dans le cadre de l'analyse eidétique du vouloir, le "bon" et le "mauvais" restent de simples signes intentionnels de nos affections qui n'appartiennent pas encore à une vision préférentielle. En ce sens, on pourrait qualifier cet horizon de "proto-éthique": il pose l'affectivité comme une sphère primordiale sur laquelle prend appui la détermination du champ évaluatif et préférentiel que suppose le choix de valeurs. C'est dire que, grâce au sentiment, les objets qui m'affectent ont encore une valeur éthiquement "neutre."

Ainsi, la réhabilitation philosophique du sentiment conduit Ricœur à lui reconnaître une portée ontologique fondamentale: le sentiment révèle en effet un mode d'appartenance existentiel primaire et pré-réflexif. Pour Ricœur, le sentiment se spécifie dans une diversité de modes affectifs d'appartenance, se schématise en sentiments "spirituels" qui constituent le pôle d'infinitude de notre vie affective insatiable. À ses yeux, cette schématisation comporte deux orientations: la participation interhumaine à des "Nous" et la participation à des œuvres suprapersonnelles qui sont des "Idées."⁶⁹ Cette participation interhumaine de l'existence est la coexistence avec les autres; l'"inesse" prend ici la forme d'un "coesse" qui englobe toute les modalités de l'amitié (*philia*). Le sentiment ne se limite jamais à une relation concrète, à une communauté historique organisée, mais il porte une exigence de totalisation, parce qu'il manifeste notre inhérence à l'être dans son ensemble.⁷⁰ En définitive, sur le plan de l'amitié, l'affectif nous ouvre à la dimension de l'appartenance à l'altérité d'un autre semblable; du côté des Idées, le sentiment est noétique, car il confère un contenu significatif à la vie partagée.

Pour Ricœur, la dimension ontologique du sentiment se trouve ainsi symbolisée par le "Cœur" – Cœur dans lequel s'exprime notre disponibilité radicale à l'être-avec, à l'être-pour et à l'être-en. L'"Eros" est ce sentiment fondamental par quoi nous sommes dans l'être et qui se schématise dans des sentiments spirituels. Il est cette ouverture ou cette intentionnalité "érotique" qui recèle à titre primaire notre potentialité éthique fondamentale et qui est à l'opposé du sens égoïste de l'avarice du corps et de son économie autocentrée. Le sens ontologique essentiel de cet "inesse" affectif, ou de cette disponibilité première, est son enracinement quasi vital, qui précède et rend possible notre capacité éthique. Dans ces diverses modalités, qui vont d'Eros à Thanatos, le sentiment est cette affectivité primordiale dans laquelle se joue aussi bien notre disponibilité éthique exemplaire à l'hospitalité que notre isolement égoïste. La formule exprimée dans *Soi-même comme un autre* et selon laquelle l'éthique est la "visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des

institutions justes" trouve donc dans cette expérience de coappartenance ontologique originaire, un antécédent de la disponibilité humaine. Et ce sont ensuite les concepts de réciprocité et de reconnaissance qui conféreront son développement éthique à la notion de disponibilité; concepts qui atteindront toute leur amplitude dans la vie sociale et politique et dans le cadre d'institutions justes.⁷¹

Le langage brisé de l'opacité: une incertitude inévitable

Nous nous sommes référés de façon indirecte aux implications de l'affectivité comme fond de la fragilité humaine. La finitude de l'existence est le concept anthropologique englobant présumé dans l'analyse de Ricœur, car il synthétise le dynamisme existentiel de notre composition humaine scindée entre l'expérience de la limite et l'intention de dépassement ou le désir d'infinitude qui nous habite. Cette tension dérivée de notre structure corporelle détermine une fragilité humaine paradoxale. Pour Ricœur, nous sommes intentionnellement portés au-delà de la localisation finie de notre caractère constitutif, par notre désir d'être et notre effort pour exister. Il s'agit alors du dynamisme ontologico-existential propre au dépassement de ce qui d'abord nous limite.⁷² Le sentiment dramatise cette antinomie entre ce que Ricœur décrit comme "résolution" finie ou ouverture infinie de la dynamique affective, laquelle exprime la "disproportion entre le principe du plaisir et le principe du bonheur," en révélant "la signification proprement humaine du conflit."⁷³ Il s'ensuit que notre question directrice prend maintenant une force et une précision particulières: comment interfère la révélation première et muette du soi – celle de son être incarné –, avec sa condition agissante et souffrante?

L'interprétation du "thumos" platonicien apporte à Ricœur des éléments décisifs pour décrire la disproportion humaine, car le "thumos" est précisément le centre de cette disproportion⁷⁴ et de sa fragilité: il nous révèle la capacité du sentiment à humaniser l'homme.⁷⁵ Ce qui est en effet révélé à travers la figure du sentiment, c'est, d'une part, une couche moralement neutre ou a priori de tout sentir et, d'autre part, un accès réflexif à la condition mixte de l'homme. La fragilité affective est, en ce sens, la clé ontologique de la fragilité humaine dans sa totalité. Platon situe, on le sait, le "thumos" dans la partie intermédiaire de l'âme, entre les désirs sensibles ou appétits et l'âme rationnelle, et son désir spécifique est l'éros.⁷⁶ Le "thumos" constitue le sentiment humain par excellence, car il permet de pénétrer la complexité, la polarité et l'amplitude qui caractérisent notre affectivité. Dans cette perspective, Ricœur prend soin d'établir lui-même une différenciation entre le désir vital et l'amour intellectuel et il ne prétend pas esquiver la disproportion. À ses yeux, le "thumos" est précisément le lieu d'une tension fondamentale au cœur de l'être-homme qui ne peut être ressaisie si l'on tente de rendre compte des passions de l'âme en allant du simple au complexe comme l'ont fait, par exemple, les stoïciens ou Descartes.

Le *θυμός* glisse un indéfini, qui rend possible une histoire, mais aussi qui rend possible un malheur d'exister; le "cœur" est inquiet, proprement insatiable; car, quand aurais-je assez? Quand serais-je assez puissant? Quand serais-je assez estimé? Le moi se cherche lui-même sans fin, entre plaisir et bonheur.⁷⁷

Il n'y a pas une seule source d'achèvement des motivations affectives: il y a le plaisir avec ses fins propres, sa perfection finie et son attachement à la vie et sa limite inhérente, mais l'homme

s'oriente aussi vers une affectivité plus complexe, de longue haleine, qui s'adresse à un projet existentiel plus ample de réalisation, de plénitude ou de béatitude. En ce sens, une sage articulation entre pathos et logos doit être à la base de toute conduite éthique. En d'autres termes, le "thumos" peut s'élever et constituer une source de plénitude pour l'homme dans des œuvres créatrices exemplaires, ou descendre et entraîner la souffrance et la dégradation de notre vie humaine. Pour Ricœur, le juste équilibre entre pathos et logos suppose le rôle médiateur du thumos entre le cheval blanc et le noir – pour reprendre ici les images du *Phèdre* de Platon.

Le sentiment possède ainsi sa propre lucidité, son moment éclairant qui n'est pas dépourvu d'imagination poétique.⁷⁸ Il s'agit d'un éclairage non intellectuel, qui nous permet d'apprendre au sujet de nous-mêmes et de notre capacité de don, car nos réponses émotionnelles correspondent à un vécu de notre fragilité – vécu à travers lequel nous sommes exposés au mal comme au bien et tentons de faire face à l'infortune au moyen de nos pouvoirs créatifs. Dans l'anthropologie philosophique de Ricœur, le "thumos" platonicien apparaît par là même comme un révélateur de la condition mixte dans laquelle se constitue l'existence dans son ipseité.⁷⁹ Le caractère humain est un pôle de notre localisation finie et la promesse nous porte au-delà de cette finitude de perspective. Pour Ricœur, cette dualité exprime la dialectique d'ouverture et de limite qui caractérise l'existence de l'être-au-monde comme tel, dans toutes les modalités de sentir, de vouloir et d'agir. Dans un langage ontologique, le dynamisme de négativité et d'affirmation originaire décrit une tension fondatrice à l'origine de la vie humaine, qui traverse toutes les médiations par lesquelles le soi s'approprie son existence.⁸⁰

Le vouloir se trouve d'abord lié à son substrat vital d'affectivité et tente ensuite de s'élever à partir de là – dans une progression, non exempte de tensions –, en s'affirmant à travers divers désirs qui deviennent les motifs de notre agir et de notre initiative. L'action, en tant que décision et choix du soi, réaffirme le sens libérateur du vouloir humain. La réappropriation ricœurienne de l'affectivité dans son ancrage corporel involontaire ouvre ainsi la voie d'une exploration du volontaire qui anticipe déjà la nécessité d'une "herméneutique charnelle," – comme le souligne très justement Kearney⁸¹ –, même si cette dernière est restée pour l'essentiel comme une terre promise dans l'œuvre de Ricœur.

Conclusions

Au vu de ce qui précède, on peut donc affirmer que le socle vital des capacités de l'homme est une composante irréductible qui affecte la délibération rationnelle de l'action. Néanmoins, c'est une affection qui renforce paradoxalement, par sa négativité même, l'affirmation de la liberté. Au cœur de la fragilité s'affirme la réponse de l'homme capable. La tonalité affective signale un mode d'être qui détermine ontologiquement le soi en renforçant ses possibilités de réalisation, délimitées par sa fragilité inhérente.⁸² L'affectivité est pour l'homme une voie d'ouverture finie, un lien à travers lequel il ressent, se laisse impressionner par le monde, "sent" et accueille les autres. La phénoménologie, et tout particulièrement l'approche heideggerienne, ont su montrer que ce sentir (ou "*Befindlichkeit*") est une forme d'être, une voie de compréhension, un existentiel. Mais, comme le remarque Kearney en faisant référence à la critique ricœurienne de Heidegger, l'approche de *Être et temps* "a ostensiblement existencialisé le sujet phénoménologique"⁸³ en négligeant le traitement du phénomène charnel. Selon Ricœur, Heidegger a pourtant ouvert la voie à une

ontologie de la chair "qui permettrait de penser les modalités proprement passives de nos désirs et de nos humeurs, comme le signe, le symptôme, l'indication du caractère contingent de notre insertion dans le monde."⁸⁴ Le monde est ouvert à nous et nous sommes ouverts au monde dans la modalité du sentir à travers "ce corps," son vécu singulier et localisé et sa tonalité affective unique et individuelle. Les significations qui émanent ainsi de notre expérience affective se montrent dans un langage brisé, qui n'est pas celui du concept, car il provient d'une source pré-conceptuelle. Toutefois, cette voie affective n'est pas "aveugle," car elle possède un niveau de compréhension qui nous fournit un tact pratique, dont la provenance ontologique détient en elle-même sa propre force révélatrice. Comme l'écrit Ricœur:

Le sentiment est la manifestation sentie d'une relation au monde plus profonde que celle de la représentation que institue la polarité du sujet et de l'objet. Cette relation au monde passe par tous ces fils secrets "tendus" entre nous et les êtres, que nous nommons précisément les "tendances." Ces liaisons antépédicatives, préreflexives, pré-objectives, nous ne pouvons les ressaisir que dans deux langages brisés, celui des conduites, celui des sentiments; mais elles sont la racine commune de ces deux langages; une tendance, c'est à la fois la direction objective d'une conduite et la visée d'un sentiment.⁸⁵

Comme nous avons essayé de le montrer ici, l'analyse ricœurienne de la fragilité affective donne ainsi à la compréhension éthique des clés ontologico-anthropologiques importantes en inscrivant la composante du désir au cœur même de sa réalisation et en mettant en œuvre une certaine réappropriation de l'approche grecque – platonicienne et aristotélicienne – du pouvoir éclairant de l'éros. La réhabilitation ontologique de l'affectivité permet en effet de donner à l'éthique son socle fondamental, en insistant sur cette "paradoxe texture intentionnelle"⁸⁶ du sentiment révélatrice de notre intimité comme de notre opacité la plus profonde. Pour Ricœur, d'un côté, le sentir constitue un canal de "liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être par le désir et l'amour";⁸⁷ mais, de l'autre, le corps vécu n'a pas cette distance à l'égard de lui-même qui opère dans toute délibération, indispensable pour l'action responsable. Telle est la raison pour laquelle notre condition finie nous impose la réaffirmation de nos capacités et de nos convictions sur la base d'une négativité qui nous soumet au risque de l'obscurité de nos mobiles incontrôlables.

Nous sommes guidés par un pathos tel qu'il ne dépend pas de nos intentions, mais, qu'en nous affectant, il nous oblige à répondre, à accueillir et à consentir à ses demandes. Ce niveau d'affection, qui peut venir du plus archaïque et instinctif des besoins vitaux et involontaires jusqu'aux désirs les plus élaborés et spirituels, mobilise notre initiative morale et encourage l'affirmation de la liberté comme réponse à l'interpellation de l'autre. En ce sens, si le vouloir humain n'est pas aveugle, c'est qu'il ne cesse de s'appuyer en même temps sur notre capacité de logos, de rationalisation et de discours⁸⁸ et doit composer avec "cette disproportion du βίος et du λόγος dont notre 'cœur' souffre le discord originaire."⁸⁹ À travers cette exploration phénoménologique du désir et du substrat affectif de notre condition humaine, l'herméneutique ricœurienne du soi acquiert ainsi une base ontologique susceptible d'élargir son approche anthropologique, tout en nous fournissant les moyens d'une compréhension plus profonde du passage "de l'homme faillible à l'homme capable."

- ¹ Voir Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris, Esprit, 1995), 24.
- ² Ce texte a été écrit conjointement par Beatriz Contreras Tasso et Patricio Mena Malet dans le cadre du Projet Fondecyt Regular N° 1160097: "L'itinéraire de la phénoménologie du 'je peux' à l'herméneutique du 'je fais' comme fondement ontologique d'une éthique herméneutique chez Ricœur."
- ³ Lettre adressée par Ricœur à Jervolino en novembre 2001.
- ⁴ Voir Jean-Luc Amalric, "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique Ricœurienne," *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 2011, 1, 12-34.
- ⁵ Voir Johann Michel, *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée* (Rennes, PUR, 2012), 36.
- ⁶ Voir Luca M. Possati, *Ricœur face à l'analogie. Entre théologie et déconstruction* (Paris, L'Harmattan, 2012), 31-3.
- ⁷ Paul Ricœur, "Le risque," *Être* I, 2, 10 décembre 1936, 9.
- ⁸ Paul Ricœur, "Notes sur la personne," *Le Semeur*, 7, mai 1936, 438-9.
- ⁹ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Aubier, 1950), 58.
- ¹⁰ Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité I* (Paris, PUF, 2001), 191-2.
- ¹¹ Paul Ricœur, "L'expérience psychologique de la liberté," *Le Semeur* 46 (1947-1948), 6-7, avril-mai, 445.
- ¹² Ricœur, "L'expérience psychologique de la liberté," 446.
- ¹³ Ricœur, "L'expérience psychologique de la liberté," 446.
- ¹⁴ Ricœur, "L'expérience psychologique de la liberté," 446.
- ¹⁵ Ricœur, "L'expérience psychologique de la liberté," 446.
- ¹⁶ Ricœur, "L'expérience psychologique de la liberté," 446.
- ¹⁷ Ricœur, "Le risque," 10.
- ¹⁸ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 131-41.
- ¹⁹ Texte inédit, Fonds Ricœur, Conf. 74, boîte 47, 1938, texte tapuscrit, 2.
- ²⁰ Texte inédit, Fonds Ricœur, Conf. 74, boîte 47, 1938, texte tapuscrit, 5.
- ²¹ Texte inédit, Fonds Ricœur, Conf. 74, boîte 47, 1938, texte tapuscrit, 5.
- ²² Texte inédit, Fonds Ricœur, Conf. 74, boîte 47, 1938, texte tapuscrit, 42-3.
- ²³ Texte inédit, Fonds Ricœur, Conf. 74, boîte 47, 1938, texte tapuscrit, 42-3.
- ²⁴ Ricœur, "Le risque," 10.
- ²⁵ Texte inédit, Fonds Ricœur, Conf. 74, boîte 47, 1938, texte tapuscrit, 50.

- ²⁶ Jean Greisch, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude* (Paris, Le Cercle Herméneutique Éditeur, 2015), 104.
- ²⁷ Greisch, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 105.
- ²⁸ Greisch, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 107.
- ²⁹ Greisch, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 107.
- ³⁰ Greisch, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 108.
- ³¹ Gilbert Vincent, "Le paradoxe du commencement: chemins de traverse dans l'œuvre de Ricœur," *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, 11, 2013, 38.
- ³² Greisch, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 110.
- ³³ Greisch, se réfère à la "sagesse de l'incertitude," in *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 30. Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 416.
- ³⁴ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*.
- ³⁵ Jean-Sébastien Hardy, "Linéaments d'une phénoménologie des passions chez Ricœur," *Philosophiques* (2014, 41/2), 313-32.
- ³⁶ Paul Ricœur, "Le sentiment," *Paul Ricœur. À l'école de la phénoménologie* (Paris, Vrin, 2004), 320.
- ³⁷ Ricœur, "Le sentiment," 317.
- ³⁸ Domenico Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine* (Paris, Ellipses, 2002), 21.
- ³⁹ Ricœur, "Le sentiment," 318.
- ⁴⁰ Richard Kearney, "Penser la chair avec Ricœur: entre phénoménologie et herméneutique," in *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricœur*, éd. Marc-Antoine Vallée (Paris, Éditions Mimésis, 2015), 13-28, 9.
- ⁴¹ Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*.
- ⁴² Ricœur, "Le sentiment," 315.
- ⁴³ Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité* (Paris, Seuil, "Points Essais," 2009), 126.
- ⁴⁴ Michaël Føessel, "Monde du texte et monde de la vie," in *Du texte au phénomène*, 105.
- ⁴⁵ Føessel, "Monde du texte et monde de la vie," 106.
- ⁴⁶ Ricœur, "Le sentiment," 315.
- ⁴⁷ Voir Kearney, "Penser la chair avec Ricœur: entre phénoménologie et herméneutique," 20.
- ⁴⁸ Ricœur, "Le sentiment," 320.

- ⁴⁹ Ricœur, "Le sentiment," 320.
- ⁵⁰ La dimension du *pathos* se retrouve aussi dans la réflexion ricœurienne sur le registre narratif, qui, comme nous l'avons précisé en introduction, ne sera pas abordée dans cette analyse. Le détour par la médiation mimétique à l'œuvre dans la tragédie, inspiré par la *Poétique* d'Aristote, constitue pour Ricœur une source d'investigation indiscutable des ressorts affectifs de l'action. À ses yeux, il s'agit en effet d'un laboratoire d'expériences précieuses pour l'éthique et d'un domaine original pour déchiffrer les clés de la sagesse tragique qui sont instructives pour la sagesse pratique.
- ⁵¹ Føessel, "Monde du texte et monde de la vie," 105.
- ⁵² Greisch, *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 23.
- ⁵³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 372.
- ⁵⁴ Kearney, "Penser la chair avec Ricœur: entre phénoménologie et herméneutique," 20.
- ⁵⁵ Paul Ricœur, "La recherche philosophique peut-elle s'achever," *Orientations* (1996, numéro spécial), 31-44, 10.
- ⁵⁶ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 127.
- ⁵⁷ Carmine Di Martino, "Pour une généalogie de l'ipséité," *Du texte au phénomène*, 120.
- ⁵⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 380.
- ⁵⁹ Greisch, *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 63.
- ⁶⁰ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 127.
- ⁶¹ Kearney, "Penser la chair avec Ricœur: entre phénoménologie et herméneutique," 20.
- ⁶² Ricœur, "Le sentiment," 106.
- ⁶³ Ricœur, "Le sentiment," 106.
- ⁶⁴ Ricœur, "Le sentiment," 107.
- ⁶⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1984), 134.
- ⁶⁶ Ricœur, "Le sentiment," 107.
- ⁶⁷ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 109.
- ⁶⁸ Comme le souligne justement Jean Greisch, juger une chose aimable ou haïssable et éprouver un sentiment d'amour ou de haine sont deux choses distinctes. Greisch, *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 63.
- ⁶⁹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 150.
- ⁷⁰ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 150.

- ⁷¹ Voir Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris, Seuil, 2004).
- ⁷² Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, (Paris, Seuil, "Points Essais," 2013), 591.
- ⁷³ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 153.
- ⁷⁴ Ricœur, "Le sentiment," 109.
- ⁷⁵ Martha Nussbaum, *La Fragilidad del bien* (Madrid, A. Machado Libros S.A., "La balsa de la medusa," 77, 2004), 285.
- ⁷⁶ Ricœur, "Le sentiment," 328.
- ⁷⁷ Ricœur, "Le sentiment," 329.
- ⁷⁸ Nussbaum, *La Fragilidad del bien*, 483.
- ⁷⁹ Ricœur met notamment l'accent sur l'ancrage corporel involontaire de l'acte volontaire et sur l'influence de cet ancrage dans la motivation des projets humains. C'est ainsi qu'il décrit soigneusement cette première couche de valeurs qui est la source primaire de la motivation humaine. Voir Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 128.
- ⁸⁰ Paul Ricœur, "Négativité et affirmation originaire," *Histoire et vérité* (Paris, Seuil, "Points Essais," 2001).
- ⁸¹ Kearney, "Penser la chair avec Ricœur: entre phénoménologie et herméneutique," 26.
- ⁸² Myriam Revault-D'Allones, *Lo que el hombre hace al hombre. Ensayo sobre el mal político* (Buenos Aires, Amorrortu, 2010), 95.
- ⁸³ Kearney, "Penser la chair avec Ricœur: entre phénoménologie et herméneutique," 21.
- ⁸⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 377-8, n.1.
- ⁸⁵ Ricœur, "Le sentiment," 317.
- ⁸⁶ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 133.
- ⁸⁷ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 133.
- ⁸⁸ Hannah Arendt, "Labor, Trabajo, Acción. Una Conferencia," *De la historia a la acción*, ed. Manuel Cruz, (Barcelona, Paidós, 1995), 104.
- ⁸⁹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 183.