

Genèse phénoménologique de la reconnaissance

La chair, l'autre et le corps propre

David-Le-Duc Tiaha

David-Le-Duc Tiaha est doctorant en philosophie à l'EHESS et à l'Institut Catholique de Paris.

Abstract

Against the current of the collective representations and forms established by social life, this article suggests studying the articulation of intersubjectivity and incarnation in the constitution of the self and the other as a genesis of the phenomenon of recognition through the Ricœurian reading of Husserl's Fifth Cartesian Meditation published in *À l'école de la phénoménologie*. In the donation of the sense of the *ego* in intersubjectivity, the constitution of recognition from the point of view of the perception is made through the distinctions between body (*Körper*) and flesh (*Leib*) and between flesh (*Leib*) and flesh-body (*Leibkörper*). The analysis of texts on "Le sentiment," reprinted in *À l'école de la phénoménologie*, and on "Affective Fragility" in *Fallible Man*, proposes a phenomenology of recognition from the point of view of affectivity. Desire is revealed by "ontological feeling" to be the affective root of intersubjectivity whose modalities are objectified in the economic, political and cultural dimensions of social space in correspondence with the different affective requirements of social recognition such as having, power and valuing.

Keywords: *Flesh (Leib), Flesh-body(Leibkörper), Incarnation, Intersubjectivity, Self.*

Résumé

En amont des représentations collectives et des formes instituées de la vie sociale, cet article se propose d'étudier l'articulation de l'intersubjectivité et de l'incarnation dans la constitution du soi et de l'autre comme une genèse phénoménologique de la reconnaissance à travers la lecture ricœurienne de la cinquième des *Méditations cartésiennes* publiée dans *À l'école de la phénoménologie*. Lors de la donation du sens *ego* dans l'intersubjectivité, la constitution de la reconnaissance sur le plan de la perception se fait grâce aux distinctions entre corps (*Körper*) et chair (*Leib*) d'une part, et, d'autre part entre chair (*Leib*) et corps propre (*Leibkörper*). L'analyse des textes sur "Le sentiment," repris dans *À l'école de la phénoménologie*, et sur "La fragilité affective" dans *L'homme faillible*, propose une phénoménologie de la reconnaissance sur le plan de l'affection. Le désir est révélé par le "sentiment ontologique" comme la racine affective de l'intersubjectivité dont les modalités sont objectivées par les dimensions économique, politique et culturelle de l'espace social

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 2 (2011), pp.146-170

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195.errs.2011.60

<http://ricœur.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](#).

correspondantes aux requêtes affectives différenciées de la reconnaissance sociale telles que l'avoir, le pouvoir et le valoir.

Mots-clés: Chair (Leib), Corps propre (Leibkörper), Incarnation, Intersubjectivité, Soi.

Genèse phénoménologique de la reconnaissance

La chair, l'autre et le corps propre

David-Le-Duc Tiaha

EHESS et Institut Catholique de Paris

En 1990, dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur élargit la notion eidétique de corps propre à la sphère de passivité intime de l'altérité à soi. L'écart de sens entre corps propre et chair est quasi insignifiant. Les deux notions se recouvrent mutuellement en raison de leur similitude.¹ Mais en 1993, autour du thème de la fonction *Méta*, dans sa relecture de "Vers quelle ontologie?", la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, Ricœur fait remarquer que la référence désignée par le champ sémantique de la chair (*Leib*) déborde celle du corps propre (*Leibkörper*).² Cette tergiversation sémantique est un indicateur de la délimitation floue du champ d'expérience propre de la chair et du corps propre en phénoménologie depuis Husserl. Cette ambiguïté autour des notions de chair et de corps propre est aussi repérable dans *Le volontaire et l'involontaire* (1950). Sur le plan de la volition et de l'affection, la transition du corps à la chair y fait apparaître le corps propre tandis la chair demeure soustraite à la description eidétique.³

Notre description du paradoxe de la chair et du corps propre à travers la dialectique de la brisure et de la suture ne clarifiait pas suffisamment la clé du problème dans la mesure où il est traité avec une très grande discrétion dans l'œuvre de Ricœur: Est-il possible d'accéder à *soi* par une réduction radicale de son corps et du corps de l'autre? En d'autres termes, une expérience immédiate de *soi-même* est-elle donnée en dehors de l'intersubjectivité? Si le vécu propre de l'*alter ego* est irréductible à mon *ego*, comment s'opère alors la donation du soi dans l'intersubjectivité? Que *donne* le phénomène de reconnaissance lors du transfert du sens *ego* à l'*alter ego*? Quels sont alors les modes de donation de la reconnaissance de soi et d'autrui? Déjà en 1950, la thèse de Ricœur est claire et précise: le *Je* du *Cogito* intégral ou le *Je* en corps propre est déjà une fonction de l'élargissement de l'intersubjectivité au corps.⁴ L'objet de cette thèse est de donner une teneur existentielle au paradoxe de la mixité chair/corps propre et de la césure chair/corps propre. Pour ce faire, notre philosophe se positionne sur deux fronts: Husserl et Heidegger.

D'une part, il considère que l'idéalisme de la phénoménologie "n'a jamais pris vraiment au sérieux mon *existence* comme corps, même dans la cinquième *Méditation cartésienne*."⁵ C'est pourquoi la philosophie de l'incarnation dans la *Philosophie de la volonté* croise la question du corps dans les *Ideen II* avec celle de l'intersubjectivité dans la cinquième *Méditation cartésienne* d'E. Husserl. Elles sont interprétées par Ricœur dans *Le volontaire et l'involontaire* comme une nouvelle théorie de la reconnaissance de soi et de l'autre, même si la question de l'autre y reste encore secondaire et non essentielle.⁶ Il y a aussi dans le diptyque de la donation de J.-L. Marion, interprétant aussi les mêmes sources husserliennes, une phénoménologie de la reconnaissance.⁷ D'autre part, dans *Être et Temps* §§ 29 et 68b, M. Heidegger est celui qui a le mieux localisé la résonance de la question de l'être à travers l'articulation de la *Befindlichkeit* (l'affectivité) et de la *Verstehen* (la compréhension), tout en désavouant le rôle que pouvait y jouer le corps. Ricœur estime alors que l'existential de la *Befindlichkeit* est resté formel chez Heidegger. Notre philosophe se propose de la charger existentiellement avec les figures de l'involontaire absolu: le caractère, la vie et l'inconscient.⁸

Dès *Le volontaire et l'involontaire*, il y a un usage soigneusement contrôlé et bien maîtrisé de la distinction chair et corps propre, mais son principe n'est pas énoncé. Ce n'est qu'autour des années 1952-54, analysant de manière spécifique les *Ideen II*⁹ et la cinquième *Méditation cartésienne*¹⁰ de Husserl, que Ricœur livre à son lecteur la clé du principe du paradoxe chair/corps propre qui accompagne son œuvre philosophique. Nous voulons appliquer la phénoménologie de la donation au problème de l'intersubjectivité afin de voir ce qui *se* donne dans le phénomène de reconnaissance. Pour mieux cerner la singularité de l'approche ricœurienne des plans de méditation d'altérité de l'ipséité, il convient de la situer par rapport à la phénoménologie pure de "l'expérience originaire" chez E. Husserl. La question de l'originaire a été sans doute le coup d'envoi de l'orientation des débats de la phénoménologie en France depuis la traduction des *Ideen I* par Ricœur dès 1950. Le traducteur des *Ideen I* souligne son étonnement devant la question de "l'intuition donatrice originaire" (*originär gebende Anschauung*).¹¹ Cette question de l'originaire chez E. Husserl est formulée par le "principe des principes" de la phénoménologie:

Toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors.¹²

En note de la traduction de ce "principe des principes," Ricœur fait cette analyse du "rapprochement des deux expressions: l'intuition donatrice, et ce qui *se* donne, - est frappante."¹³ Avec la donation, en tant que principe des principes de la phénoménologie, il est difficile d'identifier la source donatrice dans la mesure où l'intuition et ce qui *se* donne sont distincts et tous donateurs. La constitution transcendantale (*Konstitution*) qui est une "donation de sens" (*Sinngebung*) confirme cette application (*Ideen I*, § 55). Ce qui surprend Ricœur dans l'affirmation du "principe des principes," en note du § 55 des *Ideen I*, c'est la stricte équivalence entre les verbes "voir" et "donner" dans l'analyse de l'intuition originaire donatrice. Cette démarche est poursuivie dans la IV^e Section des *Ideen I* aux §§ 136-145 dans le cadre de la constitution de la raison.

L'angle de la question de l'originaire qui nous intéresse à l'instant est la constitution intersubjective de la subjectivité. C'est par ce biais que Ricœur interroge essentiellement la phénoménologie transcendantale dans ses annotations des *Ideen I*. C'est lorsqu'il s'agit d'appliquer le principe des principes à l'*ego* et à l'*alter ego*, que commencent toutes les difficultés de la stricte équivalence entre "voir" et "donner." E. Husserl commence ainsi à distinguer "l'expérience originaire de soi et des états de conscience de soi" dans la perception de soi d'une part, et, d'autre part, l'aperception de l'autre par intropathie (*Einfühlung*). L'aperception de l'*alter ego* est un acte intuitif et donateur, "mais non plus donateur originaire":

Nous avons bien conscience d'autrui et de sa vie psychique, écrit E. Husserl, comme étant "là en personne" (*selbst da*), inséparable de son corps donné là; à la différence du corps, la conscience d'autrui n'est pas une donnée originaire.¹⁴

La conscience de l'autre m'est donnée comme une présence, mais elle n'est pas vue. Dès lors l'*Einfühlung* vient ainsi inscrire un écart entre le *voir* et la *donation originaire*. La stricte équivalence entre *voir* et *donner* dans l'expérience originaire de soi n'est que présumée. La donation originaire

de soi est confrontée à la même difficulté que celle de l'*Einfühlung*. Puisque la stricte équivalence entre *voir* et *donner* fait l'impasse de la médiation du corps même dans l'expérience originaire du soi. Dans la présentation de la III^e Section des *Ideen I*, Ricœur souligne précisément que la constitution des transcendances, et principalement celle de la nature aux §§ 47 et 56, est considérée comme la "Pierre de touche" de l'attitude phénoménologique tandis que les transcendances plus subtiles, comme celle du moi psychologique, fondées dans la nature par "l'intermédiaire du corps," sont traitées allusivement au § 53 des *Ideen I*.¹⁵ E. Husserl est donc conscient que la saisie de l'objet, "de façon originaire" dans son ipséité corporelle ("*Leibhaftigen Selbstheit*"), peut être adéquate ou inadéquate.¹⁶ La donation originaire de l'intuition, comme "principe des principes" de la phénoménologie husserlienne, appliquée à la constitution de l'intersubjectivité par idéalisme transcendantal, a conduit à la découverte de la chair et de l'inclusion de l'altérité dans l'ipséité. Ricœur adhère, avec quelques réserves, à cette approche transcendantale parce que le corps n'est pas pleinement pris en compte dans la constitution du sujet et de l'intersubjectivité.

L'objectif de notre propos est d'interpréter l'articulation de l'intersubjectivité et de l'incarnation dans la constitution du soi et de l'autre comme une genèse phénoménologique de la reconnaissance à travers la lecture ricœurienne de la cinquième des *Méditations cartésiennes*. Il s'agit de rendre compte d'abord sur le plan de la perception, et ensuite sur le plan de l'affection, de ce qui se joue dans le phénomène de reconnaissance en amont des représentations collectives et des formes instituées de la vie sociale. Ne sera donc pas traitée ici la mise en œuvre de la mutualité distincte de la réciprocité dans l'économie du don selon *l'ordre pratique* commencée dans *Soi-même comme un autre* (lors du dialogue avec E. Levinas), poursuivie dans *Amour et Justice* et achevée dans *Parcours de la reconnaissance*.¹⁷

Dans la première partie de notre réflexion, la constitution de la reconnaissance sur le plan de la perception sera mise en œuvre par la clarification des notions voisines mais distinctes de corps (*Körper*) et de chair (*Leib*) d'une part, de chair (*Leib*) et de corps propre (*Leibkörper*) d'autre part. Grâce à la dialectique de la synthèse d'identification et de la synthèse d'association, ces distinctions seront articulées dans une logique de réciprocité intersubjective par les opérations intentionnelles de l'appariement (*Paarung*) et du transfert aperceptif (*Uebertragung*), qui n'annulent pas la dissymétrie entre l'*ego* et l'*alter ego*. Dans la deuxième partie, sur la base des textes sur "Le sentiment" et sur "La fragilité affective" dans *L'homme faillible*, la reconnaissance sur le plan de l'affection exige de clarifier la tension dialectique entre l'intentionnalité et l'affectivité constitutive du sentiment événementiel d'être un soi en corps propre. L'intersubjectivité est constitutive de ce sentiment ontologique parce que celui-ci impliquent intrinsèquement le désir de l'autre et le désir d'infini. Le sentiment ontologique se spécifie par schématisation dans une diversité de sentiments intersubjectifs et supra subjectifs à travers les requêtes différenciées de l'avoir, du pouvoir et du valoir, qui sont mises respectivement en relation avec les différentes dimensions de l'espace social.

L'intersubjectivité sur le plan de la perception

Je ne pourrai rien comprendre de l'autre si je ne me comprenais pas moi-même. L'exercice méthodique commence par une *abstraction* des modalités de donation du *sens d'être* de l'autre: l'autre apparaît en corps avec une référence originaire subjective. La réduction de l'apparaître de l'autre est un rétrécissement du champ d'expérience de l'intentionnalité afin de déplier, dans les vécus intentionnels de *l'être propre* de l'*ego*, l'affirmation et la manifestation du sens de l'autre *ego*. Il s'agit de circonscrire "*ce qui m'est propre*" (*das Mir-Eigene*) comme le "non-étranger" (*Nicht-*

Fremdes). Au cours de l'abstraction du corps de l'autre, le sujet incarné se rapporte d'abord à son propre corps, lequel est ensuite oublié. Le corps oublié ou réduit révèle la vie propre de l'*ego*. Lorsque je parle de moi, je ne fais pas référence explicitement à mon corps. Le corps se trouve oublié. Le *Je* devient la référence originare de l'unité indivisible de ma vie. L'ipséité absolue n'est donc pas ici une entité existante *en soi et pour soi* hors du monde objectif, mais elle désigne précisément le vécu intentionnel de la certitude permanente et apodictique d'être soi-même.

La donation de l'être propre de l'*ego*, dans l'auto-réduction, s'accompagne d'un *analogon* se "réflétant" comme un *alter ego*.¹⁸ Ce surgissement de l'*alter ego* virtuel dans l'*ego* comme son *analogon* n'est pas encore le propre d'une réflexion de l'*ego* sur son corps,¹⁹ mais l'autre est ici un reflet (*Spiegelung*) de l'*ego*. Il n'est donc pas question de distinguer un *réfléchi* et un *réfléchissant* dans l'*ego*. Cet autre moi n'est que virtuel: "le second *ego* n'est pas tout simplement là, ni à proprement parler, donné en personne."²⁰ Ricœur interprète en 1954 l'objection du solipsisme, c'est-à-dire l'argument en faveur d'une ipséité absolue irréductible au corps, d'une part comme une filiation du sens "*ego*," et, d'autre part comme une reconnaissance paradoxale de l'*ego* et de l'*alter ego*.

D'une part, la primauté de l'expérience du moi, comme chair, par rapport à l'expérience d'autrui n'est pas une question de l'ordre chronologique d'une *genèse temporelle*, mais de l'ordre logique d'une *filiation de sens*: "parce qu'il faut d'abord donner sens à "moi" et à "mon propre" pour (ensuite) donner sens à "autrui" et au monde d'autrui."²¹ Le sens *ego* demeure confronté à la rivalité de préséance entre la genèse temporelle et la filiation de sens. D'autre part, en rappelant le problème hégélien de la duplication de la conscience,²² Ricœur parle aussi de "reconnaissance du paradoxe" comme "paradoxe de l'arrachement d'une autre existence à mon existence, au moment où je pose celle-ci comme unique."²³ Cette existence autre, il faut le souligner, est encore virtuelle et anticipée. Mais le paradoxe du phénomène de reconnaissance exprime l'aporie d'une préséance temporelle de l'expérience du moi sur celle de l'autre, parce qu'en réalité ni l'une ni l'autre ne sont premières.

En somme, la réduction ultime qui prétend isoler le *propre* de l'*ego* reste un échec. Parce l'*ego* ne saurait se dépouiller radicalement de l'*alter ego*, quand bien même celui-ci ne serait que virtuel. Selon l'interprétation de Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, ce sont les difficultés d'une telle "égologie décidée" qui entraînent urgemment une clarification des notions voisines mais distinctes de "corps" (*Körper*) et de "chair" (*Leib*) d'un côté, de "chair" (*Leib*) et de "corps propre" (*Leibkörper*) de l'autre. L'intérêt de la lecture de Ricœur est double: en premier, rendre compte de la production de la distinction chair/corps et, en second, analyser la constitution d'une nature objective sur la base de l'intersubjectivité qui justifie paradoxalement l'homogénéité de la chair et du corps propre d'une part, et, leur césure d'autre part.

La nature primordiale est visée par le questionnement à rebours (*Rückfrage*). Ricœur interprète ce que Husserl appelle "expérience intuitive"²⁴ comme une réflexion qui perçoit, grâce à la *Rückfrage*, "dans l'épaisseur de son expérience et à travers les couches constitutives de la constitution, ce que Husserl appelle une "fondation originare" (*Urstiftung*) à laquelle ces couches renvoient."²⁵ L'ordre logique de la filiation du sens *ego* est privilégié par rapport à l'ordre chronologique des *genèses passives*. Cette expérience intuitive de la sphère d'appartenance est nommée *chair*. Husserl lui-même reconnaît que cette expérience intuitive n'est absolument pas une immédiate primordiale de la perception de soi. Il évoque l'argumentation kantienne de "l'objet indéterminé de l'intuition empirique."²⁶ Mais Husserl outrepassé ensuite la mise en garde kantienne de l'illusion transcendantale en affirmant que l'objet indéterminé devient déterminé parce qu'il "est donné dans son identité avec lui-même grâce à une synthèse identificatrice, continue et intuitive." Cette intuition identique de soi, grâce à cette synthèse identificatrice continue et cohérente, est aussi originellement auto-interprétation (*Selbstausslegung*).

C'est paradoxalement une immédiateté médiatisée. Car l'explicitation ne relève pas d'une intuition catégoriale mais d'une interprétation de l'intuition sensible du "Je suis."²⁷

De quel type de donation relève la donation de sens à l'*ego* et à l'*alter ego*? C'est à travers le contraste des modes de donation qu'apparaît l'homogénéité de la chair et du corps propre chez l'*ego* percevant d'une part, et la distinction entre la chair et le corps chez l'*ego* perçu d'autre part. La *chair* de l'*ego* est *corps propre* puisque l'*ego* se perçoit comme une *chair* tandis que l'*alter ego* est perçu comme un *corps*, quand bien même celui-ci se perçoit comme *chair*. "L'idée du *propre* qui soit précisément la chair dans sa différence d'avec le corps,"²⁸ écrit Ricœur, sert de premier *analogon* à un transfert analogique. L'être propre de l'*ego* est recouvert d'une signification ou d'une donation *pour* autrui: d'un côté, la *chair* est pré-donnée et, de l'autre, le corps propre est déjà une *appropriation* de ce pré-donné dans la donation originaire du sens *ego*, puisque le remplissement du sens *ego* est opéré par la *présence vivante* à soi-même, c'est-à-dire la présentation de la chair (*Leibkörper*). Il y a, d'un côté, l'homogénéité de la chair et du corps propre chez l'*ego* et, de l'autre, la césure entre la chair et le corps chez l'*alter ego*.

Le sujet devient coordinateur du champ de perception, du champ de sensations, des phénomènes kinesthésiques qui sont des synthèses passives, lui appartenant en propre, sur lesquelles se forme un *flux* de modes d'action comme sphère d'exercice des pouvoirs de l'*ego*. Ce qui fut initialement mise en réduction chez l'autre devient ainsi le nouveau sens existentiel propre de l'*ego*: grâce à cet "entrelacs" (*Verflechtung*) de la chair et du corps propre, je m'aperçois réflexivement par mon corps comme être *du* monde, être *dans* le monde et sujet *pour* les autres. Cet entrelacs n'est pas encore l'appariement (*Paarung*) de la chair de l'*ego* à celle de l'*alter ego* d'une part, et du corps de l'un à celui de l'autre d'autre part. L'entrelacs de la chair et du corps propre est encore spécifique au pôle *ego*, puisque le pôle *alter ego* est perçu sous l'angle de la distinction de la chair et du corps.

Dans la donation de l'autre, son vécu propre, c'est-à-dire sa présence primordiale à soi-même, est "apprésenté" par son corps qui est le seul à être présenté immédiatement à ma perception. Il y a une distinction à remarquer: pour le pôle de l'*ego* percevant, dans la donation de l'autre, il y a un écart entre l'apprésentation de la chair et la présentation du corps. Car la perception du corps donné/présenté de l'autre donne le sens autrui, même si sa vie en propre ne m'est pas communicable.²⁹ Le corps ne serait-il pas signe ou icône d'un soi autre pas encore là? L'apprésentation est ici une donation *médiate* d'autrui dans son corps. Le corps d'autrui n'est pas un signe ou une icône parce que le sens donné du corps n'est pas encore pour moi une *représentation* d'autrui, mais le sens d'être là de son corps en original renvoyant médiatement à la référence originaire subjective de l'autre qui est *chair* pour lui-même (l'*ego* perçu) et *corps* pour moi (l'*ego* percevant). Chacun perçoit l'autre comme un *corps* et se perçoit comme *chair*. Telle est l'expression ultime de l'aporie de l'antécédence de l'expérience immédiate du moi sur celle de l'autre. Toute la difficulté du transfert du sens *ego* à l'autre repose sur la correction de cette dissymétrie originaire entre le *corps* et la *chair* selon les perceptions respectives de l'un et de l'autre.

La réduction au *propre* (*Eigenheitssphäre*), à la sphère d'appartenance, trace une ligne de partage entre la chair et le corps propre. La seconde paire de distinction chair/corps propre est produite lors de la constitution de la nature objective sur la base de l'intersubjectivité. Le point de départ de la dissociation de la chair et du corps propre reste ambigu parce qu'avec Husserl on glisse de l'idéalisme transcendantal à l'empirisme transcendantal. L'analyse de Ricœur rend compte de cette hésitation sémantique entre le corps propre et la chair entendue comme nature propre. Cette abstraction fait ressortir (*Herausstellung*) le corps propre, mieux encore la *chair* (*Leib*), la nature propre.³⁰

L'ambiguïté de cet empiètement (*Übergreifen*) entre la chair et le corps propre peut être levée, grâce au statut logique de la chair en tant qu'elle est une fondation originaire (*Urstiftung*) ou couche d'appartenance propre à laquelle se rapporte la synthèse identificatrice et continue de l'*ego*. Dans la VI^e *Recherche logique*, la donation de sens, l'intuition de l'*eidos*, dépasse le vécu intentionnel individuel pour atteindre sa structure universelle. Celle-ci est une signification à vide que viendrait remplir la perception sensible. De la même manière, le *propre* de la chair, comme fondation originaire, transcende le vécu subjectif individuel des sujets pour être une structure logique d'explicitation dans laquelle les catégories logiques de "sujet" et de "détermination" trouvent leur racine. Plus précisément, cette structure logique d'explicitation est donnée à l'analyse intentionnelle qui a pour tâche de l'exhiber comme actualités et potentialités du flux des vécus de toute expérience existentielle concrète.

La dérivation du sens *alter ego* à partir de la sphère d'appartenance propre de l'*ego* s'effectue par le procédé paradoxal de la réduction ultime. En opérant la réduction transcendantale, je me donne à moi-même dans une auto-aperception actuelle et apodictique. Cette auto-aperception me fait apparaître à moi-même comme pré-donné *antérieur* à cette expérience intuitive. Ce pré-donné antérieur à cette intuitivité est le propre de la chair comme structure d'anticipation logique de l'expérience. Ce propre est donné de manière identique et continue à l'explicitation de l'*ego*. Si ce propre de la chair n'est donné que dans une perception apodictique de soi, cela veut dire qu'il n'a lieu, comme le souligne précisément D. Franck, que dans un présent vivant et incarné. Dans la relation à l'autre, la détermination de la propriété de la sphère du propre pose un problème de la temporalité. La caractérisation positive de cette détermination pose par ailleurs un problème d'intentionnalité.³¹

Le passé s'effectue sous le mode intentionnel du souvenir et le futur sous celui de l'attente. Ces deux vécus intentionnels à structure temporelle complexe s'enracinent dans le présent vivant et incarné de l'*ego*. Si donc la temporalité et l'intentionnalité appartiennent à la sphère du propre et reçoivent leurs sens respectifs intimes et profonds dans la relation intersubjective, cela exige alors d'envisager une description pure de l'expérience de leurs rapports à l'altérité. La stratégie de l'idéalisme transcendantal consiste à inscrire dans la même sphère du propre le flux des vécus temporels, les vécus intentionnels et les objets intentionnels. La sphère du propre est donc le lieu où sont coordonnés ces vécus complexes et ces objets intentionnels depuis les purs *data* sensibles, en première instance, se constituant en moi comme des "temporalités immanentes," mes *habitus*, en deuxième instance, jusqu'aux objets transcendants, en troisième et dernière instance, qui sont par exemple des objets de la "sensibilité *externe*." C'est ici qu'on peut légitimement soulever une difficulté fondamentale de l'idéalisme transcendantal formulée par D. Franck:

Ces "objets" doivent être constitués par ma sensibilité propre, et à ce titre sont toujours donnés par la médiation de la chair. Quel peut bien être le sens d'une sensibilité *externe* tant que dans la sphère du propre la chair n'a pas reçu de limites assignables? Quel peut bien être le sens d'une sensibilité *propre* si la sensibilité implique toujours le rapport à une extériorité. En étendant la sphère du propre aux objets transcendants, Husserl ne l'ouvre-t-il pas à l'altérité?³²

En somme, le procédé d'accès à la sphère du propre demeure paradoxal dans la mesure où la méthode phénoménologique glisse brutalement de l'idéalisme à l'empirisme. La lecture de N. Depraz clarifie cette thèse métaphysique d'un empirisme transcendantal. Par réduction transcendantale de la conscience avec ses intentionnalités, l'expérience originaire de la vie propre

du soi accède ainsi à une *hylé* originaire. On glisse ainsi de l'idéalisme à l'empirisme. La *Urhylé* est un domaine d'unités constituées en tant que non-*ego*. Elle est condition de possibilité même de l'*ego*.³³ "Cela signifie, écrit D. Franck, que la chair est le médium universel de la donation des corps dans la nature propre."³⁴

La chair peut être un "pré-donné" de sens coordonnant l'intentionnalité, l'affectivité, la passivité. De cette manière, elle est donnée à l'explicitation de la vie propre de l'*ego* (*Selbstauelegung*). La chair acquiert alors le sens de corps propre, mon corps, ma chair, et de nature propre. Cette "abstraction, écrit Ricœur, [...] est bien plus qu'une fiction didactique; c'est aussi - et surtout- la conquête du sens de l'*incarnation*."³⁵ Toute la phénoménologie des *Ideen II* met en œuvre l'incarnation de l'*ego* à travers trois types d'expériences - les *intentionnalités*, les *synthèses* (passives et actives) et les *motivations*- qui sont déployées jusqu'à la formation des communautés culturelles et historiques, *via* l'analogie de la reconnaissance d'autrui.

Cette première étape de la genèse phénoménologique de la reconnaissance sur le plan de la perception s'est déroulée en trois points. C'est d'abord l'aporie de l'antécédence de la filiation du sens *ego* entre l'un et l'autre qui a donné lieu à la nécessité de la distinction fondamentale chair/corps. Celle-ci a ensuite révélé par ricochet le paradoxe de l'homogénéité et de l'hétérogénéité entre la chair et le corps propre. Pour le pôle *ego*, l'homogénéité de la chair et du corps propre est un obstacle à la levée de la dissymétrie originaire entre l'un et l'autre tandis que l'hétérogénéité institue la chair comme un tiers commun ayant un statut logique préalable à la reconnaissance de l'un et de l'autre dans l'intersubjectivité. L'alternative entre l'idéalisme et l'empirisme est le prix à payer pour penser la médiation d'altérité de la chair. La non-délimitation phénoménale de la chair met en échec la clarification de la frontière ontologique entre une sensibilité *propre* et une sensibilité *externe*. Comme lieu de coordination de l'intentionnalité, de l'affectivité et de la passivité, la chair donnée à l'explicitation de l'*ego* est enfin une conquête du sens de l'incarnation dans l'intersubjectivité.

Pour la seconde étape de la constitution de l'intersubjectivité sur le plan de la perception, dans la cinquième étude des *Méditations cartésiennes*, la paire de distinction chair/corps a rendu possible la constitution d'une *nature* commune. Cette fois, elle permettra non seulement de clarifier les notions d'intersubjectivité, d'incarnation (*Verleiblichung*) et d'incorporation (*Verkörperung*), mais aussi de fixer l'identité de l'*ego* et l'*alter ego* et le lien dans lequel est incluse la notion de ressemblance chaque fois corrigée par la dissymétrie. L'*ego* n'est pas l'*alter ego* même s'il se reconnaît comme un être parmi d'autres. L'*inconvertibilité* est ce principe d'identité de chaque *ego* et la *réversibilité* est ce qui permet à chaque *ego* de se reconnaître un parmi d'autres. Nous allons montrer que la dialectique de la réversibilité et de l'inconvertibilité fonde la différence, si importante aux yeux de Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*, entre la réciprocité et la mutualité d'une part, et, d'autre part permet donc de distinguer les niveaux *logique* et *ontologique* du phénomène de reconnaissance.

Le paradoxe de la mixité chair/corps propre et de la césure la chair/corps propre, anticipant la conquête du sens de l'*incarnation*, donne la clé du décryptage de "l'appariement" ou du couplage (*Paarung*) - accouplement (selon la traduction de E. Levinas) ou de co-union (selon la traduction de N. Depraz) - lors de la formation du *lien associatif* du transfert de sens *ego* vers l'*alter ego* et des *synthèses passives* -assurant le passage de l'un à l'autre- à travers les trois degrés de l'analogie pour la constitution de l'intersubjectivité. Ces trois degrés sont présupposés par la relation de réciprocité comme logique du phénomène de reconnaissance.

Selon le premier degré de constitution, la signification *ego* passe de mon corps à l'appréhension du corps de l'autre *ego*, grâce à l'analogie par laquelle le sens *ego* est transféré de corps à corps et de chair à chair. Selon Ricœur, le § 50 des *Méditations cartésiennes* de Husserl rend compte de l'opération du "transfert (*Uebertragung*) aperceptif" ou de la "saisie par analogie"

comme le "point de jonction" entre le contraste de l'expérience du corps propre et de celle de l'autre d'un côté et, de l'autre, la constitution du sens de l'expérience *de* transcendance *dans* cette expérience de l'être propre de l'*ego*. Il ne s'agit pas d'un raisonnement par analogie tel que la similitude des corps pourrait induire à une similitude des expériences vives. Car chaque expérience originaire du corps propre est une totalité singulière unique et incommunicable.

Grâce à la ressemblance des corps dans l'appréhension, il y a formation de la *paire ego et alter ego*: le sens du corps de l'un renvoie au sens du corps de l'autre. L'appréhension est une simultanéité de co-existence et de co-présence de l'un et de l'autre. Ce n'est pas encore à strictement parler un couplage, mais une transposition aperceptive. Cette appréhension tient à la reconnaissance supposée d'une chair autre soustraite à mon expérience: "je reconnais, dans la présence charnelle de l'autre, l'analogie de ma propre réification [...] j'accorde à autrui le sens "ego," bien que seule mon expérience vive ait le caractère originaire."³⁶

C'est par la césure chair/corps propre et la ressemblance des corps que Husserl négocie le transfert du sens *ego* à l'*alter ego*. L'appréhension, en tant que intentionnalité *médiante*, fait apparaître une dissymétrie consécutive entre la sphère d'appartenance intersubjective, c'est-à-dire une communauté intentionnelle, et le monde objectif des corps physiques et des choses. La donation de la chair pour moi *ici* est donation du corps pour autrui *là-bas*. Tout le problème de l'appariement est la saisie du corps *là-bas* comme chair. C'est en raison de la distinction chair/corps que la chair, comme *nature* propre, peut être un type originaire de toutes synthèses passives parmi lesquelles, estime Husserl, il y a une franche opposition entre la synthèse d'*identification* permanente du sens *Je* et la synthèse d'*association* de couplage (*Méditation cartésienne*, V, § 51). Cette franche opposition entre ces deux synthèses est fondamentale pour l'appréhension qui articule similitude et dissymétrie. Que se *pass*e-t-il alors de l'*ego* à l'*alter ego*? N. Depraz explique ce qui *pass*e en ces termes:

Ce qui *pass*e d'un *ego* à l'autre, ce n'est pas leur caractère corporel, qu'ils ont chacun en propre avant toute *Paarung* mais mon caractère de chair, qui passe dans l'autre advenant par là comme chair. Inversement, ce qui passe de l'*alter ego* dans l'*ego*, c'est le caractère corporel que l'*alter ego*, qui n'était tout d'abord que corps, donne à apercevoir à l'*ego* qui, était immédiatement chair, ne s'était tout d'abord pas aperçu comme corps. Ma chair s'aperçoit comme corps au moment où ton corps s'aperçoit comme chair.³⁷

Ce passage du corps de l'autre à sa chair, nommé incarnation (*Verleiblichung*), et le passage de ma chair à mon corps, nommé incorporation (*Verkörperung*), s'opèrent dans la *réversibilité* simultanée de l'existence et de la présence de l'*ego* et de celles de l'*alter ego* qui se recouvrent mutuellement grâce à la synthèse d'*association* de la *Paarung*: "Il y a cette ligne, écrit Merleau-Ponty, [...] où se fait le virement moi-autrui autrui-moi."³⁸ Dans une perception de la nature commune, grâce à cette réversibilité, ma chair m'apparaît comme un corps parmi les corps lorsque je suis moi-même un autre parmi tous les autres. Ces recouvrements réciproques, opérés par la synthèse d'*association*, renvoient simultanément l'un à l'autre par un effet-miroir. Cependant, ce couplage n'annule pas l'irréductibilité du propre et de l'étranger. Cette *inconvertibilité* entre les vécus propres uniques des corps est maintenue par la synthèse d'*identification*. Grâce à la distinction phénoménologique chair/corps, la mise en œuvre de la dialectique de la réversibilité et de l'inconvertibilité empêche la confusion des identités lors d'échanges de représentations de l'*ego* à l'*alter ego*. Sans l'altérité primordiale de la chair comme nature propre *pour tous*, puisqu'elle n'est ni *en soi* ni *pour soi*, l'appariement plongerait dans la confusion des identités personnelles. Il n'y

aurait pas de *Je*, nous vivrions tous dans la confusion du "On." Personne ne serait capable de dire *Je*, d'avoir un vécu propre et d'être libre.

Le deuxième degré de constitution ouvre le champ de la représentation de la chair de l'autre par le biais du comportement de son corps. Pour Husserl le "remplissement" *médiat* de la signification à vide de la chair de l'autre est possible: comment autrui appréhété est-il un avec une chair présentée? C'est ici que l'hétérogénéité chair/corps propre intègre le problème de la représentation de la chair d'autrui dans ma sphère propre d'expérience. Cette représentation de la chair d'autrui en moi est la contrepartie de la présentation de son corps hors de moi. La question de l'appréhété du vécu d'autrui dans son corps, qui est pour lui chair, ne peut faire l'économie des thèmes de la théorie de la signification tels que l'indice, le signe et l'icône (l'image). Partir de ce sens vide vers un sens plein, c'est repartir de la structure d'anticipation, dans laquelle l'autre est donné par analogie de moi, à l'épreuve de la représentation de la chair de l'autre par des signes concordants ou discordants. C'est là qu'effectivement *l'autre moi* cesse d'être une copie de moi-modèle, c'est-à-dire une modification intentionnelle de moi-même, et devient radicalement *autrui*, un étranger pour moi.³⁹

L'attente anticipative ou la représentation *a priori* de la chair de l'autre se confirme ou s'infirme par le *jeu* de concordance ou de discordance des expressions, des gestes et du *comportement* du corps de l'autre. Ricœur fait un rapprochement de cette théorie phénoménologique de la concordance et de la discordance avec la théorie des signes dans la I^{re} *Recherche logique* de Husserl. Ainsi les indices sont des indicateurs et les signes signifient en tant que signes de langage. Cette vaste grammaire primordiale des signes et des indices peut être associée à la théorie des icônes, comme une articulation de la *signification* et de la *représentation*. Ricœur ne développe pas la perspective génétique de l'image de l'autre selon laquelle la chair joue un effet-miroir. Quoique s'inspirant de Ricœur, c'est N. Depraz qui engage cette perspective en la combinant avec la théorie de l'imagination chez Husserl.⁴⁰

P. Ricœur a toujours résisté à interpréter la "*Urstiftung*" au sens d'une "création de sens" comme le fait N. Depraz.⁴¹ Fonctionnant sur le plan des "genèses passives," cette fondation originaire typique est toujours condition de possibilité de toute expérience nouvelle.⁴² Ce "noyau empirique" du propre n'est pas une expérience immédiate. C'est pourquoi, la donation du soi reste une explicitation, une interprétation, une exégèse (*Auslegung*). Si l'on s'en tient à l'analyse de N. Depraz, une difficulté analogue apparaît dans l'expérience d'autrui décrite par Husserl avec les termes de "traduction (*Übersetzung*) et d'interprétation (*Intepretation*)."⁴³ On peut mesurer la stratégie de Ricœur qui maintient le statut logique de la structure universelle qu'est la nature propre de la chair. Il s'agit des couches *proto-langagières* du corps sur lesquelles se constitue l'explicitation intentionnelle de l'*ego*. C'est pourquoi chez Ricœur le "remplissement" du vécu propre et du vécu de l'autre ne s'opère pas par l'imagination perceptive qui constitue la *schématisation* de soi et la *symbolisation* de l'autre, comme le suggère N. Depraz en dépassement de Husserl.⁴⁴

Au troisième degré de constitution, le transfert aperceptif s'enrichit de l'imagination qui a le pouvoir de faire varier les représentations. L'aperception n'est pas un raisonnement par analogie, mais un *transfert* d'intentionnalité à autrui appuyé sur la sphère d'appartenance propre du corps. Fondé sur le couplage, sur l'appariement de mon corps *ici* (corps propre localisé) à cet autre corps *là-bas*, ce transfert reçoit son sens de *l'imagination*, charnière entre la perception et la signification. L'imagination illustre le lien associatif dans la variation libre de perspectives, aide à la coordination du champ de perception et du champ de sensation envisagés à travers le transfert d'une perspective de vie à une autre. L'analogie logique du transfert de sens devient dans la fiction un transport en imagination de la perspective d'un *ici* vers celle d'un *là-bas*.

Ces trois degrés de constitution de la reconnaissance de l'autre comme autre sont préalables pour constituer une nature intersubjective par l'opération de la mise en communauté (*Vergemeinschaftung*). Cependant, ces trois degrés restent marqués par l'asymétrie du rapport de l'*ego* à l'*alter ego*. Or la constitution de la nature intersubjective ne s'effectue que si l'expérience en commun de la nature instaure une *réciprocité* entre l'expérience du moi et l'expérience d'autrui. L'alternative entre l'idéalisme et l'empirisme laisse sans solution le problème philosophique de la frontière ontologique entre ma sensibilité *propre* et la sensibilité *externe*, à moins que la chair en soit la ligne de médiation d'altérité. Si tel est le cas, n'y a-t-il pas alors lieu d'instaurer une dialectique acérée entre l'idéalisme et l'empirisme qui permet de clarifier, d'objectiver et de thématiser les différents degrés l'altérité de la chair comme nature commune partagée par tous dans une *réciprocité*?

P. Ricœur fait donc le choix de "coordonner le réalisme empirique, pour lequel les communautés sont des entités réelles, à l'idéalisme transcendantal, pour lequel tout sens ontique est emprunté à l'*ego*."⁴⁵ Il n'est point question de privilégier l'approche phénoménologique contre l'approche sociologique dans la relecture ricœurienne du § 55 de la cinquième des *Méditations cartésiennes*:

Et c'est dans un équilibre instable, écrit-il dans le *Parcours de la reconnaissance*, que l'"explicitation" se tient à égale distance de la description, au sens de l'empirisme de tradition britannique, et de la construction, au sens de l'idéalisme allemand, au reste mal connu de Husserl.⁴⁶

C'est en oscillant dans un *équilibre instable* entre réalisme empirique et idéalisme transcendantal que Ricœur se distingue d'E. Husserl sur la question du fondement de la *réciprocité* qui préside l'expérience en commun. Comment un objet *perçu* peut-il être le même dans une pluralité de vécus? Comment puis-je comprendre que ce corps *perçu là-bas* pour moi et le corps vécu *ici* pour l'autre ne sont pas seulement deux corps, mais une nature commune? E. Husserl cherche le moment d'indivision du même et de l'autre dans l'unique et même monde *perçu* par tous. C'est par la notion de *perspective*, d'après la lecture de Ricœur, qu'E. Husserl désigne l'intermédiaire entre l'identité du corps et celle de la nature commune. Mon corps est l'origine d'une perspective, un point de vue, qui oriente le système de mes expériences. L'autre a aussi un système d'expériences orientées par sa perspective. Mais il y a une intersection entre le système de l'un et celui de l'autre telle que le *même* monde est latéralement *perçu* sous des perspectives différentes.

Cependant, chez E. Husserl cette *réciprocité* des consciences mises en jeu par l'expérience en commun de la nature intersubjective se fait au prix d'un sacrifice: Si au § 51 de la cinquième des *Méditations cartésiennes* E. Husserl maintient une franche opposition entre les deux synthèses, Ricœur fait alors remarquer avec pertinence dans sa lecture du § 55 que la synthèse associative de chair à chair est quasi dissoute dans la synthèse d'identification qui, à l'intérieur d'un même flux du vécu, supporte l'identité d'un même sens.⁴⁷ Pour sortir de cet échec de l'idéalisme, Ricœur envisage rendre compte de la *réciprocité* par une dialectique acérée des deux synthèses. C'est grâce à cette dialectique acérée de l'*inconvertibilité* et de la *réversibilité* d'une chair à l'autre qu'un monde naturel commun est possible, que des communautés intersubjectives culturelles sont possibles; qu'un soi peut apparaître tel à travers l'écart de sens entre la chair et le corps; que peut être fondée la différence entre la *réciprocité* et la *mutualité* dans *Parcours de la reconnaissance*.

Par convention de langage, je réserve le terme de "mutualité" pour les échanges entre individus et celui de "réciprocité" pour les rapports systématiques dont les liens de mutualité ne constitueraient qu'une des "figures élémentaires" de la réciprocité.⁴⁸

Il convient de faire remarquer que, dans sa lecture de la cinquième des *Méditations cartésiennes*, Ricœur reconnaît qu'il faille "bon gré mal gré" renoncer à l'approche phénoménologique, qui privilégie l'asymétrie du rapport moi-autrui, au profit de l'approche sociologique qui rend compte de "l'égalisation objectivante" (*objectivierende Gleichsetzung*).

Pour notre part, nous estimons qu'il est toujours possible de suivre la ligne d'un équilibre instable entre ces deux approches, à condition, comme nous le montrerons en conclusion, que soit située philosophiquement cette ligne d'interférence latérale entre les systèmes d'expériences orientant les différentes perspectives des corps propres. Ces perspectives sont inscrites dans une "constitution orientée du champ culturel" à travers l'agir et le subir (la *praxis* et le *pathos*). Cette constitution orientée du champ culturel représente ce que Ricœur appelle "foyer d'intériorisation"⁴⁹ des mondes culturels avec lequel la personne accomplit son existence dans un espace culturel habité. En ce sens, la constitution orientée du champ culturel devient un enjeu philosophique pour la liberté de la personne dans la mesure où son incarnation serait paradoxalement la mise en œuvre intersubjective de ces données culturelles dans la *praxis* d'une part, et la manifestation de son vécu dans l'épreuve du *pathos* d'autre part.

L'intersubjectivité sur le plan de l'affection

L'intersubjectivité sur le plan de l'affection est une voie de sortie du plan de la représentation. Selon J. Greisch, le *Parcours de la reconnaissance* n'indique pas à son lecteur la voie de sortie du "cercle magique de la représentation"⁵⁰: "Sur ce point, le lecteur du *Parcours de la reconnaissance* reste un peu sur sa faim, car il aimerait savoir avec plus de précision quelle stratégie Ricœur lui-même met en œuvre pour se soustraire de l'impérialisme de la représentation"⁵¹. Dans la troisième étude de *Parcours de la reconnaissance*, "La reconnaissance mutuelle," la voie proposée par Ricœur est celle de l'accomplissement de l'affectivité dans l'ordre pratique et éthique du don: l'*éros* platonicien, la *philia* aristotélicienne, l'*agapè* évangélique, le *respect* kantien. Mais il ne suffit pas de décliner ces différentes formes d'affectivité pour rendre compte de l'objectivité institutionnelle de la reconnaissance.

Il y a une articulation entre l'approche phénoménologique et l'approche sociologique de la constitution de l'intersubjectivité sur le plan de l'affection. Le choix d'une phénoménologie de l'intersubjectivité sur le plan de l'affection nous tient en deçà des structures institutionnelles de la reconnaissance. Il est question de fournir à la reconnaissance sociale une base phénoménologique à teneur *affective* avant sa structuration normative. Cette teneur *affective* n'est pas dissociée de la teneur *normative* de la théorie sociale. Notre philosophe propose une théorie sociale de la reconnaissance mutuelle articulant réciproquement affectivité et normativité. Dans l'articulation des trois modèles de reconnaissance mutuelle (l'amour, le droit et l'estime socioculturelle), on voit bien que le deuxième modèle, c'est-à-dire le normatif ou le juridique, est encadré d'un côté par un premier modèle qui repose sur des sentiments intersubjectifs et, de l'autre, par un troisième modèle de l'organisation des systèmes (social, économique, politique et culturel) qui porte sur des sentiments supra-subjectifs. D'ailleurs la lecture que fait Ricœur de l'*Anerkennung* de Hegel par l'intermédiaire d'A. Honneth peut valider cette interprétation que nous proposons ici en amont du *Parcours de la reconnaissance*.

En 1954-55, Ricœur trouve les amorces d'une théorie de l'intersubjectivité sur le plan de l'affection chez Kant: "on trouverait tout au plus les prémices dans l'*Anthropologie*, le cadre de la théorie des passions que Kant conduit en effet comme une théorie de l'intersubjectivité."⁵² En 1959, à l'occasion du centenaire de la naissance de Husserl, Ricœur prolonge son hypothèse d'une théorie de l'intersubjectivité sur le plan de l'affection avec un texte: "Le sentiment".⁵³ Dès lors en 1960, le chapitre IV sur "La fragilité affective" dans *Finitude et Culpabilité*, est bel et bien une concrétisation de cette théorie de l'intersubjectivité sur le plan de l'affection.⁵⁴

De manière analogue au plan de la perception, l'intersubjectivité sur le plan de l'affection soulève aussi des difficultés phénoménologiques que Ricœur souligne dès 1950 lorsqu'il s'interroge sur la distinction de principe entre les modes d'intuition au § 42 des *Ideen I* de Husserl. L'affectivité manifeste l'intentionnalité pour l'autre, mais elle ne se donne pas par profils comme un objet de représentation.⁵⁵ Chez Ricœur, l'interprétation de l'intersubjectivité sur le plan de la perception est trop marquée par le sens logique d'une structure universelle d'anticipation. En cela, il s'en tient à la ligne descriptive de la phénoménologie. Mais sur le plan de l'affection, l'intersubjectivité acquiert son contenu ontologique.

La lisibilité des degrés du sentiment se donne à voir à travers les différents niveaux de réalité désignée par la corrélation du connaître et du sentir: les choses, les corps, les personnes, le monde, les valeurs, l'être. Le même vécu désigne ce qui nous affecte et, en même temps, manifeste l'intimité du moi.⁵⁶ Ainsi le paradoxe indivisible de l'affectivité et de l'intentionnalité d'une part, et, d'autre part la réciprocité simultanée entre l'affectivité et la compréhension expriment déjà la fragilité constitutive du sentiment d'être un soi toujours menacé de disparition. Cette menace de disparition de soi, qui apparaît dans la disproportion intime du sentiment, est lisible sur la variation des objets qui ouvrent notre affectivité et sur lesquels nous voulons nous greffer pour que se continue notre désir d'être. Mais cet éclatement possible du sentiment d'être un soi est heureusement tenu en unité *imparfaitement* par la *médiation originale* du corps⁵⁷ progressivement affecté par le temps. Dans *Finitude et Culpabilité*, la démarche d'accès à l'affectivité d'un point de vue eidétique se fait en deux temps: La signification révèle le sentiment et le sentiment une intentionnalité.⁵⁸

À chaque sentiment son sens: à l'amour l'aimable, à la haine le haïssable ou le nuisible, à la joie-béatitude le désirable, le perfectible, le convenable, à la tristesse le non-convenable (contingence, déchéance), à l'angoisse le souci, à l'effroi l'horrible, à l'émerveillement l'admirable, au respect le sublime, la dignité. Impossible de briser le cercle du paradoxe intentionnalité-affectivité. En tant que qualités senties *sur* les choses, *sur* les personnes, *sur* le monde - ces réalités mises en réduction révèlent en même temps les manières intimes d'être affecté du soi en corps propre. Le vouloir est disposé à l'acte par le désir. Ce même vouloir est aussi une référence sans laquelle le désir serait sans intentionnalité pour autrui. Sans le désir le monde est vide de sens. Ses structures pratiques s'effacent. Mais sans le monde le désir devient aveugle. C'est ici qu'il convient de prendre la mesure de l'entrelacs du désir et du monde d'une part, et, de son enjeu phénoménologique pour la constitution du soi dans l'intersubjectivité d'autre part.

Dans le *Volontaire et l'Involontaire*, Ricœur inscrit l'*émotion* parmi les éléments de la spontanéité corporelle.⁵⁹ La compréhension réciproque de l'intentionnalité et de l'affectivité veut saisir le dérèglement du sentiment d'être soi-même à son état naissant dans le corps. Ricœur se sert du *Traité des passions de l'âme* de R. Descartes comme guide pour déployer une compréhension phénoménologique de l'affectivité fondamentale: l'admiration, amour et haine, désir, joie et tristesse. Nous voulons montrer que le sentiment d'être un soi en corps propre n'est pas de l'ordre d'une intuition, mais de l'ordre de l'affection. L'apparition de la signification du sentiment se donne par la "genèse réciproque" de la corrélation du connaître et du sentir. Cette

réciprocité du connaître et du sentir engendre les degrés du sentiment d'être soi et l'arrache à sa confusion.⁶⁰

Le déclenchement du sentiment à son état naissant procède d'un sentiment événementiel: la surprise d'être-là. Ricœur fait correspondre ce sentiment-événement de la surprise à l'admiration dans le *Traité des passions* de Descartes. En tant que sentiment-événement, la surprise en face de l'objet est un saisissement spontané compris dans le *phénomène circulaire* de l'intentionnalité et de l'affectivité à l'intérieur duquel advient le soi en corps propre. L'émotion est constitutive de la *spontanéité*⁶¹ corporelle. Ainsi elle est non seulement l'affectivité fondamentale ou le sentiment de fond, mais elle est aussi la spontanéité corporelle même. C'est pourquoi elle est la figure de la chair par excellence. La *compréhension réciproque* de l'intentionnalité et de l'affectivité trouve sa racine dans la spontanéité corporelle. Celle-ci précède et déborde l'agir volontaire. C'est à la fois sur elle et à travers elle que le vouloir se reprend comme pensée pour *advenir*⁶² avec la posture d'un soi indivisiblement uni à son corps (le *corps propre*) et qui le meut.

L'affectivité est encore un mode de pensée au sens le plus large; sentir est encore penser, mais le sentir n'est plus représentatif de l'objectivité mais révélateur d'existence; l'affectivité dévoile mon existence corporelle comme l'autre pôle de toute existence lourde et dense du monde. Autrement dit c'est par le sentir que le corps propre appartient à la subjectivité du cogito.⁶³

Cette surprise, ou encore ce sentiment-événement, est l'étonnement d'être-là. Ce sentiment-événement n'est rien d'autre que ce sentiment d'être un soi en *corps propre* déjà impliqué dans le cours du monde avant même de prendre quelle que décision que ce soit pour y participer. C'est par ce sentiment-événement du saisissement "que la durée est colorée, que les choses nous touchent, qu'il arrive quelque chose, qu'il y a des événements."⁶⁴ Par le saisissement du corps, l'attention est ravie par l'objet qui s'impose à la pensée. Le corps est médiateur transversal de la rencontre de l'être nouveau de l'événement.

Ce sentiment-événement d'être un soi en corps propre *impliqué* dans le cours du monde se complexifie à travers des formes de sentiment produites par l'*imagination affective* qui opère la couture du vouloir et du corps. Ces sentiments fondamentaux sont constitutifs des modes d'être du soi en corps propre. L'affectivité est la face non transparente du cogito. L'affectivité est progressivement éclairée par la mise en évidence de l'objet intentionnel décrypté par l'imagination affective. Intermédiaire entre la pensée et le corps, l'imagination affective oriente le sentiment vers son objet intentionnel. Celui-ci appartient à la configuration perceptive du monde "peuplé de signes affectifs qui se joignent aux qualités proprement sensibles et en deviennent indiscernables."⁶⁵ C'est sur l'imaginaire, en tant que *monde propre ou commun des images pré-figurées des choses*, qu'apparaissent les caractères d'appel ou de sollicitation des objets intentionnels affectifs sur fond de monde environnant. L'imagination peut non seulement médiatiser le désir et le vouloir mais aussi les tourner vers l'avenir: "le second (le vouloir) pour y ouvrir des possibles nouveaux, le premier (le désir) pour y attendre un fruit de conquête et de rencontre."⁶⁶

L'imagination peut anticiper le plaisir sous la figure du désir et la douleur sous la figure de la crainte. Loin d'être des opposés, le plaisir et la douleur ne font pas partie de la même sériation affective. Ils ne sont pas des contraires à l'intérieur du même couple affectif homogène. Car le soi en corps propre ne porte pas de la même manière le désir et la crainte. La privation est le contraire du plaisir tandis que l'absence de douleur est le contraire de la douleur. L'amour incite le soi en corps propre à se joindre volontairement aux objets qui lui paraissent convenables alors que la haine l'incite à se mettre à distance des objets qui lui paraissent nuisibles. En cela, l'imagination affective anticipe quelque bien-être ou quelque mal-être. L'amour et la haine sont

des sentiments ontologiques avec des visées intentionnelles respectives telles que le bien et le mal.

La joie et la tristesse sont des degrés ou des modes d'être du soi *agissant* sans visées intentionnelles. Parce que l'imagination affective trouve en elles son accomplissement dans la mesure où elles sanctionnent le bien-être devenu du soi ou le mal-être en quoi il s'est transformé. Du point de vue de leur accomplissement, la joie et la tristesse sont des sentiments ontologiques sans objets intentionnels affectifs définis. "La joie et la tristesse m'affectent comme être en tant que j'ai plus ou moins de perfection."⁶⁷ Ce sont des sentiments de situation de connivence pour l'être du soi ou du niveau atteint par l'être du soi, le succès ou l'échec à l'égard du destin. La joie s'exprime par la chaleur agréable qui traverse tout le corps et la dilatation de l'être du soi; la tristesse s'exprime par le resserrement ressenti autour du cœur et un affaissement, le soi *se* sent affaîsé en son être. Il y a un paradoxe dans la joie et la tristesse. Elles ne sont pas moins dépourvues de visées intentionnelles que l'amour et la haine. Car elles sont aussi aptes à anticiper une union ou une séparation d'avec leurs objets intentionnels à venir. Ainsi que l'amour et la haine, la joie et la tristesse se rapportent au désir et le dynamisent pour le vouloir. Ricœur fait culminer ces sentiments vers *l'alerte du désir*.

La surprise, l'étonnement ou l'admiration sont entendus au sens du sentiment événementiel d'être un soi en corps propre, ce sentiment d'être-déjà-là *dans* le cours du monde. Ce sentiment-événement marque l'avènement d'un soi en corps propre, mais ne lui donne pas d'impulsion de la vie. C'est au désir que revient le pouvoir d'être à la fois motif et moteur de la vie. Le désir est un mixte de motif et de cause. Le désir est aussi vaste que l'amplitude des valeurs humaines qui sont corporelles, mais aussi sociales, intellectuelles, morales et spirituelles. Ricœur, suite à sa lecture du *Traité des passions de l'âme* de R. Descartes, précise que le désir n'a pas de contraire. Mais le désir se distingue de l'aversion. D'un côté, le désir suit la ligne de l'amour, de l'espérance et de la joie, et, de l'autre l'aversion suit celle de la haine, de la crainte et de la tristesse.

L'imagination affective ne se rapporte pas à l'un et à l'autre de la même manière: d'un côté, la représentation de l'horrible motive la fuite du mal, et, de l'autre celle du plaisir motive la quête de l'agréable. Ricœur fait donc culminer tout l'involontaire corporel vers la pointe du désir, le *θυμός* emprunté au Livre IV de la *République* de Platon. Il fait remarquer que les médiévaux avaient distingué le *θυμός* platonicien -qu'ils désignaient sous le nom de l'irascible - et le désir sous le nom du concupiscible. Ricœur suit plutôt Descartes qui a refusé de partager l'affectivité en deux séries parallèles. Ces deux séries convergent vers l'unité dialectique de l'irascible et du concupiscible dans le *θυμός*. Mais Ricoeur retient la définition médiévale du concupiscible et de l'irascible. Le *θυμός* devient un mixte de l'un et de l'autre: "le désir, c'est l'irascible dans le concupiscible,"⁶⁸ le concupiscible étant la part du plaisir. "Le plaisir souligne la *rencontre* heureuse et annonce la fusion de la chose et du vivant dans l'intimité de la jouissance."⁶⁹ Le désir, le courage, l'effort sont aussi les différentes figures de l'irascible avec lesquelles le soi affronte les difficultés de l'existence incarnée.

Le sentiment événementiel d'être un soi en corps propre déploie la flexibilité de son vécu affectif à travers ces différents sentiments fondamentaux qui viennent d'être décrits. Cette flexibilité est possible grâce à l'intentionnalité et à l'affectivité qui constituent la texture paradoxale du corps propre. Ricœur parle de "texture paradoxale" parce qu'il maintient en tension dialectique la dualité et l'identité de l'intentionnalité et de l'affectivité dans le sentiment ontologique: "Ce sentiment fondamental" est "cet Éros par quoi nous sommes dans l'être."⁷⁰ Ainsi le sentiment d'être un soi en corps propre n'est pas une simple conscience fugace, mais il est une affirmation originaire: "cette conscience d'être déjà dans..., par cet *in-esse* originaire," que Ricœur appelle "révélation du sentiment." Pour recueillir l'essentiel de ce qui *se* manifeste dans

cette *révélation* du sentiment ontologique, Ricoeur décline le sentiment ontologique en sentiments spirituels et en tonalités affectives.

Les sentiments spirituels prennent une double direction. D'un côté, les sentiments d'appartenance à des communautés se rapportent au sentiment de *l'être-avec* (*co-esse*). *L'être-avec* est fait d'une part des schèmes de sentiments intersubjectifs dans la participation à des "Nous," c'est-à-dire des communautés historiques, culturelles, économiques et politiques- dont le Royaume de la béatitude en est l'ultime possible- et, d'autre part des sentiments de la *philia*: l'amitié, l'hospitalité, la générosité, la solidarité, etc. De l'autre, le rapport aux institutions dans l'espace social implique de manière sous-jacente des formes de sentiments qui se rapportent au sentiment de *l'être-pour*. *L'être-pour* est donc fait de schèmes de sentiments supra-subjectifs à travers la participation à des tâches, à des œuvres culturelles. Le sentiment ontologique se schématise aussi avec des sentiments proprement informés (*Stigmungen*) souvent appelés tonalités ou sentiments atmosphériques. Certaines tonalités affectives peuvent avoir une *portée ontologique*. Ce sont des schèmes sentimentaux d'ouverture de l'homme à l'être: la jouissance, la joie d'augmenter sa puissance d'exister, l'exultation du succès, le sentiment de reconnaissance, la gaieté de l'insouciance, la sérénité, être déchargé du fardeau de l'existence, la paix, etc. D'autres sont des sentiments *vitaux* de l'existence sans intentionnalité: les sentiments de bien-être, de malaise, de bonne ou de mauvaise humeur, de légèreté, de lourdeur, de vivacité, de fatigue, etc.

Ces sentiments se hiérarchisent suivant les plans d'activités que parcourt l'existence humaine. Le sentiment ontologique découvre son extrême fragilité dans la blessure de ne point être capable de faire l'expérience directe de soi-même sans médiation d'altérité et de son impossibilité à nommer l'épreuve de l'informe que manifeste le fond de la vie duquel surgissent les actes intentionnels de l'homme jusqu'à l'épreuve paradoxale d'un absolu innommable nommé "inconditionné" qui se manifeste dans l'informe du sentiment d'être. La diversité de ces sentiments n'est susceptible d'aucune satisfaction finie. Ces sentiments constituent plutôt le pôle d'infinitude de toute notre vie affective. Si le désir d'autrui et le désir d'une béatitude infinie structurent le sentiment ontologique, en ce sens, on peut alors bien dire que l'intersubjectivité est intimement constitutive du sentiment ontologique, même si sa manifestation ne sera extérieurement exprimée qu'après coup dans ces différents sentiments qui schématisent ce sentiment ontologique suivant les degrés d'objectivité institutionnelle de l'espace social.

Le sentiment ontologique qualifie la teneur affective de l'espace social. Notre souci est de rendre manifeste la manière dont l'intentionnalité se saisit de l'affectivité dans l'intersubjectivité pour constituer le lien humain et social. C'est à travers la constitution intersubjective de l'affectivité que se noue cette *requête* du lien d'humanité. Le caractère de différence et de subjectivité, qui constitue le fond d'un soi dans sa rencontre d'autrui, se joue à travers les passions essentiellement intersubjectives, sociales, culturelles et historiques. C'est en ce sens que nous défendons la teneur *affective* de l'espace socioculturel. La qualité affective du sentiment d'être est lisible *sur* les choses, *sur* les personnes, *sur* le monde, *sur* l'être-en-vie. L'affection donne une consistance existentielle ou ontologique à l'intersubjectivité et au lien d'humanité. Car sur le plan de la perception, la constitution de l'intersubjectivité demeure une logique de réciprocité qui n'implique pas encore un engagement ontologique. La perspective d'orientation du système d'expériences de chaque corps propre dans l'intersubjectivité suivant le plan de l'affection se fait sur la base des requêtes affectives de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Ces requêtes sont rapportées à des dimensions correspondantes de l'espace social: l'économique, le politique et le culturel.

À chaque dimension de l'espace social correspond un type de sentiment non passionnel qui garantit l'entrée dans le monde intersubjectif. L'objectivité institutionnelle jalonne l'investigation

de l'affectivité proprement humaine. Puisque le sentiment révèle mon adhérence et mon inhérence à ces dimensions de l'espace social, ces aspects nouveaux d'objectivité sont intériorisés dans les rapports intersubjectifs par les sentiments de possession économique, de puissance politique et d'estime socioculturelle. La réciprocité entre ces institutions et les sentiments du lien humain structure objectivement les modalités de l'intersubjectivité sur le plan de l'affectivité dans l'espace social. La constitution de l'intersubjectivité sur le plan de l'affection n'est pas directement confrontée à l'aporie de l'antécedence de l'expérience du moi sur l'expérience d'autrui comme pour le plan de la perception. Car les relations intersubjectives sont directement constituées autour des objets de désir tels que l'avoir, le pouvoir et le valoir. Ainsi les institutions correspondantes à ces objets de désir constituent des médiations objectives dans l'intersubjectivité. C'est pourquoi la rencontre des regards dans un espace public est une relation intersubjective pauvre tant qu'elle n'implique pas ces degrés d'objectivité institutionnelle correspondant aux sentiments du lien d'humanité:

La "différence" d'un Soi ne se constitue qu'en liaison avec des choses qui ont-elles-mêmes accédé à la dimension économique, politique et culturelle; il faut spécifier et articuler la relation du Soi à un autre Soi par le moyen de l'objectivité qui s'édifie sur les thèmes de l'avoir, du pouvoir et du valoir.⁷¹

L'émergence des sentiments humains, correspondant à cette objectivité indiscernable dans la relation interhumaine, transforme l'événement affectif de la rencontre de l'autre en institution. Le sentiment d'être soi, comme une requête d'humanité, se déploie suivant ces trois degrés d'objectivité de l'espace social.

Au premier degré de constitution du soi dans l'intersubjectivité, l'avoir, comme objet économique, sert de guide descriptif. Le mouvement du reflux de l'objet économique vers l'affectivité correspondante fait apparaître la nouveauté des sentiments relatifs à l'avoir qui déterminent les modalités relationnelles constituantes de l'*ego* et de l'*alter ego*. La constitution de l'un et de l'autre s'enracine dans le besoin corporel qui n'est qu'un manque orienté. Le désir de l'objet économique est relatif à la *disponibilité pour moi* de cet objet. La disponibilité de la chose économique, comme objet de désir, met en branle un cycle de sentiments relatifs à l'acquisition, à l'appropriation, à la possession et à la conservation. Cette résonance affective de la possession résiste à la menace de la perte. C'est en se rapportant aux choses économiques disponibles, susceptibles d'être acquises, appropriées, possédées et conservées, que s'institue la relation du *mien* au *moi* par rapport à *autrui*: "le mien et le tien, en s'excluant mutuellement, différencient le moi et le toi par le moyen de leurs sphères d'appartenance."⁷²

Suivant ce degré de l'avoir, l'intersubjectivité s'explicite d'abord sous le mode de l'*exclusion mutuelle*, commencée par le corps en tant que spatialité occupée, et se continue ensuite par l'*expropriation mutuelle*, remontant du corps à l'esprit, et achève enfin la scission du moi et du toi jusque dans leur intimité. Ce sentiment d'exclusion et d'expropriation dans l'intersubjectivité se vit dans le rapport à mon corps jusqu'à mon installation au lieu d'habitation qui achève et transforme mon incarnation de part en part. Le dépouillement de l'avoir peut-il être alors la condition d'une communion intersubjective? La manifestation du sens originaire de l'avoir passe par la ligne de partage entre l'avoir injuste et une juste possession qui distingue les hommes sans les exclure mutuellement. Grâce à la médiation de la communauté (*Nous*) et le sens du bien commun (le *nôtre*), le moi peut se rapporter autrement au *mien*. À ce premier degré de constitution, Ricœur articule la limite de la variation imaginative, selon laquelle je ne puis imaginer le moi sans le mien, et l'utopie d'une appropriation personnelle et communautaire. La

limite de la variation imaginative et l'utopie constituent la requête humaine de l'avoir et la signification "mauvaise" du *Habsucht* (passion de possession) comme "perversion" du sentiment ontologique.

Au deuxième degré de constitution sur le plan de l'affection, le pouvoir de l'homme sur l'homme dans une institution est le nouvel objet qui guide la description du dédale des diverses modalités affectives selon lesquelles le pouvoir humain est exercé, contrarié, brigué ou subi. L'affectivité développe non seulement le sentiment éprouvé comme modification passive du moi contemporaine de l'objet politique, mais aussi des sentiments intersubjectifs qui modulent les rapports *commander-obéir*. Le principe d'hierarchisation et d'exécution exigée par le travail se développe à travers diverses articulations entre parole de commandement qui projette, planifie, prescrit impérativement l'exécution, et les diverses modalités de l'agir humain rapportées à l'obéissance. Ce principe du pouvoir oriente l'intersubjectivité sous le mode des relations asymétriques et non réciproques. La variation imaginative du pouvoir, en tant que réalité instituée, fait apparaître la distinction de principe entre la "destination au bien" du pouvoir et son "penchant au mal." D'un côté, la limite de la variation imaginative consiste en ceci: " je ne peux me représenter une autorité qui se proposerait d'éduquer l'individu à la liberté, qui serait pouvoir sans être violence" et, de l'autre, l'utopie de l'idée d'un Royaume de Dieu, d'un règne des fins, imagine un pouvoir sans violence. La limite de la variation imaginative et l'utopie ont pour fonction de constituer la signification "mauvaise" de la *Herrschaft* (passion de domination).

Au troisième degré de constitution, l'objectivité du valoir, correspondant au sentiment d'estime, n'est pas identifiable d'entrée de jeu. Par conséquent, elle ne sert pas initialement comme guide de description. Ricœur ouvre ce degré de constitution par le sentiment d'estime:

Il y a dans la requête d'estime un désir d'exister, non par affirmation vitale de soi-même, mais par la grâce de la reconnaissance d'autrui. Il y a, entre cette requête d'estime et la possibilité égoïste et solipsiste de la vie, toute la distance entre le simple désir et ce que la *Phénoménologie de l'Esprit* nomme le désir du désir. Cette réciprocité est le passage de la conscience à la conscience de soi.⁷³

C'est dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant que Ricœur va identifier l'objectivité du valoir: c'est bien l'humanité comme fin en soi, l'autre en tant qu'il est existence-valeur, une valeur existante. Pour ce degré de constitution, l'intersubjectivité est l'entrecroisement de l'idée d'humanité dans ma personne et dans la personne d'autrui. Tel est l'objet propre de l'estime: "Ce que j'attends d'autrui c'est qu'il me rende l'image de mon humanité, qu'il m'estime en déclarant mon humanité." À cette objectivité normative de l'idée d'humanité, Ricœur suggère d'adjoindre l'objectivité matérielle des œuvres culturelles qui disent cette humanité telles que l'art, la littérature, bref les œuvres de l'esprit. Cette objectivité du valoir a une teneur normative qui protège la fragilité de l'estime mutuelle dans la mesure où une existence *estimée, approuvée et reconnue* peut traverser des zones d'incertitude lorsqu'elle est *feinte, alléguée et prétendue*. Elle peut être *méconnue, contestée et protestée*, mais elle peut être aussi *méprisée, rabaisée, ravalée et humiliée*. C'est pourquoi la méconnaissance, de même que le déficit d'estime, peuvent être compensés par la surestimation de soi ou par la dépréciation d'autrui et de ses valeurs. Du coup, des formes de violence telles que l'agressivité, les représailles, le ressentiment, la vengeance deviennent des ripostes à la méconnaissance comme voie de recherche de la reconnaissance. La quête de reconnaissance demeure fragile parce qu'elle peut devenir une passion de la gloire (*Ehrsucht*).

En guise de conclusion de notre analyse de la genèse phénoménologique de la reconnaissance comme une réception de la cinquième des *Méditations cartésiennes* d'E. Husserl dans l'œuvre de Ricœur, nous pouvons faire trois remarques. D'abord, sur le plan de la perception, l'asymétrie constatée lors de la donation du sens *ego* dans l'intersubjectivité n'est pas annulée par la réciprocité comme logique de reconnaissance. La clarification du statut logique de la chair, comme structure d'anticipation du sens l'expérience, s'est faite chez E. Husserl au prix d'une alternative entre l'idéalisme et l'empirisme qui laisse confuse la frontière ontologique entre une sensibilité *propre* et une sensibilité *externe*. Cette indétermination ne permet ni d'objectiver ni de thématiser les différents degrés d'altérité de la chair comme nature commune donnée à tous dans une réciprocité pour laquelle les systèmes d'expériences des corps propres gardent leurs *perspectives* spécifiques. Ces perspectives sont inscrites dans la constitution *orientée* du champ culturel à travers la *praxis* et le *pathos*.

C'est en oscillant dans un équilibre instable entre l'idéalisme et l'empirisme que Ricœur met en œuvre une délimitation ontologique entre la chair et le corps propre. Cette frontière ontologique entre la sensibilité *propre* et la sensibilité *externe* marque ainsi l'inscription de la *phénoménologie herméneutique* dans une ontologie de l'altérité qui n'est rien d'autre qu'une ontologie *adéquate* de la chair requise par une phénoménologie de l'agir et du pâtir. Pour ce faire, chez Ricœur le transcendantal n'est ni un *Ego pur* comme dans l'idéalisme ni une *Urhyllé* comme dans l'empirisme, mais il est *Acte*.⁷⁴ Ce transcendantal convient à une phénoménologie de la *praxis* et du *pathos* que Ricœur développe comme une philosophie de l'être ou de l'altérité.

Ensuite, Ricœur veut contrecarrer le platonisme d'E. Husserl qui risque d'induire un découpage métaphysique de la chose même en monde des idées (invisible) et en monde sensible (visible). C'est sur le plan de l'affection que la constitution de l'intersubjectivité ouvre la perspective d'une ontologie de la chair qui permet de penser la texture affective du monde commun et un. Cette texture affective donnée à tous comme nature commune traverse latéralement les systèmes d'expériences orientées des corps propres selon leurs perspectives. La multiplicité des sentiments, rapportée au sentiment ontologique (sentiment d'être un soi en corps propre), est mise en relation avec les différentes dimensions de l'espace social correspondantes aux requêtes différenciées du lien d'humanité à travers l'avoir, le pouvoir et le valoir. Pour la constitution de l'intersubjectivité sur le plan de l'affection, l'imaginaire est décrit comme "monde propre ou commun des images préfigurées des choses" sur lequel apparaissent les caractères d'appel ou de sollicitation des objets intentionnels affectifs sur fond de monde environnant. C'est la dialectique de la limite négative de la variation imaginative et de l'ouverture positive de l'utopie qui encadre la constitution de l'intersubjectivité pour que la reconnaissance réciproque ne soit pas fragilisée ni par l'*exclusion mutuelle* et l'*expropriation mutuelle* au niveau de l'avoir, ni par la violence éventuelle du rapport dissymétrique du *commander-obéir* au niveau du pouvoir, mais qu'elle soit renforcée au niveau du valoir par le principe irréductible de dignité de l'idée d'humanité reconnue à toute personne et aux œuvres culturelles qui disent cette humanité-là.

Enfin, la chair en tant que sensibilité *externe*, avant d'être une sensibilité *propre* du corps, est un espace temporel non seulement localisé à la fois par une carte géographique et par un calendrier, mais aussi chargé de signes, de symboles, de textes et d'œuvres de l'esprit - tous affectifs, cognitifs, pratiques et historiques - qui précèdent la conscience de soi, l'acte par lequel tout *ego* investit sa propre corporéité en s'identifiant à son corps dans un espace social habité. En tant que structure universelle de signification à vide en attente d'expérience existentielle, la chair est pensée comme une logique transcendantale pratique constituée par le triple *champ de passivité* ou d'*altérité* préexistant à la liberté de chaque sujet en quête d'incarnation dans un espace social toujours-et-déjà habité. Pour lever tout soupçon métaphysique, la constitution du fond

symbolique inconscient,⁷⁵ de l'imaginaire social,⁷⁶ de la mémoire et de l'oubli⁷⁷ s'effectue sur la base des échanges orientés de parole et d'action dans une dialectique de la *praxis* et du *pathos* inscrite dans la "structure feuilletée de la temporalité historique," selon les mots de Ricœur dans *Le Temps raconté*. En cela, la chair n'est ni un *en-soi* ni un *pour-soi* qui serait hors de ce monde, mais elle est ce champ de passivité de sens déjà là donné par anticipation à la conscience comme "tâches" pour la réflexion *libre* et comme condition d'initiative *libre* dans le monde.

- ¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 371 et 373-374.
- ² Paul Ricœur, "De la métaphysique à la morale," in *Revue de métaphysique et de morale* IV (1993): 470: "Ce bref rappel des figures dispersées de l'altérité de la chair suggère que le terme de chair est à prendre en une acception plus vaste que celui du corps propre" [Repris in *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, Philosophie, 1995), 106].
- ³ David-Le-Duc Tiaha, *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair: Brisure et suture* (Paris: L'Harmattan, Ouverture Philosophique, 2009), 107.
- ⁴ Ricœur, *La Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier-Montaigne, 1950), 14-15.
- ⁵ Ricœur, *La Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 19.
- ⁶ Ricœur, *La Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 34.
- ⁷ Jean-Luc Marion, *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, § 10 (Paris: PUF, Essais-Débats, 2005³), 143-147; *Ibid.*, "La chair ou la donation du soi," in *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés* (Paris: PUF, Perspectives critiques, 2001), 99-124.
- ⁸ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 319-452, en particulier 323, n. 1.
- ⁹ Paul Ricœur, "Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl," in *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin), (éd. de 1986), 87-140 et (éd. de poche 2004), 93-157) [Texte initialement publié dans *Revue de métaphysique et de morale* 57 (1952)].
- ¹⁰ Paul Ricœur, "Edmund Husserl: La *Cinquième Méditation cartésienne*" in *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, (éd. de 1986), 197-225 et (éd. de poche 2004), 233-272).
- ¹¹ Paul Ricœur, "Introduction du traducteur" in Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures I: Introduction générale à la phénoménologie pure* (1913) (Paris: Les Éditions Gallimard, coll. "Tel," 1950), XIX.
- ¹² Edmund Husserl, *Ideen I*, § 24, tr. fr., 78.
- ¹³ Ricœur, "Introduction du traducteur," XIX, note 1.
- ¹⁴ Husserl, *Ideen I*, § 1, tr. fr., 15.
- ¹⁵ Ricœur, "Introduction du traducteur," XXI.
- ¹⁶ Husserl, *Ideen I*, § 3, tr. fr., 20 et 22.

- ¹⁷ Nous remercions ici Bernard Quelquejeu qui nous a précisément fait remarquer, lors de la journée d'études du 21 mars 2011 co-organisée par le Fonds Ricœur et le Centre d'Études du Saulchoir en hommage à Paul Ricœur, que *Parcours de la reconnaissance* achève la réflexion de Paul Ricœur sur l'intersubjectivité avec la pratique de la mutualité absente dans *Soi-même comme un autre*.
- ¹⁸ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, V, § 44, trad. fr. en 1947 par G. Peiffer et E. Levinas (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008), 155: "Dans cette intentionnalité toute particulière se constitue un sens d'être (*Seinsinn*) nouveau qui transgresse l'ipséité propre (*Selbsteigenheit*) de mon *ego* monadique; il se constitue alors un *ego*, non pas comme moi-même, mais comme se réfléchissant (*spiegelndes*) dans mon *ego* propre, dans ma monade" (la traduction de Lévinas est légèrement modifiée par Ricœur).
- ¹⁹ Husserl, *Méditations cartésiennes*, V, § 44, 159.
- ²⁰ Husserl, *Méditations cartésiennes*, V, § 44, 155.
- ²¹ Ricœur, "Edmund Husserl: Cinquième *Méditation cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie*, (éd. de 1986), 201, et (éd. de poche 2004), 238.
- ²² En 1977, treize ans plus tard, Paul Ricœur confronte Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité. Cf. "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité" in *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986), 311-334.
- ²³ Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation Cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. de 1986), 201, et (éd. de poche 2004), 239.
- ²⁴ Cf. Edmund Husserl, *Les Méditations cartésiennes*, V, § 46-47. Husserl, sans le mentionner explicitement, confronte sa thèse d'une "expérience intuitive" de soi avec la Réfutation kantienne de la preuve de la permanence de l'âme de Mendelssonhn dans *Critique de la raison pure*, B 422-424, Ak. III, 276, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et F. Marty (Paris: Gallimard, 1980), 1062-1063; trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud (Paris: PUF, Quadrige, 2004⁷), 310.
- ²⁵ Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. de 1986), 203 et (éd. de poche 2004), 242.
- ²⁶ Husserl, *Méditation cartésienne*, V, § 46, 165.
- ²⁷ Husserl, *Méditation cartésienne*, V, § 46, 168.

- ²⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 374.
- ²⁹ Ricœur, "Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. 1986), 121 et (éd. 2004), 134; Edmund Husserl, *Ideen II*, § 44, trad. fr. E. Escoubas, (Paris: PUF, Épiméthée, 1982) 230-231.
- ³⁰ Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. de 1986), 203, et (éd. de poche 2004), 242.
- ³¹ Didier Franck, *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris: Éditions de Minuit, Arguments, 1981), 111.
- ³² Franck, *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*, 112-113.
- ³³ Natalie Depraz, *Transcendance et Incarnation: Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, § 20 (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1995), 255.
- ³⁴ Franck, *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*, 95.
- ³⁵ Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. de 1986), 204 et (éd. de poche 2004), 243.
- ³⁶ Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie*, (éd. de 1986), 208, et (éd. de poche 2004), 249.
- ³⁷ Depraz, *Transcendance et Incarnation*, § 11,143.
- ³⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Notes de travail du 16 novembre 1960 (Paris: Gallimard, Tel, 1964), 311.
- ³⁹ Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. 1986), 211 et (éd. 2004), 252.
- ⁴⁰ Depraz, *Transcendance et Incarnation*, §§ 12-13, 160. Elle cite à cette page le paragraphe sur "Fiction et intersubjectivité," in *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 237. Pour une approche originale et systématique lire J.-M. Ferry, *Les grammaires de l'intelligence* (Paris: Éditions du Cerf, Passages, 2004).
- ⁴¹ Depraz, *Transcendance et Incarnation*, § 11, 139; Paul Ricœur, "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité," in *Du texte à l'action*, 321.

- ⁴² Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. de 1986), 208 et (éd. de poche 2004), 248; Franck, *Chair et corps: Sur la phénoménologie de Husserl*, 93.
- ⁴³ Depraz, *Transcendance et Incarnation*, § 12, 153.
- ⁴⁴ Depraz, *Transcendance et Incarnation*, § 15, 188.
- ⁴⁵ Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation Cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. 1986), 213 et (éd. 2004), 255.
- ⁴⁶ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Les Éditions Stock, 2004), 232.
- ⁴⁷ Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. 1986), 216 et (éd. 2004), 260.
- ⁴⁸ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 338.
- ⁴⁹ Paul Ricœur, "Edmund Husserl: *Cinquième Méditation cartésienne*," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. 1986), 220 et (éd. 2004), 265.
- ⁵⁰ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 90.
- ⁵¹ Jean Greisch, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Quatrième méditation: De l'homme faillible à l'homme capable, Paul Ricœur (Louvain-Paris-Walpole: Éditions Peters, 2009), 308-309.
- ⁵² Ricœur, "Kant et Husserl," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. de 1986), 246 et (éd. de poche 2004), 305 (Texte initialement dans *Kantstudien* 46 (1954-1955), 44-67).
- ⁵³ Ricœur, "Le sentiment," in *À l'école de la phénoménologie* (éd. de 1986), 251-264 et (éd. de poche, 2004), 315-331.
- ⁵⁴ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II: Finitude et Culpabilité*, I: L'homme faillible (Paris: Aubier-Montaigne, 1960), 97-162.
- ⁵⁵ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 386-387.
- ⁵⁶ Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, I, 101
- ⁵⁷ Paul Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, I, 37.
- ⁵⁸ On trouve une démarche analogue chez Husserl dans la V^e *Recherche logique*, §§ 15-16.

- ⁵⁹ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 235-264.
- ⁶⁰ Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, I, 99.
- ⁶¹ Cette notion de *spontanéité* attribuée à la corporéité est une révolution critique de la philosophie de Ricœur à l'égard de l'idéalisme kantien qui reconnaît dans cette notion une qualité de la conscience. Il reproche à *l'Esquisse d'une théorie des émotions* de J.-P. Sartre d'être encore marquée par cet idéalisme dont il prend le contre-pied: "On pourrait peut-être reprocher son idéalisme caché à une théorie du corps propre qui le réduit à être l'organe d'une spontanéité de la conscience" (Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 259); voir aussi notre étude, *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair*, 108-109.
- ⁶² Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 405: "l'homme croît, mais c'est son être qui se montre dans l'apparence de son devenir: l'homme *ad-vient*... il est plutôt un *avènement* à travers les grands événements de la croissance" (Souligné par l'auteur).
- ⁶³ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 83.
- ⁶⁴ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 238.
- ⁶⁵ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 92.
- ⁶⁶ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 94.
- ⁶⁷ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 245.
- ⁶⁸ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 250.
- ⁶⁹ Ricœur, *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*, 101.
- ⁷⁰ Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, I, 119.
- ⁷¹ Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, I, 129.
- ⁷² Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, I, 131.
- ⁷³ Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, I, 137.
- ⁷⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 379.
- ⁷⁵ Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Seuil, Ordre philosophique, 1965).

⁷⁶ Paul Ricœur, "De l'herméneutique des textes à l'herméneutique de l'action" et "Idéologie, utopie et politique," in *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, 152-310 et 311-432; *L'Idéologie et l'Utopie* (1986), trad. de l'anglais (USA) par Myriam Revault D'Allones et Joël Roman (Paris: Seuil, 1997).

⁷⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 143-146.