

Ce que l'action doit à l'affection

Éléments d'une phénoménologie de l'initiative chez Ricœur

Emmanuel Nal

Université de Haute-Alsace, Laboratoire du LISEC (France)

Résumé

Cette réflexion tentera de comprendre comment se pose le problème de la genèse de l'initiative, en commençant par s'interroger sur la perception affective à partir du concept de corps propre, pour montrer ensuite comment l'intentionnalité qui caractérise sa relation aux objets est aussi ce qui aiguille un désir, explicité par Ricœur à travers le concept de "thumos." L'intention éthique procèdera du désir: désir de manifester une liberté, désir que la liberté de l'autre advienne. À partir de ces éléments d'analyse, nous essaierons de montrer comment l'initiative articule les aspects téléologique et déontologique de l'éthique, participe à l'avènement d'un sujet éthique tout en suscitant sa créativité.

Mots-clés: initiative, affectivité, corps propre, désir, éthique.

Abstract

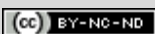
This essay will try to understand how the problem of the genesis of initiative arises. It will begin by questioning affective perception from the standpoint of the concept of the owned body, to then show how the intentionality that characterizes its relation to objects is also what directs a desire, made explicit by Ricœur through the concept of "thumos." The ethical intention will proceed from the desire: desire to manifest a freedom, desire that the freedom of others comes about. From these elements of analysis, we shall try to show how initiative articulates the teleological and ethical aspects of ethics, takes part in the advent of an ethical subject while arousing its creativity.

Keywords: Initiative, Affectivity, Own Body, Desire, Ethics.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 2 (2018), pp. 29-43

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.443

<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](#).

Ce que l'action doit à l'affection

Éléments d'une phénoménologie de l'initiative chez Ricœur

Emmanuel Nal

Université de Haute-Alsace (France), Laboratoire du LISEC

“Familière,” comme le relève Ricœur, la notion d'initiative s'appréhende comme “une intervention intentionnelle d'agents doués de réflexion dans le cours des événements du monde.”¹ Cette définition en esquisse déjà les enjeux: l'acteur s'y manifeste comme *tiers* susceptible d'infléchir une continuité naturelle en insufflant une nouveauté, qui est une forme de rupture et témoigne d'une *intentionnalité* particulière. Que faut-il entendre par *intentionnalité*? Une certaine faculté à produire des représentations issues de nos relations avec les objets du monde, caractéristique d'une conscience qui évalue ce qui l'entoure et en inspire le mouvement volontaire. Toute conscience est conscience de quelque chose et vise un objet d'une manière singulière, qui implique le sujet en réfléchissant une partie de lui-même; percevoir, c'est être affecté, mais d'une manière qui nous échappe. On peut alors parler d'une “double marche vers l'ineffable; du côté du corps propre et de l'obscur affectivité qu'il nourrit, du côté du vouloir primitif qui transcende par sa singularité toutes les généralités caractérologiques.”² Dans le clair-obscur de ma relation au monde, il y a donc à la fois “cette lumière qui commence avec la première perception claire” mais aussi “le ‘ici’ de mon corps, manifesté par le sentiment opaque,”³ reconnaît Ricœur. Cette réflexion tentera de reconstituer le problème de la genèse de l'initiative comme acte créatif, manifestant une liberté, en commençant par s'interroger sur la perception comme relation à l'objet à partir du concept de corps propre, pour s'intéresser ensuite à la manière dont l'affectivité inspire le désir, à partir du concept de *thumos* tel que Ricœur le mobilise. À partir de ces éléments d'analyse, nous essaierons de montrer comment l'*initiative* participe à l'avènement d'une intention éthique et peut susciter une créativité du sujet.

Une approche phénoménologique du corps qui problématise le rapport à l'action

Lorsqu'il évoque le corps au début du dialogue avec Jean-Pierre Changeux, Ricœur indique préférer “l'expression corps-propre à corps-sujet, car le corps est aussi celui des autres et pas seulement le mien. Donc: corps comme partie du monde, et corps d'où je (tu, il, elle) appréhende le monde pour m'y orienter et y vivre.”⁴ En tout ce que j'entreprends, mon corps est déjà là; si sa consubstantialité avec les autres corps est ce qui rend possible une économie du monde, “il n'y a qu'un corps qui est mon corps tandis que tous les corps sont devant moi.”⁵ Dans la réflexion qui s'ouvre sur *Ce qui nous fait penser*, sans doute faut-il poser un *a priori* du corps propre, auquel Merleau-Ponty reconnaissait d'être un “ce par quoi” et “ce par rapport à quoi,”⁶ tour à tour agent et patient, celui par lequel l'acte se pose et celui que l'acte affecte, à la fois d'une manière commune à tous les corps, dont il partage la réalité physique et d'une manière qui lui est singulière. Parler de *mon corps*, c'est user d'un déictique qui me fait désigner ce corps comme “le mien,” qui va bien au-delà d'une possessivité: c'est, dirions-nous, le dé-neutraliser (“Je puis dire

que mes mains, mes pieds, sont mes organes en ce sens que je marche avec mes pieds, que je prends avec mes mains: mais cela relève du vécu⁷⁾ et le reconnaître comme le prisme d'une herméneutique qui va me devenir personnelle, à travers cet "étrange objet qui utilise ses propres parties comme symbolique générale du monde et par lequel en conséquence nous pouvons 'fréquenter' ce monde, le 'comprendre' et lui trouver une signification," dira encore Merleau-Ponty.⁸ Par le corps s'exprime la complexité de l'agir: le vecteur de nos actes est d'abord un centre de perceptions qui nous affectent de diverses manières, nous inspirent des passions et des projets. Sans doute est-ce là ce qui incite Ricœur à reconnaître une primauté de la dimension téléologique sur la dimension déontologique dans l'éthique, où l'intention accompagne toujours l'action et l'évalue; c'est à l'aune de ce que j'espère réaliser que je vais juger mon acte et le justifier. Or, analyse Ricœur, "on doit pouvoir caractériser les actions comme des événements intentionnels et les agents comme les possesseurs et les auteurs de leurs actions; et il nous faut comprendre ce que signifie la puissance d'agir, si l'on veut pouvoir appliquer aux actions un jugement moral d'imputation et tenir la personne pour un soi responsable."⁹ Pour tenter d'éclairer l'anthropologie de l'homme libre développée par Ricœur, il paraît pertinent d'aborder sa phénoménologie du corps propre, sans doute décisive pour comprendre comment s'opère la perception affective. Nous espérons ainsi pouvoir mettre en évidence le rôle de la croyance comme clé de voûte des deux dimensions de l'éthique ricœurienne.

Malgré une entame du second tome de la *Philosophie de la volonté* ponctuée de considérations sur la finitude éprouvée dans la relation à mon corps, il serait erroné de le réduire à l'organe par lequel advient l'expérience de la limite. Dans une certaine résonance avec le *Cratyle*, où Platon précisait que "puisque c'est au moyen du corps que l'âme signifie (*seimainei*) ce qu'elle peut avoir à signifier, pour cette raison, c'est à bon droit que le corps est appelé signe (*sèma*),"¹⁰ il est bien plus qu'un "tombeau" pour l'âme: ce qui porte le signe et grâce à quoi un sens peut se manifester. C'est en effet une "relation insolite" que Ricœur invite à penser avec notre corps: "la première signification que je lis sur mon corps, en tant que médiation de l'apparaître, ce n'est pas qu'il est fini, mais précisément qu'il est ouvert sur [...]"¹¹ Ce qui advient d'abord par mon corps – bien avant la conscience que j'ai de lui comme entité corporelle mienne – c'est une ouverture, qui inaugure une réceptivité. C'est toujours à partir de ce que je perçois que je désire, redoute ou agis et l'expérience de la limite advient sur le fond de cette ouverture. Lorsque le soupçon d'une inadéquation advient entre la réalité d'un phénomène et ce que j'en perçois, entre ce qui est apparu et ce que j'en ai reçu, alors cette contradiction "déplace mon attention de ce *qui* apparaît à celui à *qui* cela apparaît."¹² L'écart, la discontinuité révélée, ou même seulement envisagée entre moi-même et les objets du monde, me révèle *a posteriori* la médiation singulière de mon corps. Ce n'est pas encore suffisant pour qu'il y ait expérience de la limite, mais c'est à partir de cette médiation,¹³ comme biais apparu dans la conscience qu'elle va devenir possible. De même que le monde n'est pas la borne de mon être, mon corps n'est pas d'emblée ce traître qui jouerait au *Malin génie*; il y a une certaine consubstantialité du monde et de mon corps qui rend possible leur commerce réciproque. Mais cette consubstantialité ne les dissout pas l'un dans l'autre, et jamais ils ne peuvent se rejoindre dans une expérience absolue. C'est par ce conflit, devenu manifeste, que peut advenir la conscience d'une finitude; et c'est également sur le fond d'un autre conflit que peut s'ouvrir la réflexion sur la particularité du corps qui est le mien.

Une approche phénoménologique du corps propre à partir des travaux de Ricœur pourrait ainsi débiter à partir de la question: que signifie attendre quelque chose de soi? Cela peut consister,

par exemple, à formuler pour soi le vœu de satisfaire à quelque chose en dépit d'une condition difficile: "Si seulement je pouvais tenir!",¹⁴ écrit Ricœur. C'est parfois souhaiter d'aller au-delà de capacités connues, comme lorsque l'on espère se surpasser. Ces attentes, qui peuvent être autant d'exigences envers soi, se heurtent à une incertitude qui les cantonne à un espoir, car ce qu'il faut entreprendre le sera d'abord à travers un corps, mon corps, dont je ne puis anticiper le comportement et les interactions avec un réel lui-même agité de circonstances fluctuantes. Ce corps, c'est moi sans m'y réduire totalement, au point que l'on pourrait se risquer à dire que c'est un *moi dédoublé*, en ce qu'il est tantôt cette "force étrangère" anonyme, tantôt ce compagnon familier avec "l'autonomie d'une personne," que je consacre comme tel lorsqu'il m'arrive de m'adresser à lui en propre – "Tu trembles, vieille carcasse, mais si tu savais [...]."¹⁵ Au commencement est donc ce que Ricœur qualifie comme une "fraternité" avec le corps, relation où, selon les cas, "je suis par rapport à moi-même plutôt l'aîné ou le cadet."¹⁶ Cette métaphore aux résonances bibliques est importante – d'autant que récurrente – puisqu'on la retrouve dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (1948) où il décrivait un "rapport de moi à moi-même [...] parfaitement 'personnalisé,' comme si j'étais à la fois le cadet et l'aîné de moi-même, un aîné responsable du cadet, un cadet confié à l'aîné."¹⁷ Nous pensons qu'elle peut constituer un fil de trame pour préciser ce que Ricœur entend par cette "aliénation de mon propre corps," entre moi et moi-même, qui "a abattu les frontières qui séparaient la décision du vœu," dès lors que "mon corps a toujours de quoi me surprendre, m'échapper et me décevoir; il est la frontière des choses qui ne dépendent pas de moi, comme la santé, la fortune et le beau temps, et des choses qui dépendent de moi, comme le jugement pur."¹⁸ Dans le *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur assume un emprunt à Aristote qui peut éclairer l'expression de "frontière abattue." Chez ce dernier, fait-il remarquer, on trouve dans le sillage de la *prohairesis*, décision ou choix préférentiel fondé sur une délibération et qui porte sur les moyens, un "complément": le souhait, ou *boulèsis*, qui porte sur les fins de l'action, "dès que, à la suite de la délibération, nous avons jugé, nous désirons en vertu du souhait."¹⁹ Il y a dans cette différenciation et cette frontière abattue entre la décision et le vœu comme la continuité d'une impuissance: considérer mon action comme souhaitable suppose en effet une "aliénation qui résorbe ma propre conduite dans le cours anonyme des choses et donc la soustrait à mon empire."²⁰

La complexité de l'action s'explique au moins par la double ambivalence qui la caractérise. La première résulte de cette aliénation fondamentale, entre l'étrange insaisissabilité du corps propre et le *je veux* qui a appelé cette action; j'ignore en effet à quel point la réalisation qui passera par ce corps sera fidèle au projet qui l'a précédé. La seconde procède d'une rencontre avec les autres corps et réalités mondaines qui s'opère dans le passage à l'acte nécessairement dialogique – au sens où toute action est interaction: "agir, c'est faire coïncider ce qu'un agent peut faire [...] avec le stade initial d'un système physique fermé,"²¹ interaction "qui peut prendre la forme de la coopération, de la compétition ou de la lutte."²² Ce sont là les "contingences de l'interaction," qui m'exposent à ce qui ne dépend pas de moi – je ne puis pleinement anticiper ce que seront ces interactions, la réaction des "patients" de mon action – mais aussi à ma responsabilité morale. Dès lors que l'interaction est – aussi – conçue comme l'exercice d'un pouvoir "sur quelqu'un d'autre," elle "ne confronte pas seulement des agents également capables d'initiatives mais des agents et des patients";²³ c'est cette asymétrie dans l'action en tant qu'interaction qui ouvre la voie aux considérations éthiques les plus importantes, car "avec le pouvoir vient la possibilité de la violence."²⁴ Dans *Soi-même comme un autre* la formule est identique: "la violence entache toutes les

relations d'interaction, à la faveur du pouvoir exercé par un agent sur le patient de son action."²⁵ Alors même qu'elle semble inscrire le soi et son action dans une passivité irréductible (aliénation du corps propre, dont l'imprévisibilité annonce celle des autres corps avec lesquels j'interagis dans l'action), Ricœur choisit de relever l'inhérence d'une violence potentielle propre à l'interaction. Ce faisant, il conduit à poser le problème de l'intentionnalité dans la perception et de la manière dont la perception affective peut façonner l'agent moral.

De la perception affective au désir: sens et implications du *thumos* chez Ricœur.

Si l'action est interaction, elle solidarise des agents et des patients et porte ainsi le risque d'une violence: "dans une dialectique acérée entre *praxis* et *pathos*, le corps propre devient le titre emblématique d'une vaste enquête qui, au-delà de la simple mienneté du corps propre, désigne toute la sphère de passivité intime."²⁶ Ricœur reconnaît lui-même une "corrélacion originaire entre agir et souffrir,"²⁷ et la première incarnation de ce lien originaire pourrait précisément se jouer en moi, dès lors qu'une phénoménologie de l'action me révèle une passivité fondamentale de moi pour moi-même. En effet, l'indétermination par le corps esquisse dans *Le volontaire et l'involontaire* la fatalité d'un moment zéro, d'un chaos qui précède toute mise en forme d'initiative humaine et me fait toucher à l'irréductible limite de la condition humaine; "le projet est confus, le moi informe, parce que je suis embarrassé par l'obscurité de mes raisons."²⁸ Le tâtonnement y manifeste l'expression d'une volonté hésitante dans la mesure où elle peine déjà à faire la lumière sur elle-même, et cette opacité se répercute dans tout ce qu'elle projette. Affirmer que "l'affectivité est l'obscurité même,"²⁹ c'est fonder le rapport à la chose dans un *mystère* qui invite à repenser la subjectivité, de manière à comprendre comment une passivité originaire peut néanmoins fonder un pouvoir humain qui, s'il est marqué par la finitude, est digne d'être regardé comme responsable. En essayant de discerner de quelle manière l'affectivité se manifeste comme auto-affection et réception dans la perception, nous espérons ainsi progresser dans la compréhension de la constitution du sujet moral.

Au fur et à mesure de son évolution, notamment entre la *Philosophie de la volonté* et *Parcours de la reconnaissance*, l'anthropologie philosophique ricœurienne va se déployer à partir d'une "épine dorsale,"³⁰ le "je peux" du sujet, "considéré dans la variété de ses emplois."³¹ Ce "je peux" – parler, agir, me raconter et me tenir responsable – est précédé dans sa généalogie par un *vouloir* et il est originairement contemporain d'un *désir d'être* inquiet de lui-même. Car il a besoin de s'attester à lui-même par la médiation d'une œuvre; "comme en fait nous ne connaissons les pouvoirs que par leur mise en œuvre, l'exécution est le seul critère de la force du pouvoir lui-même."³² L'anthropologie de l'homme faillible consacre ainsi une ontologie du sujet humain comme intermédiaire – "son acte d'exister, c'est l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même"³³ – et problématise une *disproportion*, démesure d'être propre à l'humain, qui se reporte sur le connaître, l'agir et le sentir.

L'initiative s'enracine dans ce cadre problématique. *Finitude et culpabilité* commence à l'inscrire dans un tragique de l'action marqué par la référence grecque, où l'agent encourt de méconnaître ce qui le fait agir; à l'origine de cet *aveuglement*, il y a l'*hybris* et dans *Soi-même comme un autre*, qui développera cette idée,³⁴ il y a aussi ces "illusions du cœur" et leur "fond ténébreux de motivations que nulle analyse n'épuise."³⁵ *Parcours de la reconnaissance* fait de cette même

référence un préalable à la *Phénoménologie de l'homme capable* dans la *Deuxième Étude*. Le premier moment – *Le fonds grec: l'agir et son agent* – s'interroge sur ce que signifie le fait d'être véritablement l'origine de son action, ce que traduit le concept d'*aition*:

S'agissant [des héros grecs], il leur arrive de se désigner à la première personne comme *aition*, mot qui a affaire avec l'idée de cause, et de caractériser leur action par les épithètes adverbiales *hekôn* – “délibérément” – et *akôn* – “à regret.” Bien mieux, le personnage peut se tenir pour *aition* et penser avoir agi contre son gré, si un dieu lui a ravi la raison; il se tient néanmoins responsable d'une action qu'il ne dissocie pas de lui-même. [...] Qu'un agent soit cause du seul fait qu'advienne par son action un nouvel état de choses, qu'on puisse l'en blâmer et lui en demander réparation, qu'il ait agi pourtant dans un état anormal, par malédiction, souillure, cause surnaturelle: ce trouble complique l'état de choses sans que l'agent cesse d'être *aition*.³⁶

L'œuvre de Ricœur va progressivement mettre à jour ce qu'il va appeler un “réseau conceptuel” ou encore une “constellation conceptuelle” où se déploie “l'ordre du faire humain: projets, intentions, motifs, circonstances, effets voulus ou non voulus,” qui constitue ce qu'il appelle la *sémantique de l'action* et à travers lequel se met en place l'analyse d'une “bipartition de l'action entre ce que nous savons pouvoir faire par familiarité avec nos pouvoirs et ce que nous faisons arriver en faisant en sorte que [...]”³⁷ Ouvrant la voie à une pensée de la responsabilité de l'agent en dépit de tout ce qui lui échappe quant aux causes profondes de ce qu'il initie,³⁸ Ricœur invite ainsi à se pencher sur la complexité d'une perception qui déjà peut aiguiller le désir et donc l'intention.

Si toute perception est perception de quelque chose, cette chose n'est jamais un *en-soi*; sa réalité résulte de la synthèse d'un apparaître et d'un dire, d'une phénoménalité et d'une “dicibilité,”³⁹ chacune indispensable pour conférer l’“indivisible unité” propre à un “objet.” Pour qu'une “chose” soit telle, il ne lui suffit pas de sa propre manifestation formelle, il faut encore une expression de sa phénoménalité, elle-même suscitée par un tiers dans l'ordre du discours: “Je ne lie rien d'autre que cela qui se montre; la parole est détermination de l'apparence,”⁴⁰ écrit Ricœur. Je ne peux ainsi offrir de reconnaissance objectale qu'à ce qui m'apparaît; j'en suis alors, de fait, la mesure, d'abord par le prisme d'une perception qui m'est propre et dont je ne puis m'extraire, ensuite par le prisme de ma capacité de verbalisation, le domaine du dicible étant circonscrit à l'existence de mots pour traduire le réel, mais aussi à la connaissance/maîtrise de ces mots par le locuteur qui entreprend de *relier* le phénomène qu'il perçoit avec le verbe dont il est capable. Je n'invente pas l'objet – au sens de le faire exister à partir de rien – mais je lui confère une existence fondée sur une *manière d'être affecté* aussi personnelle que la verbalisation par laquelle je qualifie l'objet en tant qu'objet. Ce faisant, la reconnaissance de la chose est contemporaine de celle du sujet humain, dans une réciprocité dont Ricœur convient: “la chose [...],” écrit-il, “renvoie à l'homme comme point de vue et à l'homme comme parole.”⁴¹ Ce qui confère à l'objet son caractère d'objet ne vient ni purement de l'objet, ni purement de la conscience. Ce n'est ni seulement une qualité intrinsèque, propre à cet objet, ni une simple projection subjective mais le résultat d'un rapport d'une conscience avec l'altérité de la chose, dans la mesure où cette altérité est reconnaissable et restituable dans le discours. Ce que Ricœur nomme objectivité de l'objet, c'est donc la dicibilité adhérente au phénomène; par conséquent, la synthèse *a priori* de l'objet est la condition même de sa possibilité.

Il serait cependant artificiel et faux de ne penser la perception qu'à partir de la disposition de l'objet à offrir une prise au sujet. Par la médiation du *Thumos* – que Ricœur définit d'abord comme le "désir illimité,"⁴² puis comme un organe inconstant: tantôt "il combat tantôt avec la raison, dont il est l'énergie et le courage, tantôt avec le désir, dont il est la puissance d'entreprise, d'irritation et de colère"⁴³ –, l'imagination transcendante du sujet est projetée dans l'objet, dont la perception va se trouver marquée par ce prisme. C'est la raison pour laquelle, avertit Ricœur, il faut comprendre que "ce qui nous sert de guide dans cette nouvelle étape est la personne, et non plus la chose."⁴⁴ Comment envisager alors la place de l'affectivité dans la perception? Peut-être selon une complémentarité du sentir et du connaître. Dans sa lecture de *L'Homme faillible*, Greisch entreprend ainsi de montrer qu'"au lieu de s'opposer, ils se complètent en s'explicitant": "tout acte de connaître comporte une dimension affective et, sous certaines conditions, le sentiment peut devenir un moyen de connaître."⁴⁵ Le pivot de cette complémentarité pourrait résider dans le concept d'*intentionnalité*, qui signifie d'abord que la conscience comme ouverture ne se conçoit pas sans les objets qu'elle vise, et que ce vers quoi je me dirige est aussi ce qui m'affecte, de sorte que l'intention et l'affection coïncident: "c'est en visant des qualités senties sur le monde que le sentiment manifeste un moi affecté," explique Ricœur, qui précise encore que "le sentiment, – l'amour, la haine – est sans aucun doute intentionnel: il est un sentir quelque chose: l'aimable, le haïssable. Mais 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."⁴⁶ Dans ce phénomène de l'intentionnalité, je fais l'expérience d'une conscience qui ne peut être telle sans objets, et qui ne cherche pas seulement à connaître mais à évaluer ce que les *étants* qu'elle côtoie peuvent représenter pour elle et lui promettre. Peut-on alors dissocier la conscience de la faculté de désirer? Le désir figure en effet un prisme affectif qui me met sur la voie de l'objet comme promesse; "dans le désir, je suis ouvert sur tous les accents affectifs des choses qui m'attirent ou me repoussent; c'est cet attrait saisi sur la chose même, là-bas, ailleurs, nulle part, qui fait du désir une ouverture sur [...] et non une présence à soi, close sur soi."⁴⁷ La perception est solidaire d'un mouvement par lequel nous nous situons devant les choses et "par le moyen des accents affectifs visés sur les choses," se trouve mis au jour une géographie vivante du désir, où "l'aimable, le haïssable, le facile, le difficile, c'est cela même 'vers quoi' s'approche, 'loin de quoi' s'éloigne, 'contre quoi' lutte notre désir."⁴⁸

Le désir expose aussi le sujet à un clair-obscur: clarté de l'objet qu'il est porté à viser, mais opacité de ce qu'il sera réellement pour moi ainsi que du cheminement vers son atteinte. Dans la perception désirante, il y a révélation du corps comme ouverture intentionnelle, mais cette ouverture me ramène à ma finitude, pesanteur paradoxale, puisqu'elle témoigne de *l'ici* de mon corps, "qui vibre sur place"⁴⁹ auquel elle ramène l'objet, tout en lui donnant un sens unique. Le *thumos* est-il le concept qui permet de penser le sentiment comme synthèse d'une affection et d'une intention? – C'est cette synthèse, précise Greisch, "qui me fait dire en même temps que ce paysage est riant et que je suis gai, ou qui fait dire à Virgile: *sunt lacrimae rerum*, il y a des larmes au fond des choses; ce qu'il y a de plus subjectif en nous renvoie à un mystère ontologique," en l'occurrence celui de "la liaison indivise de mon existence aux êtres et à l'être par le désir et l'amour."⁵⁰ Ricœur, qui emploie alternativement le terme de *thumos* en référence à Platon, ou de *cœur* – peut-être en référence à Scheler notamment – se pose sans détour la question d'une appréhension de ce concept qui fait toucher à une norme individuelle fondatrice de l'amour et de la haine qui définissent nos rapports aux choses: "une philosophie du cœur est-elle possible, qui ne soit pas rechute au

pathétique, mais qui soit portée au niveau de la raison – au sens propre du mot niveau –, au niveau de cette raison qui ne se contente pas du pur, du radical, mais qui demande le total, le concret?”⁵¹ Si l’on postule en effet que le sujet présente une certaine constance dans l’ordre de ce qu’il est ainsi porté à aimer comme à rejeter, on peut aller jusqu’à envisager ce que Max Scheler appelle un “*ordo amoris*,” concept qui se retrouve chez Ricœur dans *Finitude et culpabilité*.⁵² Scheler reconnaît en l’humain une primauté de *l’ens amans* sur *l’ens cogitans* et même *l’ens volens*: ce à quoi incline le cœur de l’homme “est à chaque fois pour lui le noyau de ce qu’on appelle l’essence des choses. [...] Son éthos affectif, c’est-à-dire la règle, en matière de valeur, de ses préférences et de ses dénigrements, détermine également la structure et le contenu de sa conception du monde.”⁵³ Le cœur produit une *Weltanschauung* organisatrice du monde qui est déjà une *dynamis* pour Scheler, lequel introduit ici au problème moral: comment parvenir à une “hiérarchie objective des *amabilia*,”⁵⁴ ces objets marqués du sceau de la préférence affective? Il s’agit alors de comprendre comment l’initiative peut intégrer l’exigence éthique malgré tout ce qui lui échappe de ses tenants et aboutissants.

L’initiative comme introduction à l’intention éthique et opportunité de transformation du monde

Les dernières *Études* (7^e, 8^e, 9^e) de *Soi-même comme un autre* offrent une synthèse tout à fait précieuse de l’éthique ricœurienne. Le premier postulat n’est pas tant la distinction entre les volets téléologique et déontologique, que la “double connotation” que partagent l’éthique et la morale. Au fondement de l’action, il y a une évaluation individuelle (“ce qui est *estimé* bon”) et la norme universelle “de ce qui *s’impose* comme obligatoire.”⁵⁵ Dans cette rencontre, l’estimation qui provient du sujet rencontre ensuite une norme extérieure avec laquelle la compatibilité ne va pas de soi – à l’image de la figure du *Lion* chez Nietzsche (Deuxième Métamorphose de l’esprit dans *Ainsi parlait Zarathoustra*), caractérisée par un *Je veux* qui se retrouve face à la norme extérieure du devoir incarnée par le *Dragon* “*Tu dois*.”⁵⁶ Pour faciliter la distinction entre le caractère individuel de l’évaluation et la prétention à l’universalité d’une norme qui va prescrire ou proscrire l’action, Ricœur propose une convention: réserver le terme d’*éthique* au processus qui advient d’abord par le *Je*: “c’est en effet dans les évaluations ou estimations immédiatement appliquées à l’action que s’exprime le point de vue téléologique,” et lier la morale aux “prédicats déontiques [paraissant] s’imposer du dehors – ou de haut – à l’agent de l’action, sous les espèces d’une contrainte.”⁵⁷ Cette convention n’est cependant pas là pour consacrer une opposition, mais plutôt une différence qui permet de penser la complémentarité de l’éthique et de la morale; il ne s’agit ainsi pas “d’opposer la téléologie et le formalisme, Kant et Aristote,” mais d’en reconstituer la complémentarité et la réciprocité, dans la mesure où “l’éthique passe par le formalisme” et “inversement le formalisme ne peut se soustraire à une représentation du bien.”⁵⁸

La primauté de l’éthique sur la morale n’est pas de l’ordre d’un *dernier mot* que la première aurait sur la dernière. Elle se comprend phénoménologiquement: l’étude de la signification du corps propre a fait apparaître qu’il situait le sujet dans l’immédiateté d’une ouverture au monde avant même de manifester la médiation qui est la sienne dans cette ouverture, et le prisme indépassable qu’il est dans cette ouverture. Au sein du “*Je*” fondateur s’esquisse ainsi un écart de soi à soi-même, dans la mesure où il se vit immédiatement comme ouverture, avant d’expérimenter

la singularité de cette ouverture comme *point de vue*, susceptible d'être relativisé ou contredit dans ce qu'il désire par une norme morale extérieure. Sur fond de cette crise inaugurale du "Je" avec le monde, l'initiative représente un moment originaire où le présent, lui-même en crise, se dédouble comme espace d'action et de réflexion, "le présent vif, actif, opérant, répliquant au présent regardé, considéré, contemplé, réfléchi."⁵⁹ De cette forme de crise du présent découle pour le sujet non pas une aporie, mais une "force particulière," celle de "refigurer le temps. [...] Telle est la force du présent – équivalent de l'initiative à l'échelle de l'histoire: c'est elle qui donne à nos visées éthiques et politiques sur le futur la force de réactiver les potentialités inaccomplies du passé transmis."⁶⁰ La refiguration du temps vient exprimer une liberté fondamentale du sujet agissant – elle est aussi le propre du lecteur dans *Temps et récit* – car elle esquisse un pouvoir et une responsabilité: à travers l'initiative, l'acteur manifeste une prise sur le monde, en initiant une œuvre qui actualise l'inabouti.

La force du présent déclinée chez l'humain comme pouvoir de refiguration du temps inspire plus d'un lien entre l'initiative ricœurienne et le *kairos* comme action décisive dans un temps propice pour l'accueillir. Dans *Du texte à l'action*,⁶¹ Ricœur propose une approche phénoménologique en quatre phases qu'il peut être éclairant de mettre en regard du texte *Avant la loi morale: l'éthique*,⁶² et plus particulièrement du développement sur *l'intention éthique*. Pour parvenir au "je peux (potentialité, puissance, pouvoir)" comme premier moment de l'initiative, il est nécessaire de fonder le vouloir-être d'une liberté qui doit s'attester, se manifester: avant de se poser, le "je peux" doit prendre possession de lui-même. Être libre pour fonder un pouvoir, faire la preuve d'un pouvoir pour se savoir libre; chacun étant à la fois condition nécessaire et preuve de l'autre, cette circularité peut confiner à l'aporie – voire à l'absurde – faute d'une force des commencements. En l'occurrence, cette force ne dissimule pas sa fragilité: "cette liberté qui se pose, non seulement je ne la vois pas, je ne la sais pas, mais je ne peux que croire en elle; me poser libre, c'est me croire libre."⁶³ À l'origine de l'action, il y a le risque heuristique d'un croire exploratoire qui en conditionne toute possibilité, et porte en les reliant l'être et sa capacité à refigurer le monde; "Il y a là une corrélation tout à fait primitive entre une croyance et une œuvre."⁶⁴ Cette adhésion confiante de la liberté humaine à son pouvoir latent de transformation du monde la conduit dans le même mouvement à s'affirmer comme "l'autre de la nature"; en faisant de nous des êtres dans le temps dont les œuvres sont marquées du sceau des processus, la nature m'impose une cécité à laquelle il me faut m'arracher. Mais le devenir n'est pas en tant que tel la seule cause de ma cécité vis-à-vis de l'action qui s'engage, le phénomène d'aliénation du corps propre ainsi que l'imprévisibilité des interactions tissées avec le monde, évoqués en première partie de cette réflexion, constituent autant d'obstacles au pari de faire advenir quelque chose de neuf dans le monde. Une estime de soi – qui serait ici un autre *croire*: croire que je suis *digne* d'être celui pour qui advient cette occasion, et par qui peut advenir un changement dans le monde – accompagne le rapport à l'occasion opportune du *kairos*, pour que sa perception inspire et libère l'action.

La deuxième phase de l'initiative est donc celle où "je fais (mon être, c'est mon acte)," et c'est bien dans la perspective de cette *corrélation primitive* que Ricœur affirme encore dans *Avant la loi morale: l'éthique*, que "je suis très exactement ce que je peux, et je peux ce que je suis." Cependant, la partie n'épuise pas le tout et le *je peux* demeure lui-même en devenir, engagé dans le flux d'un agir et "tout un cours d'existence, sans qu'aucune action particulière en témoigne à elle seule."⁶⁵ Si la vie est un récit en quête de narrateur, c'est encore du fait de cette *corrélation primitive* et pour exprimer ce dialogisme de l'être et du faire. La verbalisation en récit de cette "odyssée" pour reprendre une métaphore de Ricœur, est un moyen privilégié pour le locuteur effectuant cette

démarche réflexive de reconnaître la chronologie des *kairoï*, ces avènements du décisif où il s'est saisi de quelque chose qui a façonné son être.⁶⁶

La troisième phase est celle où "j'interviens (j'inscris mon acte dans le cours du monde: le présent et l'instant coïncident)"; plus que l'action, l'intervention suppose un art du positionnement. Elle manifeste un "venir entre" qui confirme l'opposition au cours de la nature et consacre l'agent comme tiers et force d'interposition, capable d'initier du changement dans un état des choses. L'intervention recèle ainsi un "se-manifester-soi-même" dans le monde, qui porte la responsabilité d'une *autorialité* de ce que je fais advenir et c'est par elle que s'opère la "synthèse du présent vif et de l'instant quelconque [...], synthèse pratique entre le présent et l'instant."⁶⁷ Ce que je manifeste de moi-même dans l'intervention susceptible de modifier le réel, c'est une préférence et une puissance créative, qui constituent pour Ricœur deux choses "fondamentalement estimables en soi-même."⁶⁸ Or, la préférence témoigne d'une maturité dans l'exercice de la liberté, pour assumer ainsi une hiérarchie de valeurs qui va être transposée dans l'ordre de l'agir. Marquée par l'intentionnalité et l'affirmation d'une préférence – un valoir-mieux construit par le sujet – l'intervention n'est pas seulement une modification dans le monde mais l'introduction d'un sens par un acteur qui est un agent moral, et se doit d'assumer le tour qu'il imprime au réel par son action. Cette troisième phase apporte encore un éclairage sur les raisons de la primauté accordée par Ricœur au caractère téléologique de l'éthique par rapport au formalisme du devoir: il s'agit de reconnaître que le fondement de la démarche réside dans une liberté comme préférence, et qui traduit la genèse du sens chez l'être en quête de sa liberté. La figure du dieu *Kairos* offre une illustration particulièrement intéressante de l'inscription de l'intervention dans le sens et dans un temps qualitatif: cette figure de l'occasion opportune, qu'il faut saisir comme temps décisif, est représentée comme tenant dans sa main le fléau d'une balance reposant sur le fil d'un rasoir, tout en faisant pencher de son doigt le plateau de cette balance du côté qu'il a choisi;⁶⁹ si l'intention éthique n'est pas encore achevée avec la préférence assumée dans l'action, elle suppose cet arrachement par lequel j'affirme l'intention d'infléchir quelque chose du cours du réel. Ainsi l'action peut-elle espérer être décisive, bien que toujours sur le fil du rasoir, au risque d'une liberté qui s'affirme tout autant qu'elle se recherche.

La quatrième et dernière phase promeut l'initiative comme engagement dans le réel plutôt que comme un éclair dans le ciel du quotidien "je tiens ma promesse (je continue de faire, je persévère, je dure)." Le présent n'est pas seulement le temps de l'irruption du changement, il est ce qui relie l'inaccompli du passé à l'avènement. L'initiative, c'est le présent vif, mais pas seulement: c'est aussi un présent qui s'épaissit dans une durée. Quelle est la valeur de cette durée? Ici encore, il peut s'avérer pertinent de mettre ce concept en regard du texte *Avant la loi morale: l'éthique*. Ricœur y sollicite une nouvelle fois Nietzsche quant à la disposition singulière de l'homme à la promesse, qui le rend "capable de compter à l'avance sur lui-même et sur les autres; il acquiert la durée d'une volonté normée dans le chaos temporel des désirs."⁷⁰ L'homme peut cultiver une fidélité à soi, à son engagement et à autrui; cependant, ce *chaos temporel des désirs* justifie le tournant déontologique de l'éthique, pour préserver l'engagement moral des contingences passionnelles. L'originalité de Ricœur, après avoir étayé le sens de la primauté du volet téléologique et justifié la déontologie plus particulièrement à travers le moment normatif de l'interdiction, est de laisser entendre que ce moment peut lui-même réintroduire la téléologie objective du vivant, lorsqu'il relève que "l'interdiction: *tu ne tueras pas* me laisse libre d'inventer les actions positives dont le champ est ouvert par l'interdiction elle-même: quoi faire pour ne pas tuer?" Une fois intériorisée

l'intention éthique, qui suppose un arrachement à la nature et un désir qui dépasse le soi pour viser l'autre en tant qu'autre liberté, un dialogisme fécond peut alors intervenir entre la visée intentionnelle (téléologie) et la norme du devoir (déontologie); l'initiative s'entretient alors comme une dynamique de l'invention, occasion d'introduire une nouveauté dans le monde. Ricœur ne reconnaissait-il pas lui-même que la créativité était depuis toujours "l'unique problème"⁷¹ de son œuvre?

C'est une bien étrange passivité que Ricœur nous invite ainsi à méditer: elle qui fonde une limite radicale en même temps qu'un pouvoir. Il y a une immédiateté vécue, qui va au-delà de l'ouverture au monde, puisque cette ouverture ne peut se dissocier du sujet par lequel et en lequel elle advient. Michel Henry, de son côté, la définit comme "ce sentiment que la vie a d'elle-même, qui ne cesse jamais" et qui accompagne, sans laisser de possibilité qu'il en fût autrement, notre rapport aux choses pour le marquer de son empreinte et le déterminer: "Il y a donc," écrit-il, "une épreuve de soi continue, qui habite tous nos pouvoirs et qui nous rend capables de voir, marcher, etc. – mais à l'égard de ce pouvoir radical nous sommes sans pouvoir."⁷² Voilà ce qui est originaire dans toute forme d'action pour Michel Henry: un "'Je peux' s'éprouvant soi-même, dans son affectivité et par elle." Il faut comprendre que cette affectivité "ne désigne donc aucune sphère particulière de notre vie" car elle est plutôt ce qui "pénètre et fonde en dernier ressort le domaine entier de l'action."⁷³ Henry use du concept de *chair* pour expliciter le phénomène par lequel tout ce qui est perçu dans le rapport du corps propre avec l'extérieur est à rapporter à un *s'éprouver soi-même* originaire, indépassable. Pour Ricœur, on l'a vu, le corps propre est lui-même à concevoir comme un médiateur originaire entre l'ordre du réel et celui du vécu, mais il utilisera le concept de chair pour parler du "*site*" des commencements et inscrira ainsi l'initiative dans un temps qualitatif qui est celui du "présent vif."⁷⁴

Établir le caractère originaire de l'affectivité dans la perception humaine comme dans sa capacité à désirer ne sonne pas pour autant le glas d'une pensée de la liberté et de la responsabilité, mais offre au contraire la possibilité d'esquisser une *anthropologie de l'homme capable* dont elle devient le point de départ. Pour reconstituer cette anthropologie, une étude du corps propre paraissait s'imposer comme premier moment analytique, sa nature conditionnant la finitude mais aussi les ressources humaines. Cet "ensemble cohérent de mes pouvoirs et de mes non-pouvoirs," écrit en effet Ricœur, s'apparente au "système des possibles de chair," à travers lequel "le monde se déploie comme ensemble d'ustensilités rebelles ou dociles, de permissions ou d'obstacles."⁷⁵ Mais le pouvoir d'agir n'est que l'action en puissance; pour que le virtuel rejoigne le réel, il faut une liberté qui se manifeste d'abord comme désir de prendre possession d'elle-même, à travers la médiation de l'œuvre. Et pour que le sujet entre en éthique, ce désir doit devenir un *fiat*, celui de faire de l'autre une fin: que la liberté de l'autre soit!

Notre étude a donc tenté de montrer comment l'anthropologie de l'homme capable pouvait enraceriner l'initiative et la démarche éthique dans une forme de désir et dans quelle mesure ce désir pouvait être émancipateur, tant du point de vue moral que du point de vue de l'action, en sensibilisant l'homme à des opportunités créatives. S'esquisse alors toute la continuité entre *La philosophie de la volonté* et *Du texte à l'action*: en conférant au personnage une initiative – ce "pouvoir de commencer une série d'événements, sans que ce commencement constitue un commencement absolu" –, le récit figure la situation de l'homme dans le monde; en permettant au sujet-lecteur de s'exposer au texte pour "recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence

répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde,"⁷⁶ il lui offre l'opportunité de se réinventer.

- ¹ Paul Ricœur, *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3* (Paris, Seuil, 2013), 318.
- ² Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (Paris, Vrin, 2004), 73.
- ³ Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris, Seuil, 1978), 340.
- ⁴ Jean-Pierre Changeux & Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser: la nature et la règle* (Paris, Odile Jacob, 1998), 26.
- ⁵ Changeux & Ricœur, *Ce qui nous fait penser*, 27.
- ⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945), 369.
- ⁷ Changeux & Ricœur, *Ce qui nous fait penser*, 26.
- ⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 274.
- ⁹ Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 325.
- ¹⁰ Platon, *Cratyle* (Paris, Les belles lettres, 1969), 400 b-c.
- ¹¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité* (Paris, Points, 2009), 56.
- ¹² Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 56.
- ¹³ Le corps "n'est pas pure médiation," explique Ricœur, au sens où il ne s'annonce pas immédiatement comme une interface entre moi et le monde; c'est a posteriori qu'il révèle sa médiation, dans la mesure où il se fait d'abord ouverture.
- ¹⁴ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Points, 2009), 71.
- ¹⁵ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 71.
- ¹⁶ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 71.
- ¹⁷ Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Paris, Éditions du Temps présent, 1948), 320.
- ¹⁸ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 71.
- ¹⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (Paris, PUF, 1958): 1113a 9-11, cité par Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris, Gallimard, 2005), 143.
- ²⁰ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 70-1.
- ²¹ Paul Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique* (Paris, Seuil, 1983), 89.
- ²² Ricœur, *L'intrigue et le récit historique*, 89.
- ²³ Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 323.
- ²⁴ Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 323.

- ²⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990), 405.
- ²⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 371.
- ²⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 370.
- ²⁸ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 186.
- ²⁹ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 474.
- ³⁰ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris, Gallimard, 2005), 152.
- ³¹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 152.
- ³² Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 62.
- ³³ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 39.
- ³⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, voir *Le tragique de l'action*, 281 sq.
- ³⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, voir *Le tragique de l'action*, 282.
- ³⁶ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 124.
- ³⁷ Paul Ricœur, "L'initiative," in *Labyrinthe: Parcours éthiques* (Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint Louis, 1986), 94.
- ³⁸ "Il arrive même cette chose étrange que, plus notre action devient précise et même technique, plus ses buts deviennent lointains et fuyants," Ricœur, *Anthropologie philosophique*. 3, 45.
- ³⁹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 76.
- ⁴⁰ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 76.
- ⁴¹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 77.
- ⁴² Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 180. Dans le troisième volume de *Écrits et conférences* intitulé *Anthropologie philosophique*, Ricœur explicite ce mouvement en ces termes: "le *thumos* glisse un indéfini et déjà le nuance de la menace qui s'attache à une poursuite sans fin. Quand aurai-je assez? [...] Quand serai-je suffisamment apprécié? Où est en tout cela l'assez' et le 'suffisamment'? Comme on voit, le *thumos* jette le trouble dans la structure des actes de niveau vital, caractérisée par un cycle: manque, mise en route, déroulement, achèvement dans le plaisir ou la douleur." Ricœur, *Anthropologie philosophique*. 3, 44.
- ⁴³ Ricœur, *Anthropologie philosophique*. 3, 42.
- ⁴⁴ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 90.
- ⁴⁵ Jean Greisch, *Paul Ricœur, l'itinérance du sens* (Grenoble, Jérôme Million, 2001), 72.
- ⁴⁶ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 127.

- ⁴⁷ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 94.
- ⁴⁸ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 130.
- ⁴⁹ Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 96.
- ⁵⁰ Greisch, *Paul Ricœur, l'itinérance du sens*, 73.
- ⁵¹ Greisch, *Paul Ricœur, l'itinérance du sens*, 125-6.
- ⁵² Ricœur emploie lui-même ce concept dans *Finitude et culpabilité*; chez le sujet moral, la valeur est introduite à partir de deux démarches: une "réduction eidétique" à l'essence du bon, opérée *hic et nunc*, et une préférence, "en référence à un *ordo amoris*" (*Finitude et culpabilité*, 135).
- ⁵³ Max Scheler, *Six essais de philosophie et de religion* (Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 1996), 64.
- ⁵⁴ Scheler, *Six essais de philosophie et de religion*, 68.
- ⁵⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 200.
- ⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (Paris, Flammarion, 1996), 342.
- ⁵⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 201.
- ⁵⁸ Paul Ricœur, *Lectures I* (Paris, Seuil, 1991), 256.
- ⁵⁹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (Paris, Seuil, 1986), 261.
- ⁶⁰ Ricœur, *Du texte à l'action*, 307.
- ⁶¹ Ricœur, *Du texte à l'action*, 301.
- ⁶² Paul Ricœur, "Avant la loi morale, l'éthique" (Paris, Encyclopaedia Universalis. Supplément I: les enjeux, 1990), 62-66.
- ⁶³ Ricœur, "Avant la loi morale, l'éthique," 62.
- ⁶⁴ Ricœur, "Avant la loi morale, l'éthique," 62.
- ⁶⁵ Ricœur, "Avant la loi morale, l'éthique," 62.
- ⁶⁶ Sur le récit de vie et son rôle dans la sensibilisation aux opportunités rencontrées, on pourra notamment se reporter à l'article d'Emmanuel Nal, "Le *kairos*, sens de l'occasion et fil de la trame dans les histoires de vie," *Chemins de formation*, 19 (2015), 93-102.
- ⁶⁷ Ricœur, "L'initiative," in *Labyrinthe: Parcours éthiques*, 90.
- ⁶⁸ Paul Ricœur, "Éthique et morale," *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 34 (1990), 132.
- ⁶⁹ On retrouve cette représentation notamment dans le célèbre bas-relief conservé au Musée de Turin, qui reproduit le *Kairos* du sculpteur Lysippe, au IV^e siècle avant notre ère. On pourra se reporter à la

thèse de doctorat d'Emmanuel Nal, *Kairos, l'irruption du sens au cœur de la complexité humaine, le joueur, le médiateur, le stratège* (Université de Paris-VIII, 2012).

⁷⁰ Ricœur, "Avant la loi morale, l'éthique," 65.

⁷¹ Entretien avec Peter Kemp, in "L'histoire comme récit et comme pratique," *Esprit*, 54 (1981), 165.

⁷² Henry Michel, *Entretiens* (Paris, Sulliver, 2005), 108.

⁷³ Henry Michel, *Auto-donation, Entretiens et conférences* (Paris, Beauchesne, 2004), 37.

⁷⁴ Ricœur, "L'initiative," in *Labyrinthe: Parcours éthiques*, 94.

⁷⁵ Ricœur, *Du texte à l'action*, 116.

⁷⁶ Ricœur, *Du texte à l'action*, 117.