

Paul Ricœur ou l'approbation d'exister

Paul Ricœur, the approval of existence

Paul Ricœur oder die Zustimmung zur Existenz

Myriam Revault d'Allonnes



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2507>

DOI : [10.4000/leportique.2507](https://doi.org/10.4000/leportique.2507)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 11 février 2011

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Myriam Revault d'Allonnes, « Paul Ricœur ou l'approbation d'exister », *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 2, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 26 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2507> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2507>

Ce document a été généré automatiquement le 26 avril 2021.

Tous droits réservés

Paul Ricœur ou l'approbation d'exister

Paul Ricœur, the approval of existence

Paul Ricœur oder die Zustimmung zur Existenz

Myriam Revault d'Allonnes

- 1 En donnant ce titre à mon intervention « Paul Ricœur ou l'approbation d'exister », je me suis inspirée de ses propres termes. Car ils valent aussi bien pour qualifier le rapport qu'il entretenait avec les autres que pour essayer de tracer un certain fil conducteur à travers son œuvre. Dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, il écrivait : « L'approbation mutuelle exprime le partage de l'assertion que chacun fait de ses pouvoirs et de ses non-pouvoirs, ce que j'appelle attestation dans *Soi-même comme un autre*. Ce que j'attends de mes proches, c'est qu'ils approuvent ce que j'atteste : que je puis parler, agir, raconter, m'imputer à moi-même la responsabilité de mes actions ¹ ».
- 2 S'il y a, dans l'œuvre de Ricœur, une continuité, elle tient – paradoxalement – à la discontinuité des problèmes qu'il a abordés et dont les « restes » ou les « résidus » n'ont cessé de faire rebondir la réflexion à venir. « Je n'ai pas, dit-il, une philosophie qui serait ma philosophie et que je déploierais de livre en livre. Chacun de mes livres est ciblé. J'ai toujours pensé en termes de problèmes. Ceux-ci sont discontinus. Ce n'est qu'après coup que j'essaie, souvent avec mes lecteurs, de tracer une ligne. La continuité de mon travail me paraît avoir été assurée par les restes, chaque livre laissant un résidu sur lequel, à chaque fois, je rebondis ² ».
- 3 C'est précisément parce qu'il est difficile – voire impossible – d'y tracer une « ligne » – une seule – qu'on peut se risquer à qualifier cette œuvre immense et diversifiée d'« anthropologie philosophique ». Entendons par là qu'elle est une philosophie sans absolu qui se distingue soigneusement de la foi et de l'interprétation bibliques et qui se tient également à l'écart de toute spéculation onto-théologique. De cette double distanciation, la thématique de l'« homme capable » est éminemment révélatrice et elle est sans aucun doute l'une des lignes de force qui se dessinent tout au long de son œuvre. Ce qui s'achève avec le *Parcours de la reconnaissance* est un long trajet qui va, sans

jamais les désunir, de *l'homme faillible* – tel est le titre de la première partie de *Finitude et culpabilité*, publié en 1960 – à *l'homme capable*. Et c'est sur ce trajet que *Soi-même comme un autre*, publié en 1990, a voulu ressaisir un certain nombre d'énoncés fondamentaux à partir d'un point de départ qui est le « je peux » : un « je peux » considéré dans la diversité de ses emplois. Cette réflexion sur les « capacités » qui, rassemblées, dessinent une phénoménologie de l'homme capable s'organise, pour le rappeler brièvement, autour de quatre pôles :

1. Je peux *parler*. Si, pour reprendre la formule d'Austin, « parler, c'est faire des choses avec les mots », le point de départ de l'agir sera alors « l'homme capable du soi se reconnaissant dans ses capacités ³ ».
 2. Je peux *agir*, je peux faire : je peux faire arriver des événements dans mon environnement physique et social. Le sujet agissant prend sur lui et assume la part d'initiative dont il est capable : il effectue sa puissance d'agir.
 3. Je peux *raconter* et je peux me raconter : c'est là qu'intervient la problématique de l'identité personnelle liée à l'acte de faire récit, autrement dit l'identité narrative.
 4. Je suis *imputable* : je suis capable d'imputation, je suis un sujet capable d'être comptable de mes actes, de pouvoir me les imputer à moi-même.
- 4 Or, en suivant le fil de ce parcours à partir du « je peux », il est possible de mettre en évidence la *dynamique affective* qui sous-tend la démarche de Ricœur avec une remarquable constance. C'est une *anthropologie du désir d'être*, présente dès ses premiers textes, qui constitue le socle existentiel de sa pensée : le fait que l'homme capable ne peut être tel, qu'il ne peut précisément être « capable » que s'il est un homme *sensible*, un homme qui éprouve et qui sent autant qu'il agit, qu'il parle, qu'il raconte et qu'il est imputable. « Cet Éros par quoi nous sommes dans l'être » – la formule est de Ricœur lui-même ⁴ – désigne ainsi le « sentiment fondamental », le sentiment ontologique sans lequel l'analyse rationnelle ne produit qu'une ossature abstraite, manquant ainsi le noyau de pré-compréhension ou encore la substance – mieux encore la chair – qui est aussi le surcroît de sens qu'on ne peut résorber dans (et par) la réflexion.

I. De l'homme faillible à l'homme capable : la dimension pathique de l'existence

- 5 Le thème de la faillibilité, plus précisément encore de la *fragilité* humaine, marque la disproportion constitutive de l'homme entre un pôle d'infinitude et un pôle de finitude. Mais le plus important de cette « ontologie de la disproportion » – son trait le plus original – n'est pas tant cette idée de la disparité, de la non-coïncidence de l'homme avec lui-même ⁵ – que le caractère de fragilité assigné aux médiations qui s'interposent entre les termes adverses, entre les pôles de finitude et d'infinitude. À la disproportion entendue comme bi-polarité du fini et de l'infini, il faut donc ajouter l'idée d'intermédiaire ou plus exactement l'idée de *médiation opérante* et c'est finalement dans cette structure de médiation qu'est recherchée la faillibilité essentielle de l'homme : sa *fragilité*. Ce qui est très frappant, dès les premières pages de *Finitude et culpabilité*, c'est l'insistance de Ricœur sur le fait que l'intermédiaire – ce que les Grecs appelaient le *metaxu* – n'est pas une position. Il n'occupe pas une place dans une statique. L'homme n'est pas situé entre l'être et le néant. Ricœur ne pense pas en termes de « région », de lieu ontologique mais il adopte un point de vue *dynamique* : l'homme est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations, parce qu'il *fait*

médiation. On ne saurait marquer plus clairement que l'angle d'attaque de sa pensée est d'emblée celui d'une philosophie pratique, d'une inscription dans l'agir.

- 6 Autrement dit, ce n'est pas la finitude qui est le chiffre de la réalité humaine : c'est le mouvement qui la dépasse vers une perspective, vers un horizon, et qui procède de la situation même de l'être fini. *La fragilité se substitue à la finitude*. Le pouvoir dire, le pouvoir agir sont anticipés par un vouloir dire, un vouloir faire, un effort pour dire et faire. « Pour que la finitude humaine soit vue et dite, il faut que le mouvement qui la dépasse soit inhérent à la situation, à la condition ou à l'état d'être fini. C'est dire que toute description de la finitude est abstraite, c'est-à-dire séparée, incomplète, si elle omet de rendre compte de la transgression qui rend possible le discours même de la finitude »⁶. L'épreuve de la finitude – qui dit épreuve dit par là même éprouver – s'atteste dans le mouvement de transgression de cette finitude. Et la transgression du point de vue fini – de l'ici et du maintenant – c'est déjà le pouvoir-dire. Dès que je parle, je parle des choses dans leurs faces non perçues et dans leur absence.
- 7 Ricœur reconnaît n'avoir jamais repris sous cette forme le thème de la disproportion et de la faillibilité, si ce n'est que le sens de la fragilité des choses humaines revient fréquemment dans ses contributions à la philosophie politique, en relation notamment avec sa méditation sur le mal politique. Ainsi parlera-t-il très souvent de la « grandeur fragile » des héros de la tragédie grecque qui sont, en dernière analyse, des héros politiques. De même que la fragilité du projet politique tient au fait qu'il est l'œuvre d'êtres mortels qui – pensant l'éternité mais ne jouissant pas de l'immortalité – se donnent ainsi la seule mesure d'immortalité historique qui leur soit accessible. Ce sont les institutions qui, dans l'ordre du vivre-ensemble, assurent la conjonction du perdurable et du fragile⁷.
- 8 Dans *Finitude et culpabilité*, Ricœur applique ce rythme ternaire (fini/ infini/médiation) en progressant du plan théorique au plan pratique puis au plan du sentiment par lequel s'achève l'analyse. À chacun de ces trois niveaux, il met en œuvre une logique des médiations imparfaites et insiste sur la fragilité du terme médian, considéré ainsi comme le lieu emblématique de la faillibilité humaine.
- 9 1. Au plan théorique, à savoir dans l'ordre de la connaissance, l'inspiration première de la pensée de Ricœur – l'idée de la fragilité des médiations appréhendées dans leur mouvement ou leur dynamique – est à rechercher dans la reprise de la thématique de l'imagination transcendantale chez Kant, laquelle se situe à la croisée de la réceptivité propre à la sensibilité et de la spontanéité caractéristique de l'entendement. L'imagination transcendantale est le terme médiateur dans l'ordre théorétique. Sur ce point, Ricœur lit Kant à travers Heidegger (*Kant et le problème de la métaphysique*) et il insiste, à propos de la théorie du schématisme – « cet art caché dans les profondeurs de l'âme humaine » – sur le fait que l'énigme de l'imagination transcendantale demeure entière. D'où sa fragilité : elle est un point aveugle au centre d'une vision lumineuse. « Aveugle mais indispensable » dit encore Kant. Il n'y a donc pas d'intelligibilité propre de ce terme médiateur. Mais l'étape de la médiation transcendantale n'est que le point de départ de cette anthropologie philosophique. Elle n'est que le premier moment d'une théorie philosophique de la disproportion mais ce moment est incontournable : on comprend en effet à travers une réflexion de style transcendantal – réflexion qu'on ne saurait réduire uniquement à un « formalisme » – que l'homme opère des médiations *dans* les choses, qu'il a une fonction de médiateur de fini et d'infini dans le monde des objets.

- 10 2. Au plan pratique, qui constitue la seconde étape, on passe d'une théorie de la connaissance à une théorie du vouloir sous ses diverses modalités : je désire, je peux, etc. On réintègre ici la substance – ou la chair – des aspects affectifs et pratiques par lesquels nous adhérons au monde : les valeurs et contre-valeurs, les moyens et les obstacles et surtout le vis-à-vis des autres hommes qui peuplent le monde. Ce que Ricœur appellera ultérieurement, reprenant le vocabulaire de Hannah Arendt, la dimension du « vivre-ensemble ». Le schéma ternaire s'énonce alors sous la forme suivante : le pôle de finitude est le caractère, le pôle d'infinitude est le bonheur, la médiation opérante est le respect.
- 11 Le caractère est la « manière finie » sur fond de laquelle s'exerce notre liberté. Puisque nous ne produisons pas nos projets à partir de rien, nous posons nos actions en nous laissant incliner par des motifs et nous ne sommes dégagés ni de nos habitudes ni de la coutume. Cette « inertie primordiale » est « entremêlée à la spontanéité de la vie », mais en aucun cas elle ne désigne une impuissance. Bien au contraire : elle est le revers de ma puissance et le caractère peut ainsi être envisagé comme « l'ouverture finie de mon existence, prise comme un tout ⁸ ». Le pôle de fermeture appelle ainsi l'ouverture.
- 12 Le bonheur constitue le pôle d'infinitude car il est la visée totale de tous les aspects de la transgression du fini. Le bien, disait Aristote au livre I de *l'Éthique à Nicomaque*, est ce vers quoi toutes choses tendent. Le bonheur est envisagé ici comme totalité d'achèvement, comme le tout que vise l'agir ou le faire humain. L'inspiration aristotélicienne de l'analyse fait comprendre que le bonheur désigne ici non pas une somme – la somme des terminaisons des désirs singuliers – mais un tout : le bonheur comme souverain bien et non comme « addition de désirs saturés » ⁹. Cette exigence de totalité que demande la raison (on en revient alors à la formulation kantienne) et que poursuit l'agir humain est une demande qui, en tant que telle, se perd dans l'illusion mais dont le ressort est une perspective sur un ordre de choses plus élevé et immuable. On voit ainsi comment l'idée de totalité habite le vouloir humain et surtout comment elle est à l'origine de la disproportion la plus extrême : elle distend l'agir humain entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur.
- 13 Là encore, la synthèse qu'opère le respect – terme médiateur – est éminemment fragile s'il est vrai que la personne est le projet qui opère la médiation entre le caractère et le bonheur. On sait que chez Kant, le respect est un sentiment moral qui a la particularité d'être un intermédiaire paradoxal : il relève à la fois de la sensibilité et de la raison, de la faculté de désirer et de la puissance d'obligation qui procède de la raison pratique. Mais Ricœur opère un pas de côté par rapport à l'analyse kantienne du respect. Il ne s'intéresse pas tant au respect de la loi dont la personne est un exemple qu'au respect de la personne en tant que telle. Dans une longue note ¹⁰, il revendique explicitement sa distance à l'égard d'une certaine orthodoxie kantienne et met en évidence tout ce qui, dans la pensée de Kant, fait contrepoids au formalisme. Ainsi, les trois formulations de l'impératif catégorique dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ne sont nullement tautologiques puisqu'elles progressent de l'idée de nature à l'idée de personne puis à celle d'un règne des fins. L'énigme du respect redouble donc l'énigme de l'imagination transcendante : elle est celle d'un « vécu fragile » et elle nous renvoie à notre double appartenance au monde sensible et au monde intelligible, à notre condition d'être raisonnables et finis.
- 14 Il y a ici quelque chose de tout à fait remarquable et qui anticipe déjà l'analyse du sentiment : Ricœur – qui a momentanément mobilisé les ressources de la morale

kantienne – va résolument extrapoler les limites d'une vision éthique pour se situer au niveau d'une anthropologie de l'homme faillible, d'une anthropologie de la faillibilité. Cette dernière ne se meut pas dans le cercle de la déchéance mais elle part du déchu pour se donner un accès à l'originnaire. L'idée même de déchéance, souligne-t-il, comporte en elle-même une référence à la perte de quelque « innocence ». Autrement dit, notre condition actuelle – si dégradée soit-elle – manifeste un écart par rapport à une structure initiale : celle de la disproportion.

- 15 C'est pourquoi, à l'étape suivante, celle du sentiment, Ricœur prendra appui sur l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant pour retrouver, en amont de tout dualisme entre bien et mal, une structure plus originnaire : celle de la *surabondance* de la dimension pratique. L'éthique dualiste n'en est que le dérivé. Pour comprendre cette logique de la surabondance, il faudra notamment reprendre ce qui, chez Kant, tombe en dehors du formalisme : notamment le rapport entre l'idée de disposition (*Anlage*) et celle de penchant (*Hang*).
- 16 Dans l'ordre des médiations pratiques, le respect est donc la médiation fragile entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur. S'il nous faut dépasser le dualisme éthique où la dualité bien/mal est déjà constituée pour retrouver la structure de faillibilité qui a rendu possible ce dualisme, nous devons nous réapproprier le niveau d'une anthropologie plus « radicale »¹¹. Il s'agit de reconquérir la dimension « pratique » originnaire, de remonter à la *praxis de l'homme capable* dont le dualisme, encore une fois, n'est que le dérivé. On le peut le dire autrement : il nous faut reconquérir la puissance d'agir dont nous avons momentanément perdu la disposition. Or cette anthropologie radicale est symbolisée par le *Gemüt*, considéré comme soubassement « pratique » du dualisme éthique. Quelle en est la texture ? C'est précisément à cette question que va répondre le troisième moment consacré à l'analyse de la fragilité affective dans l'ordre du sentiment¹².

II. La fragilité affective

- 17 À considérer attentivement ce troisième moment de l'analyse – celui qui a trait au sentiment – on constate que le rythme ternaire n'obéit pas exactement à la même structure : on retrouve certes le pôle fini, le pôle d'infinitude et la médiation mais cette dernière ne prend pas la forme de la synthèse mais la forme du *conflit*. Le fini, le pôle de finitude, c'est ici le plaisir. Le plaisir n'est pas rejeté du côté du mal, il est envisagé (dans la lignée d'Aristote) comme perfection finie : perfection dans l'instant, précaire, périssable. Aucun jugement moral n'est formulé sur la finitude du plaisir qui n'a rien à voir avec une quelconque déchéance. Simplement le constat que le plaisir implique le risque d'une fermeture, d'une obturation de l'horizon affectif. À l'opposé, le pôle d'infinitude qu'est le bonheur est un pôle d'amplitude : il désigne la forme suprême de l'agréable. Ce n'est pas le bonheur tel qu'il a été envisagé au moment précédent, dans le cadre de la dialectique caractère/bonheur où il n'était qu'une idée, une exigence de totalité opposée à la singularité d'une perspective existentielle. À cette troisième étape – celle de l'affectivité – le bonheur est compris comme excellence du plaisir, il est envisagé comme plénitude affective : il est le plaisir le plus grand. Et Ricœur de renvoyer alors au texte où Kant, après avoir refusé le bonheur comme principe de la moralité, retrouve à la racine de toute dialectique « une perspective (*Aussicht*) sur un ordre de choses plus élevé et plus immuable dans lequel nous sommes déjà maintenant et dans lequel nous sommes capables, par des préceptes déterminés, de continuer notre

existence, conformément à la détermination suprême de la raison »¹³. La référence fait bien comprendre ce qu'il en est d'une genèse réciproque de la raison et du sentiment. D'un côté c'est la raison comme ouverture sur la totalité qui engendre le sentiment comme ouverture sur le bonheur. En retour, le sentiment *intériorise* la raison : il me révèle que la raison est *ma* raison. Par le sentiment, je me réapproprie la raison. Le sentiment singularise et personnalise la raison. À reprendre attentivement la formulation kantienne, le sentiment atteste que nous appartenons à l'être. Il est le milieu ou l'espace originaire dans lequel nous continuons d'exister. On comprend alors en quel sens il est sentiment fondamental, sentiment ontologique : « Éros par quoi nous sommes dans l'être ».

- 18 Or, contrairement aux moments précédents, la distension du plaisir et du bonheur ne s'achève pas ici dans une synthèse d'objet. La tension ne se résorbe pas, elle ne s'objective pas : elle s'intériorise dans le conflit. L'« objet est synthèse, le moi est conflit ». Le conflit tient donc à la constitution la plus originaire de l'homme : la médiation dans l'ordre du sentiment se réfléchit en elle-même dans une requête indéfinie, sans terme assignable, où s'atteste la fragilité de l'être humain¹⁴. Parce que le sentiment intériorise la dualité qui nous fait être humains, il la dramatise en conflit.
- 19 Cette médiation nouvelle qu'est le conflit, Ricœur la voit s'incarner par privilège dans le *thumos* platonicien.
- 20 Le *thumos* est le point de départ de ce que Ricœur appelle la genèse réciproque du sentir et du connaître. Partant du livre 4 de la *République*, il insiste sur le caractère énigmatique du *thumos*. Celui-ci n'est pas une partie dans une structure tripartite stratifiée – les trois « parties » de l'âme répondant aux trois « parties » de la cité – mais une *puissance ambiguë* qui subit la double attraction de la raison et du désir. Tantôt le *thumos* combat avec le désir, il collabore avec lui et il en est alors l'irritation et la fureur. Tantôt il se met au service de la raison dont il est l'indignation et l'endurance. Le *thumos* (colère, cœur, courage) est donc une fonction – autrement dit une médiation – à la fois instable et fragile. Si on le considère au sein d'un équilibre statique, il est un « milieu », un « entre ». Mais si on l'envisage dans un processus dynamique, il est un mixte, un mélange. Ce qui intéresse Ricœur au premier chef, c'est ce niveau de la dynamique affective qui fait du *thumos* la transition vivante du *bios* au *logos*, du vivre au penser. Le *thumos* est *inquiet* et il incarne l'indéfini (la poursuite sans fin) qui s'intercale entre la finitude du plaisir et l'infinitude du bonheur.
- 21 Dans le cours que Ricœur avait professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954 sur *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, il se référait aux deux dialogues qui ont pour objet l'Éros platonicien – le *Banquet* et le *Phèdre* – en insistant sur le fait que l'érotique platonicienne éclaire la dynamique du processus dialectique à l'œuvre dans la *République*. Non seulement l'érotique platonicienne redouble l'ascension intellectuelle de la *République* vers le Bien par une ascension du sentiment vers le Beau mais la rationalité se mêle à une triple irrationalité qui n'est pas son contraire et dont peut repérer trois modalités :
- 22 a. Un irrationnel du fondement : un inconditionné auquel renvoie l'ordre des conditions, un indéterminé qui « précède » la série des déterminations.
- 23 b. Un irrationnel qui est celui de la détresse initiale, « chiffre » de la condition humaine : un « avant » d'avant la chute, situation de confusion préalable présumée par toute philosophie qui commence par l'aporie.

- 24 c. Un irrationnel de l'élan, un délire irréductible à la méthode : il est significatif à cet égard que la naissance d'*Éros* soit racontée non par Socrate mais par Diotime, la poétesse inspirée dont l'ébriété prend le relais de la sobriété du philosophe.
- 25 Or, ces trois modes de l'irrationalité renvoient eux aussi à l'équilibre instable du vivre et du penser. Ils sont la marque irréductible d'une médiation toujours à l'œuvre : celle d'une dynamique affective qui sous-tend la vérité et qui est au cœur des philosophies les plus rationalistes : tels la générosité cartésienne, le respect et le sublime kantien.
- 26 Mais il ne suffit pas, pour définir la fragilité affective, de la qualifier comme « entre deux ». Il faut encore préciser le statut de l'affectivité *avant* les figures de déchéance sous lesquelles elle se donne classiquement à voir dans les traités des passions qui la renvoient à la passivité et à l'irrationnel. Ricœur recourt alors à une deuxième référence stratégique. Il s'agit de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant¹⁵ où, au § 84, Kant aborde la trilogie des passions fondamentales nées de la culture : la passion de l'honneur, la passion de la domination, la passion de la possession. Dans son analyse, Kant s'installe d'emblée dans les figures *déchues* de l'affectivité primordiale : ainsi la « manie » de l'honneur, celle de la domination et celle de la possession expriment « la modalité d'aberration, de délire » sous lesquelles l'affectivité fondamentale entre dans le monde et dans l'histoire¹⁶. Il est tout à fait logique qu'une anthropologie du point de vue *pragmatique* procède de la sorte – en envisageant les figures empiriques, aliénées, du « déjà là » – mais cela n'interdit pas, du point de vue d'une anthropologie philosophique, de s'interroger sur les *racines originaires de ces figures déchues*. Quelle est alors la *requête fondamentale d'humanité*, la requête constitutive de la praxis humaine, que l'on peut retrouver derrière ces figures empiriques ? Kant nous met sur la voie d'une telle démarche lorsqu'il écrit à propos de la manie, figure déchue de l'honneur : « Il ne s'agit pas de la *passion de l'honneur*, c'est-à-dire de la haute estime qu'un homme est en droit d'attendre des autres à cause de sa valeur personnelle (morale), mais de l'effort pour se faire une réputation honorable à laquelle suffit l'apparence¹⁷ ».
- 27 Autrement dit, les modalités primordiales du désir humain sont constituantes avant d'être aliénantes. Ricœur se révèle ici spinoziste autant que kantien. Il retrouve par la voie régressive la couche fondamentale de l'affectivité constituée par le désir et ce, avant toute inscription dans l'expérience sous ses formes éventuellement altérées. Les racines de l'affirmation originaire préexistent nécessairement à leurs figures aliénées, qu'il s'agisse de la requête de l'avoir – préalable de toute manie de la possession – ou de la requête de pouvoir, de différenciation au sein de la communauté historique, antérieure à toute identification du pouvoir au mal. « Je ne comprendrais pas le pouvoir comme mal, écrit Ricœur, si je ne pouvais imaginer une destination innocente du pouvoir à partir de quoi il est déchu¹⁸ ». Toute la problématique des rapports de l'idéologie et de l'utopie est ici inscrite en germe : leurs figurations pathologiques et les déformations qu'elles opèrent doivent être renvoyées à leur dimension constituante, fût-elle oblitérée et recouverte par leurs distorsions et leurs altérations. Il en va de même pour la requête de reconnaissance ou d'estime explicitée par Kant lui-même dans la phrase qui vient d'être citée : l'estime de soi est le sol sur lequel s'enracine ses figures aliénées, par excès ou par défaut.
- 28 Par rapport à ces figures perverties, il existe toujours comme une requête d'« innocence », en deçà du bien et du mal, avant tout dualisme. La rencontre entre ce fond de « désirabilité non saturée » – on ne saurait imaginer formulation plus

spinoziste – et le pôle de finitude qui se découpe sur ce fond est précisément le point de fragilité du sentiment.

- 29 Toute cette analyse menée par Ricœur à partir du § 84 de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* peut ainsi être lue comme une remontée du *pathologique* au *pathique*, à la dimension sensible de l'existence qui ne se confond ni avec le pathologique ni avec le pathétique. On entendra le terme de « pathique » en un sens quasi étymologique : ce qu'on éprouve, ce qu'on ressent, le fond d'expérience sur lequel s'enracinent la rationalité, la réflexion et la communication. La dimension pathique désigne notre capacité première à accueillir l'événement et à nous ouvrir au monde. Certes le pathique court à chaque instant le risque de devenir pathologique ou alors de sombrer dans le pathétique. La vie passionnée devient alors, pour reprendre les mots de Ricœur, « existence passionnelle », livrée à la méprise, au pàtir de « captivité » ou de servitude mais aucune synthèse d'objet ne permet jamais de dépasser ce conflit de la subjectivité¹⁹.
- 30 Si l'on admet que l'ordre de la *ratio cognoscendi* (ordre de la découverte ou de l'exposition) est l'ordre inverse de celui de la *ratio essendi* – le sentiment étant le toujours déjà là de l'existence –, on admettra du même coup que l'affectivité n'est pas seulement l'une des zones de fragilité emblématiques de la faillibilité humaine mais le socle existentiel de cette anthropologie du désir d'être. Anthropologie qui – on le voit notamment à la fin de *Soi-même comme un autre* – n'hésitera pas à penser la finitude sous le signe de la vie et du miracle de la natalité plutôt que de l'être pour la mort. Autrement dit, l'anthropologie philosophique de Ricœur – celle qui soutient le trajet de l'homme faillible à l'homme capable n'est ni un irrationalisme ni un intellectualisme mais un rationalisme élargi. Plus encore, elle est fondée sur la genèse réciproque du connaître, de l'agir et du sentir et sur leur réciprocity opérante. L'affectivité est aussi originaire que l'est l'affirmation. L'affirmation originaire est de l'ordre d'une affectivité ou d'une pathique primordiale.

III. La question de l'affirmation originaire : l'inspiration spinoziste

- 31 Dès *Finitude et culpabilité*, Ricœur affirmait que la Joie – qu'on l'appelle joie spirituelle, amour intellectuel ou béatitude – était la seule tonalité affective (*Stimmung*) digne d'être nommée ontologique. Et si l'on objecte à cela, en suivant l'inspiration heideggerienne, que l'angoisse est le sentiment par excellence de la différence ontologique, Ricœur répond qu'elle n'en est que « l'envers d'absence et de distance ». Le sentiment ontologique par excellence, le sentiment *primordial* d'appartenance à l'être, c'est la Joie. C'est elle « qui atteste que nous avons partie liée avec cette absence même de l'être aux êtres »²⁰. Or il est remarquable que, dans ce passage, Spinoza ne soit mentionné qu'en passant, avec Descartes, Malebranche, Bergson qui sont tous invoqués comme des penseurs de la Joie, sentiment ontologique originaire.
- 32 Il y a très certainement une difficulté interne à la pensée de Ricœur à accorder sa réflexion sur le scandale du mal – si profondément imprégnée par la problématique kantienne du mal radical – et l'inspiration spinoziste. L'affirmation originaire est certes une expression empruntée aux *Éléments pour une éthique* de Nabert, mais elle renvoie beaucoup plus profondément à la puissance de l'affirmation qui sous-tend l'éthique de Spinoza. Ricœur ne se dérobe pas à cette difficulté. Il ne cesse de confronter ces deux

inspirations – kantienne et spinoziste – et d'affronter la tension interne qui l'habite. On en prendra pour preuve deux passages significatifs du *Conflit des interprétations*.

1. Le premier est tiré d'un texte intitulé « Religion, athéisme et foi »²¹. Une « éthique antérieure à la morale de l'obligation est une *éthique du désir d'être ou de l'effort pour exister* »²². Cet effort est désir (au sens de l'Éros platonicien) parce qu'il est position dans l'existence, puissance affirmative d'exister. Cette position dans l'existence – qui est évidemment celle du *conatus* spinoziste – fonde l'affirmation la plus originaire, celle du « je suis ». Mais une telle affirmation doit être reconquise, restituée, restaurée car elle a été aliénée : nous en avons perdu la disposition. Aussi la réappropriation de notre effort pour exister est-elle la tâche de l'éthique : « l'affirmation de l'être dans le manque de l'être, telle est la structure la plus originaire à la racine de l'éthique ».

2. Le second texte va dans le même sens²³. Il s'agit de démystifier l'accusation en retrouvant, derrière la morale de l'obligation, une éthique du désir d'être ou de l'effort pour exister. Encore une fois, c'est à Spinoza que Ricœur emprunte cette problématique de l'affirmation originaire. Car le formalisme – étant bien entendu que Ricœur ne réduit nullement la pensée de Kant à un formalisme – isole le principe de la moralité de la faculté de désirer. Au meilleur des cas, il n'est qu'une rationalisation seconde qui tombe en dehors de la problématique de l'agir. Ricœur, à la fin de *Soi-même comme un autre*, s'interroge de manière exploratoire sur les implications ontologiques de toutes ses analyses précédentes (à savoir de l'herméneutique du soi) et il voit dans le *conatus* spinoziste le relais qui permet d'articuler la phénoménologie du soi agissant et souffrant – autrement dit la phénoménologie de l'homme pathique – au fond de productivité ontologique sur lequel se détache l'ipséité. En effet, la phénoménologie de l'homme pathique ne coïncide pas avec la dualité kantienne de l'être raisonnable et fini.

33 Or cette distance se manifestait déjà dans les analyses de l'homme faillible et dans l'accent mis sur la dimension de l'affectivité. L'anthropologie philosophique que déployait la première partie de *Finitude et culpabilité* était une anthropologie enracinée dans la sphère de l'affectivité et non dans l'essence rationnelle de l'homme. Elle posait les jalons d'un dépassement du dualisme moral et d'une réappropriation du désir d'être dont nous avons perdu la disposition. Ricœur pense donc pouvoir appuyer ontologiquement sa problématique de la surabondance sur la positivité de l'Être chez Spinoza. Il peut certes se réclamer de Kant (ce qu'il fait bien évidemment) en la justifiant par l'« antériorité » des dispositions (*Anlagen*) sur le penchant (*Hang*). Rappelons que le penchant se greffe en s'enracinant sur les dispositions qui constituent l'humanité ou sa possibilité, c'est-à-dire son concept : dispositions à l'animalité, à l'humanité, à la personnalité. Les dispositions sont des dispositions au bien dont elles avancent l'accomplissement. Ricœur partage ainsi avec Kant l'idée d'un caractère originaire et surabondant du bien sur le mal. Mais il semble que seule une *économie du désir* puisse satisfaire, ontologiquement parlant, à la catégorie du « en dépit de... » dont Ricœur indique qu'elle est la contre-partie ou l'envers d'un *élan de vie*, d'une perspective de croissance qui vient notamment s'exprimer dans le « combien plus » de saint Paul²⁴. La logique de la surabondance, du surplus ou de l'excès, est certes la logique même de l'espérance. Mais, se voulant « démenti de la mort », elle prend également appui sur les multiples commencements et recommencements de la vie. Tout se passe comme si, en dépit de leur hétérogénéité, la source kantienne du consentement à l'espérance et la source spinoziste de la persévérance dans l'être venaient se conjuguer pour déborder une certaine « tristesse du fini ».

34 On sait combien Ricœur s'est réclamé de la réflexion politique de Hannah Arendt. Mais on a très peu relevé les affinités avec sa pensée autour des rapports entre le *pathique*, le

pathétique et le *pathologique*. Dans *Du mensonge à la violence*, Hannah Arendt écrivait que l'absence d'émotion n'est pas à l'origine de la rationalité et ne peut en aucun cas la renforcer. « Pour réagir de façon raisonnable, il faut en premier lieu avoir été « touché par l'émotion » ; et ce qui s'oppose à l'« émotionnel », ce n'est en aucune façon le « rationnel », quel que soit le sens du terme, mais bien l'insensibilité, qui est fréquemment un phénomène pathologique, ou encore la sentimentalité qui représente une perversion du sentiment ²⁵ ». C'est une autre manière de dire que la reconnaissance de l'homme comme être *pathique* – et non *pathologique* – nous oblige à remonter, en amont du dualisme moral, vers une anthropologie philosophique capable de soutenir l'agir humain. Les deux pathologies que sont, au titre de symétriques inversés, l'insensibilité ou la sentimentalité entravent la capacité de réflexion rationnelle autant que la capacité d'agir. Réciproquement, seule une réflexion de style transcendantal – qui s'interroge sur les conditions de possibilité du pouvoir de connaître pour accéder ensuite au vécu – peut soustraire la dimension *pathique* au *pathétique* et notamment au pathétique de la misère qui inhibe l'agir. Dans *l'Essai sur la révolution*, Hannah Arendt montre ainsi que l'illimitation du sentiment – le pathétique de la misère qui s'empare notamment de la misère pour en faire l'argument politique par excellence – inhibe l'action, détruit l'espace qui s'étend entre les hommes et interdit d'établir des institutions durables. Car les médiations institutionnelles, fussent-elles imparfaites, empêchent la contagion. Ricœur, penseur du « je peux » et de l'institution, ne l'aurait certes pas récusé.

NOTES

1. . *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p 162 ;
2. . Entretien avec François Ewald, « Paul Ricœur : un parcours philosophique », dans le n° 390 du *Magazine littéraire*, sept. 2000, consacré à Paul Ricœur.
3. . *Parcours de la reconnaissance*, Stock, 2004, p. 144.
4. . *Finitude et culpabilité*, Aubier, 1988, p. 99. Les références à ce texte seront notées FC.
5. . Idée que l'on rencontre chez Platon avec la figure d'Éros, fils de *Poros* et de *Penia*, que l'on retrouve chez Descartes avec le rapport de l'entendement fini et de la volonté infinie et qui est ouvertement thématisée par Pascal avec la rhétorique des deux infinis, voir notamment le fragment 84 de l'édition Brunschvicg, « Disproportion de l'homme ».
6. . FC, *op. cit.*, p. 43.
7. . Mais on peut également relever que dans la 5^e étude de *Soi-même comme un autre*, « L'identité personnelle et l'identité narrative », le statut de la médiation est repris à l'identique, avec la dialectique des deux pôles de *l'identité-mêmeté* et de *l'ipsité* qui correspondent respectivement à la finitude et à l'infinitude. Voir notamment la dialectique de l'innovation et de la sédimentation développée p. 147-148, Seuil, 1990.
8. . FC, *op. cit.*, p 74-75.
9. . *Ibid.*, p. 83.
10. . *Ibid.*, p. 90.
11. . *Ibid.*, p. 94.
12. . C'est l'objet du chapitre 4, intitulé « La fragilité affective », p. 97-147.

13. . *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, PUF, 1960, p. 116.
 14. . *FC*, *op. cit.*, p. 148.
 15. . *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. franç. Michel Foucault, Vrin, 1970.
 16. . *FC*, *op. cit.*, p. 127-128.
 17. . *Anthropologie du point de vue pragmatique*, *op.cit.*, § 84, p. 124, souligné dans le texte.
 18. . *FC*, *op. cit.*, p. 136.
 19. . *FC*, *op. cit.*, voir p. 141 et suivantes.
 20. . *ibid.*, p. 122.
 21. . *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 431-457.
 22. . *Ibid.*, p. 442, souligné dans le texte.
 23. . « Démythiser l'accusation », *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, notamment p. 334-336.
 24. . « Culpabilité, éthique et religion », in *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 426-428.
 25. . *Du mensonge à la violence*, Agora Press Pocket, p. 136.
-

RÉSUMÉS

La réflexion de Ricœur sur les « capacités » qui, rassemblées, dessinent une phénoménologie de l'homme capable s'organise autour des quatre pôles du « je peux parler », « je peux agir », « je peux raconter », « je suis imputable ». Il est possible, à partir de là, de mettre en évidence la dynamique affective qui sous-tend la démarche de Ricœur avec une remarquable constance. C'est une anthropologie du désir d'être, présente dès ses premiers textes, qui constitue le socle existentiel de sa pensée : le fait que l'homme capable ne peut être tel, qu'il ne peut précisément être « capable » que s'il est un homme sensible, un homme qui éprouve et qui sent autant qu'il agit, qu'il parle, qu'il raconte et qu'il est imputable.

From Ricœur's reflexion on "capabilities" we can highlight the affective dynamic which underlies his whole approach: from his earlier works onwards we can distinguish an anthropology of desire serving as the bedrock of his thinking.

Ricœurs Überlegungen über die „Kapazitäten“ gestalten eine Phänomenologie des fähigen Menschens. Wenn man diese Kapazitäten vereint, organisieren sie sich um vier Bereiche: „ich kann sprechen“, „ich kann handeln“, „ich kann erzählen“, „ich bin zurechnungsfähig“. Aus dieser Sicht heraus wird es möglich die affektive Dynamik klarzulegen, die Ricœurs Überlegungen mit bemerkenswerter Konstanz zugrunde liegt.