

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 45 (1995)
Heft: 3

Artikel: Corps et transcendance : une mise en relation dans le volontaire et l'involontaire de Paul Ricœur
Autor: Jacques, Robert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381537>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CORPS ET TRANSCENDANCE

Une mise en relation dans *Le volontaire et l'involontaire* de Paul Ricœur

ROBERT JACQUES*

Résumé

Dans le contexte des recherches actuelles sur le corps, cet article souligne la fécondité du dialogue engagé par P. Ricœur entre les savoirs objectifs et la phénoménologie dans la description des rapports de la nature et de la liberté. Cette conversation dessine une mise en relation originale entre l'existence corporelle et la Transcendance; elle invite à reconnaître dans la corporéité le lieu d'incarnation d'une confiance primordiale.

En 1950, Paul Ricœur, dans sa première grande œuvre, mettait en relation l'expérience corporelle et la Transcendance dans une formule à la fois très belle et surprenante. Il écrivait: «Peut-être le corps est-il une figure infirme de la Transcendance, et la patience qui se penche sur l'infrangible condition charnelle est-elle une figure voilée de l'abandon à la Transcendance.»¹ Point d'orgue de l'introduction du *Volontaire et l'involontaire*, cette phrase, de rythme et de structure poétiques, invite à une interrogation originale sur les rapports entre existence corporelle et Transcendance. En finale de l'œuvre, Ricœur y revient, offrant quelques pages denses et exploratoires de cette suggestion. Entre l'affirmation initiale et sa brève reprise en conclusion, il a consacré près de quatre cents pages à une description phénoménologique des rapports entre liberté et nature, analysant minutieusement les thèmes et les catégories structurant ces rapports: décision, motivation, valeur, émotion, habitude, effort, caractère, inconscient, etc. Entre la suggestion étonnante d'une relation entre corps et Transcendance et sa rapide exploration au terme de l'œuvre, quelle est la fonction de toutes ces longues recherches? Donnent-elles à voir comment le corps figure la Transcendance? Autrement dit: comment celle-ci se donne-t-elle dans le corps une figure, fût-elle infirme?

* L'auteur est boursier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada à la Faculté de théologie de Neuchâtel.

¹ PAUL RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, 1988 (rééd.), p. 36.

En quoi cette phrase est-elle surprenante? Elle l'est par sa mise en cause abrupte de la liaison presque «naturelle» entre la Transcendance et ce qui, dans l'être humain, est appelé âme ou esprit. Dans le langage ordinaire, ne parle-t-on pas d'expérience *spirituelle*, réduisant ainsi le corporel au silence en ce qui concerne la relation à la Transcendance? Les traditions philosophiques, religieuses et théologiques en Occident ont abondamment défini et structuré le couple *Transcendance/âme*, certains courants identifiant même celle-ci à une «essence, étincelle divine». L'âme, par sa nature immatérielle et de surcroît (du moins jusqu'à tout récemment) immortelle, a presque toujours été tenue, au cœur de l'humain, pour le foyer de la relation à la Transcendance. Ainsi pour de nombreux croyants chrétiens, l'âme est souvent plus proche de Dieu que de son propre corps². L'éclipse du corps dans les présentations discursives de l'expérience de la Transcendance est presque si totale qu'il est vain d'en chercher les responsables³. Sur cet horizon de compréhension, la phrase de Ricœur provoque un déplacement radical. Accorder au corps et à la patience qui se penche sur celui-ci une fonction de *figuration* est une remise en question profonde de toute la tradition en laquelle s'est dite la relation des hommes et des femmes à la Transcendance⁴.

Certes, l'occultation du corps dans les discours concernant l'expérience de la Transcendance n'a jamais été complète. L'existence corporelle se donne souvent comme le lieu d'inscription «*charnelle*» de cette expérience. Les gestuelles, postures, ascèses, etc., développées par les religions en sont l'illustration. Les élaborations doctrinales, théologiques et éthiques des groupes religieux constituent des ensembles interprétatifs plus ou moins explicites de la corporéité; les dogmes de l'incarnation et de la résurrection de la chair en christianisme le démontrent bien. Et, par de nombreuses formes culturelles, les hommes et les femmes expriment *dans* leur corps, souvent à leur insu, des rapports diversifiés à quelque Transcendance. Jean-Jacques Courtine a montré récemment comment dans la culture américaine le *body-building* est l'incarnation hyperbolique d'une logique puritaniste de dépassement et de métamorphose de soi par la discipline et la force morale déployées par l'individu sur le corps qu'il possède⁵. Expérience dite spirituelle, la relation à la Transcen-

² Cf. *Encyclopédie philosophique universelle* II. *Les notions philosophiques*, t. I, Paris, P.U.F., 1990, art. «âme».

³ La tradition métaphysique atteste globalement cette éclipse. L'exaltation nietzschéenne de la corporéité a conduit à une nouvelle éclipse: celle de la Transcendance. Il semble qu'entre celle-ci et le corps, il y ait une incompatibilité irréductible.

⁴ Dans le cadre d'une recherche sur les rapports entre volontaire et involontaire, on se serait davantage attendu à ce que la liberté tienne ici le rôle de figuration de la Transcendance. Le confier au corps est un réel bouleversement que Ricœur lui-même a peine à maintenir: en une occasion, c'est à la liberté incarnée qu'il accorde le rôle d'*image de l'absolu* (p. 455).

⁵ Cf. J.-J. COURTINE, «Les stakhanovistes du narcissisme. *Body-building* et puritanisme ostentatoire dans la culture américaine du corps», in *Communications*, 56, Paris, Seuil, 1993, p. 225-251.

dance est aussi *dite* dans la chair, dans le corps, dans le muscle dominé. Dans ce contexte ambigu d'éclipse et de valorisation de l'existence corporelle – jusqu'à la surexposition dans le *body-building* –, la parole de Ricœur ne manque pas de force d'interpellation. Elle opère un déplacement radical dans l'intelligence des rapports à la Transcendance, avons-nous dit. C'est à l'exploration de ce déplacement et de ses conséquences à l'égard de certaines questions théologiques, éthiques et épistémologiques actuelles que nous nous appliquerons ici⁶.

La transcendance figurée

La compréhension de l'énoncé d'une relation figurative entre corporéité et Transcendance doit se soumettre aux exigences de réception d'une œuvre formulées par Ricœur lui-même. Au cours des années soixante-dix, celui-ci a insisté fréquemment sur la nécessité, dans l'acte de lire, d'un triple affranchissement à l'égard de l'intention de l'auteur, des conditions psychosociologiques de production et du destinataire initial. «L'auteur ne peut plus répondre, écrivait-il, il reste à seulement lire son œuvre».⁷ La rencontre herméneutique d'un texte ne peut s'accomplir par l'explication de ce que son auteur a voulu dire, ou de la situation dialogale ou de confrontation qui a provoqué sa rédaction; elle exige, pour l'appropriation de l'intention du dire *de l'œuvre*, que la lecture s'inscrive dans le parcours même de celle-ci. On ne peut comprendre la proposition ricœurienne d'une mise en relation du corps et de la Transcendance ailleurs que dans *Le volontaire et l'involontaire*. Cette compréhension n'est pas donnée *avant* l'œuvre (dans l'intention de Ricœur),

⁶ Relire aujourd'hui *Le volontaire et l'involontaire* peut étonner compte tenu des importants ouvrages publiés par Ricœur depuis les années soixante. Cette œuvre a été en quelque sorte victime de l'annonce d'une suite qui ne fut publiée que dix ans plus tard dans *L'homme faillible* et *La symbolique du mal*. L'attention aux problématiques de la culpabilité, du mal, de la fonction du langage, du mythe et du symbole présentées dans ces deux ouvrages a conduit à considérer *Le volontaire et l'involontaire* comme préliminaire ou propédeutique aux questions soulevées par la suite; elle fut pour ainsi dire avalée par les interrogations subséquentes. Cet ouvrage est pourtant d'une grande actualité. Nous indiquerons au terme de notre parcours quelques fécondités d'une relecture. Mentionnons seulement ici que les longues recherches sur la corporéité et la subjectivité qu'on y trouve reçoivent de puissants échos dans *Soi-même comme un autre*, la dernière grande œuvre de Ricœur; la question de l'existence corporelle y joue un rôle majeur dans la compréhension du *soi* proposée, cf. Paris, Seuil, 1992, p. 39-54, 68-72, 150-168, 178-180, 369-380.

⁷ P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 139. Ricœur soulignera maintes fois l'obligation, pour une véritable rencontre avec le «monde» d'une œuvre, de ne pas enfermer celle-ci dans son passé, mais de l'accueillir dans le présent de la lecture, cf. également, p. 48, 111-112, 184-190.

ni après (dans les ouvrages ultérieurs), mais au *sein* même du texte, dans sa démarche, dans ses structures, etc.

Tant dans l'énoncé que dans l'œuvre entière, le terme *figure* demeure imprécis et l'adjonction du qualificatif *infirme* accroît cette indétermination. En préciser le sens et l'usage, tel est le défi à relever. T. Nkeramihigo, dans *L'homme et la transcendance*⁸, propose d'élucider cette fonction de figure de la Transcendance attribuée au corps. Nous exposerons ici rapidement cette interprétation. Selon cet auteur, *Le volontaire et l'involontaire* aurait été écrit avec une «intention apologétique» contre Jean-Paul Sartre pour qui «l'affirmation de la Transcendance entraîne automatiquement la négation de la liberté»⁹; la description des rapports de la volonté et de la nature serait ainsi une riposte adressée à ce rejet de la Transcendance. Soucieux de réfuter la prétention à la toute-puissance de la liberté, Ricœur montre que celle-ci est sans cesse en relation de réciprocité avec un non-voulu corporel fait de besoins, de désirs, de pouvoirs et de nécessité. Les patientes recherches sur l'involontaire (non posé par la volonté et auquel elle doit consentir) seraient essentiellement une critique opposée à la conception sartrienne de la liberté¹⁰.

«Dire que le corps figure la Transcendance, c'est reconnaître entre ces deux une relation d'analogie»¹¹, écrit T. Nkeramihigo. L'affirmation est claire: la fonction de figuration de l'existence corporelle est à comprendre sous le mode

⁸ T. NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricœur*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et vérité, 1984. L'ambition de cet ouvrage est de rendre compte de la problématique poursuivie par Ricœur «à travers toute son œuvre [c'est-à-dire] déterminer la relation véritable entre la liberté humaine et la Transcendance» (p. 9). Notre arrêt auprès de cet ouvrage nous permettra d'élaborer en contraste notre propre interprétation de la figuration corporelle de la Transcendance.

⁹ T. NKERAMIHIGO, *idem*, p. 24. A la page 25, il résume ainsi la pensée sartrienne de la Transcendance: «Aveuglé par sa lutte contre le déterminisme et confondant la cause et la condition, Sartre récuse l'action des conditions dans laquelle la liberté doit s'exercer sous prétexte que l'admettre serait tarir la liberté. Aussi affirme-t-il la toute-puissance de la liberté par le refus logique du statut de créature et pose le dilemme métaphysique: ou être libre ou être créé.»

¹⁰ *Le volontaire et l'involontaire* présente une certaine pointe polémique. Ricœur conteste effectivement que «la participation de la volonté à un être plus fondamental serait une aliénation, la démission de l'esclave entre les mains d'un absolu» (p. 32). Et au dernier chapitre, ce sera dans des termes proches des formulations de J.-P. Sartre que sera évoquée la question de la Transcendance: «L'option la plus fondamentale de la philosophie [est] ou Dieu ou moi» (p. 449). Mais faut-il pour autant conclure à une intention *apologétique* essentiellement dirigée contre l'auteur de *L'être et le néant*? Il est remarquable que Ricœur ne nomme jamais explicitement J.-P. Sartre comme interlocuteur ou adversaire privilégié; il serait étonnant qu'il n'ait pas eu le courage de l'identifier. Cette compréhension «historico-critique» à partir d'une éventuelle intention de l'auteur et d'une possible situation d'affrontement comporte peut-être une certaine justesse, mais elle ne saurait être le sens de l'œuvre interrogée.

¹¹ T. NKERAMIHIGO, *idem*, p. 31.

de l'analogie. Mais est-ce que *Le volontaire et l'involontaire* autorise cette interprétation? Dans cette œuvre, la *réciprocité* est le rapport qui unit le vouloir et le non-voulu; liberté et nature sont en l'être humain en une incessante conversation. La volonté est appelée à une attention constante à tout ce que le corps lui propose. Celui-ci lui offre tout d'abord des *besoins*, des *valeurs vitales*, etc., à reprendre et déterminer en tant que *motifs* ou *raisons* d'agir. Le corps se présente aussi à la liberté comme *organe* de son agir: par lui, à travers ses *pouvoirs*, la liberté réalise l'action projetée. Enfin, le corps se manifeste comme ingénérable par la conscience; il heurte celle-ci en tant que *condition sine qua non* de son exercice. Parce que mon corps, à travers mon caractère fini, mon inconscient, ma naissance, ma croissance, mon vieillissement, etc., «fonctionne en moi sans moi», il est *nécessité* à laquelle la liberté doit acquiescer. La reconnaissance du corps en tant que nécessité est alors aveu de ma contingence.

Au regard de cette nécessité et de cet aveu, T. Nkeramihigo propose l'équation suivante: dans le consentement à mon corps – en tant que nécessité signifiant que je ne suis pas mon propre fondement – je consens à la Transcendance. Il écrit: «Se savoir limité et se savoir créé, c'est la même chose»¹². Mais est-ce que la nécessité involontaire autorise «une homologie entre ma relation à mon corps et ma relation à la Transcendance»? T. Nkeramihigo écrit encore: «C'est cette homologie qui habilite le corps à être figure infirme de la Transcendance et c'est à cause d'elle aussi que le corps implique le consentement à la Transcendance.»¹³ Pour dénier à la liberté sartrienne sa prétention d'absolu, T. Nkeramihigo revêt le corps d'un caractère (quasi) absolu en opposition au vouloir et induit dès lors un rapport à la Transcendance qui est de l'ordre de la (quasi) nécessité. On vient à soupçonner ici une preuve *a contingentia mundi* de l'existence de Dieu. La nécessité corporelle – qui pourtant me révèle ma non-nécessité d'être – exige en quelque sorte la nécessité d'un créateur. Il faut objecter ici que *Le volontaire et l'involontaire* ne formule jamais une telle exigence; les termes *analogie*, *homologie*, *implication*, *consentement à la Transcendance*, ne sont jamais employés¹⁴. Ricœur s'efforce au contraire d'inscrire une *réciprocité* et non une contradiction entre le corps et la liberté. La *figure* offerte par l'existence corporelle dit beaucoup plus. Une telle réduction transforme la Transcendance en une nécessité. Et une Transcendance *nécessaire* est-elle encore Transcendance?¹⁵ Au terme du *Volon-*

¹² T. NKERAMIHIGO, *idem*, p. 51.

¹³ *Idem*, p. 70.

¹⁴ P. Ricœur utilise une seule fois le terme *analogie* et c'est au monde qu'il est appliqué, cf. *idem*, p. 451.

¹⁵ Cf. T. NKERAMIHIGO, *idem*, p. 64: «Commencement absolu de l'existence humaine, la naissance figure l'Origine transcendante de la subjectivité. On comprend dès lors qu'en consentant à son corps et à ses limites, l'homme consente à la Transcendance comme à son origine radicale.» La relation d'*implication* ne revient-elle pas à flétrir la liberté à laquelle doit nous appeler la Transcendance? L'auteur n'emploie pas le terme *nécessaire* au sujet de la Transcendance, mais il est possible d'inférer ce terme compte tenu de la relation d'*homologie* ou d'*implication*.

taire et l'involontaire, Ricœur distingue entre consentement et espérance; celle-ci est le rapport véritable à la Transcendance. Cet indice oriente l'intelligence de la fonction figurative vers la mise en lumière de ce qui dans le corps est témoignage d'espérance. Mais avant d'y arriver, il faut passer par la longue patience déployée tout au long de l'œuvre, *patience penchée sur l'infrangible condition charnelle*. Cette patience découvre non pas une nécessité affrontant la liberté, mais la possibilité d'advenir donnée à celle-ci par le corps. C'est par ce don que le corps peut être *une figure infirme de la Transcendance*.

Du corps, de la patience et de la Transcendance

L'interrogation de l'énoncé de Ricœur, si elle veut atteindre l'*intention de dire* qui y est inscrite, doit s'engager à un parcours au sein même de l'œuvre sans regarder en amont vers quelque ambition apologétique, ni en aval vers les œuvres subséquentes. Ce parcours exige tout d'abord une lecture attentive de l'énoncé; nous analyserons ensuite l'enchâssement d'un dialogue entre phénoménologie et sciences dans la compréhension des rapports entre liberté et nature proposée dans *Le volontaire et l'involontaire*; enfin, nous nous mettrons à l'écoute de la figuration de la Transcendance esquissée en finale de l'ouvrage.

Peut-être le corps est-il ...

Interpréter la parole qui nous intéresse exige tout d'abord de prendre en compte la phrase entière de Ricœur¹⁶. Rappelons-la de manière à ce que le regard en aperçoive déjà la construction rythmée et rigoureuse:

Peut-être le corps	est-il	une figure infirme	de la Transcendance,
peut-être la patience [...]	est-elle	une figure voilée	de l'abandon à la Transcendance.

Le *parallélisme* presque géométrique entre les deux membres de la phrase signale que l'interprétation de la figuration corporelle de la Transcendance requiert l'élucidation de la patience méditant notre condition charnelle. Il faut donc penser l'articulation d'un trinôme (corps, patience, Transcendance) et non le seul couple corps/transcendance. C'est la mutuelle compréhension de

¹⁶ Il faut souligner que l'interprétation de T. Nkeramihigo repose uniquement sur le premier membre de la phrase. On peut se demander si l'oubli (ou l'occultation) du second membre n'est pas nécessaire à sa lecture «polémique».

la corporéité et de la patience qui prépare à l'intelligence de la relation de l'être humain à la Transcendance. La périphrase du second membre («qui se penche sur l'infrangible condition charnelle») insiste sur l'impossible mise à distance de la corporéité; *infrangible condition*, le corps n'est pas le support matériel d'une activité spirituelle, mais ce qui veut *se dire-avec (conditio)*. Enfin, le terme *patience* suggère à la fois une durée et une passivité qui inscrivent dans le lien de la volonté au corps des accents de non-maîtrise. La notion d'*abandon* évoque un dessaisissement ou une remise de soi; elle annonce une relation de confiance à la Transcendance plutôt qu'une résignation devant une nécessité. Ces premières indications issues d'une attention au texte même suggèrent un ensemble de rapports entre les termes du trinôme coordonnés autour de la notion de figure. Celle-ci fait signe vers une médiation imparfaite (*infirme, voilée*) de ce qui sans cesse dépasse l'être humain dans son existence. Qu'est-ce qui le dépasse? La Transcendance, sûrement. Le corps, peut-être? Mais qu'est-ce qui dans le corps est transcendance?

Le dialogue des savoirs et de la phénoménologie

Notre propos ici n'est pas de résumer les minutieuses analyses que Ricœur consacre successivement à la décision, à la motivation, à la spontanéité corporelle, à l'effort, à l'involontaire du caractère, de l'inconscient et de la vie. Notre ambition est d'éclairer l'enchâssement d'un dialogue entre phénoménologie et sciences dans la quête de l'unité de la liberté et de la nature. Cette quête se veut certes une riposte à l'illusion de l'auto-position du soi et une guérison de la brisure d'être dont témoigne cette illusion. Toutefois elle emprunte dans *Le volontaire et l'involontaire* un parcours étonnant. Elle ne polémique pas avec les tenants et les aboutissants de cette illusion, mais s'engage dans une laborieuse écoute de certaines sciences (biologie, éthologie, psychologie, psychanalyse) qui mettent en péril la possibilité même du soi. L'affrontement de la prétention d'autonomie du soi est conduit dans une longue conversation avec ces sciences dont les conclusions conduisent souvent à une dégradation de la subjectivité à une résultante de la nature. Il aurait été relativement aisé d'humilier le soi prétentieux en dénonçant le dualisme corps-esprit qu'il instaure¹⁷. Mais Ricœur choisit de travailler au sein de cette dualité

¹⁷ Le dualisme tant reproché à Descartes n'est pas une création de son système de pensée. Il est au cœur de toutes les problématiques philosophiques. Ce dualisme est ce avec quoi la pensée travaille, lutte sans cesse. L'usage récent du «psychosomatique» ne fait que dire en un mot et confirmer la dualité (*psyché* et *soma*). Ce que la critique doit dénoncer est l'interprétation métaphysique du dualisme. Dans l'introduction à l'article «corps» de l'*Encyclopaedia Universalis*, M. Ménard-David illustre comment les savoirs actuels du corps (anthropologie, sémiotique, sociologie, psychanalyse) reprennent les rapports corps-esprit en une dualité symbolique et non métaphysique.

en manifestant le soi là où il est radicalement nié, c'est-à-dire dans l'effort des sciences objectives à rendre compte de la réalité en tant que *fait empirique*. Plus précisément, le déploiement de l'*infrangible condition charnelle* est une persévérante méditation d'un double *échec* : l'échec du *cogito* cartésien à poser ou déduire l'existence corporelle et l'échec des sciences à expliciter la subjectivité, à saisir la liberté¹⁸. L'interrogation ricœurienne de ce double insuccès ne consiste pas à souligner leur faiblesse, mais à instaurer un dialogue fécond entre l'approche phénoménologique et l'explication objective de l'existence corporelle.

Le souci de Ricœur est tout d'abord d'indiquer que le déploiement du vouloir advient dans une réceptivité et une initiative incessantes à l'égard de besoins, de désirs, d'émotions, d'habitudes, etc. La liberté est conduite à reconnaître sa situation de réciprocité à l'égard de ce non-voulu. La description des structures fondamentales de la liberté révèle celle-ci en tant que *réponse*, dans la décision et dans l'action, à tout ce qu'elle ne crée pas. Cette réciprocité de la liberté et de la nature dévoile au *cogito* l'impossible arrachement à son existence corporelle. Dans cette mise à l'épreuve par le réel, la liberté se découvre «seulement humaine»¹⁹.

Cette mise à l'épreuve est la patience d'une écoute *critique*, mais aussi *réceptive* à l'égard des sciences du comportement humain. Elle est *critique* puisqu'elle manifeste l'impuissance des sciences à dire la subjectivité. D'entrée de jeu, Ricœur constate que la réduction de l'involontaire et du volontaire à des faits empiriques par l'observation scientifique ne peut éclairer la situation de réciprocité de la liberté et de la nature (également méconnue par le *cogito*). Le corps devenu fait, objet, «c'est le corps de l'autre et mon corps arrachés au sujet qu'ils affectent et expriment»²⁰. Science et conscience, pour dire

¹⁸ Sur l'échec du *cogito*, cf. P. RICŒUR, *idem*, p. 82: «le «je suis» ou «j'existe» déborde infiniment le «je pense».» Ou encore p. 90: «le besoin signifie qu'un système de valeurs est indéductible, à partir d'une exigence purement formelle de cohérence avec soi-même, ou à partir d'un pouvoir d'auto-position de la conscience. Le premier indéductible, c'est le corps comme existant.» Sur l'échec des sciences objectives, cf. p. 12: «le «je veux», comme initiative libre, est annulé, car il n'a pas de signification empirique, sinon comme un certain style de comportement qui n'est qu'une complication des conduites simples issues de l'objectivation empirique de l'involontaire.»; voir aussi p. 84, 345, 349, 395.

¹⁹ C'est essentiellement sur ce souci de Ricœur que T. Nkeramihigo a porté son attention pour élaborer son interprétation d'une critique de la liberté sartrienne. Mais cette critique est réductrice de l'*intention de dire* de l'œuvre. Toute l'amplitude de cette *intention* apparaît lorsque l'effort de compréhension n'occulte pas «la patience qui se penche sur l'infrangible condition charnelle».

²⁰ *Idem*, p. 14. Ricœur ne donne pas du *corps* une définition précise. Ce terme désigne tantôt le corps-objet, tantôt le corps propre. Ces deux acceptions sont indissociables: le corps-objet avec son caractère, son histoire, etc., individualise, différencie; la «mienneté» est l'appropriation de cette différence, empêchant le retour du corps au domaine des objets.

l'expérience charnelle, procèdent, toutes deux, par arrachement, par déracinement: corps sans sujet, soi sans corps. Nature et liberté apparaissent à l'une et l'autre offensantes: la première rappelle à la conscience qu'elle n'est pas fondement, la seconde ne se laisse pas maîtriser dans les rets de l'objectivation.

Ecoute critique, mais aussi *réceptive*. A l'encontre du double arrachement, Ricœur initie un dialogue entre les ressources de la phénoménologie et des sciences. Il propose une méthode qu'il nomme *diagnostic*. «Est-ce à dire, écrit-il, qu'il n'y a aucun rapport entre le corps comme mien ou tien et le corps comme objet parmi des objets de sciences? Il doit y en avoir un, puisque c'est le même corps. Mais cette corrélation n'est pas de coïncidence mais de diagnostic, c'est-à-dire que tout moment du *Cogito* peut-être l'indication d'un moment du corps-objet [...] et tout moment du corps-objet l'indication d'un moment appartenant à un sujet [...]».²¹ Ce rapport de «connaissance à travers» fait communiquer les discours sur l'existence corporelle issus tant de l'objectivation que de l'expérience vive du sujet; il est la mise en lumière de leur emprunt mutuel dans leur ambition de dire la corporéité. Ainsi, par exemple, l'*effort* déployé par l'être humain dans la réalisation de l'action est un moment du volontaire qui échappe à l'explication causale, mais qui en même temps «indique» la *résistance* du corps-objet. Inversement la *naissance*, événement se dérochant à la conscience du sujet, lui «indique» son corps comme précedence objective à assumer en première personne; un vécu subjectif, intentionnel est offert à la conscience, celle-ci décelant dans le corps-objet une signification éventuelle à s'approprier²². Le moment objectif de la résistance est diagnostiqué dans l'effort, alors que le commencement *de soi* est connu à travers la naissance. Ainsi effort et naissance peuvent-ils être dits et du sujet et du corps-objet. Dans ce jeu d'échanges réciproques est déjà signifiée obliquement l'unité possible de la liberté et de la nature.

Cette méthode permet aussi de dévoiler la phénoménologie implicite à certains concepts élaborés par les savoirs objectifs. Un exemple: la *psychologie des âges*, au sein des sciences de la croissance de l'être humain, ne peut élever le temps de la maturité au rang de sommet des âges de la vie; enfance, adolescence, vieillesse doivent être tenues pour autant de moments significatifs de ce que veut dire *être humain*. La psychologie ne peut privilégier l'une ou l'autre, mais dans son explication et son appréciation des âges, la maturité est tenue pour «l'accomplissement approché d'un certain sens de l'homme»²³; c'est par rapport à ce sens que l'adolescence est identifiée comme *crise*.

²¹ *Idem*, p. 16. Voir encore p. 19, 193, 256, 329, 341, 373, 389. P. Ricœur reprendra la notion de *diagnostic* dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 423 et dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 107 sq. La connotation *médicale* de ce terme fait déjà signe vers l'expérience corporelle.

²² Cf. *idem*, sur l'effort, p. 290-318 et sur la naissance, p. 407-416.

²³ *Idem*, p. 402.

Evoquer ici le sens est l'indice d'une phénoménologie implicite; celle-ci manifeste que l'expérience vive, irréductible à une explication objective, causale, déborde sans cesse les ambitions des sciences. Mais en retour, ce sens, la conscience le prélève à même la *chair* de l'existence et non dans quelque métaphysique des valeurs. La méthode de *diagnostic* est le renversement des procédures de déracinement de l'une et l'autre approches, elle redonne un corps au soi et un sujet à la chair objectivée. La phénoménologie et les sciences ne sont pas dans une opposition, mais dans une corrélation où elles s'approfondissent mutuellement. Cette méthode révèle ainsi la relativité des pôles pris en considération par les deux approches. Celles-ci ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais concurrentes: elles concourent à l'intelligence de l'*infrangible condition charnelle*²⁴.

Le se-dire-avec du corps

Quel est le sens de la réciprocité entre vouloir et non-voulu, à la lumière de ce dialogue entre sciences et phénoménologie? Quel est le sens du *consentement* à l'involontaire corporel, point d'orgue des analyses du besoin, du plaisir, de la douleur, de l'émotion, etc.? Certes, ce dialogue est révélateur de la contingence de l'être humain: «la nécessité d'être né: c'est la non-nécessité d'être». A l'écoute du discours des sciences, le sujet apprend qu'il est «ce qui aurait pu ne pas être»²⁵. Le consentement est alors soumission et humiliation de l'orgueilleux *cogito*. Mais n'est-il que cela? «Etre ce qui aurait pu ne pas être» suggère que l'être se maintient sur un fond de non-être radical et que ce maintien est action. Cet agir est la dimension positive de la réciprocité de la liberté et de la nature. Ricœur écrit au terme du *Volontaire et de l'involontaire*: «Qui refuse ses motifs et ses pouvoirs s'annule soi-même comme acte.»²⁶ Le consentement est *activité* dans sa réceptivité à l'égard de tout l'involontaire. La liberté est convoquée à devenir son corps, à se faire chair. Ce devenir, cette incarnation sont l'invitation que le corps présente au vouloir. La condition charnelle n'est pas nécessité offensante, mais offrande d'une

²⁴ Cette méthode ne doit pas être confondue avec l'herméneutique à laquelle Ricœur travaillera dès les années soixante. Celle-ci est l'interrogation des médiations langagières, symboliques et narratives dans la compréhension de soi, alors que la première veut dire les structures ou possibilités fondamentales qui, selon la belle expression de Ricœur, sont le *clavier* sur lequel l'être humain joue son existence. Toutefois, l'une et l'autre participent au projet ricœurien de déployer tout ce qui structure l'existence sans pour autant l'y enfermer. Aussi, à ce titre, il serait intéressant d'examiner les rapports qui les unissent. On pourrait demander si la dialectique de l'explication et de la compréhension dans la démarche herméneutique n'est pas la prolongation dans un autre registre de la méthode de *diagnostic*.

²⁵ *Idem*, p. 428.

²⁶ *Idem*, p. 451.

chair à la liberté pour advenir. Le corps est *condition*, non pas parce qu'il faut bien un support matériel à l'activité de la volonté, mais parce qu'il se *dit avec* le déploiement de celle-ci. L'entrecroisement de la phénoménologie et de la science l'a souligné: dans l'effort, le corps se *dit* résistant, dans l'accueil de *ma* naissance, il se *dit* commencement qui m'est donné pour advenir. Ricœur, au sujet du consentement, écrit encore qu'il est «chemin de soi comme liberté à soi comme nécessité»²⁷. Ne nous autorise-t-il pas ainsi à concevoir que ce chemin est celui d'une liberté devenant son corps, non pour le maîtriser ou le fonder, mais pour qu'il puisse se dire et dire toutes ses possibilités? Ce devenir interdit tout autant une confusion de la liberté et de la nature qu'une séparation manichéenne. Parce qu'il se déploie dans le temps, ce devenir est patience, c'est-à-dire *passion*, pâtir, mais aussi engagement, *action*. En reprenant le style indirect de la phrase qui a déclenché notre réflexion, nous pouvons dire: peut-être ce «devenir corps» à est-il le projet de toute existence humaine: devenir ma chair, devenir les possibles que recèle l'existence corporelle, devenir même la souffrance qui la brise et la mort qui l'achève²⁸. Le *devenir chair*, dimension positive de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire, implique doublement la patience: celle que la liberté déploie pour faire advenir son corps et celle du dialogue entre science et phénoménologie ébauchant des discours jamais finis au sujet de cet advenir. Celui-ci résiste tant à l'objectivation scientifique qu'au *cogito*. Pour manifester l'*infrangible condition charnelle*, ces deux voies doivent être patiemment croisées; mais elles ne peuvent jamais la maîtriser parce qu'elle est parole (*se dire avec*) dans le devenir chair de la liberté. La *condition charnelle* est *parlée* par la liberté qui l'accueille et l'accomplit en s'y inscrivant (et non par une conscience ou une science qui prétendraient la fonder). Dans ce *se-dire-avec* non maîtrisable se manifeste la «transcendance du corps à l'égard de sa propre idée, [...] de l'existence elle-même de toute idée»²⁹. Est-ce que nous tenons ici la capacité figurative de l'existence corporelle à l'égard de la Transcendance?

²⁷ *Idem*, p. 441.

²⁸ Nous sommes ici conduit à un certain vertige. La mort peut-elle devenir *mienne*? Cette question est d'une grande actualité compte tenu des discours contemporains sur la fin de vie. Ne parle-t-on pas d'*apprivoisement* de la mort? Qu'est-ce qu'apprivoiser? N'est-ce pas transformer le naturel «sauvage» en bête soumise? Mais si *devenir sa mort* voulait dire non pas la domestiquer, mais la laisser être cette possibilité inscrite en mon corps et en laquelle il se (me) perd, la laisser être l'autre (avec la peur qu'elle suscite) révélant et cachant simultanément la densité et la vanité de l'existence corporelle. La mort en tant que *possibilité de la vie* (et c'est même la seule possibilité dont nous avons la certitude qu'elle se réalisera) ne doit pas être toutefois l'unique clé d'interprétation de l'existence humaine.

²⁹ P. RICŒUR, *idem*, p. 438. Ce *dire avec* réalisé dans l'acte de la liberté devenant chair est recueilli dans les médiations langagières auxquelles s'attache l'herméneutique. *Le volontaire et l'involontaire* invite à (re)lire de nombreuses œuvres littéraires comme le récit d'une liberté prenant chair; on peut ici penser à M. PROUST, dans *La fugitive* (*Albertine disparue*), Paris, GF-Flammarion, 1986, p. 188, pour qui l'existence est un «faire corps au cours des années avec sa propre vie».

Figurer la Transcendance

La suggestion d'une relation entre corps et Transcendance est brièvement reprise au terme du *Volontaire et l'involontaire*. La justification du consentement à la condition charnelle constitue l'angle de cette reprise. Le propos ici est de montrer que ce consentement est possible parce qu'il n'est pas aliénation du sujet: au sortir de la longue patience déployée pour décrire la réciprocité de la nature et de la liberté, le *cogito* humilié n'est pas pour autant anéanti, mais appelé à dire oui. La réponse à cet appel est ébauchée «sous l'égide d'une invocation de la Transcendance»³⁰. Rappelant le stoïcisme et la poésie orphique, Ricœur indique que le consentement à la nécessité est possible par le détour de l'admiration de la totalité. Stoïcisme et orphisme apprennent à l'être humain à se situer *parmi* les objets du monde et ainsi à renoncer à se poser comme fondement de l'être. Dans cette perspective, le monde est figure de Transcendance, figure de ce qui transcende l'être humain et le guide vers un oui à sa condition charnelle³¹. Parce que la méditation menée ici est polarisée par le souci de souligner que le consentement n'est pas abdication, il pourrait sembler que Ricœur donne raison à l'interprétation de T. Nkeramihigo. Mais tel n'est pas le cas: jamais il n'est question d'un consentement à la Transcendance. Ce souci, nous semble-t-il, contraint Ricœur à n'explorer que le versant de la possibilité du oui et à passer sous silence le versant de la générosité de la condition charnelle à l'égard de la liberté, pourtant longuement interrogé dans l'ouvrage. Le corps est transcendance non pas en tant que nécessité que la liberté doit soumettre ou dont elle devrait s'affranchir. Il l'est en tant que ce en quoi la liberté est appelée à advenir. C'est sur ce versant que peut être pensée une figuration de la Transcendance par le corps. «La liberté se dépasse déjà dans son corps.»³² Elle le fait en devenant son corps, en accueillant ses possibilités. Ricœur le dit encore autrement: «La liberté [est] l'accomplissement même de la nature.»³³ Elle se dépasse dans le corps en accomplissant ce qu'il lui offre. La transcendance de la condition charnelle est cette offrande. Et l'accueil de cette transcendance du corps peut recevoir le nom de *confiance*. Dans son devenir chair, la liberté se confie à son corps. Le mot *confiance* n'est pas utilisé par Ricœur, mais n'est-il pas autorisé par le vocable *pacte* par lequel il désigne quelquefois le lien du corps et de la conscience³⁴. La confiance, l'acte de se confier, est à la base de tout engagement, réciprocité ou dialogue. Elle n'est pas abdication, mais remise

³⁰ *Idem*, p. 441.

³¹ Cf. *idem*, p. 441-451.

³² *Idem*, p. 36.

³³ *Idem*, p. 419.

³⁴ Cf. *idem*, p. 21 où il est question d'un «pacte originel de la conscience confuse avec son corps et le monde»; voir aussi p. 419, 452.

de soi à l'autre que soi pour advenir à soi³⁵. Nous cernons ainsi d'un peu plus près la possible figuration de la Transcendance par le corps et la patience. Par la confiance qu'il demande à la liberté (venir à elle-même dans le devenir chair), le corps figure la relation à la Transcendance. Celle-ci n'est pas nécessité à laquelle il faudrait consentir, mais altérité généreuse qui se révèle dans la confiance qu'elle suscite en l'être humain à travers les signes et les témoignages qu'elle donne d'elle-même. Cette figuration ne peut être traduite en une analogie de l'être divin à partir de l'existence corporelle. Elle ne nous dit rien de cet être. Elle n'enseigne aucun savoir. Elle demeure une figure *infirme*, car elle n'est pas médiatrice de la Transcendance. Elle ne fait qu'indiquer, diagnostiquer que la venue à soi se déploie dans l'acte d'une confiance, d'une réponse. La foi religieuse trouve ici non sa raison ou sa justification, mais une expérience signifiant une ouverture fondamentale en l'être humain.

Des invitations à penser encore

Nous voulons en conclusion signaler quelques voies d'élargissement de la réflexion de Ricœur sur l'expérience corporelle à certaines problématiques actuelles. Il nous semble, en premier lieu, dans un registre théologique, que cette méditation sur les rapports corps-liberté-transcendance peut participer à un renouvellement de la compréhension de l'affirmation chrétienne qu'en Jésus de Nazareth, «le Verbe fut chair» (Jn 1,14). Elle peut entrer en conversation féconde avec des recherches théologiques engagées à repenser Dieu dans le *devenir chair* jusqu'au néant de celle-ci³⁶. La situation présente – en

³⁵ Nous pouvons éclairer cette notion de confiance en reprenant quelques lignes de la méditation de B. WELTE sur la confiance comme «mode d'être de l'homme», dans *Qu'est-ce que croire?*, Montréal, Fides, 1984. Il écrit p. 25 sq. : «Nous ne réfléchissons pas à la question de savoir si le sol qui nous porte lorsque nous entrons dans ce qui est à venir, continuera de nous porter. Nous y mettons le pied sans y penser. Mais en agissant ainsi, nous nous abandonnons continuellement à l'avenir. Nous ne pourrions pas vivre sans cet abandon. Il est la possibilité même de l'expérience vivante sous toutes ses formes [...] les biologistes [...] en parlent comme d'une confiance originelle.» Cette confiance qui n'est pas la foi religieuse est la relation non réfléchie de l'être humain à son corps, à son monde. Elle peut être toutefois la place en creux d'une foi religieuse.

³⁶ Nous pensons ici entre autres au *Dieu – mystère du monde* de E. JÜNGEL, Paris, Cerf, 1984. Plusieurs thèmes de cet ouvrage recourent les interrogations ou suggestions ricœuriennes : la critique du *cogito*, la nécessité et la contingence, l'être comme acte, etc. Les interrogations sur le thème du corps dans la réflexion théologique et spirituelle dans le christianisme sont actuellement nombreuses. Quelques exemples récents : O. CLÉMENT, *La prière du corps*, Paris, DDB, 1994 ; G. DUBOUCHER, *La science et la foi*, Paris, Beauchesne, 1988 ; P. GISEL, *Corps et esprit*, Genève, Labor et Fides, 1992 ; J. JOUBERT, *Le corps sauvé*, Paris, Cerf, 1991 ; Y. LEDURE, *Transcendances : essais sur Dieu et le corps*, Paris, DDB, 1989.

particulier, la désaffection à l'égard de la foi chrétienne et les réinterprétations ésotériques de la personne du Christ – manifeste l'insignifiance de cette affirmation et marque l'urgence d'une reprise de la question de l'incarnation aujourd'hui. La lecture du *Volontaire et l'involontaire* peut aider à problématiser l'existence corporelle que l'expérience croyante déclare assumée par Dieu. Cette reprise devra comporter une écoute attentive des discours des sciences humaines sur ce que signifie maintenant avoir/être un corps. La pensée élaborée par Ricœur peut être instructive par l'anthropologie qu'elle ébauche et aussi par le profond dialogue entre sciences et phénoménologie qu'elle démontre.

Au plan éthique, la proposition d'une réciprocité entre corps et liberté peut contribuer à une meilleure articulation des rapports entre nature, culture, autonomie, etc., dans les débats moraux actuels. Elle peut aider à initier des dialogues, à réajuster des appréciations sociales de diverses expériences corporelles. On peut penser aux problèmes éthiques suscités par les sciences biomédicales; dans leur formulation, le corps est souvent nié, réduit à n'être qu'un organisme manipulable, ou encore le support d'un sujet autonome et maître de son devenir. On peut penser aussi à la désignation fréquente de la personne gravement malade ou handicapée comme personne *en perte d'autonomie*. Une telle périphrase est lourde de significations; elle traduit un impératif social estimant chacun à l'aune de sa capacité d'y répondre. *Le volontaire et l'involontaire*, en travaillant à une éthique qui soit «la réconciliation du moi avec son corps et avec toutes les puissances involontaires»³⁷, peut aider à instaurer une confrontation et un dialogue féconds en vue d'une recherche et d'une pratique soignante favorisant l'appropriation authentique de l'existence corporelle des personnes. Le *devenir chair* de la liberté ouvre des parcours critiques à l'égard de maintes interprétations (culturelles, religieuses, politiques) réductrices de l'être humain à une seule valeur ou perspective; par exemple, l'autonomie déjà nommée, mais encore le progrès, le salut de l'âme en christianisme, etc. Il invite surtout à énoncer une éthique dont la question centrale serait: comment devenir à travers mes choix, mes actions, cette chair que je suis?

Enfin, à un plan épistémologique, la méthode de *diagnostic* illustre une démarche fertile d'entrecroisement entre sciences et réflexion. Certes, les savoirs objectifs auscultés par Ricœur en 1950 ont été profondément renouvelés depuis, mais sa méthode ne constitue pas moins un témoignage de la possibilité et de la nécessité d'un tel dialogue. Elle peut contribuer à structurer l'intelligence des relations corps/esprit, cerveau/pensée dans les recherches scientifiques actuelles. Celles-ci, par leur interrogation radicale de ces relations, recourent les questionnements conduits par Ricœur à l'égard de la

³⁷ P. RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 376.

biologie, de la psychologie, de l'éthologie et de la psychanalyse. Ainsi la contestation ricœurienne d'un inconscient qui pense retrouve une actualité impressionnante devant les affirmations d'un corps qui pense, veut, décide³⁸. Outre cet aspect critique, le patient dialogue soutenu par Ricœur entre les sciences et la phénoménologie peut aider à clarifier et à approfondir le recours des sciences cognitives à celle-ci³⁹. Elle peut aussi aider à situer ces recherches sur l'horizon des interrogations de l'être humain sur lui-même et sur la Transcendance: les découvertes et développements scientifiques s'accompagnent souvent d'interrogations philosophiques et religieuses. Ces efforts à critiquer et à approfondir manifestent une volonté de ne pas réduire l'être humain au «neuronal». Et si cette volonté participait à cette patience, figure voilée de l'abandon à la Transcendance ...

³⁸ Cf. par exemple, dans M.-P. HAROCHE (dir.), *L'âme et le corps. Philosophie et psychiatrie*, Paris, Plon, 1990, le texte de A. COMTE-SPONVILLE, «L'âme machine ou ce que peut être le corps», p. 115-139.

³⁹ Voir F. VARELA ET AL., *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1993; T. WINOGRAD, F. FLORES, *L'intelligence artificielle en question*, Paris, P. U. F., 1989.