

La médiation vulnérable

Puissance, acte et passivité chez Ricœur

Jean-Luc Amalric

CPGE Arts et Design, Nîmes. Chercheur associé au CRAL-EHESS, Paris

Résumé

Cet article se propose d'aborder la question de l'incarnation dans l'anthropologie philosophique de Ricœur en choisissant de faire porter ses analyses sur ces deux œuvres majeures que sont la *Philosophie de la volonté et Soi-même comme un autre*. Il défend la thèse selon laquelle la pensée ricœurienne de l'incarnation consiste pour l'essentiel à développer une analyse du corps propre comme *médiation fragile*, en s'efforçant d'articuler deux dialectiques complémentaires. Une première dialectique de *l'acte et de la puissance* exprime le caractère ontologique et opérant de ce procès dynamique de médiation, tandis qu'une seconde *dialectique de l'activité et de la passivité* pointe les limites et la vulnérabilité de cette médiation. L'articulation de ces deux dialectiques constitutives de notre expérience de l'incarnation peut alors être lue ultimement comme une *dialectique de la structure et de l'événement* dont le caractère à la fois *éthique et ontologique* constitue le cœur de l'anthropologie philosophique ricœurienne.

Mots-clés: corps propre, incarnation, puissance, acte, passivité, événement.

Abstract

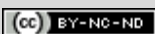
This article proposes to address the question of embodiment in Ricœur's philosophical anthropology, choosing to focus its analysis on these two major works, the *Philosophy of the Will* and *Oneself as Another*. It argues that Ricœur's thought on embodiment consists in developing an analysis of the lived body as *fragile mediation*, striving to articulate two complementary dialectics. A first *dialectic of act and power* expresses the ontological and operating character of this dynamic process of mediation, while a second *dialectic of activity and passivity* points to the limits and to the vulnerability of this mediation. The articulation of these two dialectics constituting our experience of embodiment can then ultimately be read as a *dialectic of structure and event* whose ethical and ontological character is at the heart of Ricœur's philosophical anthropology.

Keywords: Lived Body, Embodiment, Power, Act, Passivity, Event.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 2 (2018), pp. 44-59

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.446

<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](#).

La médiation vulnérable

Puissance, acte et passivité chez Ricœur

Jean-Luc Amalric

CPGE Arts et Design, Nîmes. Chercheur associé au CRAL-EHESS, Paris

“Il me semble que l’on a oublié ce qui, du sujet, est absolument irréductible: le souffrir et le jouir. Vous pouvez déconstruire autant que vous voulez les représentations, mais le souffrir et le jouir sont la *mienneté* même, l’irréductible appartenance à quelqu’un. Quelqu’un souffre et la compassion va de quelqu’un à quelqu’un. C’est la retraite inexpugnable de la subjectivité. Mais la souffrance cherche du sens, elle implique la question pourquoi. Cette liaison entre le souffrir et le pourquoi souffrir, c’est la retraite ultime du sujet, c’est ce qui ne peut pas être déconstruit.”
Paul Ricœur, *Psychanalyse et interprétation. Un retour critique*¹

Depuis la *Philosophie de la volonté* jusqu’à *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur n’a cessé de défendre – contre les proclamations structuralistes ou post-modernes de la fin du sujet – la légitimité du projet d’une anthropologie philosophique. Anthropologie philosophique qui romprait définitivement avec les prétentions à l’immédiateté de toute égologie, ou de toute philosophie du moi, et qui tenterait au contraire de penser un “cogito médiatisé,” c’est-à-dire un *soi* dont la réflexivité assumerait un long et interminable détour par le dehors (qu’il s’agisse des signes, des symboles, des œuvres de culture, des actions ou des relations avec les autres). Dans cet entretien sur la psychanalyse avec Giuseppe Martini datant de 2003, tout se passe comme si le philosophe, alors à la toute fin de sa vie, opérait en quelques phrases ce que l’on pourrait appeler un recentrement sur l’essentiel. S’il y a un “indéconstructible,” nous dit Ricœur, c’est *l’affectivité*: en d’autres termes, ce qui résiste à toute déconstruction, c’est ce *cœur de la subjectivité*, plus profond que toute représentation, et qui correspond à *l’expérience vive du corps propre*.

Prenant acte de cette expérience cruciale de l’affectivité, la question qui a servi de point de départ à la réflexion présente est la suivante: *qu’en est-il de la question du corps et de l’incarnation dans l’anthropologie philosophique de Ricœur?* Pour être plus précis: quel éclairage concernant la structure, le sens et les enjeux de l’anthropologie ricœurienne peut-on attendre d’une exploration de cette question du corps et de l’incarnation tout au long de l’itinéraire philosophique de Ricœur?

Un survol rapide de l’œuvre de Ricœur pourrait donner à penser qu’il n’existe pas chez le philosophe une réflexion pleinement développée sur la question de l’incarnation. Tout se passe en effet comme si, en passant d’une herméneutique des symboles à une herméneutique des textes, Ricœur s’était progressivement éloigné d’une réflexion sur le corps – pourtant centrale dans ses premiers écrits –, et comme si le thème de l’incarnation avait dû faire les frais du “tournant linguistique” de la philosophie ricœurienne.

Pour aller vite, on peut en effet affirmer que, dans la *Philosophie de la volonté* (1950-1960), ce sont les influences conjuguées de Gabriel Marcel et de Jean Nabert qui conduisent Ricœur à accorder une attention toute particulière à la question du corps et de l’incarnation. Dans *Le*

volontaire et l'involontaire, le philosophe se propose de penser un *vouloir incarné* et ses analyses des différentes modalités de l'involontaire peuvent être lues comme une exploration phénoménologique extrêmement riche du *corps agissant*. De même, dans l'anthropologie réflexive de *L'Homme faillible*, le corps continue d'occuper une place centrale puisqu'il se trouve associé à la notion de *perspective* qui permet de penser à la fois l'ouverture et la limitation de la réalité humaine dans une optique à la fois théorique, pratique et affective. Au-delà enfin de la *Philosophie de la volonté*, on peut observer que, dans *De l'interprétation*, la rencontre de Ricœur avec Freud le conduit à aborder la dimension proprement pulsionnelle du corps, tout en accordant une place centrale à la notion de désir (et donc aussi de *corps désirant*) – sous l'influence capitale des concepts nabertiens de "désir d'être" et d'"effort d'exister."

Après *L'Essai sur Freud* (1965) et *Le conflit des interprétations* (1969), il semble toutefois que la question du corps et de l'incarnation connaisse une forme d'éclipse dans la philosophie ricœurienne. Non seulement le passage d'une herméneutique des symboles à une herméneutique des textes – qui s'opère dans ces deux œuvres jumelles que sont *La métaphore vive* et *Temps et récit* – semble s'accompagner d'un recul de l'approche phénoménologique et réflexive de *l'expérience vive du corps propre* qui s'était développée dans les œuvres précédentes. La réflexion ricœurienne paraît désormais centrée sur le *discours humain* et, qui plus est, sur la fixation écrite du discours humain dans des *textes*. Mais, au-delà même de cette herméneutique textuelle, Ricœur se propose parallèlement d'étendre ce modèle du texte à l'interprétation de l'action humaine comme "action sensée."²

Face à cette éclipse ou à cette occultation relative³ de la question de l'incarnation dans les années 1970-80, il faut reconnaître qu'avec *Soi-même comme un autre* (1990), on assiste enfin à un retour de cette question, puisque, dans la Dixième étude de *Soi-même comme un autre*, Ricœur renoue avec une thématization directe du *corps propre* et de la *chair* dans son approche ontologique de la dialectique fondamentale de *l'ipséité* et de *l'altérité*. Il reste toutefois que le philosophe ne consacre qu'une dizaine de pages à l'altérité du corps propre ou de la chair, à côté de ses analyses de l'altérité d'autrui et de l'altérité de la conscience. Et, en ce sens, on pourrait considérer que, dans cette courte section, il s'en tient pour l'essentiel à un bref survol de la question de l'incarnation.

Face à ce premier constat récapitulatif, ma conviction est pourtant qu'il existe dans l'œuvre de Ricœur les éléments très consistants d'une *véritable pensée de l'incarnation*, même si celle-ci n'a jamais été rassemblée sous une forme synthétique et systématique par le philosophe. De fait, et comme je l'ai déjà souligné, c'est pour l'essentiel dans les deux premiers ouvrages de la *Philosophie de la volonté*: à savoir dans la phénoménologie du vouloir développée dans *Le volontaire et l'involontaire* et dans l'anthropologie réflexive de la fragilité humaine développée dans *L'Homme faillible*, que se trouvent exposées les grandes lignes de ce que l'on peut bien appeler la conception ricœurienne de l'incarnation. Par rapport à ces deux œuvres du premier Ricœur, l'esquisse d'une pensée de la chair proposée dans la Dixième étude de *Soi-même comme un autre* ne revêt pas seulement un caractère prospectif, mais, comme j'essaierai de le montrer, elle correspond aussi à la reprise synthétique d'une réflexion très riche sur la question de l'incarnation développée antérieurement.

L'incarnation: entre "acte pur" et "événement pur"

Pour introduire ici à cette pensée ricœurienne de l'incarnation dans ses commencements, je prendrai comme fil conducteur une citation de Ricœur tirée de son tout premier ouvrage publié en 1948 et intitulé *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*:

Le corps est à mi-chemin de ce qui dépend de moi et de ce qui ne dépend pas de moi, de l'acte pur et de l'événement pur; sa vie, à demi docile, à demi rebelle à mon empire me rappelle avec insistance que je ne me donne pas radicalement l'existence, qu'elle est un don autant qu'une œuvre.⁴

À mes yeux, tout l'intérêt de cette citation c'est qu'elle rassemble déjà ce que seront les principales catégories ou concepts de la conception ricœurienne de l'incarnation, en même temps qu'elle atteste de l'ancienneté du thème chez le philosophe. Dans ce passage, c'est d'abord le statut ambigu de "mixte impur" de l'incarnation qui se trouve affirmé: le corps propre, en effet, n'est ni *acte pur*, c'est-à-dire acte pur d'un Je pense autonome, autposé et autofondé; ni *événement pur*, c'est-à-dire événement qui s'inscrirait dans un ordre objectif des choses et dans un "dehors radical" vis-à-vis de la subjectivité. L'ambiguïté constitutive de l'expérience de l'incarnation tient précisément au fait qu'elle ne saurait être pensée comme une *auto-affection pure* exprimant une pure intériorité réflexive, pas plus qu'elle ne peut être pensée comme une *affection pure* émanant d'un dehors radical. Mais au-delà de cette caractérisation paradoxale de l'expérience du corps propre, le but de Ricœur est en outre de dénoncer deux écueils symétriques de la pensée de l'incarnation: celui, d'une part, de *l'intellectualisme*, et celui, d'autre part, du *naturalisme*.

Qu'en est-il tout d'abord de l'écueil de *l'intellectualisme*? Dans le contexte précis de cette citation, on l'aura compris, c'est bien sûr l'interprétation stoïcienne du corps à partir de la distinction proposée par Epictète entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous qui incarne par excellence un tel écueil. Chez Epictète, en effet, ce qui m'échappe est pensé comme *extérieur*, et le corps est rangé avec la fortune et les honneurs parmi ces choses ou ces "événements purs" qui ne dépendent pas de nous. À l'inverse, la sphère de ce qui dépend de nous se trouve réduite au jugement – ce qui conduit les stoïciens à définir l'âme par sa *sphéricité* et la sagesse par le détachement et le *mépris à l'égard d'un corps* réduit au "déjà cadavre."⁵

Or, comme Ricœur le souligne un peu plus loin: "L'être incarné, c'est l'éclatement de ce cercle que forme le Je pense avec sa reduplication réflexive; je m'échappe à moi-même; je me pose moins que je ne suis ex-posé au regard d'autrui par mon corps qui me livre au besoin, aux intempéries, comme à la souffrance et à la mort."⁶ Comme l'atteste cette dernière citation, l'adhérence même de mon corps à moi-même que j'éprouve dans la *souffrance*, l'exposition de mon corps au regard et aux actions des autres constituent donc pour Ricœur une véritable *épreuve de vérité* qui, en même temps qu'elle blesse et humilie les prétentions du moi à faire cercle avec lui-même, dénonce le caractère abstrait et fictif des prétentions de *l'intellectualisme*.

Dans cette perspective, l'écueil du *naturalisme* apparaît comme symétriquement inverse à celui de *l'intellectualisme*. Pour être bref, l'attitude *naturaliste* consiste, pour l'homme, à se traiter comme chose parmi les choses: elle correspond précisément à une dégradation du corps propre en corps-objet due à une réduction des actes – avec leur intentionnalité et leur référence à un soi – à des faits (ou des événements purs). Comme l'écrit Ricœur dans *Le volontaire et l'involontaire*: "Le

corps-objet (du naturalisme), c'est le corps de l'autre et mon corps arrachés au sujet qu'ils affectent et expriment."⁷

Or, il est très frappant de noter ici que, de même que Ricœur rapportait l'échec de l'intellectualisme et de la forme de solipsisme qui l'accompagne à l'épreuve *toujours déjà intersubjective* de l'incarnation, de même, dans l'"Introduction" du *Volontaire et l'involontaire*, sa dénonciation du naturalisme consiste à mettre en avant le caractère *directement intersubjectif* de notre expérience du corps propre ou de l'incarnation. "Le corps propre," écrit-il, "est le corps d'un sujet, *mon corps* et *ton corps*. Car si l'introspection peut être naturalisée, en revanche la connaissance externe peut-être personnalisée."⁸ Par l'intropathie (*Einfühlung*), je peux lire le corps d'autrui comme signifiant des actes qui ont une visée et une origine subjective et découvrir ainsi "le corps en deuxième personne." Il s'opère alors un entrelacement étroit entre expérience d'autrui et expérience du corps que Ricœur résume en ces termes:

D'un côté, par *réurrence* de la conscience d'autrui sur ma conscience, cette dernière se transforme profondément: je me traite moi-même comme un toi qui dans son apparence externe est expression pour autrui; dès lors, me reconnaître moi-même, c'est anticiper mon expression pour un toi. D'autre part, la connaissance de moi-même est toujours à quelque degré un guide dans le déchiffrement d'autrui, bien qu'autrui soit d'abord et principalement une révélation originale de l'intropathie.⁹

Comme l'attestent ces dernières lignes, force est de constater que la thèse cardinale de *Soi-même comme un autre* selon laquelle le soi doit se penser comme un autre correspond en fait à une conviction très ancienne du philosophe. De fait, dès *Le volontaire et l'involontaire*, l'épreuve de l'incarnation est interprétée par Ricœur comme une *épreuve constitutivement intersubjective*. En déchiffrant le corps comme motif, organe et nature d'une autre personne, j'accède pour ainsi dire à une "subjectivité externe" qui est comme le chiffre de ma propre condition corporelle.

Avant de refermer cette analyse introductive, il me semble dès lors que l'on peut récapituler les trois coordonnées fondamentales de la pensée ricœurienne de l'incarnation de la façon suivante: 1) une critique de *l'intellectualisme* qui va de pair avec une insistance sur la *passivité*; 2) une critique du *naturalisme* qui va de pair avec une insistance sur *l'activité*; 3) et enfin une critique du *solipsisme* qui va de pair avec une insistance sur *l'intersubjectivité*. *L'indivisibilité* de mon existence incarnée est ainsi ce qui fait de *mon corps* le "médiateur absolu,"¹⁰ ou la *médiation origininaire* indépassable entre moi et le monde, entre moi et les autres et, enfin, entre moi et moi-même.

Dans cette perspective, l'intérêt de l'interprétation ricœurienne de cette *médiation charnelle* rendue possible par "la spontanéité affirmante du corps propre" réside, selon moi, dans le fait qu'elle s'efforce de penser l'existence incarnée comme l'expérience conjointe d'une *ouverture* et d'une *limitation*. Expérience, d'une part, d'une ouverture caractérisée comme "*affirmation pratique origininaire*";¹¹ et expérience, d'autre part, d'une *limite fondamentale* à laquelle il nous faut consentir si nous voulons courir le risque d'une liberté incarnée plutôt que nous contenter d'une liberté abstraite ou irréaliste. En ce sens, si le corps propre est bien médiation, il n'est pas *pure médiation* ou *médiation totale*; dans la mesure où il est aussi immédiat pour lui-même, adhérence à soi et fermeture affective, le corps propre est une *médiation imparfaite* et, pour cette raison, une médiation toujours ambiguë, fragile, faillible ou vulnérable.

La thèse que je souhaiterais défendre dans les deux dernières parties de ma réflexion, c'est que, depuis la *Philosophie de la volonté* jusqu'à *Soi-même comme un autre*, tout l'effort de la pensée ricœurienne de l'incarnation a consisté à tenter de penser précisément *le sens et les limites de la médiation corporelle* en cherchant à articuler philosophiquement deux dialectiques étroitement corrélées. Une première dialectique de *l'acte et de la puissance* exprime le caractère ontologique et opérant de ce procès dynamique de médiation, tandis qu'une seconde *dialectique de l'activité et de la passivité* dit les limites et la *vulnérabilité* de cette médiation. Comme j'essaierai de le montrer, ma conviction est qu'il faut en outre interpréter la relation – elle-même dialectique – entre ces deux dialectiques constitutives de notre expérience de l'incarnation, comme une *dialectique de la structure et de l'événement* dont le caractère à la fois *éthique et ontologique* constitue le cœur de l'anthropologie philosophique ricœurienne.

L'incarnation à la lumière d'une philosophie de l'agir humain: une dialectique de l'acte et de la puissance

Pour introduire et situer le sens de cette première dialectique de l'incarnation ou de la médiation corporelle que constitue *la dialectique de l'acte et de la puissance*, je commencerai par une question préliminaire. Qu'est-ce qui fait l'originalité principale de l'approche ricœurienne de la question de l'incarnation?

Je dirais que cette originalité tient principalement au fait que l'incarnation est pensée par Ricœur dans le cadre d'une *philosophie de l'agir humain* et non dans le cadre d'une analyse prioritairement centrée sur l'expérience de la *perception*. Ce cadre, c'est celui qu'inaugure en 1950 *Le volontaire et l'involontaire*, première œuvre de la *Philosophie de la volonté* qui se veut précisément une phénoménologie du vouloir et de la conscience agissante.

À mon sens, il y a là une option philosophique décisive qui rompt avec les approches dominantes de la question de l'incarnation au XX^e siècle. Rappelons brièvement ce qui caractérise ces approches dominantes, en nous focalisant sur Husserl et Merleau-Ponty. Si l'on se penche sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl – et en particulier sur la Cinquième méditation qui, comme le soulignera *Soi-même comme un autre*, représente sans doute "l'esquisse la plus prometteuse d'une ontologie de la chair"¹² –, il est frappant de constater que ce n'est pas en liaison avec la question du "Je peux" et du "Je meus," mais en liaison avec la question de la *perception*, que le thème de l'incarnation s'impose. Comme l'a bien montré Didier Franck dans son livre "Chair et corps,"¹³ c'est dans la ligne de la "donation incarnée," ou du "donné soi-même en chair" (*leibhaft selbst*) des écrits antérieurs, que le Husserl des *Méditations cartésiennes* en vient à penser et à thématiser l'expérience de l'incarnation. On ne peut certes pas dire que la question du "mouvoir" soit absente de l'approche husserlienne, mais, de manière très révélatrice, elle est seulement prise en compte dans la perspective du "se mouvoir" comme pouvoir de changer mon point de vue percevant sur la chose.

Qu'en est-il chez Merleau-Ponty? Si, dès la *Phénoménologie de la perception*, le "Je peux" joue cette fois un rôle essentiel et si *Le visible et l'invisible* procède à la critique d'une conception intellectualiste de la perception au profit d'une analyse ontologique de la "foi perceptive," il reste que c'est bien, là encore, *l'expérience perceptive* comme "archétype de la rencontre originaire" qui demeure au cœur de l'approche merleau-pontienne de l'incarnation. De fait, c'est encore à l'idée

d'une "donation en chair" à laquelle Merleau-Ponty se réfère lorsqu'il définit la foi perceptive comme "ce qui enveloppe tout ce qui s'offre à l'homme naturel en original dans une expérience source, avec la vigueur de ce qui est inaugural et présent en personne."¹⁴

À ce titre, même si *Le volontaire et l'involontaire* – publié en 1950 – ne pouvait pas préjuger de ce que serait l'évolution du dernier Merleau-Ponty, il est frappant de noter que, lorsque Ricœur souligne l'importance de l'influence de ce dernier dans la genèse de la *Philosophie de la volonté*, il présente justement le projet du *Volontaire et l'involontaire* comme une tentative pour "donner une contrepartie, dans l'ordre pratique, à la *Phénoménologie de la perception*."¹⁵ De même que, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty opérait une description exemplaire des actes représentatifs et de la perception, de même, dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur se propose de mener à bien une eidétique des structures du vouloir.

Aussi considérable que soit par conséquent l'influence de Husserl et de Merleau-Ponty sur la *Philosophie de la volonté*, il n'en demeure pas moins que ce n'est pas chez ces deux phénoménologues que Ricœur trouve le modèle de ce que serait une *pensée de l'incarnation véritablement centrée sur l'agir et non sur la perception*. Via l'influence décisive de Jean Nabert, c'est dans la *philosophie réflexive française*, et dans ses sources biraniennes, qu'il va au contraire chercher cette inspiration. Pour Ricœur, en effet, comme pour Nabert, le mérite essentiel de Maine de Biran est d'avoir compris qu'il était possible de *libérer l'analyse de la productivité de la conscience agissante des modèles empruntés à la représentation* et à la connaissance du monde extérieur. Pour Biran, dire "Je suis," c'est dire "Je veux, je meus, je fais" et l'aperception de soi est distincte de toute représentation objectivante. Elle est *l'aperception d'un acte* et non celle d'une substance et, à ce titre, elle englobe dans la même certitude le moi agissant et son contraire qui est aussi son complément – à savoir précisément: la *passivité corporelle* (comme terme résistant).

Au vu de ces dernières remarques, on peut donc dire que, dès *Le volontaire et l'involontaire* – dans le cadre d'une analyse phénoménologique de l'agir humain elle-même inscrite dans une philosophie réflexive de l'acte –, Ricœur esquisse une définition de l'être-homme comme *désir* ou *effort d'exister*, qui restera toujours au cœur des différents développements de son anthropologie philosophique et déterminera de part en part sa conception de l'incarnation. C'est précisément cette conception de l'être-homme comme *effort d'exister* qui conduit le philosophe à proposer une explicitation de *l'expérience de l'incarnation* à la lumière d'une *dialectique fondamentale de l'acte et de la puissance*.

Quel est alors le sens de cette dialectique fondamentale? Pour être bref, je dirais que, chez Ricœur, l'incarnation n'est jamais réduite à une "condition" ou à une "situation" (au sens de la "facticité" ou de "l'être jeté dans le monde" heideggérien) mais qu'elle est fondamentalement pensée comme un *procès dynamique*. Lorsque l'on pense en effet l'incarnation, avant tout comme une condition qui nous échoit, elle paraît s'identifier avec le fait brut d'exister, ou encore avec le *fait brut de notre présence au monde*. Or, pour Ricœur, s'en tenir à cette expérience de la présence, c'est interpréter l'incarnation à travers le prisme exclusif de *l'expérience perceptive* et manquer l'incarnation comme *mouvement* et comme *initiative*; bref, c'est manquer l'incarnation comme *agir* et *expression de notre acte d'exister*. Si notre existence incarnée est pensée au contraire comme le projet et le procès toujours inachevés de l'incarnation de notre liberté, on doit reconnaître qu'elle recèle constitutivement une dimension d'*absence* et de *négativité* qui se traduit par une dialectique de l'acte et de la puissance. L'apport décisif d'une *philosophie de l'agir* attentive à la *productivité* de la

conscience agissante est ainsi de nous conduire à une interprétation de l'incarnation comme *tension dynamique* entre *l'intimité à soi de l'être en vie* et *l'ouverture pratique du soi au monde*.

À la lumière de ce qui précède, je peux donc reformuler plus précisément ma question directrice: Quelles sont les formes que prend chez Ricœur le procès dynamique de la *médiation corporelle* lorsque cette médiation est pensée comme une *relation dialectique entre acte et puissance*? Qu'en est-il dans ces trois œuvres essentielles à la constitution de l'anthropologie philosophique ricœurienne que sont *Le volontaire et l'involontaire*, *L'Homme faillible* et *Soi-même comme un autre*?

Pour résumer les choses, je dirais que, dans *Le volontaire et l'involontaire*, cette médiation corporelle est interprétée fondamentalement comme une *médiation dialectique de la liberté et de la nature*; dans *L'Homme faillible*, elle est comprise comme *perspective finie*, c'est-à-dire comme la mise en œuvre d'une médiation dialectique entre une puissance conçue comme productivité et un acte conçu comme l'incarnation toujours finie de cette puissance; dans *Soi-même comme un autre* enfin, elle prend la forme d'une *médiation dialectique de l'ipséité et de la mêmeté*.

Dans *Le volontaire et l'involontaire*, c'est à travers une analyse phénoménologique de ce que Ricœur appelle la "*réciprocité du volontaire et de l'involontaire*" qu'est pensée la médiation corporelle comme dialectique de la liberté et de la nature. C'est l'analyse de *l'involontaire relatif* qui sert ici de fil conducteur. Pour Ricœur, il existe en effet une "*spontanéité affirmante*" du corps propre qui ne cesse de *porter* et de *nourrir* notre vouloir à travers une forme de "*concomitance de l'acte et de la puissance*" qui s'exprime à la fois dans *l'involontaire relatif de nos motifs* œuvrant à la décision que dans *l'involontaire relatif de nos pouvoirs* œuvrant à notre "*mouvoir*" et à notre "*faire*."

Dans une perspective anthropologique plus large – qui prend en charge les dimensions théorique, pratique et affective de l'être-homme –, *L'Homme faillible* ne se contente plus de penser la *médiation corporelle* à partir de la polarité du volontaire et de l'involontaire, mais cette dernière est désormais caractérisée comme le lieu d'une expérience de non-coïncidence entre finitude et infinitude. Comme le montrent les analyses ricœuriennes, le corps propre est cet entre-deux tensionnel de la puissance et de l'acte qui médiatise à la fois *l'apparaître du monde* pour nous, la relation de notre *désir* au monde et aux autres et *l'insertion pratique de notre liberté* dans le monde (en tant qu'elle est portée par nos pouvoirs corporels). Dans cette nouvelle optique, c'est la notion de "*perspective*" – originellement issue de la phénoménologie husserlienne de la perception – que Ricœur généralise, en la transposant sur un plan pratique et affectif. Elle en vient ainsi à désigner chez lui cette dialectique de l'acte et de la puissance, de l'infini et du fini dont le corps propre est l'expression originaire. Dans la mesure où la *productivité de l'acte d'exister* qui nous constitue se définit primordialement par un *mouvement d'ouverture*, le sens du corps propre comme *perspective* – c'est-à-dire aussi bien comme perspective perceptive que comme perspective affective et pratique – c'est d'être d'abord une *ouverture* sur le monde et sur les autres. Mais dans la mesure où le corps propre reste en même temps un *point de vue fini* sur le monde, il est aussi ce qui fait l'étroitesse perceptive, affective et pratique de notre ouverture au monde et aux autres. La médiation corporelle, en ce sens est cette *ouverture finie*, cette *perspective finie* qui ne cesse de se déployer dans une dialectique tensionnelle de la puissance et de l'acte.¹⁶

Quels sont alors les apports de *Soi-même comme un autre* par rapport à ces différentes analyses de la *Philosophie de la volonté*?

Pour aller vite, on peut dire que l'intérêt essentiel de la Dixième étude de *Soi-même comme un autre* réside dans le fait qu'elle esquisse pour la première fois une réflexion ontologique plus systématique sur les possibilités ouvertes par la *réappropriation critique des concepts aristotéliens d'acte et de puissance* dans le cadre d'une herméneutique du soi et de l'agir humain. Pour Ricœur, il faut en effet éviter deux écueils de l'interprétation dominante de ces concepts d'acte et de puissance dans la tradition philosophique. Il y a d'abord un premier écueil qui consiste à affirmer un *primat de la puissance sur l'acte* et à réduire de ce fait l'acte à la simple réalisation d'une détermination logique antécédente. Mais, au-delà de cette première critique de la *réduction du surgissement de l'être comme acte à une logique de l'essence*, Ricœur dénonce plus largement toute interprétation du concept de puissance en termes de *potentialité*. Dans une ligne d'inspiration spinoziste,¹⁷ la thèse fondamentale de Ricœur est que "puissance" ne signifie pas "potentialité" mais "*productivité*." En ce sens, la puissance n'a pas à être opposée à l'acte conçu comme effectivité ou comme accomplissement d'une potentialité: acte et puissance sont – chez Ricœur comme chez Spinoza – *des degrés de la puissance d'exister*.

Il me semble qu'il y a alors deux apports essentiels de cette approche directe et systématique de la dialectique ontologique de l'acte et de la puissance dans la Dixième étude de *Soi-même comme un autre*.

Le premier apport vient de l'éclairage qu'elle permet de projeter sur la *dialectique entre ipsité et mêmeté*, à laquelle elle se trouve rattachée constitutivement. Dans *Soi-même comme un autre*, c'est en effet la dialectique de la mêmeté et de l'ipsité qui vient se substituer à la dialectique de la nature et de la liberté et à la dialectique du fini et de l'infini qui restaient prévalentes dans la *Philosophie de la volonté*. Or, l'intérêt principal de cette nouvelle dialectique réside dans le fait qu'elle permet de mettre au jour la dimension proprement *temporelle* de la dialectique de l'acte et de la puissance constitutive du soi agissant et souffrant. Dans son effort pour penser la relation tensionnelle de l'ipsité et de la mêmeté, Ricœur articule en effet deux modalités distinctes de *permanence dans le temps*: tandis que la *persévération du caractère* exprime le pôle de l'identité *idem*, le *maintien de soi de la promesse* exprime au contraire le pôle de l'identité *ipse*.

À côté de cette première avancée, le second apport décisif de *Soi-même comme un autre* consiste, selon moi, à réinsérer cette dialectique de l'ipsité et de la mêmeté dans une dialectique plus radicale qui est la *dialectique entre l'ipsité comme effort d'exister et "le fond d'être à la fois effectif et puissant"* dans lequel elle s'enracine et puise son dynamisme. Si la *Philosophie de la volonté* avait déjà insisté sur la nécessité de prolonger la réappropriation en première personne de l'involontaire relatif de nos motifs et de nos pouvoirs par une réinsertion de ce *cogito pratique* dans l'être, c'est précisément ce geste qu'accomplit la Dixième étude de *Soi-même comme un autre*. En refusant une interprétation de l'incarnation qui insisterait de façon unilatérale sur notre *facticité* – c'est-à-dire sur le caractère toujours déjà là de notre présence au monde –, Ricœur souligne au contraire la *tension irréductible entre puissance et effectivité* qui caractérise l'incarnation en tant qu'elle s'enracine elle-même dans un "fond d'être à la fois effectif et puissant."

Si une approche *ontologique* de l'incarnation conduit ainsi à la mise au jour d'une *dialectique structurelle entre la puissance et l'acte*, force est de constater que cette dialectique reste encore *abstraite*, car elle ne pose pas encore dans toute sa radicalité la question des limites de la médiation corporelle. L'approfondissement de cette question des *limites* et de la *fragilité* de la médiation corporelle conduit justement Ricœur à la mise au jour d'une dialectique plus *originnaire* qui vient

fragiliser et complexifier la dialectique ontologique de l'acte et de la puissance, en même temps qu'elle l'inscrit dans un *horizon éthique*. Comme je vais tenter de le montrer dans la dernière partie de ma réflexion, cette dialectique – que la *Philosophie de la volonté* comprend comme une *dialectique entre activité et passivité* et que *Soi-même comme un autre* thématise comme une *dialectique entre ipséité et altérité* – peut être interprétée comme une dialectique originaire *entre structure et événement*.

Les limites de la médiation corporelle: la dialectique de l'activité et de la passivité et l'altérité de l'événement

Dans la mesure où mon intention est de mettre ici au jour une certaine pensée ricœurienne de l'événement ainsi qu'une *dialectique originaire de la structure et de l'événement*, je focaliserai essentiellement mon attention sur la dialectique de l'activité et de la passivité telle que la formule *Le volontaire et l'involontaire*. Dans ce premier ouvrage de la *Philosophie de la volonté*, la notion de *passivité*, au sens radical du terme, correspond à la notion d'*involontaire absolu* que Ricœur thématise de façon très approfondie. Alors que la notion d'*involontaire relatif* renvoyait, on l'a vu, à un *corps médiateur de notre vouloir* – à travers la "spontanéité affirmante" de ses motifs et de ses pouvoirs –, la troisième partie de l'ouvrage dévoile au contraire l'existence d'un *involontaire absolu*, c'est-à-dire d'une "spontanéité dissociée" de l'involontaire corporel qui, loin de médiatiser notre vouloir, semble au contraire imposer une *limite indépassable* à la médiation corporelle.

Cette *nécessité* indépassable de l'*involontaire absolu* logée au cœur même de l'exercice de notre volonté, Ricœur la résume sous les trois catégories du *caractère*, de l'*inconscient* et de la *vie*. Il y a d'abord cette partialité de mes motifs et de mes actions qui est le fait de mon *caractère* en tant qu'il exprime "la manière d'être finie" de mon vouloir. Il y a ensuite cet "arrière-plan de mon histoire" que constitue l'*inconscient* en tant que "matière affective indéfinie" de mon vouloir. À côté du caractère et de l'inconscient, c'est enfin ma *situation vitale* qui constitue la forme la plus radicale de l'*involontaire absolu*.

Or, pour Ricœur, et j'aimerais insister beaucoup sur ce point, c'est le *fait de la naissance* qui exprime le mieux la *nécessité de ma situation vitale*, en même temps qu'il concentre les enjeux essentiels d'une réflexion portant sur la *passivité radicale* de notre expérience de l'incarnation. "Ma naissance," écrit Ricœur, "est le commencement de ma vie: par elle j'ai été mis une fois pour toutes au monde, et posé dans l'être avant de pouvoir poser volontairement aucun acte. Or cet événement capital par rapport auquel je date tous les événements de ma vie n'est pas un souvenir. Je suis toujours *après* ma naissance – en un sens analogue où je suis toujours *avant* ma mort; je me trouve en vie, je suis déjà né."¹⁸

L'intérêt de cette citation, c'est qu'elle paraît résumer les principales catégories de la pensée ricœurienne de l'incarnation que nous avons déjà esquissées dans notre partie introductive. *Être né*, c'est se découvrir non comme un être indépendant et existant par soi, mais comme un être *dépendant des autres*, c'est-à-dire *posé dans l'être par d'autres vies*. Comme le souligne la belle formule du livre de Job que Ricœur aime à citer dans la *Philosophie de la volonté*: "Je suis homme né de la femme." Et par là même se trouve confirmé le caractère *originellement intersubjectif* de notre expérience de l'incarnation: le corps propre de ma mère comme femme, pourrait-on dire, c'est la première esquisse de cette "subjectivité externe" qui définit l'incarnation comme affection intersubjective.

Mais ce n'est pas tout, en qualifiant l'événement de la naissance "*d'événement capital*," les analyses ricœuriennes en font un événement tout à fait singulier dont on pourrait dire, pour reprendre une formule précédemment commentée, qu'il n'est précisément *ni événement pur, ni acte pur*. Pour Ricœur, en effet, *l'événement de ma naissance comme événement de mon incarnation*, n'est pas réductible à un pur événement car il est un *événement qui ne cesse de m'affecter* même s'il n'a pas été vécu en première personne: on peut certes le réduire à la conséquence d'une chaîne causale aveugle et absurde qui m'enchaîne à la continuité des vivants et à sa nécessité biologique, mais cela n'est possible que si, de façon contradictoire, l'on nie en même temps la subjectivité qui pense cet événement et ne cesse d'être affectée par lui.

Certes, ma naissance est un événement dont je n'ai pas d'expérience et dont je ne suis pas le témoin, mais selon Ricœur: "Il me faut à la fois briser le dogmatisme naissant qui procède de la génétique et convertir philosophiquement celle-ci en un index de ma naissance."¹⁹ En d'autres termes, je dois intérioriser affectivement la loi biologique de l'hérédité ainsi que le souvenir de mes proches afin de m'approcher de ce *point limite toujours fuyant* – entre événement et acte – que constitue le *commencement de mon être en vie*. À l'inverse, je ne peux réduire l'événement de ma naissance à un *acte pur* que si je le nie dans son *altérité d'événement* et lui substitue la *fiction d'une auto-position* du "Je pense." Or, "naître, c'est être engendré"²⁰ – c'est-à-dire *dépendre* de ceux dont j'ai reçu la vie – et, pour Ricœur, c'est précisément dans notre "âme d'enfant" que nous gardons la *trace* ou la *marque* de cette dépendance. "Je découvre alors," écrit-il, "que cette conscience brumeuse d'être suspendu à d'autres êtres et de leur devoir mon être, cette conscience de mes attaches n'est pas entièrement abolie par l'acte qui institue l'autonomie de la conscience."²¹

Parce que *l'événement de ma naissance* est un événement aussi "capital" qu'il est "singulier" – singulier au sens où il ne cessera de m'affecter jusqu'à ma mort – il est donc un événement qui ne peut jamais être réduit à une *pure objectivité*, pas plus qu'il ne peut devenir un *pur acte* de ma liberté. Il y a alors, me semble-t-il, un enseignement fondamental à tirer de cet événement: dans la mesure où l'événement de la naissance coïncide justement avec l'événement de notre incarnation, il est ce qui nous donne à comprendre qu'il ne saurait y avoir *d'expérience neutre* de l'incarnation. L'épreuve de l'existence incarnée – pour reprendre ici une expression de Gabriel Marcel – est une épreuve dont le sens et la valeur impliquent, à titre constitutif, une *interprétation* et une *évaluation* émanant de notre liberté. Si l'expérience de l'incarnation est toujours *ambiguë* et *équivoque*, c'est précisément parce qu'elle est une *épreuve* – c'est-à-dire un *mixte d'être et d'acte* –, et qu'elle se présente aussitôt comme une invitation à la trahir: soit, en effet, j'oublie mon existence charnelle et je bascule dans l'attitude naturaliste, soit, je la refuse, mais je m'engage alors dans la poursuite illusoire d'une forme de désincarnation idéale ou fictive.²²

Quelle est alors la conséquence de cette impossibilité d'une expérience *neutre* de l'incarnation? Je crois que l'on pourrait résumer cette conséquence en disant que les expériences de *passivité radicale* auxquelles est confronté le soi humain – sous la forme d'un subir, d'un pâtir et d'un souffrir fondamental – introduisent une forme de *coupure éthique* au sein de la *dialectique ontologique de l'acte et de la puissance*. En d'autres termes, elles font de l'expérience de l'incarnation une expérience indissociablement éthique et ontologique.²³ Le trait le plus frappant de cette *expérience mixte*, c'est qu'elle n'est jamais une expérience solitaire mais qu'elle se donne au contraire comme d'une expérience originairement intersubjective. Il faudrait dire, en ce sens, que, dans l'anthropologie philosophique de Ricœur, c'est précisément parce que l'expérience de l'incarnation

est à la fois éthique et ontologique qu'elle est interprétée en retour comme une expérience constitutivement intersubjective.

Il n'est pas étonnant dès lors que ce caractère indissociablement éthique et ontologique de l'épreuve de l'incarnation se laisse lire dans le rapport que nous entretenons avec l'événement paradigmatique de notre naissance. Pour Ricœur, en effet, le fait que l'événement de ma naissance corresponde à un commencement de mon "être en vie" qui n'est pas le commencement de ma liberté comme acte ne signifie pas que je sois condamné à vivre ma naissance comme la borne extérieure de ma condition incarnée. Si le dernier chapitre du *Volontaire et l'involontaire* a pour titre: "Le chemin du consentement," c'est précisément parce que le consentement correspond à ce geste éthique par lequel la liberté humaine accepte sa nécessaire incarnation. Comme le montrent les analyses ricœuriennes, le consentement est cette active adoption de la nécessité du toujours déjà là de ma naissance à travers laquelle je m'efforce de convertir – pratiquement et éthiquement – la borne du toujours déjà là de mon être en vie en limite productive de ma liberté. Pour reprendre une formule chère à Ricœur, en tentant de faire mien cet événement contingent de ma naissance que je n'ai pourtant pas initié, j'essaie de faire de ma vie "un hasard transformé en destin par un choix continu."

Que déduire de cette analyse de la dialectique de l'activité et de la passivité que *Le volontaire et l'involontaire* thématise à partir de la notion "d'involontaire absolu" et dont il résume les enjeux dans l'événement de la naissance? Quel éclairage projette-t-elle sur la dialectique de l'ipséité et de l'altérité que thématise pour la première fois la Dixième étude de *Soi-même comme un autre*?

À mon sens, l'intérêt crucial de l'analyse ricœurienne de l'événement de la naissance, c'est qu'elle opère précisément comme un révélateur de la dialectique fondamentale entre structure et événement qui anime l'anthropologie philosophique de Ricœur depuis ses débuts. Comme on l'a vu, l'expérience du corps propre – en tant qu'expérience de notre effort d'exister et de notre désir d'être – se donne d'abord à penser dans une dialectique de l'acte et de la puissance qui met au jour ce que l'on pourrait appeler la structure ontologique originnaire du soi agissant et souffrant. Mais on ne peut pourtant pas en rester à une explicitation du soi en termes d'acte et de puissance: comme le souligne Ricœur lui-même dans son analyse de l'événement de la naissance, il se trouve en effet que cette "structure originnaire" de mon être incarné a elle-même une origine. Cette "origine originnaire,"²⁴ c'est précisément le fait ou l'événement de notre naissance.

Aussi doit-on réinsérer la dialectique de l'acte et de la puissance dans une dialectique plus fondamentale de la structure et de l'événement. En d'autres termes, si la dialectique de l'acte et la puissance exprime la dimension structurelle du toujours déjà là de notre condition incarnée, elle ne devient pleinement intelligible que lorsqu'elle est mise en relation tensionnelle avec l'événement, dans son surgissement imprévisible, sa contingence et son caractère discontinu.

Même si je ne peux développer ici une analyse détaillée de la Dixième étude de *Soi-même comme un autre*, je dirais qu'elle opère à sa manière un geste analogue à celui que nous venons de décrire à partir du *Volontaire et l'involontaire*. Comme on l'a vu, Ricœur nous livre d'abord une réinterprétation de la dialectique entre acte et puissance dans les termes d'une dialectique entre identité-idem et identité-ipse, mais cette première dialectique ontologique se trouve ensuite réinsérée dans une dialectique plus fondamentale entre ipséité et altérité. Dans cette nouvelle perspective, ce que désigne désormais la catégorie d'"altérité," ce sont trois expériences fondamentales de passivité – celle du corps propre ou de la chair, celle d'autrui et celle de la

conscience – qui ont justement en commun de receler une *dimension constitutivement événementielle*. De fait, ce n'est pas seulement la *chair* qui recèle une dimension événementielle irréductible, mais c'est aussi ma *relation à autrui* qui est indissociable de l'événement d'une rencontre ou de l'événement d'un témoignage. Au-delà de ces deux expériences de passivité, Ricœur insiste enfin sur le fait que l'acte qui institue *l'autonomie de la conscience* est lui-même indissociable d'un *événement* par lequel, en me posant, je me découvre en même temps comme déjà posé dans l'être. *L'altérité de la conscience* ne peut être réduite ni à l'altérité de l'être-au-monde, ni à l'altérité de l'injonction d'autrui car elle possède une dimension *événementielle* qui lui confère un caractère indissociablement éthique et ontologique.

Conclusion

J'aimerais alors, en guise de conclusion, me poser la question suivante: Que résulte-t-il de la *reconnaissance de cette passivité* et de cette *altérité événementielle irréductible* au sein de la médiation corporelle?

Ce que nous avons gagné au terme de cette analyse, c'est une compréhension du caractère *fragile, faillible et vulnérable* de notre médiation corporelle. Pour Ricœur, prendre en compte cette vulnérabilité, c'est d'abord consentir à ce qu'il appelle – aussi bien dans la *Philosophie de la volonté* que dans *Soi-même comme un autre* – la *brisure fondamentale du Cogito*. "Même en première personne," écrit-il, "le désir est autre que la décision, le mouvement est autre que l'idée, la nécessité autre que la volonté qui y consent."²⁵ Or, parler d'un *cogito intérieurement brisé*, c'est aux yeux de Ricœur parler indissociablement d'un *cogito blessé*, car l'épreuve de l'incarnation correspond précisément à *l'intériorisation de cette altérité dans le sentiment*. Comme il le soulignera dans la Conclusion de *L'Homme faillible*: "En lui-même et pour lui-même l'homme demeure déchirement. C'est cette fêlure secrète, cette non-coïncidence de soi à soi que le sentiment révèle; le sentiment est *conflit* et révèle l'homme comme conflit originaire."²⁶

Qu'est-ce alors que *consentir* à cette brisure blessante de l'incarnation ?

À mon sens, cet acte toujours imparfait et toujours inachevé revêt chez Ricœur une signification à la fois *théorique* et *éthique*. D'un point de vue *théorique* tout d'abord, consentir à la limite de notre condition incarnée, c'est, pour le cogito, se découvrir comme *déjà posé dans l'être* et renoncer de ce fait à toute prétention à *l'auto-position* ou à *l'auto-fondation*. C'est renoncer à se poser en *origine du sens*, renoncer au projet d'une reprise totale du sens dans le concept et faire droit de ce fait aux *sources imaginatives* de notre réflexion, c'est-à-dire à l'idée d'un *enracinement du sens dans les puissances de l'imagination symbolique, mythique et poétique* – puissances qui nous ont toujours déjà portés et précédés.

L'originalité de la philosophie ricœurienne de l'incarnation tient selon moi au fait qu'elle lie étroitement ce *consentement à l'imagination* à un *consentement à l'affectivité*. Consentir à notre incarnation, c'est en effet consentir à cette affectivité dans laquelle se laisse lire l'indivisibilité de notre condition incarnée. C'est, en d'autres termes, refuser de réduire rationnellement le *sentir* à une opinion erronée ou une simple illusion passionnelle et tenter d'y reconnaître au contraire la *trace de cet acte ou de cette affirmation originaire* qui nous constitue. Mais consentir à notre incarnation, c'est aussi indissociablement *consentir aux représentations imaginatives dans lesquelles cette affectivité s'exprime originairement*. Pour Ricœur, qui parlait déjà dans *Histoire et vérité* d'un "*noyau mythico-*

poétique” de la subjectivité humaine, le cœur de notre ipséité – porté par notre médiation corporelle – est un cœur dont la *texture est originellement imaginative*. C’est dire, en ce sens, que l’incarnation ne peut se penser qu’à partir de cette *corrélation originnaire de l’affectivité et de l’imagination*.

Mais qu’en est-il alors de ce consentement à l’incarnation d’un point de vue cette fois *pratique et éthique*? Pour Ricœur, consentir à la limite indépassable de notre médiation corporelle, c’est accepter le *caractère fini et non créateur* de notre liberté, c’est-à-dire courir le risque d’une liberté qui doit se contenter d’être une *“initiative réceptrice”* ou une *“indépendance dépendante.”*

Si, comme on l’a vu, la naissance est le *commencement de notre être en vie*, il semble en ce sens que notre *commencement comme acte*, c’est-à-dire comme liberté, ne soit possible que parce que nous avons toujours déjà été affecté par l’événement de notre naissance dans son caractère radicalement passif et involontaire. Il est clair que Ricœur rejoint ici une intuition forte de Hannah Arendt dans *La condition de l’homme moderne* (1951) – intuition qui consistait précisément à voir dans le fait de la natalité la *racine ontologique de l’agir humain*. On ne peut en effet qu’être frappé par la convergence des analyses sur la naissance que les deux philosophes développent à un an d’intervalle dans *Le volontaire et l’involontaire* (1950) et dans *La condition de l’homme moderne* (1951). Comme le souligne fortement Arendt: “Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, ‘naturelle,’ c’est finalement le fait de la natalité, dans lequel s’enracine ontologiquement la faculté d’agir. En d’autres termes: c’est la naissance d’hommes nouveaux, le fait qu’ils commencent à nouveau, l’action dont ils sont capables par droit de naissance.”²⁷

Tout se passe en ce sens comme si la puissance de commencement de l’événement de notre naissance ne cessait d’irriguer notre pouvoir de commencer des actions et comme si, par conséquent, notre naissance était la *promesse originelle de notre agir*. Comme le montre l’essai que Ricœur consacre à “L’initiative” dans *Du texte à l’action* (1986), il paraît dès lors légitime d’interpréter l’*initiative* à la fois comme un *acte qui fait événement* parce qu’il “fait commencement,” et comme un acte qui renvoie toujours à d’autres événements qui accompagnent notre agir – qu’il s’agisse de *l’événement de notre naissance* qui, on l’a vu, est comme la basse continue de notre agir, ou qu’il s’agisse de *l’événement de la rencontre des autres* en tant qu’il ne cesse de conditionner le développement de nos capacités.

Parce que l’initiative est une catégorie du *faire* et non du *voir*, Ricœur nous invite à nouveau à nous placer du point de vue de la *conscience agissante* et non de la *conscience perceptive*. Si on veut en effet saisir ce qui fait toute la singularité de l’initiative, on doit se libérer au préalable des prestiges (métaphysiques) de la notion de *présence*, car cette dernière reste constitutivement liée au *voir*. Dans cette perspective résolument pratique, penser l’initiative, c’est donc avant tout penser le *présent* d’un faire, c’est-à-dire d’un *acte de commencer* qui fait arriver quelque chose dans le monde.

Lorsque Ricœur résume son analyse de l’initiative, il me semble que l’on retrouve alors de manière saisissante la double dialectique – de l’acte et de la puissance *et* de la structure et de l’événement – que j’ai essayé de mettre au jour ici. “Telles sont,” écrit-il, “les quatre phases traversées par l’analyse de l’initiative: premièrement, je *peux* (potentialité, puissance, pouvoir); deuxièmement, je *fais* (mon être c’est mon acte); troisièmement, j’*interviens* (j’inscris mon acte dans le cours du monde: le présent et l’instant coïncident); quatrièmement, je tiens ma promesse (je continue de faire, je persévère, je *dure*).”²⁸ La dialectique du Je peux et du Je fais, c’est la dialectique originnaire de la puissance et de l’acte, mais cette première dialectique n’en vient à s’incarner véritablement dans le monde que par un *événement* qui correspond à la synthèse pratique de mon

intervention (comme synthèse du présent vif et de l'instant quelconque). Enfin, la promesse est cet acte de la liberté qui consiste en quelque sorte à réaffirmer et à prendre sur soi ce que l'on peut bien appeler la *promesse originnaire de l'événement*: ce faisant, elle inscrit dans la durée, le caractère ponctuel, évanescent et discontinu de l'événement.

Il reste cependant qu'une réflexion anthropologique sur la puissance, l'acte et l'altérité de l'événement demeure encore abstraite tant qu'elle ne se confronte pas à *l'événement inscrutable du mal* et c'est précisément ce défi, rappelons-le, qui était au cœur de la *Philosophie de la volonté* et de son tournant herméneutique. Au-delà, en effet, du consentement à la finitude de notre liberté, *l'épreuve même de notre liberté incarnée* nous confronte à *l'expérience opaque, tragique et absurde du mal*. Dans la *Philosophie de la volonté*, on le sait, c'est à partir de l'expérience centrale de la *culpabilité* – culpabilité précisément opposée à la *finitude* – qu'était pensée l'expérience du mal. À l'époque, c'est sur *l'événement absurde* d'une liberté qui se rend esclave d'elle-même – c'est-à-dire d'une liberté en proie aux passions – que butait la phénoménologie ricœurienne du vouloir. Mais par la suite, on le sait aussi, c'est à partir de la *passivité du subir et du souffrir* que Ricœur interprétera désormais prioritairement l'expérience du mal.

Or, de même qu'il y avait une *événementialité inscrutable* de la volonté mauvaise, je crois que l'on peut affirmer qu'il y a aussi une *événementialité inscrutable des expériences de passivité et d'altérité* liées à notre condition incarnée. C'est d'ailleurs ce que Ricœur souligne lui-même dans son article de 1995 intitulé "Autonomie et vulnérabilité" et publié dans *Le juste 2*. Si, d'un côté, il insiste sur les traits de puissance et d'affirmation (ou d'attestation) qui accompagnent la notion d'*autonomie* – autonomie qui définit en ce sens un "existentiel commun" dont la *structure* se laisse penser dans une dialectique de la puissance et de l'acte –; d'un autre côté, il souligne au contraire les traits de *passivité* qui caractérisent la *vulnérabilité humaine* et remarque qu'il y a "*plus d'historique*" que de *fondamental* dans cette dernière.

Il faudrait dire en ce sens que nos *capacités* – de dire, de faire, de raconter ou plus largement d'inscrire notre action dans un ordre symbolique – tout comme les *incapacités* qui résultent de notre vulnérabilité sont les unes et les autres liées à notre *exposition à des événements et à des rencontres* qui impliquent constitutivement *les autres* et ont une incidence positive ou négative sur notre existence. Sans ces événements qui *affectent* le soi agissant et souffrant, ce dernier ne saurait trouver les voies d'une incarnation de sa liberté et d'une *affection de soi par soi* qui soit en même temps un *effort de libération*. Mais en retour, cette ouverture à *l'altérité dans son caractère événementiel et intersubjectif* est aussi ce qui fait toute la *fragilité* d'un soi qui doit consentir à cette tristesse du fini s'il veut tenter de retrouver dans son existence la joie du oui et de l'affirmation.

- ¹ "Psychanalyse et interprétation. Un retour critique," Entretien avec Paul Ricœur, Giuseppe Martini (2003), in *Études ricœuriennes / Ricœur studies*, Volume 7, n°1, 2016, 28.
- ² Paul Ricœur, "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte," in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II* (Paris, Seuil, 1986), 183-211.
- ³ En réalité, cette éclipse est toute relative, car il y a un texte clé qui a permis à Ricœur à la fois de renouer avec la problématique du corps propre déjà développée dans la *Philosophie de la volonté* et de préparer sa réinsertion dans *Soi-même comme un autre*. Ce texte essentiel, c'est bien sûr "Le discours de l'action," publié en 1977 dans *La sémantique de l'action* (Phénoménologie et herméneutique). Recueil préparé sous la direction de D. Tiffeneau (Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1977). Même si nous ne pouvons développer davantage cette question ici, il est très frappant de noter que, pour Ricœur, c'est précisément l'expérience ambiguë du corps – "à la fois objet parmi les objets et organe non objectivable de la perception et de l'action" – qui constitue le "point de rupture" entre l'analyse linguistique et la phénoménologie. À ses yeux, en effet, seule la phénoménologie est en mesure de prendre en charge la question du corps propre parce qu'elle dispose d'une méthode de renvoi à "l'originaire" qui lui permet à la fois de se poser la question du mode d'être du corps et de jouer un rôle de fondement à l'égard de l'analyse linguistique. Si, en d'autres termes, les énoncés qu'étudie l'analyse linguistique donnent une expression au vécu, la phénoménologie donne un fondement "vécu" à ces énoncés.
- ⁴ Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* (Paris, Éditions du Temps présent, 1948), 103.
- ⁵ "Tu n'es qu'une petite âme qui porte un cadavre," disait Epictète, selon Marc-Aurèle: toute la force d'âme de la sagesse stoïcienne semble d'ailleurs se résumer dans cette victoire de l'âme sur la peur de la mort qui est en fait une victoire de l'âme sur le corps vivant, agissant et souffrant.
- ⁶ Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 102.
- ⁷ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Aubier, 1950), 14.
- ⁸ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 14.
- ⁹ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 14.
- ¹⁰ Nous empruntons cette expression à Gabriel Marcel.
- ¹¹ Le terme "d'affirmation originaire," on le sait, est issu des *Éléments pour une éthique* de Jean Nabert. Ricœur se le réapproprie dans la conclusion de *L'Homme faillible* (nous nous permettons de renvoyer ici aux analyses que nous avons consacrées à cette réappropriation au chapitre 3, "Négativité et affirmation originaire" de notre ouvrage: *Paul Ricœur, l'imagination vive*, Paris, Hermann, 2013), mais on le voit aussi réapparaître de façon discrète mais décisive dans *Soi-même comme un autre*. À la page 318, dans son chapitre intitulé "Le soi et la sagesse pratique," Ricœur parlera en effet de "l'affirmation éthique la plus originaire" (*Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990), 318.

- ¹² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 373.
- ¹³ Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris, Éditions de Minuit, 1981).
- ¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris, Tel Gallimard, 1964), 209-10.
- ¹⁵ Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris, Éditions Esprit, 1995), 23.
- ¹⁶ Dans la mise au jour de cette dialectique charnelle de la puissance et de l'acte, *Le volontaire et l'involontaire* tout comme *L'Homme faillible* se situent ainsi dans une proximité affirmée avec Ravaisson, puisque Ricœur nous dit des *médiations charnelles successives de la liberté* – dans un cours de motivation, dans des niveaux de personnalisation ou dans des œuvres de culture – ce que Ravaisson disait de l'habitude: de façon analogue au procès médiateur de l'habitude, ces médiations de la liberté peuvent en effet être interprétées comme une sorte *d'approximation infinie de la nature*.
- ¹⁷ Sous l'influence de Jean Nabert, cette perspective d'inspiration spinoziste a très tôt été celle de Ricœur, mais l'intérêt de la Dixième étude de *Soi-même comme un autre*, c'est qu'elle revendique de manière plus explicite et développée cette filiation spinoziste que le philosophe juge plus conforme à sa conception de l'incarnation et de l'agir humain.
- ¹⁸ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 407.
- ¹⁹ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 411.
- ²⁰ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 412.
- ²¹ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 413.
- ²² Nul besoin de préciser ici combien les moyens conjugués des manipulations génétiques, de la cybernétique et de la réalité numérique confèrent aujourd'hui une puissance technique inégalée à cette aspiration de l'homme à une désincarnation ou une dématérialisation idéales. C'est bien une telle aspiration qui anime de nos jours une grande partie du projet transhumaniste.
- ²³ Même si je ne peux développer ici ce point, il me semble évident que c'est à l'aune de cette philosophie ricœurienne de l'incarnation qu'il faudrait relire et réinterpréter les critiques symétriques que Ricœur adresse à "l'ontologie sans éthique" de Heidegger et à "l'éthique sans ontologie" de Levinas.
- ²⁴ Ricœur utilise cette expression dans *L'Homme faillible* (Paris, Aubier, 1950), 80.
- ²⁵ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 17.
- ²⁶ Ricœur, *L'Homme faillible*, 157.
- ²⁷ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne* (Paris, Calmann-Lévy, 1983), 314.
- ²⁸ Ricœur, *Du texte à l'action*, 272.