

# INCARNATION ET EXISTENCE : LES TRANSFORMATIONS DE LA CHAIR CHEZ RICŒUR ET DERRIDA

Rafael Lima Barros DE OLIVEIRA

(Université Paris-Nanterre)

Abstract: In this article, I try to reconstruct the critical reception of the notion of “flesh” (*Leib*) in the philosophy of Paul Ricœur, and Jacques Derrida. I argue that this concept plays a key role in the transformation set forth by those two authors regarding phenomenological heritage. On the one hand, the tension between the voluntary and the involuntary within Ricœurian analytics of human action produces the substitution of Husserlian dualism of perspectives – body-object (*Körper*) versus lived-body (*Leib*) – in favor of the mystery of incarnation; on the other hand, Derridian analysis of the sign and of the mechanism of signification brings upon a reversal of the balance of power between orality and writing, following the lead of material traces in expression. Both philosophers signal towards the insufficiency of the phenomenological descriptive method to deal with incarnation and the lived, making a move towards ontological understanding of existential anchorage.

Keywords: Ricœur, Derrida, flesh, incarnation, phenomenology.

## 1. Introduction

La thématique de la chair – du corps animé – est centrale en phénoménologie. Edmund Husserl distingue de manière célèbre entre le corps ou corps-objet (*Körper*) et la chair ou corps-vécu (*Leib*), le premier considéré d’un point de vue objectif, scientifique, matérialiste et la deuxième à partir de son idéalité liée à l’intériorité de l’âme, de l’esprit. Husserl privilégie celle-ci en soumettant celui-là à une procédure de réduction, par laquelle la matérialité spatiale du corps est suspendue pour que l’on puisse arriver à son essence pré-objective et formelle.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Par souci d’économie, la formulation husserlienne de la distinction *Körper-Leib* sera prise comme acquise. De ses origines dans *Chose et espace* jusqu’à son développement dans *La crise des sciences européennes*, cette opposition ouvre deux perspectives à partir desquelles le corps peut être conçu et analysé, tout en gardant l’approche intentionnel comme modèle de description phénoménologique. Pour tracer les étapes de ce développement, voir: Edmund HUSSERL, *Chose et espace. Leçons de 1907*,

Ce mépris de la corporéité en tant que matérialité et concrétude est cependant renversé dans la réception de la phénoménologie husserlienne par Paul Ricœur et Jacques Derrida : celui-ci, dans *La voix et le phénomène*, montre à plusieurs reprises comment la concrétude, voire l'enracinement spatio-temporelle joue un rôle capital et structurant dans la pensée husserlienne ; celui-là, déjà dans *Le volontaire et l'involontaire* et au moins jusqu'à *Soi-même comme un autre*, insiste sur l'incarnation comme voie pour dissoudre l'opposition corps-esprit en faveur d'une ontologie qui, malgré sa modestie – l'auto-conscience de son caractère fragmentaire et le renoncement à la prétention d'accès direct aux choses elles-mêmes –, réussit cependant à comprendre la phénoménalité de l'existence humaine en toute sa complexité.

Dans cet article, je présente une lecture comparée de l'appropriation critique du concept de « chair » à partir de la phénoménologie husserlienne par Ricœur et par Derrida pour tracer un parallèle indiquant que l'abandon de la phénoménologie au sens husserlien aurait pour motivation chez les deux philosophes une remise en question du privilège de l'épistémologie – et de la logique pure – sur l'ontologie chez Husserl.

Démontrer que ce mouvement se trouve axé sur une reconsidération autour de l'incarnation est le but principal de cet article. Il sera aussi l'occasion de faire émerger le tournant ontologique – pour ne pas dire herméneutique tout court – de la phénoménologie, car il s'agit, aussi bien pour Ricœur que pour Derrida, de montrer que le dualisme de perspectives soutenu par Husserl ne résiste pas à l'analyse des phénomènes à laquelle il prétend néanmoins servir – notamment l'intentionnalité (face à l'involontaire) et la signification (face à l'écriture). Or ces deux auteurs pointent vers l'arbitraire de ce dualisme lorsque l'on tient en compte le seuil existentiel contre lequel il s'érige, ce seuil n'étant autre que l'incarnation, situation incontournable de la vie humaine et donc point horizon indépassable de la philosophie.

L'indissociabilité entre corps et esprit, aussi bien à partir du point de vue ontologique que du point de vue épistémologique, voilà ce qui est véhiculé par le concept d'incarnation. La particularité de l'approche ricœurienne et derridienne de

---

PUF, Paris 1989 (surtout les sections IV à VI); Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris 1966. (*Cinquième méditation*, §§ 44 et 51-56); Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris 1989. (§§ 28, 47 et 62). Il faut remarquer l'influence d'Edith Stein sur cette distinction. Voir: Edith STEIN, *Le problème de l'empathie*, Ad Solem, Paris 2013. Voir aussi: Emmanuel ALLOA, *La chair comme diacritique incarnée*, "Chiasmi International", 11, 2009, pp. 249-262; Renaud BARBARAS, *Sur les trois sens de la chair*, "Chiasmi International", 10, 2008, pp. 19-33; Nathalie DEPRAZ, *Transcendance et incarnation*, Vrin, Paris 1995; Didier FRANCK, *Chair et corps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981; Dan ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology of the Body*, "Études Phénoménologiques", 19, 1994, pp. 63-84.

l'incarnation tient au fait qu'ils la développent à partir d'une réception critique de la phénoménologie : c'est en appliquant la méthode husserlienne jusqu'à la limite que les deux auteurs arrivent à ce qu'ils identifient comme des apories, voire des insuffisances de cette procédure, dont le dépassement Ricœur et Derrida élaborent la nécessité de tenir ensemble matérialité et idéalité, d'où la centralité du concept d'incarnation dans leurs perspectives.

## **2. Conscience et volonté : le corps comme obstacle à l'intentionnalité pure chez Ricœur**

Dans le premier volume de sa *Philosophie de la volonté*, Ricœur fait face aux limites de la prétention réductrice de la phénoménologie lorsqu'il entreprend la double tâche de décrire et de comprendre les rapports entre le volontaire et l'involontaire. Dans l'introduction générale de son ouvrage, Ricœur réfléchit sur les questions de méthode impliquées dans l'emprise d'examiner ces structures réciproques.<sup>2</sup>

Il faut d'abord reconnaître la prééminence de la volonté sur l'involontaire, pour ensuite considérer le retour de celui-ci sur celle-là : « Je me comprends d'abord comme celui qui dit 'je veux'. L'involontaire se réfère au vouloir comme ce qui lui donne des motifs, des pouvoirs, des assises, voire des limites ».<sup>3</sup> Le besoin, l'émotion et l'habitude apparaissent comme des obstacles à la visée intentionnelle de la conscience dans le domaine pratique de l'action ; car une action, du point de vue du vouloir, comprend selon Ricœur trois moments : la décision, le mouvement du corps, le consentement<sup>4</sup> ; et pour que ces étapes soient bien exécutées, il est impératif d'accepter l'involontaire comme condition d'exercice de la volonté : « le vouloir ne se réduit pas à poser le projet [intentionnel] à vide et à le remplir pratiquement par une action. Il consiste encore à acquiescer à la nécessité qu'il ne peut ni projeter ni mouvoir ».<sup>5</sup>

Loin d'être la conséquence de l'extériorisation d'une visée intentionnelle qui se manifeste à la conscience de façon transparente, l'action serait pour Ricœur la réponse à une nécessité involontaire à laquelle nous devons nous soumettre. Il ne s'agit pas d'un

---

<sup>2</sup> « La première situation que révèle la description est (...) la *réciprocité de l'involontaire et du volontaire*. Le besoin, l'émotion, l'habitude etc. ne prennent un sens complet qu'en relation avec une volonté qu'ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c'est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement. Il n'y a pas d'intelligibilité propre de l'involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire. C'est par ce rapport que la description est compréhension » (Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté I : Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1993, p. 8).

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>4</sup> « Dire : 'je veux' signifie 1) je décide, 2) je meus mon corps, 3) je consens » (*ivi*, p. 10).

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 11.

déterminisme mécaniciste, mais au contraire de l'exercice du libre arbitre qui prend en compte et au sérieux l'*incarnation* comme source de motivation à l'action ; bref d'une liberté « seulement humaine » qui a un rapport à « l'initiative des choses »<sup>6</sup> :

Un appel à l'audace et au risque, une éthique de la responsabilité et de l'engagement, ont leur limite dans une méditation apaisée sur les incoercibles exigences de notre condition corporelle et terrestre. Mais en retour une médiation sur l'infrangible nécessité a sa limite dans un *sursum* de la liberté, dans une reprise de responsabilité par laquelle je m'écrie : ce corps qui me porte et me trahira, je le meus. Ce monde qui me situe et m'engendre selon la chair, je le change ; par le choix j'inaugure de l'être en moi et hors de moi.<sup>7</sup>

Or l'on voit déjà chez Ricœur un traitement de la chair incarnée différent de celui conféré par Husserl au *Leib*. En effet, la chair n'est pas simplement le corps-objet (*Körper*) animé par la visée intentionnelle de la spiritualité (*Geistigkeit*) : la réciprocité du volontaire de l'involontaire exige l'intégration de la dimension non-intentionnelle à l'expérience de la chair. La reprise du *cogito* doit être, dira Ricœur, intégrale :

La reconquête du cogito doit être totale ; c'est au sein même du cogito qu'il nous faut retrouver le corps et l'involontaire qu'il nourrit. L'expérience intégrale du cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps. Une commune subjectivité fonde l'homogénéité des structures volontaires et involontaires. La description, docile à ce qui apparaît à la réflexion sur soi, se meut ainsi dans un unique univers du discours, le discours sur la subjectivité du cogito intégral. Le nexus du volontaire et de l'involontaire n'est pas à la frontière de deux univers du discours dont l'un serait réflexion sur la pensée et l'autre physique du corps : l'intuition du cogito est l'intuition même du corps joint au vouloir qui pâtit de lui et règne sur lui ; elle est le sens du corps comme source de motifs, comme faisceau de pouvoirs et même comme nature nécessaire : la tâche sera en effet de découvrir même la nécessité en première personne, la nature que je suis.<sup>8</sup>

Lorsque l'on reconnaît le rôle des structures involontaires dans l'action, le modèle du *nexus* intentionnel est mis en question, et avec lui la distinction husserlienne entre corps-objet et corps-animé. Car même si l'involontaire se laisse décrire formellement de la même manière que la conscience – la conscience est toujours *conscience de*, le besoin toujours *besoin de* –, l'ego transcendantal qui résulte de la réduction eidétique ne

---

<sup>6</sup> « Autre, semble-t-il, est la liberté de choix et de motion ; autre la liberté du consentement et la maîtrise d'une liberté qui commande par projet à l'événement et l'impose en effet aux choses par l'effort qui traverse le corps. (...) on n'a cessé de s'éloigner de cette liberté qui inaugure de l'être, qui va du possible à l'être, pour rejoindre enfin une liberté qui repasse sur la nécessité, se subordonne à l'initiative des choses. Cette liberté, semble-t-il, n'ose plus, elle consent, elle se rend » (*ivi*, p. 453).

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 13. Sur l'importance du corps-vécu dans la philosophie ricœurienne, voir : Robert SAVAGE (edited by), *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lexington Books, Lanham 2020.

comporte pas la dimension involontaire provenue de l'incarnation. La description phénoménologique a pour conséquence un parti pris pour le volontaire dont la cohérence ne se confirme pas lorsque l'on se tourne vers les structures de l'involontaire – le besoin, l'habitude, la nécessité, etc.<sup>9</sup>

Ni la description à partir de la réduction transcendantale, ni l'observation empirique naturaliste des comportements : pour bien saisir la dialectique du volontaire et de l'involontaire dans le domaine de l'action il faut selon Ricœur repositionner la question du corps sur les bases d'un personalisme construit autour de la notion d'incarnation. L'expérience du corps propre – qui ne se laisse pas réduire ni à une perspective subjectiviste ni à l'objectivisme scientifique, mais qui dévoile l'inscription de l'altérité à l'intérieur de la personnalité elle-même<sup>10</sup> – demande la mise en place d'un rapport entre *Körper* et *Leib* autre que celui produit par la méthode descriptive husserlienne :

---

<sup>9</sup> « La tâche d'une description du volontaire et de l'involontaire est en effet d'accéder à une expérience *intégrale* du cogito, jusqu'aux confins de l'affectivité la plus confuse. Le besoin doit être traité comme un : j'ai besoin de..., l'habitude comme un : j'ai l'habitude de..., le caractère comme mon caractère. L'intentionnalité d'une part, la référence à un moi d'autre part, qui signalent un sujet, ne sont pas faciles à comprendre, d'autant plus que la réflexion sur le sujet est plus à son aise sur le plan de la représentation théorique. (...) Or le corps est mieux connu comme objet empirique élaboré par les sciences expérimentales. (...) Le corps-objet tend donc à décentrer du cogito la connaissance de l'involontaire et, de proche en proche, à faire basculer du côté des sciences de la nature toute la psychologie. C'est ainsi que s'est constituée une science empirique des faits psychiques, conçus comme une classe à l'intérieur des faits en général. En devenant fait, le vécu de conscience se dégrade et perd ses caractères distinctifs : l'intentionnalité et la référence à un moi qui vit dans ce vécu. (...) Or tandis que l'involontaire se dégrade en fait empirique, le volontaire de son côté se dissipe purement et simplement : 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. La compréhension des rapports de l'involontaire et du volontaire exige donc que soit sans cesse reconquis sur l'attitude naturaliste le cogito saisi en première personne » (RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 12).

<sup>10</sup> « Le corps propre est le corps de quelqu'un, 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. L'intropathie (*Einfühlung*) est précisément la lecture du corps d'autrui comme signifiant des actes qui ont une visée et une origine subjective. La subjectivité est donc 'interne' et 'externe'. C'est la fonction sujet des actes de quelqu'un. Par la communication avec autrui, j'ai un autre rapport avec le corps, qui n'est ni enveloppé dans l'aperception de mon propre corps, ni inséré dans une connaissance empirique du monde. Je découvre le corps en deuxième personne, le corps comme motif, organe et nature d'une autre personne. Je lis sur lui la décision, l'effort et le consentement. Ce n'est pas un objet empirique, une chose. Les concepts de la subjectivité (du volontaire et de l'involontaire) sont formés par cumulation de l'expérience privée de sujets multiples » (*ivi*, p. 14). L'approche ricœurienne du corps propre a été récemment reprise et développée par Richard Kearney et Brian Treanor. Voir: Richard KEARNEY – Brian TREANOR (edited by), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2015.

(...) dès que l'on veut mettre à l'épreuve une description pure de l'involontaire, articulée en fonctions précises, on ne peut feindre d'ignorer que l'involontaire est souvent mieux connu *empiriquement*, sous sa forme pourtant dégradée d'événement naturel. Il est alors nécessaire d'entrer dans une dialectique serrée entre le corps propre et le corps-objet et d'instituer des rapports particuliers entre les descriptions du cogito et la psychologie empiriste classique. (...) Il est trop facile de dire que le corps figure deux fois, une première fois comme sujet, une seconde fois comme objet, ou plus exactement une première fois comme corps d'un sujet, une seconde fois comme objet empirique anonyme. C'est en vain que l'on croirait avoir résolu avec élégance le problème du dualisme, en substituant au dualisme des substances un dualisme des points de vue. Le corps comme corps d'un sujet et le corps comme objet empirique anonyme ne coïncident pas. On peut superposer deux objets, mais non un moment du cogito et un objet. Le corps vécu est réciproque d'une « tenue » de la volonté. Il est donc une partie abstraite, prélevée sur le tout du sujet. Le corps-objet n'est pas une partie mais lui-même un tout, un tout parmi d'autres tous dans un système plat d'objets. Il n'a que des relations *latérales* à d'autres objets, non une subordination à un imperium subjectif. Dès lors la relation immanente du « je veux » à l'involontaire est proprement sans répondant dans une *hiérarchie* objective ; la dépendance de mon corps à moi-même qui veux en lui et par lui n'a pour symétrie dans l'univers du discours de la science empirique qu'un corps qui s'explique par les autres corps.<sup>11</sup>

Tirons les conséquences : 1) l'enchevêtrement du volontaire et de l'involontaire dans le domaine de l'action humaine fait en sorte que les explications dualistes ne suffisent pas pour saisir ce phénomène dans sa plénitude complexe – l'action n'est ni seulement un comportement que l'on peut décrire extérieurement, ni seulement l'arbitre manifesté que l'on doit reconstruire par une description de l'intériorité subjective pure ; 2) l'incarnation résiste à la réduction phénoménologique, puisque les structures involontaires de l'action ne se subordonnent pas à l'approche de l'intentionnalité transcendantale – l'auto-affection de la donation de la conscience à elle-même ne produit pas l'action, puisque celle-ci à la fois résulte, doit faire avec et trouve ses limites dans les structures involontaires de la chair<sup>12</sup> ; 3) il ne suffit pas de combiner deux approches – subjective-transcendantale et objective-scientifique – pour parvenir à comprendre l'action, une fois que le rapport entre corps-objet et corps-vécu n'est pas un rapport de coïncidence et que nous n'avons aucune hiérarchie *a priori* qui nous permettrait de les synthétiser.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 15.

<sup>12</sup> « (...) notre liberté est *seulement* humaine et n'achève de se comprendre que par rapport à quelques concepts-limites (...). (...) une *liberté motivée*, au sens humain d'une liberté réceptive à des valeurs et finalement dépendante d'un corps ; (...) une liberté *incarnée*, (...) une liberté *contingente*» (*ivi*, p. 455).

<sup>13</sup> « Est-ce à dire qu'il n'y a aucun rapport entre le corps comme mien ou tien et le corps comme objet parmi des objets de science ? 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

La phénoménologie de Husserl n'échapperait pas à cette impossibilité de synthèse, selon Ricœur, malgré l'espoir qu'elle avait suscité.<sup>14</sup> Et cela parce que la phénoménologie, dans sa verve d'aller aux choses elles-mêmes, ne parvient à ses buts que par une dépréciation de l'existence :

(...) si une objectivité spécifique, celle des concepts du cogito, offre sans cesse au sens du mystère une problématique plus déliée que l'objectivité naturaliste, il nous paraît vain de croire qu'on puisse « sauver les phénomènes » sans cette conversion constante qui conduit de la pensée qui pose devant soi des notions à une pensée qui participe à l'existence. Même si la pensée par notion n'est pas nécessairement une réduction naturaliste, elle procède toujours d'une certaine déperdition d'être. Je m'annexe ce que je comprends ; j'ai prise sur lui ; je l'englobe à un certain pouvoir de penser qui tôt ou tard se traitera comme positionnel, formateur, constituant à l'égard de l'objectivité. Cette déperdition d'être qui du côté de l'objet est une perte de présence, est du côté du sujet qui articule la connaissance une désincarnation idéale : je m'exile à l'infini comme sujet ponctuel. Ainsi d'un côté je m'annexe la réalité et de l'autre je me défie de la présence. (...) [la phénoménologie husserlienne] n'a jamais pris vraiment au sérieux mon *existence* comme corps (...). Mon corps n'est ni constitué au sens de l'objectivité, ni constituant au sens transcendantal ; il échappe à ce couple de contraires. Il est moi existant.<sup>15</sup>

Pour Ricœur, ce que révèle le défaut de la phénoménologie face à la dimension involontaire de l'action, c'est un déficit *existentiel*. Le corps-vécu considéré par Husserl comme le corps-objet sous la visée, voire l'empire de l'intentionnalité de la conscience n'est que le repositionnement de l'ancien dualisme matière-esprit ; l'auto-affection intentionnelle de la conscience laquelle on accède par la suspension de tout rapport à l'objectivité ne fait que reproduire l'exclusion de l'enracinement existentiel et renforcer la partialité du regard objectiviste : le corps-vécu se reconvertit en corps-objet sous l'emprise de l'intentionnalité à laquelle il ne devrait offrir aucune résistance.

Au lieu de refonder l'objectivité scientifique sur de nouvelles bases à partir de la présence pure de la conscience, Ricœur essaie de reconfigurer la description phénoménologique en vue d'une ontologie – qu'il avoue paradoxale mais qu'il espère

---

du corps appartenant à un sujet (...). Ce rapport n'est point a priori, mais lentement formé par un apprentissage des signes. Cette sémiologie (...) est exercée par le médecin au bénéfice de la connaissance empirique, un vécu dénonçant un fonctionnement ou un trouble fonctionnel de ce corps-objet. Mais jamais les deux points de vue ne font addition ; ils ne sont même pas parallèles » (*ivi*, p. 16).

<sup>14</sup> « On peut donc estimer qu'une pensée non-réductrice, mais descriptive, non naturaliste, mais respectueuse de ce qui apparaît comme cogito, bref ce type de pensée que Husserl a appelé phénoménologique peut prêter sa lucidité aux intuitions évanouissantes du mystère corporel. En particulier l'expérience massive d'être mon corps est articulée selon des significations différentes selon que mon corps est source de motifs, foyer de pouvoirs ou arrière-plan de nécessité » (*ivi*, p. 19).

<sup>15</sup> *Ibid.*

réconciliée – axée sur l’incarnation comme mystère, dissipant tout dualisme. La méthode ricœurienne prétend combiner *description* et *compréhension* :

L’axe de la méthode est une *description* de style husserlien des structures intentionnelles du cogito pratique et affectif. Mais d’un côté la compréhension de ces structures du sujet se réfère sans cesse à la connaissance empirique et scientifique qui sert de diagnostic à ces structures intentionnelles. D’autre part les articulations fondamentales de ces structures ne révèlent l’unité de l’homme que par référence au mystère central de l’existence incarnée ; pour être compris et retrouvé ce mystère que je suis exigé que je coïncide avec lui, que j’y participe plus que je ne le regarde devant moi à distance d’objet ; cette participation est en tension avec l’objectivité supérieure de la phénoménologie. Enfin, parce que ce mystère même est sans cesse menacé de rupture, il est nécessaire que soit sans cesse activement reconquis et restauré le lien vivant qui réunit les aspects volontaires et involontaires de l’homme ; en particulier le mystère de ce lien vivant doit être retrouvé par-delà les *paradoxes* dans lesquels semblent se résumer les structures descriptives et qui restent le langage brisé de la subjectivité.<sup>16</sup>

Ricœur dessine ce qu’il appellera plus tard « le greffe herméneutique sur la phénoménologie », qui apparaît ici comme la correction de la description phénoménologique par la reconnaissance des limites que la perspective existentielle (im)pose à l’abstraction<sup>17</sup> et puis comme réintégration<sup>18</sup> de ces limites par la compréhension. La combinaison de description et compréhension produit chez Ricœur une double révolution copernicienne, capable de décentrer l’être sans tomber

---

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 22-23. Aussi: Paul RICŒUR, *Méthode et tâche d’une phénoménologie de la volonté*, in *À l’école de la phénoménologie*. Vrin, Paris 2004, pp. 65-92.

<sup>17</sup> « Dans le cadre même de la description pure, la méthode d’abstraction est l’occasion d’un dépassement et d’un approfondissement de ce moi qui toujours sur le point de se fermer sur lui-même. L’abstraction en effet serait vaine si elle n’était qu’une réduction du regard et une amputation de l’être. C’est en suspendant faute et transcendance (...) que je peux donner toute son envergure à l’expérience de la responsabilité ; cette expérience ne sera jamais annulée mais compliquée par [la faute et la transcendance]. Or cette expérience pure comporte déjà une rupture de ce cercle que le moi forme avec lui-même ; la liberté se dépasse déjà dans son corps. A la faveur de l’abstraction portant sur la faute et sur la transcendance il est possible de restaurer le sens de la liberté comprise comme dialogue avec la nature ; cette abstraction était nécessaire pour comprendre autant qu’il est possible le paradoxe et le mystère d’une liberté incarnée » (RICŒUR, *Le volontaire et l’involontaire*, p. 36).

<sup>18</sup> « En retour la compréhension de la liberté incarnée, protégée par cette abstraction, prépare la réintégration des aspects mis entre parenthèses. En effet, en faisant éclater le cercle étroit que le soi tend à former avec lui-même et en dévoilant au cœur de la liberté un pouvoir non seulement de position mais aussi d’accueil, la méditation de l’incarnation prépare l’intelligence d’un plus intime accueil qui achève la liberté dans son pouvoir même de poser des actes. (...) L’empirique et la poétique ont suscité la description comme leurs propres prolégomènes » (*ivi*, p. 36). Ce geste vers la compréhension constitue ce que Jean Grondin appelle « la première entrée de Ricœur en herméneutique ». Voir: Jean GRONDIN, *Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique*, “Sapientia”, 67, 2011, pp. 127-146.



dans la subordination de l'existence à la connaissance – de l'ontologie à l'épistémologie ou à la logique.<sup>19</sup>

Inversement, la combinaison de la méthode descriptive, par la voie de l'abstraction, avec un effort de compréhension intégrative « exige que je participe activement à *mon incarnation comme mystère*. Je dois passer de l'objectivité à l'existence ».<sup>20</sup> Par conséquent, Ricœur affirme le caractère conflictuel et la tension qui échappe aux analyses phénoménologiques du corps-vécu :

(...) cette reprise de soi-même sur une existence spontanée fait apparaître la spontanéité toute entière comme une puissance plus ou moins blessante. Un rêve de pureté et d'intégrité s'empare de la conscience qui se pense dès lors comme idéalement totale, transparente et capable de se poser absolument soi-même. L'expulsion du corps propre hors du cercle de la subjectivité, son rejet dans le royaume des objets considérés à distance, peuvent à cet égard être interprétés comme la vengeance de la conscience blessée par la présence du monde. Désormais la subjectivité qui se sent exposée. Délaissée, jetée au monde, a perdu la naïveté du pacte primitif. (...) C'est principalement comme invincible nature, comme caractère fini, comme inconscient indéfini, comme vie contingente que l'involontaire m'apparaît comme puissance hostile. (...) Ainsi de proche en proche les rapports de l'involontaire au volontaire se révèlent sous le signe du *conflit*. La conviction qui circule en sourdine à travers les analyses les plus techniques est que la reprise sur soi de la conscience, lorsque celle-ci s'oppose à son corps et à toutes choses et tente de former cercle avec elle-même, est une perte d'être. L'acte du cogito n'est pas un acte pur d'auto-position ; il vit d'accueil et de dialogue avec ses propres conditions d'enracinement. L'acte du moi est en même temps participation.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> « (...) transcender le moi c'est toujours le retenir en même temps que le suspendre comme instance suprême. Par rapport à cette première révolution copernicienne, la poétique de la volonté doit apparaître comme une deuxième révolution copernicienne qui décentre l'être, sans pourtant retourner à un règne de l'objet. (...) cette révolution au centre même du moi sera étrangère à la mentalité générale du *transcendentalisme*. La genèse idéale de la nature, de la temporalité à partir d'un *ego transcendental* qui en serait la condition *a priori* de possibilité, et peut-être même de réalité, est en tous cas tenue en suspens par notre méthode de description. Nous prenons le moi comme il se donne, c'est-à-dire rencontrant et subissant une nécessité qu'il ne *fait* pas (...). Il est en effet urgent que la méthode de l'abstraction atteigne à la fois les problèmes de transcendance posés dans l'esprit de l'idéalisme critique, en même temps que les problèmes de transcendance posés par une philosophie religieuse : en effet l'intelligence du moi concret risque d'être trop vite sacrifiée à d'ambitieuses constructions dont nous n'avons pas la clé dans notre condition incarnée » (RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 35). Sur l'importance d'intégrer le défi de la religion en philosophie chez Ricœur, voir: Jean GRONDIN. *Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie ?*, "Studia Phaenomenologica", 13, 2013, pp. 97-116. Sur le rapport entre corps et transcendance, voir : Robert JACQUES. *Corps et transcendance : Une mise en relation dans 'Le volontaire et l'involontaire' de Paul Ricœur*, "Revue de Théologie et de Philosophie", 127, 3, 1995, pp. 235-249.

<sup>20</sup> RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 18.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 21. Voir aussi: Marc-Antoine VALLEE, *Penser le soi : relations, appartenances et capacités*, "Philosophiques", 41, 2, 2014, pp. 295-312.

La « présence du monde », dont les structures de l'involontaire font indice, se montre comme limite insurmontable par l'époché phénoménologique. La résistance du corps-vécu, du corps propre, de *mon corps*, à toute tentative de réduction pointe selon Ricœur vers la nécessité d'intégrer à la description phénoménologique une ontologie du mystère de l'incarnation. Il ne s'agirait plus de trouver les fondements pré-objectifs au rapport aux choses telles qu'elles s'offrent à la conscience, mais plutôt de comprendre les conditions existentielles d'enracinement comme conditions de possibilité de l'expérience elle-même. Ce tournant ontologique prendra la forme, pour Ricœur, d'une *poétique de la volonté* :

(...) l'achèvement de l'ontologie du sujet exige un nouveau changement de méthode, l'accès à une sorte de « poétique » de la volonté (...). Au sens radical du mot, la poésie est l'art de conjurer le monde de la création. C'est en effet l'ordre de la création qui est tenu en suspens par la description. Cet ordre de la création ne peut nous apparaître concrètement que comme une mort et une résurrection. Il signifie pour nous *la mort du soi*, comme illusion de la position de soi par soi, et le *don de l'être* qui répare les lésions de la liberté.<sup>22</sup>

L'analyse des structures du volontaire et de l'involontaire demande, comme l'on a vu, une conception du corps autre que celle du dualisme husserlien. La distinction entre corps-objet et corps-vécu ne suffit pas pour saisir la complexité de l'action humaine, dans la mesure où celle-là ne fait que subordonner le corps à la conscience auto-poïétique. Au lieu de cette dichotomie, il faut selon Ricœur penser – et participer de – l'incarnation comme mystère, comme unité fusionnelle de corps-esprit qui impose le passage par l'ontologie. Cette ontologie aura pour finalité la reconquête intégrale du *cogito*, non plus séparé de l'existence comme auto-donation transparente et idéale. En ce qui concerne la méthodologie, le mouvement qui va de l'analyse de l'involontaire à la tâche de l'intégration de l'existence provoque le dépassement des limites étroites de la description phénoménologique, engendrant le tournant, voire le détour par la compréhension – et donc l'herméneutique.<sup>23</sup>

Voyons ensuite l'alternative proposée par Derrida au même constat, celui de l'insuffisance de la conception husserlienne du corps-vécu et de la réduction eidétique.

---

<sup>22</sup> RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, pp. 32-33. Sur les implications de cette poétique dans la pensée de Ricœur, voir : Richard KEARNEY, *Poétique du possible : phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984.

<sup>23</sup> L'ontologie ricœurienne sera explicitement annoncée, voire esquissée dans : Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990. Voir notamment la dixième étude « Vers quelle ontologie ? ». Voir aussi : Marc-Antoine VALLEE, *Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, "Études Ricœuriennes", 1, 1, 2010, pp. 34-44.

### 3. Incarnation et signification: le corps comme inscription du sens chez Derrida

La question de l'incarnation apparaît dans l'œuvre derridienne à partir la considération de la doctrine husserlienne du signe. En effet, c'est dans *La voix et le phénomène* que Derrida dévoile la désincarnation impliquée par l'analyse phénoménologique du langage : le privilège de la voix sur l'écriture tiendrait au fait que celle-là se constitue idéalement et indépendamment de toute visée intentionnelle ultérieurement rajoutée, rendant possible la répétition *ad infinitum* d'une présence aussi pure que possible, intouchée par toute intervention extérieure à l'intuition du vouloir-dire. Or cette présence transcendantale pure n'est atteinte qu'avec une réduction du langage qui prétend pouvoir exclure le rôle d'activation dynamique de la signification, un rôle performé non pas par la voix, mais par l'écriture :

(...) réactiver l'écriture, c'est toujours réveiller une expression dans une indication, un mot dans le corps d'une lettre qui portait en elle, en tant que symbole qui peut toujours rester vide, la menace de la crise. La parole déjà jouait le même rôle à l'égard de l'identité de sens telle qu'elle se constitue d'abord dans la pensée. (...) La différence absolue entre l'âme et le corps commande. L'écriture est un corps qui n'exprime que si on prononce actuellement l'expression verbale qui l'anime, si son espace est temporalité. Le mot est un corps qui ne veut dire quelque chose que si une intention actuelle l'anime et le fait passer de l'état de sonorité inerte (*Körper*) à l'état de corps animé (*Leib*). Ce corps propre du mot n'exprime que s'il est animé (*sinnbelebt*) par l'acte d'un vouloir-dire (*bedeuten*) qui le transforme en chair spirituelle (*geistige Leiblichkeit*). Mais seule la *Geistigkeit* ou la *Lebendigkeit* est indépendante et originaire. En tant que telle, elle n'a besoin d'aucun signifiant pour être présente à elle-même. C'est autant contre ces signifiants que grâce à eux qu'elle se réveille ou se maintient en vie.<sup>24</sup>

C'est précisément contre cette indépendance originaire que se lève Derrida. Il considère, contre Husserl, que le support matériel de la signification n'est pas un *medium* anodin dont la conscience se sert pour manifester sa présence à soi-même, comme une sorte de transcendance immanente.<sup>25</sup> Au contraire, la matérialité signifiante apparaît à

---

<sup>24</sup> Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1993, p. 91.

<sup>25</sup> Salanskis annonce le premier refus de Derrida quant à la phénoménologie husserlienne de la signification sur le sol de cette postulation de transcendance étrangement immanente : « (...) le refus d'une 'immanence phénoménologique' de la signification. Husserl décrit la signification des expressions linguistiques en évoquant des *intentions de signification*, provenant de la conscience, qui s'emparent d'un matériau support (typiquement, sonore), pour en annuler la valeur simplement perceptive, et en faire une pure fenêtre de sens. Ceci est censé survenir par une 'fusion' (...) de [la] conscience avec la matière signifiante (...) dans nos actes perceptifs. Je dépasse la sonorité du mot /*maison*/ vers le sens de ce mot, à tel point que ce percept disparaît pour moi, résorbé dans le complexe

la fois comme possibilité et comme limite à la signification, et la présentification comme affirmation fragile face à la différence originaire. Et cela parce que toute intention discursive signifiante présuppose un système de communication, indépendamment de son insertion *effective* dans celui-ci.<sup>26</sup>

Selon Derrida, Husserl aurait identifié ce système comme une impureté, une couche contingente et secondaire séparée de la pureté logique de l'expressivité que l'on n'atteint qu'avec la suspension de l'extériorité, en posant le dialogue intérieur comme modèle.<sup>27</sup> Le projet de la phénoménologie husserlienne apparaîtrait donc comme celui de la révélation d'un nouveau rapport à l'objet à partir de la pure présence transcendante à soi.<sup>28</sup> Néanmoins – et c'est bien là que réside le noyau de la critique de Derrida à Husserl –, une telle suspension n'est possible que par un privilège arbitraire attribué à *un mode de signification* parmi d'autres, un type de signe parmi d'autres :

---

qu'il forme avec l'appréhension du sens. C'est comme si la 'fusion' en cause transposait le concret sonore au plan de l'idéalité : l'expression linguistique, investie et transfigurée par l'intentionnalité de signification, ne compte plus que comme idéalité, comme valeur, à laquelle nous avons accédé sur la base d'une occurrence concrète de mots (...). À la limite, pour Husserl, cette fusion-transfiguration n'a pas vraiment besoin du matériau-support sur lequel elle travaille : je peux agir la signification dans mon for intérieur, sans que des sons soient effectivement proférés ; il me suffit en quelque sorte d'imaginer un support par exemple sonore actualisant mes mots» (Jean-Michel SALANSKIS, *Derrida*, Les Belles Lettres, Paris 2010, pp. 98-99).

<sup>26</sup> « Nous savons donc déjà que, *en fait*, le signe discursif et par suite le vouloir-dire est *toujours* enchevêtré, *pris* dans un système indicatif. Pris, c'est-à-dire contaminé : c'est la pureté expressive et logique de la *Bedeutung* que Husserl veut ressaisir comme possibilité du Logos. *En fait et toujours* (*allzeit verflochten ist*) dans la mesure où la *Bedeutung* est prise dans un discours communicatif. (...) chaque fois qu'elle se produit en fait, une expression comporte une valeur de communication, même si elle ne s'y épuise pas ou si cette valeur lui est simplement associée» (DERRIDA, *La voix et le phénomène*, pp. 20-21).

<sup>27</sup> « Pour prouver la rupture du rapport genre/espèce, il faut donc retrouver, s'il en est, une situation phénoménologique en laquelle l'expression ne soit plus embarrassée dans cet enchevêtrement, ne soit plus entrelacée avec l'indice. Comme la contamination se produit toujours dans la collocation réelle (à la fois parce que l'expression y indique un contenu à tout jamais dérobé à l'intuition, à savoir le vécu d'autrui, et parce que le contenu idéal de la *Bedeutung* et la face spirituelle de l'expression s'y unissent à la face sensible), c'est dans un langage sans communication, dans un discours monologué, dans la voix absolument basse de la 'vie solitaire de l'âme' (*im einsamen Seelenleben*) qu'il faut traquer la pureté inentamée de l'expression » (*ivi*, p. 22).

<sup>28</sup> « (...) cette réduction n'effacera pas, révélera au contraire dans la pure expressivité, un rapport à l'objet, la visée d'une idéalité objective, faisant face à l'intention du vouloir-dire, à la *Bedeutungsintention*. Ce que nous venons d'appeler paradoxe n'est en vérité que le projet phénoménologique en son essence. Par-delà l'opposition de l'« idéalisme » ou du « réalisme », du « subjectivisme » et de l'« objectivisme », etc., l'idéalisme transcendantal phénoménologique répond à la nécessité de décrire l'*objectivité* de l'*objet* (*Gegenstand*) et la *présence* du présent (*Gegenwart*) – et l'*objectivité* dans la présence – à partir d'une « intériorité », ou plutôt d'une proximité à soi, d'un *propre* (*Eigenheit*) qui n'est pas un simple *dedans*, mais l'intime possibilité du rapport à un là-bas et à un dehors en général » (*ivi*, pp. 22-23).

(...) dans l'ordre de la signification en général, tout le vécu psychique, sous la face de ses *actes*, même lorsqu'ils visent des idéalités et des nécessités objectives, ne connaît que des enchaînements indicatifs. L'indice tombe hors du contenu de l'objectivité idéale, c'est-à-dire de la vérité. Ici encore, cette extériorité, ou plutôt ce caractère extrinsèque de l'indice est inséparable, dans sa possibilité, de la possibilité de toutes les réductions à venir, qu'elles soient eidétiques ou transcendantales. Ayant son « origine » dans les phénomènes d'association, liant toujours des existants empiriques dans le monde, la signification indicative couvrira, dans le langage, tout ce qui tombe sous le coup des « réductions » : la factualité, l'existence mondaine, la non-nécessité essentielle, la non-évidence, etc. Ne serait-on pas déjà en droit de dire que toute la problématique future de la réduction et toutes les différences conceptuelles dans lesquelles elle se prononce (fait/essence, transcendantalité/mondanité, et toutes les oppositions qui font système avec elle) se déploient dans un *écart* entre deux types de signes ? (...) Est-ce que le concept de *parallélité* qui définit les rapports entre le psychique pur – qui est dans le monde – et le transcendantal pur – qui n'y est pas – et rassemble ainsi toute l'énigme de la phénoménologie husserlienne, ne s'annonce pas ici sous la forme d'un rapport entre deux modes de signification ?<sup>29</sup>

Même si Husserl avait voulu séparer expérience et langage, c'est-à-dire enlever la couche langagière de notre être-dans-le-monde pour dévoiler la structure la plus fondamentale – préréflexive, pré-objective, pré-compréhensive – de celui-là, il « va sans cesse s'efforcer de contenir la signification hors de la présence à soi de la vie transcendantale »,<sup>30</sup> ce qui, par extension, relie une dimension langagière particulière – l'indication – à la structure de réalité à laquelle Husserl essaie d'accéder par toutes ses réductions. La croyance, voire la confiance husserlienne d'avoir réussi à suspendre, à se délivrer des médiations langagières, ne se fonderait que sur une conception partielle de la signification, concentrée sur l'expression – qu'il réussit effectivement à suspendre. Ce que montre Derrida, c'est comment la réduction phénoménologique « avant même de devenir méthode, se confondrait avec l'acte le plus spontané du discours parlé, la simple pratique de la parole, le pouvoir de l'expression ».<sup>31</sup>

Or, si la réduction phénoménologique constitue elle-même un acte du langage – pour ne pas dire un acte *de* langage –, il serait tout simplement impossible d'atteindre, par son fonctionnement méthodique, cette couche plus fondamentale pré-langagière. La critique derridienne contre cette procédure ne se dirige pas tant vers cette résistance du langage à l'analyse phénoménologique, mais plutôt contre l'incorporation partielle et positive – dans le sens de la *présence* – d'un mode de signification, en dépit de l'autre. Le langage apparaît dans la phénoménologie husserlienne de manière insupportablement mutilée :

---

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 31-32.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>31</sup> *Ibid.*

(...) tout ce qui échappe à la pure intention spirituelle, à la pure animation par le *Geist* qui est volonté, tout cela est exclu du *bedeuten* et donc de l'expression : par exemple, le jeu de physionomie, le geste, la totalité du visible et du spatial comme tels. Comme tels, c'est-à-dire en tant qu'ils ne sont pas travaillés par le *Geist*, par la volonté, par la *Geistigkeit* qui, dans le mot aussi bien que dans le corps humain, transforme le *Körper* en *Leib* (en chair). L'opposition de corps et de l'âme n'est pas seulement au centre de la doctrine de la signification, elle est confirmée par elle et, comme elle l'a au fond toujours fait dans la philosophie, dépend d'une interprétation du langage. La visibilité, la spatialité comme telles ne pourraient que perdre la présence à soi de la volonté et de l'animation spirituelle qui ouvre le discours. *Elles en sont littéralement la mort.*<sup>32</sup>

Le *nexus* intentionnel est donc le caractère le plus décisif dans la structure de l'expression – et, par extension de la signification. Puisque Husserl détache l'intentionnalité de la matérialité empirique du corps (*Körper*), et le renvoie à l'idéalité transcendantale pure qui anime l'incarnation de la chair (*Leib*), tout ce qui passe par le sensible – le visible, l'espace –, dans la mesure où le matériel ne participe plus de cette animation spirituelle, représente la mort de la signification. C'est pourquoi, pour Husserl, tout discours communicatif n'opère pas comme expression, mais comme indication.<sup>33</sup>

Pourtant, la communication révèle non pas une impureté de la logique signifiante, mais plutôt un autre *mode d'expression*. L'analyse derridienne du discours communicatif montre les limites de l'élan réducteur dans la phénoménologie :

Tout ce qui, dans mon discours, est destiné à manifester un vécu à autrui, doit passer par la médiation de la face physique. Cette médiation irréductible engage toute expression dans une opération indicative. La fonction de manifestation (*kundgebende Funktion*) est une fonction indicative. On s'approche ici de la racine de l'indication : il y a indication chaque

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 37. Et pourtant même ce discours « mort » peut être objet d'interprétation, quoiqu'un type particulier d'interprétation : « Cette interprétation (*Deutung*) fait alors *entendre* une expression latente, un vouloir-dire (*bedeuten*) que dans la mesure où on peut leur faire dire ce qui se murmurait en eux, ce qui se voulait dans une sorte de bredouille. Les gestes ne veulent dire que dans la mesure où on peut écouter, les interpréter (*deuten*). Tant qu'on identifie *Sinn* et *Bedeutung*, tout ce qui résiste à la *Deutung* n'a aucun sens et n'est pas langage au sens strict. L'essence du langage est son telos et son telos est la conscience comme vouloir-dire » (*ivi*, p. 38). L'interprétation consiste à précisément animer – donner l'âme – aux dimensions du discours qui ne participent pas à l'expression, dans une structure de renvoi à – nous pourrions déjà dire – l'essence du langage, de mode à accomplir sa finalité. Le souffle qui donne vie à l'indication morte produit un bruit, un substitut de la voix phénoménologique, en injectant du sens (*Bedeutung*) qui s'offre à l'interprétation (*Deutung*). Sur un potentiel rapport de Husserl à l'herméneutique et à l'interprétation, voir: Jean GRONDIN, *La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique*, "Philosophiques", 20, 2, 1993, pp. 383-398.

<sup>33</sup> « Tout discours, en tant qu'il est engagé dans une communication et qu'il est engagé dans une communication et qu'il manifeste des vécus, opère comme indication. Dans ce cas, les mots agissent comme des gestes. Ou plutôt, le concept même de geste devrait être déterminé à partir de l'indication comme non-expressivité » (DERRIDA, *La voix et le phénomène*, pp. 40-41).

fois que l'acte conférant le sens, l'intention animatrice, la spiritualité vivante du vouloir-dire, son vécu ne m'est pas présent 'en personne', originairement. Je peux avoir, pense Husserl, une intuition originaire, c'est-à-dire une perception immédiate de ce qui en lui est exposé dans le monde, de la visibilité de son corps, de ses gestes, de ce qui se laisse entendre des sons qu'il profère. Mais la face subjective de son expérience, sa conscience, les actes par lesquels en particulier il donne sens à ses signes, ne me sont pas immédiatement et originairement présents comme ils le sont pour lui et comme les miens le sont pour moi. Il y a là une limite irréductible et définitive. Le vécu d'autrui ne me devient manifeste qu'en tant qu'il est médiatement indiqué par des signes comportant une face physique. L'idée même de 'physique', de 'face physique' n'est pensable dans sa différence propre qu'à partir de ce mouvement de l'indication.<sup>34</sup>

La dimension intersubjective de la communication pointe vers le caractère incontournable de l'incarnation et, par conséquent, l'irréductibilité d'une extériorité langagière que l'on ne peut pas saisir<sup>55</sup> comme présence pure. La détermination de la signification comme présence immédiate et infiniment répétable cache, selon Derrida, un rapport à la finitude, voire à la mort, qui structure la signification elle-même.<sup>35</sup> La présence implique donc la possibilité d'une non-présence – et dans la dimension temporelle, du non-présent :

(...) la présence du présent perçu ne peut apparaître comme telle que dans la mesure où elle *compose continûment* avec une non-présence et une non-perception, à savoir le souvenir et l'attente primaires (rétention et protention). Ces non-perceptions ne s'ajoutent pas, n'accompagnent pas *éventuellement* le maintenant actuellement perçu, elles participent

---

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 41-42.

<sup>35</sup> « Que signifie la valeur de présence originaire à l'intuition comme source de sens et d'évidence, comme *a priori* des *a priori* ? Elle signifie d'abord la certitude, elle-même idéale et absolue, que la forme universelle de toute expérience (*Erlebnis*) et donc de toute vie, a toujours été et sera toujours le *présent*. Il n'y a et il n'y aura jamais que du présent. L'être est présence ou modification de présence. Le rapport à la présence du présent comme forme ultime de l'être et de l'idéalité est le mouvement par lequel je transgresse l'existence empirique, la factualité, la contingence, la mondanité, etc. Et d'abord *la mienne*. Penser la présence comme forme universelle de la vie transcendantale, c'est m'ouvrir au savoir qu'en mon absence, au-delà de mon existence empirique, avant ma naissance et après ma mort, *le présent est*. Je peux faire le vide de tout contenu empirique, imaginer un bouleversement absolu du *contenu* de toute expérience possible, une transformation radicale du monde : la forme universelle de la présence, j'en ai une certitude étrange et unique puisqu'elle ne concerne aucun déterminé, n'en sera pas affectée. C'est donc le rapport à *ma mort* (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l'être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort. La détermination et l'effacement du signe dans la métaphysique est la dissimulation de ce rapport à la mort qui produisait pourtant sa signification » (*ivi*, p. 60).

indispensablement et essentiellement à sa possibilité. (...) dans la rétention, la présentation qui se donne à voir, livre un non-présent, un présent-passé et inactuel.<sup>36</sup>

Contre la tendance de l'effacement phénoménologique du corps,<sup>37</sup> Derrida met l'accent sur le *mouvement* qui produit la signification : l'intentionnalité signifiante du vouloir-dire requiert une dynamique d'animation, voire d'incarnation du signe pour se faire exprimer ; cela implique donc une certaine extériorité – la corporéité inerte attendant l'animation – et une différence à l'intérieur de l'auto-affection supposée de l'identité à soi de la présence. C'est plutôt la différence que l'identité immanente qui rend toujours déjà possible la signification :

L'auto-affection comme opération de la voix supposait qu'une différence pure vint diviser la présence à soi. C'est dans cette différence pure que s'enracine la possibilité de tout ce qu'on croit pouvoir exclure de l'auto-affection : l'espace, le dehors, le monde, le corps, etc. Dès qu'on admet que l'auto-affection est la condition de la présence à soi, aucune réduction transcendantale pure n'est possible. Mais il faut passer par elle pour ressaisir la différence au plus proche d'elle-même : non pas de son identité, ni de sa pureté, ni de son origine. Elle n'en a pas. Mais du mouvement de la différence.<sup>38</sup>

L'approche derridien de la phénoménologie husserlienne du signe consistait à expliciter la dépendance de la signification à l'égard du présent vivant, du maintenant qui se produit lui-même par auto-affection, compris comme fondement de la présence à soi et du champ transcendantal de la conscience pure. Lorsqu'il s'attarde sur le jaillissement de ce présent – dont la temporalité est particulière, à la fois représentation et rétention –, Derrida montre comment cette identité et cette transparence irréductibles du présent ne se produisent qu'à partir d'un mouvement différentiel : l'auto-affection du présent présuppose la production constante et successive d'instant

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 72. Sur la problématisation de la présence, voir: Françoise DASTUR, *Derrida et la question de la présence : une relecture de La voix et le phénomène*, "Revue de Métaphysique et de Morale", 53, 1, 2007, pp. 5-20.

<sup>37</sup> « La 'transcendance apparente', donc, de la voix tient à ce que le signifié, qui est toujours d'essence idéale, la *Bedeutung* 'exprimée' est immédiatement présente à l'acte d'expression. Cette présence immédiate tient à ce que le 'corps' phénoménologique du signifiant semble s'effacer dans le moment même où il est produit. Il semble appartenir d'ores et déjà à l'élément de l'idéalité. Il se réduit phénoménologiquement lui-même, transforme en pure diaphanéité l'opacité mondaine de son corps. Cet effacement du corps sensible et de son extériorité est *pour la conscience* la forme même de la présence immédiate du signifié » (DERRIDA, *La voix et le phénomène*, p. 86).

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 92.



non-réductibles l'un à l'autre et la possibilité d'itération de cette même production dans le temps.<sup>39</sup>

La découverte de la différence à la base de la production du présent – de la présentification de la présence – fait en sorte que le rapport entre parole orale et écriture soit renversé. Au lieu de réduire la signification à une pureté dans laquelle il n'y aurait que l'identité de soi à soi et l'auto-transparence de la présence, il faut la penser à partir de la trace de son inscription dans le mouvement différentiel qui résiste à la réduction et qui – nous venons de le dire – structure le mouvement d'auto-affectation du présent :

(...) cette différence pure, qui constitue la présence à soi du présent vivant, y réintroduit originairement toute l'impureté qu'on a cru pouvoir en exclure. Le présent vivant jaillit à partir de sa non-identité à soi, et de la possibilité de la trace rétentionnelle. Il est toujours déjà une trace. Cette trace est impensable à partir de la simplicité d'un présent dont la vie serait intérieure à soi. Le soi du présent vivant est originairement une trace. (...) Il faut penser l'être-originaire depuis la trace et non l'inverse. Cette archi-écriture est à l'œuvre à l'origine du sens. Celui-ci étant (...) de nature temporelle, il n'est jamais simplement présent, il est toujours déjà engagé dans le « mouvement » de la trace, c'est-à-dire dans l'ordre de la « signification ». Il est toujours déjà sorti de soi dans la « couche expressive » du vécu. Comme la trace est le rapport de l'intimité du présent vivant à son dehors, l'ouverture à l'extériorité en général, au non-propre, etc., *la temporalisation du sens est d'entrée du jeu « espacement »*. Dès qu'on admet l'espacement à la fois comme « intervalle » ou différence et comme ouverture au dehors, il n'y a plus d'intériorité absolue, le « dehors » s'est insinué dans le mouvement par lequel le dedans du non-espace, ce qui a nom le « temps » s'apparaît, se constitue, se présente. L'espace est « dans » le temps, il est la pure sortie hors de soi du temps, il est le hors-de-soi comme rapport à soi du temps.<sup>40</sup>

Si l'espace « extérieur » est constitutif du mouvement de déploiement de la temporalité la plus « intérieure », il faut donc reconnaître le caractère originaire de

---

<sup>39</sup> « Le processus par lequel le maintenant vivant, se produisant par génération spontanée, doit, pour être un maintenant, se retenir dans un autre maintenant, s'affecter lui-même, sans recours empirique, d'une nouvelle actualité originaire dans laquelle il deviendra non-maintenant comme maintenant passé, etc., un tel processus est bien une auto-affectation pure dans laquelle le même n'est le même qu'en s'affectant de l'autre, en devenant l'autre du même. Cette auto-affectation doit être pure puisque l'impression originaire n'y est affectée par rien d'autre que par elle-même, par la 'nouveau' absolue d'une autre impression originaire qui est un autre maintenant. Dès qu'on introduit un étant déterminé dans la description de ce 'mouvement', on parle par métaphore, on dit le 'mouvement' dans les termes de ce qu'il rend possible. Mais on a toujours déjà dérivé dans la métaphore ontique. La temporalisation est la racine d'une métaphore qui ne peut être qu'originaire. Le mot 'temps' lui-même, tel qu'il a toujours été entendu dans l'histoire de la métaphysique, est une métaphore, indiquant et dissimulant *en même temps* le 'mouvement' de cette auto-affectation. Tous les concepts de la métaphysique (...) *recouvrent* l'étrange 'mouvement' de cette différence » (*ivi*, pp. 94-95). Sur le dépassement derridien de ce vestige métaphysique de la phénoménologie, voir: Jean-Clet MARTIN, *Derrida : démantèlement de l'Occident*, Max Milo, Paris 2013.

<sup>40</sup> DERRIDA, *La voix et le phénomène*, pp. 95-96. Voir aussi: Daniel GIOVANNANGELI, *Écriture et répétition*, Union Générale d'Éditions, Paris 1979.

l'inscription matérielle du sens dans l'espace – c'est-à-dire l'écriture. Malgré tous les efforts de Husserl, la conclusion de Derrida est dure et radicale : « *La réduction phénoménologique est une scène* ». <sup>41</sup> Certes, une scène nécessaire pour dévoiler la structure du langage et de la signification, mais une scène quand-même. L'expédient par lequel on suspend le monde extérieur, par exemple, ne finit que pour le rétablir sa place au sein de l'originalité de la transcendance elle-même. Intériorité et extériorité se trouvent entremêlées dans une dynamique productrice des phénomènes.

Dans ce qui concerne le langage et la signification, la conséquence ne pourrait être que la reconnaissance du rôle constitutif joué aussi bien par l'expression que par l'indication. Irréductible à n'importe quelle figure de la pureté, la signification doit être comprise comme une sorte de dialectique à l'égard de laquelle nous ne pouvons pas dire qu'un pôle est « ajouté » à l'autre ; il faut, pour Derrida, parler d'un *supplément* :

(...) de même que l'expression ne vient pas s'ajouter comme une « couche » à la présence d'un sens pré-expressif, de même, le dehors de l'indication ne vient pas affecter accidentellement le dedans de l'expression. Leur entrelacement (*Verflechtung*) est originaire, il n'est pas l'association contingente qu'une attention méthodique et une réduction patiente pourraient défaire. Si nécessaire qu'elle soit, l'analyse rencontre là une limite absolue. Si l'indication ne s'ajoute pas à l'expression qui ne s'ajoute pas au sens, on peut néanmoins parler à leur sujet de « supplément » originaire : leur *addition* vient *suppléer* un manque, une non-présence à soi originaire. Et si l'indication, par exemple l'écriture au sens courant, doit nécessairement « s'ajouter » à la parole pour achever la constitution de l'objet idéal, si la parole devait « s'ajouter » à l'identité pensée de l'objet, c'est que la « présence » du sens et de la parole avait déjà commencé à se manquer à elle-même. <sup>42</sup>

L'intransparence du sens, l'incapacité de le réduire à une présence à soi, tient à la dynamique différentielle que nous avons découvert au bout de – et structurant – la réduction phénoménologique de l'écriture à la voix. Contre l'illusion de clôture, l'indétermination radicale est toujours déjà à l'œuvre en toute relation de signification pour suppléer les insuffisances de l'identité, de la présence, de la pureté intérieure. <sup>43</sup>

La trace de cette indétermination, de l'inscription originaire et indépassable de la *différance* se trouve bien dans la chair, support matériel et extérieur indispensable à la

---

<sup>41</sup> DERRIDA, *La voix et le phénomène*, p. 96.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>43</sup> « (...) la supplémentarité est bien la *différance*, l'opération du différer qui, à la fois, fissure et retarde la présence, la soumettant du même coup à la division et au délai originaires. La *différance* est à penser avant la séparation entre le différer comme délai et le différer comme travail actif de la différence. Bien entendu, cela est impensable à partir de la conscience, c'est-à-dire de la présence, ou simplement de son contraire, l'absence ou la non-conscience. Impensable aussi comme la simple complication *homogène* d'un diagramme ou d'une ligne du temps, comme 'succession' complexe. La différence supplémentaire vicarie la présence dans son manque originaire à elle-même » (*ivi*, p. 98).

signification. Le jeu de la signification ne se laisse ni réduire à la supposée pureté de la présence à soi, ni se saisir dans la fixation d'une structure.<sup>44</sup> Il faut selon Derrida dépasser l'analyse logico-épistémologique vers une nouvelle science de l'écriture qui fera émerger une nouvelle conception d'*épistème*.<sup>45</sup> La déconstruction vient donc remplacer la description et la réduction phénoménologique,<sup>46</sup> vers une ontologie du sens incarné dont la compréhension – comme c'est aussi le cas chez Ricœur – ne s'achève jamais : elle reste toujours différée vers l'à-venir.

#### 4. Conclusion

Dans cet article, la reconstruction d'une étape de la réception de la doctrine husserlienne de la chair par Ricœur et par Derrida a eu une double portée : d'un point de vue méthodologique, elle indique les limites et insuffisances de la réduction eidétique dans sa verve de chercher les fondements transcendants *a priori* de la connaissance et réhabilite la compréhension comme opération centrale dans l'analyse des phénomènes ; d'un point de vue métaphilosophique, cette reconstruction réaffirme la place incontournable de l'ontologie et surtout d'une visée existentielle qui prend en compte l'ancrage de l'homme en tant que vivant lorsque l'on cherche à saisir aussi bien les structures de la conscience que le mode d'apparaître des phénomènes.

Il s'agissait, comme j'ai esquissé, d'accompagner les deux auteurs dans leurs expérimentations avec la méthode phénoménologique. Ces incursions révèlent une convergence de fond malgré leurs particularités : l'application de l'approche phénoménologique par Ricœur et par Derrida a un effet de dénonciation face aux défis que les phénomènes en question lui opposent ; c'est-à-dire que les deux philosophes prétendent mener une enquête fidèle aux intentions husserliennes jusqu'au point où ses outils deviennent impuissants. Cette impuissance, nous l'avons vu, ont comme origine le clivage dualiste entre idéalité et matérialité ; pour l'éviter, l'abandon du dualisme de perspectives à la faveur de la fusion corps-esprit sous le concept d'incarnation s'impose.

Chacun à sa manière, aussi bien Ricœur que Derrida ont opéré ce tournant ontologique à partir de la phénoménologie. Chez Ricœur, ce mouvement s'aboutit lorsqu'il esquisse une ontologie fragmentaire du *cogito* brisé dans *Soi-même comme un autre* – dont les grandes lignes se trouvent déjà dans *Le volontaire et l'involontaire* ; chez Derrida,

---

<sup>44</sup> Voir spécialement: Jacques DERRIDA, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, pp. 409-428.

<sup>45</sup> Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967.

<sup>46</sup> Voir: Jean GRONDIN, *La définition derridienne de la déconstruction*, "Archives de Philosophie", 62, 1999, pp. 5-16.

l'ontologie négative de la différance s'est étendue depuis la trilogie de 1967 – *La voix et le phénomène*, *De la grammatologie* et *L'écriture et la différence* – au long de différentes voies. Au-delà d'une critique, voire d'une transformation de la phénoménologie husserlienne à travers l'ontologie, les deux philosophes ont aussi axé leurs philosophies autour de l'opérateur de la compréhension : dans l'herméneutique de « voie longue » de Ricœur, expliquer et comprendre entrent en scène dans une dialectique complémentaire qui se nourrit de la tension productive entre science et ontologie ; pour Derrida, la déconstruction apparaît comme mode de compréhension, cherchant l'élément arbitrairement exclu d'un discours et qui soutient son illusion de clôture et complétude.

Indépendamment des commentateurs qui rattachent Derrida à la tradition herméneutique,<sup>47</sup> celle explicitement revendiquée par Ricœur, l'examen de leur appropriation de la notion de chair en venant de la phénoménologie fournit un point de contact entre les deux philosophes : tant l'analyse ricœurienne de la tension entre le volontaire et l'involontaire dans le domaine de l'action humaine que l'analyse derridienne des rapports entre oralité et écriture à l'intérieur de la dynamique de la signification pointent vers des transformations – voire l'abandon – de la méthode descriptive de la phénoménologie et vers le tournant ontologique mentionnés plus haut. Ce rapprochement des deux philosophes a été jusqu'à présent peu exploitée par la littérature secondaire, au moins en comparaison avec leurs écrits sur, voire leur débat autour de la métaphore.<sup>48</sup>

Quoique la lecture présentée ici demande un complément vis-à-vis la suite de la tradition phénoménologique postérieure à Husserl en ce qu'il s'agit de la chair – notamment à partir de Maurice Merleau-Ponty –, les arguments reconstruits dans cet article soutiennent le dépassement du paradigme husserlien : l'opposition entre corps-objet (*Körper*) et corps-vécu (*Leib*) axée autour de l'animation spirituelle par la conscience intentionnelle ne fait que reproduire le dualisme corps-esprit, cette fois non pas un dualisme substantialiste, mais un dualisme de perspective. Ricœur et Derrida, à partir de leur réception critique de Husserl, offrent des voies plus prometteuses une compréhension de l'incarnation capable d'articuler aussi bien son côté ontologique que les conséquences épistémologiques qui en découlent.

Certes, la convergence entre les voies ricœurienne et derridienne n'est pas intégrale. Malgré le partage du statut privilégié conféré à l'ontologie et le fait qu'elle ne se réalise jamais totalement – l'ontologie est pour Ricœur « la terre promise » jamais atteinte et

---

<sup>47</sup> Par exemple: Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003 ; Richard KEARNEY, *Strangers and others: From deconstruction to hermeneutics*, "Critical Horizons", 3, 1, 2002, pp. 7-36.

<sup>48</sup> Voir notamment: Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, PUF, Paris 2006.

pour Derrida aussi la « promesse d'à-venir toujours différée » –, leurs conceptions de celle-ci sont assez différentes : chez Ricœur il s'agit de rassembler des fragments, des perspectives contrastantes dans un bricolage précaire, mais positif ; chez Derrida, il s'agit au contraire d'accepter la négativité comme seule réalité possible, de la protéger de toute tentative d'enfermement dans des définitions assertives et de préserver sa potentialité infinie.

Deux directions pour l'ontologie, une origine en commun : le dépassement de l'opposition phénoménologique *Leib-Körper* par le mystère de l'incarnation. La comparaison et la critique de ces deux voies n'étant pas possible dans les limites de cet article, nous devons nous contenter avec le parallélisme et la tension ici établis.

### Références

Emmanuel ALLOA, *La chair comme diacritique incarnée*, “Chiasmi International”, 11, 2009, pp. 249-262.

Jean-Luc AMALRIC, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, PUF, Paris 2006.

Renaud BARBARAS, *Sur les trois sens de la chair*, “Chiasmi International”, 10, 2008, pp. 19-33.

Françoise DASTUR, *Derrida et la question de la présence : une relecture de La voix et le phénomène*, “Revue de Métaphysique et de Morale”, 53, 1, 2007, pp. 5-20.

Nathalie DEPRAZ, *Transcendance et incarnation*, Vrin, Paris 1995.

Jacques DERRIDA, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967.

Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967.

Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1993.

Didier FRANCK, *Chair et corps*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981.

Daniel GIOVANNANGELI, *Écriture et répétition*, Union Générale d'Éditions, Paris 1979.

Jean GRONDIN, *La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique*, “Philosophiques”, 20, 2, 1993, pp. 383-398.

Jean GRONDIN, *La définition derridienne de la déconstruction*, “Archives de Philosophie”, 62, 1999, pp. 5-16.

Jean GRONDIN, *Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique*, “Sapientia”, 67, 2011, pp. 127-146.

Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003.

Jean GRONDIN, *Ricœur a-t-il d’abord introduit l’herméneutique comme une variante de la phénoménologie ?*, “Studia Phaenomenologica”, 13, 2013, pp. 97-116.

Edmund HUSSERL, *Chose et espace. Leçons de 1907*, PUF, Paris 1989.

Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, Paris 1989.

Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris 1966.

Robert JACQUES, *Corps et transcendance : Une mise en relation dans ‘Le volontaire et l’involontaire’ de Paul Ricœur*, “Révue de Théologie et de Philosophie”, 127, 3, 1995, pp. 235-249.

Richard KEARNEY, *Poétique du possible : phénoménologie herméneutique de la figuration*, Beauchesne, Paris 1984.

Richard KEARNEY, *Strangers and others: From deconstruction to hermeneutics*, “Critical Horizons”, 3, 1, 2002, pp. 7-36.

Richard KEARNEY – Brian TRENOR (edited by), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2015.

Jean-Clet MARTIN, *Derrida : démantèlement de l’Occident*, Max Milo, Paris 2013.

Paul RICŒUR, *À l’école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004.

Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté I : Le volontaire et l’involontaire*, Aubier, Paris 1993.

Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

Jean-Michel SALANSKIS, *Derrida*, Les Belles Lettres, Paris 2010.

Robert SAVAGE (edited by), *Paul Ricœur and the Lived Body*, Lexington Books, Lanham 2020.

Edith STEIN, *Le problème de l’empathie*, Ad Solem, Paris 2013.

Marc-Antoine VALLEE, *Penser le soi : relations, appartenances et capacités*, “Philosophiques”, 41, 2, 2014, pp. 295-312.

Marc-Antoine VALLEE, *Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, “Études Ricœuriniennes”, 1, 1, 2010, pp. 34-44.

Dan ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology of the Body*, “Études Phénoménologiques”, 19, 1994, pp. 63-84.