

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

L'HERMÉNEUTIQUE COMME RÉVÉLATION :
LE PROBLÈME DU MAL CHEZ PAUL RICŒUR

MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR
ALEXIS LAMBERT

FÉVRIER 2025

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire, de cette thèse ou de cet essai a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire, de sa thèse ou de son essai.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire, cette thèse ou cet essai. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire, de cette thèse et de son essai requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

L’écriture de ce mémoire est le fruit de plusieurs années de recherche et d’embûches. J’aimerais tout d’abord remercier ma directrice de recherche Mélissa Thériault qui m’a chaleureusement accueilli dans mon projet d’inclure la philosophie dans mon parcours académique, le tout dans une perspective d’interdisciplinarité. Ses nombreux conseils ainsi que son support ont été salvateurs pour l’écriture de ce mémoire et je la remercie infiniment pour son écoute, nos discussions et les nombreuses opportunités académiques et professionnelles qu’elle m’a offertes. Merci aux évaluateurs, Zoran Jankovic et Aline Meideros Ramos pour leurs précieux conseils et les discussions qui ont grandement amélioré ce travail.

Merci à Daly, mon amoureuse, pour son soutien inconditionnel, sa compréhension et son amour. Je n’y serais pas arrivé sans elle. Je t’aime fort.

J’aimerais ensuite remercier mes parents Daniel et Maryse, pour leur support inconditionnel et leur aide durant mes études. Ils m’ont donné la force de continuer et de me réaliser dans mes intérêts.

J’aimerais remercier mes amis Étienne, Antoine et Félix pour leur loyauté, leur appui et pour les discussions sans fin à propos de la philosophie et plus largement, de la vie.

Finalement, j’aimerais dédier ce mémoire à ma mère, Maryse et à mon frère Éric, tous deux partis durant son écriture.

Il n'en est aucun qui fasse le bien, Pas même un seul;
Leur gosier est un sépulcre ouvert; Ils se servent de leurs langues pour tromper; Ils ont
sous leurs lèvres un venin d'aspic;
Leur bouche est pleine de malédiction et d'amertume;
Ils ont les pieds légers pour répandre le sang;
La destruction et le malheur sont sur leur route;
Ils ne connaissent pas le chemin de la paix;
La crainte de Dieu n'est pas devant leurs yeux.

Épîtres aux Romains 3.12 - 18

[...] il n'existe nulle part de langage symbolique sans herméneutique; là où un homme rêve et délire, un autre homme se lève qui interprète [...]

Paul Ricœur, *La symbolique du mal*

RÉSUMÉ

Dans ce mémoire de maîtrise, nous voulons analyser l'apport de Paul Ricœur au problème du mal. Le problème du mal à son origine dans la philosophie antique, mais Ricœur développe une nouvelle approche par la voie de l'herméneutique.

À travers une phénoménologie de la volonté, Ricœur en est venu à la conclusion que le sujet était un cogito brisé, incapable d'obtempérer la réduction phénoménologique sur lui-même, c'est-à-dire incapable de se penser sans médiation, en opposition au cogito intégral. Ce constat est issu de l'impossibilité de la résolution de la dialectique du volontaire sur l'*involontaire absolu*. Le sujet ne peut pleinement se comprendre, car il n'a pas la liberté absolue sur son caractère, son inconscient et sa vie. Il doit avoir recours à l'herméneutique, puisque cette interprétation philosophique est la seule façon de nous révéler l'expérience du mal et ainsi de pouvoir changer le monde, le récit fait office d'une phénoménologie de l'aveu, qui rend compte du mal comme parole et acte.

L'enquête herméneutique concerne les symboles primaires du mal et leurs déclinaisons dans les mythes occidentaux. Parmi les symboles primaires, nous retrouvons la souillure, le péché et la culpabilité. Les trois s'inscrivent à travers une dynamique des mythes qui tient comme pivot le mythe de la chute, qui est le moment proprement anthropologique de l'existence dans le monde. De cette analyse il ressortira en quoi l'approche herméneutique est porteuse, en ce qu'elle permet l'imagination et la reconnaissance. Le regard nouveau qu'elle apporte sur la condition humaine est garante de la lutte contre le mal éthique et politique.

Table des matières

| | |
|--|----|
| RÉSUMÉ | iv |
| INTRODUCTION | 1 |
| i. Problématique | 2 |
| ii. Un nouvel angle : l'herméneutique | 4 |
| iii. La contribution de Paul Ricœur | 6 |
| iv. Analyse..... | 9 |
| CHAPITRE 1 La volonté et la faille..... | 12 |
| 1.1 La dialectique du volontaire et de l'involontaire | 14 |
| 1.2 Le corps propre et le cogito brisé | 16 |
| 1.2.1 La réduction phénoménologique impossible..... | 17 |
| 1.3 Vouloir, c'est décider | 19 |
| 1.3.1 L'involontaire corporel et les passions | 21 |
| 1.3.2 La motion volontaire et l'action | 25 |
| 1.3.3 La motion volontaire et la spontanéité | 26 |
| 1.4 Le consentement et l'involontaire absolu..... | 32 |
| 1.4.1 Liberté infinie, être fini..... | 35 |
| 1.4.2 Forcé à vivre | 37 |
| 1.4.3 Fuite vers l'avant, fuite vers la faute | 39 |
| CHAPITRE 2 La phénoménologie de l'aveu et les signes | 45 |
| 2.1 L'aveu de la faille..... | 46 |
| 2.2 Une nouvelle épistémologie par l'herméneutique..... | 47 |
| 2.3 La phénoménologie de l'aveu | 50 |
| 2.4 La souillure, le mal du corps | 56 |
| 2.5 Le péché, le mal de la communauté | 60 |
| 2.5.1 Le péché sécularisé..... | 63 |
| 2.6 La culpabilité, le mal de l'âme | 64 |
| 2.6.1 L'élaboration philosophique de la culpabilité chez les Anciens | 67 |
| 2.6.2 La culpabilité chrétienne comme projet moral et politique..... | 69 |
| CHAPITRE 3 Le mythe comme récit de l'expérience du mal | 72 |

| | |
|--|-----|
| 3.1 La fonction et les types de mythe | 75 |
| 3.2 Le cycle des mythes | 78 |
| 3.3 Le mythe adamique | 80 |
| 3.3.1 Adam et le tragique..... | 84 |
| 3.4 L'orphisme et l'antique discours..... | 86 |
| 3.4.1 Orphée, Adam et le Christ | 88 |
| 3.5 La dynamique du symbole et l'avenir de l'herméneutique | 91 |
| 3.6.1 Le symbole donne à penser et l'herméneutique comme révélation..... | 92 |
| 3.6.2 Le pari philosophique | 96 |
| CONCLUSION..... | 98 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 105 |

INTRODUCTION

L'horreur et l'absurde des deux plus grands conflits de l'histoire récente, c'est-à-dire les guerres mondiales, ont laissé au fond de la mémoire collective occidentale des cicatrices indélébiles. Le droit, l'anthropologie, la religion, mais aussi, l'ensemble des disciplines issus des humanités ont dû remettre en question leurs rôles et leurs visées pour la société occidentale. La philosophie, quant à elle, n'a pas non plus échappé au constat.

Passant du statut de *reine des sciences* à celle d'une discipline qui devait constamment prouver son utilité, un profond changement méthodologique, mais aussi thématique, s'orchestrat dans les cercles les plus fertiles de la philosophie.

D'un point de vue métaphilosophique¹, il fallait redéfinir les grands thèmes sur lesquelles la philosophie devait se pencher. Il fallait aussi se questionner à savoir quelle méthode pouvait-elle utiliser pour faire avancer sa réflexion. Les années 50 et 60 apportent de profonds changements dans les domaines liés à l'éthique, à l'anthropologie philosophique et à la philosophie de l'existence. Les travers des dernières décennies, c'est-à-dire les guerres mondiales et l'instabilité politique, ont dépoüssié des problèmes philosophiques qu'on aurait pu croire oubliés, ou à la limite, non-digne d'être revisités.

Nous croyons que c'est le cas de ce qu'on pourrait définir comme « le problème du mal », ou un *certain* problème du mal. Comment trouver sa place en tant qu'être humain dans un monde qui n'est jamais exempt de souffrance ? Plus que de juger de la valeur de

¹ C'est-à-dire dans une optique où nous posons la question de la nature et de l'objet de la philosophie comme discipline intellectuelle.

la vie elle-même, nous voulons nous pencher sur l'entièreté du problème, à savoir la place de l'humain dans un monde de souffrance. Cette question anime nombre de grands penseurs, comme l'intellectuelle allemande Hannah Arendt², qui par suite de son implication sur la couverture du procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem, ébranlera la communauté philosophique avec sa réflexion sur le mal en tant que banalité.

i. Problématique

Dans un certain sens, si la philosophie n'est pas capable de répondre aux questions sur l'existence du mal dans le monde (que ce soit d'un point de vue éthique ou métaphysique), quelle est son importance ? C'est le lourd constat que fait le philosophe français Étienne Borne, en 1958, lorsqu'il affirme : « [...] le mal comme problème rend problématique la philosophie elle-même, l'oblige à mettre en question son existence avec sa signification³ ».

Pour Borne, le problème du mal, tel que conçu à la suite des deux guerres mondiales, est celui d'un *problème-limite*. Par ce concept, Borne propose comme rôle pour le problème du mal d'éclairer à la fois le début et la fin de la philosophie, la crise du monde moderne révélant par le fait même son essence. Cette problématique est celle qui vient lier de façon très serrée l'existence humaine à une visée métaphysique, en faisant la trame de fond de l'ensemble de la philosophie : « Le problème du mal est donc à la fin ; mais il est trop clair que l'ultime est ici l'essentiel et enveloppe tout le reste, que la fin habitait

² Dans la version française de *The Human Condition*, la préface est signée par Paul Ricœur.

³ Étienne Borne, *Le problème du mal*, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige », 1992, p. 7.

mystérieusement l'origine⁴ ». Les méditations philosophiques sur le mal sont donc des méditations essentielles sur l'humain et sa place dans le monde, mais aussi sur son histoire et son devenir. Il comprend le passé, il se comprend et décide ce qu'il *veut* devenir.

Le problème est toutefois beaucoup trop large pour le prendre dans une perspective globalisante. De Aristote à Leibniz, en passant par Saint-Augustin, d'incessantes avenues ont été brossées pour tenter de donner une direction et une solution au problème : péché originel, mal comme absence, théorie du meilleur des mondes possibles, etc. Ces thèses sont issues d'une réflexion fine qui prend en cause le contexte historique et qui reste du fait de leurs rigueurs des sources d'inspirations clés pour alimenter la réflexion sur une nouvelle théodicée. Cependant elles mettent en place plusieurs barrières intellectuelles au problème. Comment examiner, par exemple, la résolution du problème du mal par la thèse du meilleur des mondes possibles de Leibniz si l'on n'accepte pas le présupposé de l'existence de Dieu ?

Le mal existe dans le monde, l'histoire comme l'actualité regorgent d'exemples en ce sens, mais en quels termes ce problème doit-il être abordé et expliqué? Il n'est pas ici question de le prendre d'un point de vue de l'existence d'un mal ontologique ou métaphysique même si le détour est fondamental pour comprendre le mal, ce sera d'ailleurs la tâche de l'herméneutique. Ce qui nous intéresse, c'est le phénomène du mal comme acte qui est présent, vécu et décrit de toutes les manières imaginables.

⁴ *Ibid.* p. 9.

ii. Un nouvel angle : l'herméneutique

Pour pallier cette problématique d'une certaine stagnation des méthodes concernant le problème du mal, comme c'est le cas pour la métaphysique et la phénoménologie, et à cause de ces implications face à une société en perpétuelle transformation et en quête de nouvelle réponse, nous croyons nécessaire l'entrée de jeu d'une autre méthode philosophique, soit l'*herméneutique*⁵. Par herméneutique, nous entendons la science de l'interprétation des textes. L'herméneutique n'est pas une science nouvelle au sens où les règles et les techniques d'interprétation étaient déjà mises au point dans le cadre d'une herméneutique juridique ou d'une herméneutique religieuse, comme l'exégèse biblique. Lorsque nous faisons référence à l'herméneutique, c'est dans son penchant philosophique et existentiel, tel que développé par des penseurs aussi variés que Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer et Michel Foucault. L'utilisation de l'herméneutique philosophique pour interroger le problème du mal est une initiative de Ricœur lui-même.

Selon le philosophe Jean Ladrière, l'herméneutique se décline en trois dimensions : méthodologique, épistémologique, philosophique. La méthode herméneutique est définie comme une démarche exégétique d'interprétation des textes. La méthode peut servir autant pour le droit, la théologie ou la philosophie. L'épistémologie herméneutique concerne les réflexions sur la méthode elle-même. Par une épistémologie, on veut faire ressortir certaines clés de compréhension normatives dans les textes : « [...] l'objectif est de [...] fournir [aux méthodes issues de l'exégèse] un fondement et une justification et de

⁵ Selon le dictionnaire « Vocabulaire technique et critique de la philosophie » André Lalande (dir.), Paris, « Quadrige », Presse universitaire de France, 2010 (1926), 1323 pages. L'herméneutique est définie comme : « Interprétation des textes philosophiques ou religieux, et spécialement de la Bible (*herméneutique sacrée*) Ce mot s'applique surtout à l'interprétation de ce qui est symbolique. » p. 412.

déterminer par-là les principes généraux d'une méthodologie du déchiffrement⁶ ».

L'herméneutique philosophique consiste à appliquer donc les deux premières dimensions pour faire ressortir de l'interprétation un sens lié à la conscience, à la raison ou à l'existence.

Dans cette lignée, notre recherche philosophique est moins axée sur l'origine du mal, comme phénomène divin et métaphysique, que sur sa réception phénoménologique et sur l'implication dans la transformation qui s'opère entre l'humain et l'histoire.

À l'instar de l'hermèneute Jean Greisch, nous croyons que la philosophie est au stade qu'il appelle « l'âge herméneutique de la raison ». Malgré le fait que l'herméneutique donne une apparence de discipline laissant en place un constant conflit des interprétations, c'est en fait cette lutte constante qui permet le développement incessant de thèses, et qui permet à l'herméneutique d'occuper la place fondamentale qui lui est réservé lorsque nous suggérons le caractère novateur de cette méthode : « Le “conflit des interprétations” traverse le champ philosophique lui-même, pas seulement au sens banal de la rivalité longtemps reconnue des interprétations philosophiques de la réalité, mais dans un sens plus fondamental, touchant à ce qu'on aurait autrefois appelé “philosophie première”. La question : *Qu'appelle-t-on penser ?*⁷ »

L'herméneutique vise donc une *théorie transcendante* de la compréhension des textes et porte en son sein une « revendication d'universalité de l'herméneutique elle-même⁸ ». À travers cette raison herméneutique, il est possible de voir comment le

⁶ Jean Ladrière, dans Jean Greisch et Richard Kearney (éd.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 août 1988*, Paris, Les éditions du Cerf, « Passages », 1991, p. 108.

⁷ Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Les éditions du Cerf, « Cogitatio Fidei », 1985, p. 7.

⁸ *Ibid.*, p. 10.

phénomène du divin (à travers les symboles et plus précisément le mythe) participe à une reconstruction du sens de l'existence. La philosophie et la conscience sont depuis la sécularisation occidentale dans cet âge herméneutique. D'une certaine façon, l'herméneutique résout une crise de la raison qui ne peut pas être contournée : « C'est parce que rien ne va plus de soi que tout doit être interprété, ou encore parce que, dans le monde où nous vivons, le sens n'est plus livré d'avance qu'il doit être conquis⁹ ».

C'est dans ce rôle aussi que l'herméneutique philosophique vient apporter un angle rafraîchissant au problème du mal. D'abord de portée religieuse, elle s'installe comme une discipline purement philosophique en ce sens qu'elle vient prendre une distance par rapport au texte mythique lui-même. Dans un sens, la sécularisation vient corroborer l'existence d'une raison herméneutique.

iii. La contribution de Paul Ricœur

Nous soutenons que l'apport de Paul Ricœur au problème du mal constitue une véritable révolution dans l'étude de l'histoire de ce problème. C'est une question qui l'accapare dès ses premiers textes publiés, mais principalement dans *La symbolique de mal* (1960) dans la phase dite de *l'herméneutique du symbole*. La thématique du mal est toutefois en filigrane de l'ensemble de son œuvre lorsqu'on pense au fait que l'herméneutique est justement utilisée pour répondre d'abord à ce problème.

Plus qu'un simple ajout, l'utilisation de la méthode herméneutique comme *révélation de sens* est inédite, puisque le symbole et le mythe viennent révéler à

⁹ *Ibid.*, p. 28.

l'herméneute le sens de l'existence. Comme Jean Greisch le souligne, le texte est la racine de cette révélation : « Dans la rencontre du texte, comme dans l'expérience de la philosophie, de l'art et de l'histoire, une vérité se *manifeste*, il *arrive* une vérité, une vérité s'*impose* : toutes ces formules caractérisent un même phénomène, celui de la compréhension (Verstehen)¹⁰ ».

La réflexion de Ricœur sort le problème du mal des manuels de philosophie et le remet au centre d'une philosophie de l'action, plus actuelle que jamais : « [...] je voudrais souligner que le problème du mal n'est pas qu'un problème spéculatif : il exige la convergence entre pensée, action (au sens moral et politique) et une transformation spirituelle des sentiments¹¹ ». Il n'est donc plus une considération seulement métaphysique ou ontologique. En s'appuyant sur ces prédecesseurs (Leibniz, Kant, Saint Augustin), il prend une dimension qui rejoint à la fois une herméneutique et une anthropologie philosophique.

Pour la pensée, le mal est un défi, puisque c'est un problème sans cesse renouvelable qui trouve toujours des chemins théoriques qui n'aboutissent pas. Au niveau de l'action, Ricœur invite à aller chercher la solution dans l'origine du problème pour ensuite définir la façon de lutter contre le problème : « Pour l'action, le mal est avant tout ce qui ne devrait pas être, mais doit être combattu¹² ».

Néanmoins, comme nous le verrons dans notre étude, le mal a souvent une dimension injuste, lorsqu'il est *subi* ou qu'il est indépendant de l'éthique et du politique,

¹⁰ Jean Greisch, *op. cit.*, p. 31.

¹¹ Paul Ricœur, *Le mal – un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève, Labor et Fides, 2004, p. 56.

¹² *Ibid.*, p. 58.

comme dans le cadre d'une catastrophe naturelle. C'est dans la compréhension du mal subi qu'est introduite cette transformation spirituelle des sentiments. Pour Ricœur, c'est de voir le mal dans l'optique du concept de *deuil* qui nous permet de le comprendre et de le surmonter : le mal subi n'est pas la perte de soi. Pour Ricœur, le mal est indépendant de la transcendance. Comme Ricœur est protestant, il utilise l'expression « Dieu ». Cependant, l'implication du mal comme subi présuppose une essence divine indépendamment de la foi spécifique. Le concept de deuil, même dans le cadre d'une critique athée, reste fort. L'humain sans notion ou envie de transcendance n'a pas le choix d'accepter le mal dans le monde comme il est. Le bibliographe de Ricœur, François Dosse, corrobore cette information : « C'est en philosophe que Ricœur aborde le continent religieux et biblique, jamais en théologien ni même en bibliste. Délaissez la philosophie religieuse de quête d'un absolu, il situe la question de Dieu, en philosophe, dans un « suspens agnostique¹³ ».

Le stade ultime de la transformation du regard face au mal est le *renoncement de la plainte* et implique une lecture personnelle du problème du mal en tant que mal subi¹⁴: on peut se morfondre ou accepter le monde. Cependant, la souffrance et la douleur du mal subi s'articulent en dialectique dans une conception héritée du cercle herméneutique, tel que Ricœur l'entend :

Je ne voudrais pas séparer ces expériences solitaires de sagesse de la lutte éthique et politique contre le mal qui peut rassembler tous les hommes de bonne volonté. Par rapport à cette lutte, ces expériences sont, comme les actions de résistance non violente, des anticipations en forme de paraboles, d'une condition humaine où, la violence étant supprimée, l'éénigme de la vraie souffrance, de l'irréductible souffrance, serait mise à nu¹⁵.

¹³ François Dosse, *Paul Ricœur, Un philosophe en son siècle*, Paris, Armand Collin, 2012, p. 225.

¹⁴ Ricœur rappelle ici son lien aussi avec les sagesse orientales : si le désir est au centre de la souffrance, le meilleur moyen de ne pas souffrir est de ne pas désirer.

¹⁵ Paul Ricœur, *Le mal – un défi à la philosophie et à la théologie*, op.cit., p. 65.

iv. Analyse

Notre étude portera principalement le premier ouvrage d'herméneutique de Paul Ricœur, intitulé *La symbolique du mal*, paru en 1960. Ce dernier est la troisième partie d'un tout intitulé *Philosophie de la volonté*. Nous verrons aussi dans quel cadre le problème du mal est pressenti entre les premiers écrits de Ricœur, mais aussi comment l'interrogation sur le mal à un effet sur la suite de sa pensée, notamment avec la conférence *Le mal – un défi à la philosophie et à la théologie* et l'élaboration de la théorie de la narrativité

Afin de comprendre l'apport de Ricœur, le premier chapitre de ce mémoire servira de préambule à l'herméneutique des symboles. Si l'herméneutique de Ricœur change d'objet à travers le temps, en passant des symboles, à la métaphore, à la narration, il n'en reste pas moins que son but reste le même : dégager une normativité transcendantale de l'historicité qui permet à l'humain de se comprendre comme être historique. Par « normativité transcendantale de l'historicité » nous entendons une compréhension et une méthode des règles d'interprétation de l'herméneutique philosophique à travers l'étude des médiations à travers l'histoire et le langage.

Le premier chapitre, intitulé *La volonté et la faille*, s'intéressera aux deux premières parties de *Philosophie de la volonté*. D'abord nous verrons l'étude du volontaire et de l'involontaire. Unanimement admise par les hermèneutes ricœuriens, c'est la thèse d'un *cogito brisé* qui est au centre de l'œuvre, fruit d'une dialectique non résolue du volontaire et de l'involontaire. Caractérisée par l'existence du caractère, de l'inconscient et de la vie¹⁶,

¹⁶ Dans une optique de compréhension transversale de l'œuvre ricœurienne, on retrouve un constat similaire dans la théorie de la dialectique de l'identité narrative tel qu'expliqué dans *Soi-même comme un autre* (1990). La mêmeté et l'ipséité crée ce même tiraillement entre l'*être* et le *devenir*. On fait ce qu'on veut, mais on ne décide pas ce qu'on veut. Les intellectuelles chiliennes Beatriz Contreras Tasso et Patricio Mena Malet

l'involontaire absolu apporte ce que Ricœur appelle la *tristesse du fini*. Par la conscience de sa propre finitude, l'humain réalise qu'il existe un infini, une transcendance, mais qu'il lui est impossible d'atteindre, il lui est impossible d'être *comme* un dieu. Cette réalisation, que Ricœur appelle la *faille*, est la porte d'entrée de la possibilité de la faute et donc par le fait même, de l'entrée du mal dans le monde.

Le deuxième chapitre, intitulé *La phénoménologie de l'aveu et les signes* quant à lui, est notre premier pas dans l'univers de l'herméneutique des symboles. Comme le phénomène du mal ne peut pas se comprendre par la simple autoréflexion¹⁷, le sujet en tant qu'être historique, doit comprendre les signes universels du mal dans une perspective de *phénoménologie de l'aveu*. Les trois signes qui formeront la base des mythes cosmogoniques (ou du moins, dans les mythologies judéo-chrétiennes et grecques) sont la *souillure*, le *péché* et la *culpabilité*.

Le troisième chapitre quant à lui se concentrera sur les mythes et leurs dynamiques. Nous nous pencherons d'abord sur l'intégration des signes dans les mythes. Le triptyque (souillure, péché, culpabilité) est représenté symboliquement dans quatre types de mythes choisis par Ricœur qui sont pour lui le corpus de la conscience religieuse occidentale. Ces quatre mythes sont le mythe cosmogonique, le mythe tragique, le mythe de la chute et le mythe de l'âme exilée. Chacun des mythes représente à sa façon les trois signes du mal et permet une médiation et une manifestation de la condition humaine. L'herméneutique des

commentent sur la transversalité des concepts ricceuriens, expliquant l'écho entre la phénoménologie, l'herméneutique des symboles et l'herméneutique du soi : « Il nous semble en ce sens que l'éthique ricceurienne exposée dans *Soi-même comme un autre* ne peut pas être pensée sans prendre en compte l'anthropologie et l'ontologie que le philosophe développe depuis son premier grand projet phénoménologique jusqu'à son œuvre de la maturité. » dans Beatriz Contreras Tasso et Patricio Mena Malet, « Le risque d'être soi-même. Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricceurienne » *Études Ricceuriennes/Ricœur Studies*, Vol 9, No 2, 2018, p. 11.

¹⁷ Dans le sens d'une réduction phénoménologique du soi.

mythes se fait dans une dynamique qui tourne autour du mythe adamique, qui est le mythe le plus anthropologique de tous et qui met l'humain dans une position de faute. La dynamique des mythes permet la comparaison entre les quatre mythes. La discussion nous poussera ensuite vers l'avenir de l'herméneutique à la suite de *La symbolique du mal*. En commençant par l'adage de la conclusion qui est « le symbole donne à penser », nous expliquerons comment Ricœur conçoit la force créatrice du symbole et son rapport dans un pari philosophique qui permettra de retrouver une seconde naïveté dans le mythe à une époque où la perte de la transcendance cause l'*âge herméneutique de la raison*. Nous finirons cette enquête sur les mots de Ricœur concernant le mal comme un défi pour la philosophie.

CHAPITRE 1

La volonté et la faille

L'herméneutique du symbole est radicalement ancrée dans une philosophie de l'action. Le philosophe Johann Michel disait même de son œuvre qu'elle était une « philosophie de l'agir humain », au sens où celle-ci encapsulait la condition humaine dans l'ensemble de ses thèmes. Les contemporains de Ricœur, tel Hannah Arendt ou Jean-Paul Sartre, ont aussi créé des philosophies de l'action. Cependant, par son hétérogénéité, la philosophie ricœurienne tente d'une part de se libérer des grands systèmes philosophiques de son époque (structuralisme, marxisme, lacanisme. etc.), mais aussi de créer une passerelle entre le passé, le présent et le futur¹⁸. Attestant l'importance fondamentale de la philosophie pour la compréhension humaine, Ricœur mettait en garde ses contemporains de faire de la philosophie une antiquité. Il faut faire la philosophie et ne pas simplement l'enseigner en vase clos¹⁹ : « La philosophie n'a donc de chance de survie que si elle est capable en même temps d'être à l'écoute des voix passées et attentives aux voix nouvelles qui émergent. Encore faut-il ajouter une autre condition non moins essentielle, s'agissant de l'ouverture de la philosophie vers son *dehors*, et tout particulièrement vers les sciences humaines²⁰ ».

L'ensemble philosophique de Ricœur s'inscrit dans cette perspective. L'herméneutique est la conséquence logique d'une philosophie de l'action, mais plus

¹⁸ Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*. Paris, « Passages », Les éditions du Cerf, 2006, p. 11-13.

¹⁹ Dans une optique similaire, le philosophe Henry David Thoreau disait : « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes », *Walden ou la Vie dans les bois*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 89.

²⁰ Johann Michel, *op.cit.*, p. 12.

encore, d'une philosophie qui ne pense pas l'être humain enfermé dans sa propre conscience, mais bien dans un rapport au corps, comme extension du cogito. L'ensemble des projets de Ricœur se résume à la recherche via l'herméneutique, d'une *poétique de la volonté*²¹. Ce concept est expliqué par Paul Mukengebantu: « [...] l'élaboration d'une poétique de la volonté, d'une pensée réfléchissant sur les possibilités offertes à la liberté aliénée de se libérer des entraves du mal qui l'asservissent dès son entrée en ce monde²² ».

Les considérations de ce chapitre viseront l'étude de ce qui se trouve avant l'herméneutique chez Ricœur. Période trop souvent écartée, elle n'en reste pas moins fondamentale. Nous la croyons, en fait, en filigrane complète de son œuvre philosophique.

Malgré un nombre important de concepts nous avons voulu donner la place à deux concepts fondamentaux. De prime abord, la *volonté*. C'est l'élément central du sujet, et on ne saurait passer à côté d'une phénoménologie de la volonté pour comprendre le sujet. Ricœur tiendra à cette notion jusqu'à sa disparition en 2005²³. Par ce concept Ricœur définit la décision, la motion et le consentement. Toutefois nous ne sommes pas encore dans une perspective d'action, comme le souligne Olivier Abel et Jérôme Porée : « C'est une activité [notre volonté] enracinée dans un fond de passivité irréductible. D'où la

²¹ Dans l'introduction de *Philosophie de la volonté* (1950), Ricœur établit son projet sur la volonté en trois temps : d'abord une eidétique de la volonté, une empirique de la volonté et une poétique de la volonté. Le dernier élément est ce qui donne naissance aux herméneutiques ricœuriennes. Tout au long de son parcours philosophique, Ricœur recherchera cette « poétique de la volonté » au travers de l'herméneutique.

²² Paul Mukengebantu, « L'unité de l'œuvre philosophique de Paul Ricœur », *Laval théologique et philosophique*, volume 46, n. 2, juin 1990, p.210.

²³ Dans « Phénoménologie de l'homme capable » (2004), Ricœur définit l'homme capable comme ayant les pouvoirs suivants : *pouvoir-dire*, *pouvoir-faire*, *pouvoir-se-raconter* et *pouvoir-être-imputable*. Ces notions trouvent déjà leurs sens dans Philosophie de la volonté. Dans l'eidétique de la volonté, on retrouve le pouvoir-dire, dans l'empirique de la volonté, le pouvoir-faire et dans la poétique de la volonté, le pouvoir-se-raconter et le pouvoir-être-imputable.

relation qui l'unit intérieurement à l'involontaire, qu'il s'entende du besoin, de l'émotion ou de l'habitude²⁴ ».

La volonté s'articule autour d'un second concept central à la conception du mal chez Ricœur. C'est celui de la *faille*, l'élément central de l'origine de la faute, et donc du mal. En effet, le mal dans le monde est chez Ricœur le résultat d'une faille chez le sujet et ce sera le premier pas vers une herméneutique du symbole. C'est en ce sens que dans l'analyse de la conscience, Ricœur ne parle pas d'un *cogito intégral* mais bien d'un *cogito brisé*.

1.1 La dialectique du volontaire et de l'involontaire

Lorsque Ricœur commence son projet d'élaborer une philosophie de la volonté, il l'articule dans une dialectique du *volontaire* et de l'*involontaire*. La dialectique inhérente aux deux concepts permet de décrire et de comprendre, sans toutefois donner une signification définitive, puisqu'elle reste au niveau de l'abstraction pure. Ce duo de concepts est inséparable pour faire une étude de la volonté. Le volontaire peut se comprendre seul, mais pas l'involontaire.

Dans l'analyse de Ricœur, il est donc convenu qu'on ne peut commencer la réflexion avec l'involontaire. Ce dernier ne se comprend qu'à la lumière du vouloir, qui est plus facilement définissable par le positif. Vouloir, c'est *décider, se mouvoir et consentir*. La formule est résumée par : « Je me comprends d'abord comme celui qui dit "Je veux"²⁵ ».

²⁴ Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Ricœur*. Paris, Ellipses, 2009, p. 133-134.

²⁵ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté tome I : Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, « Philosophie de l'Esprit », 1950, p. 9.

Par cette définition, l'*involontaire* agit comme la limite du volontaire. Pour son étude, Ricœur explique d'abord le volontaire (décision, motion consentement), puis les motifs involontaires qui en font la limite (besoin, émotion, habitude). Ensuite, l'intégration des deux, soit la résolution de la dialectique : « Le besoin, l'émotion, l'habitude, etc., ne prennent sens complet qu'en relation avec une volonté qu'ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leurs sens, c'est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement²⁶ ».

En ce sens, chaque cycle volontaire s'appuie sur ses motifs involontaires pour se réaliser. La *décision* est inhérente aux motifs, la *motion* est inhérente aux pouvoirs et le *consentement*, à la nécessité. Le dernier point pourrait sembler contre-intuitif, mais c'est en fait de spécifier que le sujet doit consentir à son existence pour être libre. Comme nous le verrons plus tard, nous ne faisons pas le choix de l'involontaire absolu, mais nous faisons le choix de l'utiliser dans une perspective d'action sur le monde.

Ce cheminement qu'emprunte Ricœur est inverse à celui des sciences expérimentales, qui voient dans l'involontaire la source intrinsèque d'un déterminisme biologique. Ricœur s'oppose à cette analyse par ce qu'elle sous-entend, c'est-à-dire que le corps n'est qu'un objet et que les faits de conscience sont au fond la même chose que les faits de nature. C'est faire du sujet un anonyme, une chose²⁷.

²⁶ *Ibid.*, p. 8.

²⁷ Johann Michel, *op.cit.*, p. 35.

1.2 Le corps propre et le cogito brisé

Paul Ricœur construit la première partie de son traité pour offrir une *eidétique de la volonté*, c'est-à-dire une description phénoménologique la plus pure possible en faisant fi, dans un premier temps, des préjugés et de l'expérience. Par la suite, il réintègre les phénomènes et l'expérience lorsqu'il s'attaque au problème du mal, dans un premier temps, en exécutant une *empirique de la volonté* dans *L'homme faillible*, puis en faisant une herméneutique (ou une *poétique de la volonté*) dans *La symbolique du mal*, la dernière partie de *Philosophie de la volonté*. Il tire ses réflexions d'un ensemble de courants de pensée : parmi ceux-ci, la phénoménologie d'Husserl, mais aussi, la tradition de la philosophie réflexive héritée de Descartes.

Parmi les considérations de l'époque concernant le rapport du corps à la conscience, Ricœur choisit d'intégrer le corps comme élément central du cogito. C'est le constat de Maurice Merleau-Ponty, dans *Phénoménologie de la perception* (1945), qui inspire Ricœur²⁸. À savoir que le corps n'est pas un objet, mais bien une extension du sujet. Il est donc, dans cette optique, un *corps propre*, mais plus exactement, un corps vécu : « Mon corps n'est ni constitué au sens de l'objectivité, ni constituant au sens du sujet transcendental ; il échappe à ce couple de contraires. Il est moi existant²⁹ ».

L'importance du corps propre est née d'un constat que Ricœur annonce, comme une fatalité, dès les premières pages de *Philosophie de la volonté* : « Le Cogito est intérieurement brisé³⁰ ». Il y a ici une réinterprétation du cogito cartésien en mettant en

²⁸ Paul Ricœur, *Réflexion faite - Autobiographie intellectuelle*. Paris, Éditions Esprit, « Philosophie », 1995 p. 22.

²⁹ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 19.

³⁰ *Ibid.*, p. 17.

exergue un problème conceptuel, celui de la réduction phénoménologique. Il n'y a pas de rapport de soi-à-soi sans médiation, il n'y a pas d'*immédiateté* du cogito³¹. Le moi tente de faire un cercle avec lui-même, d'avoir conscience de lui. Mais c'est impossible, puisque c'est son rapport au monde qui le transforme³². Pour Corine Pelluchon, l'anthropologie philosophique de Ricœur est axée sur le fait que pour lui « notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde, est médiatisé par l'histoire et le langage³³ ».

1.2.1 La réduction phénoménologique impossible

L'intuition du cogito, dans sa tentative d'autopositionnement, est le sens du corps comme source de sa propre connaissance. Le cogito n'est pas dans une posture où il peut se comprendre entièrement par lui-même. Il est dans une position où l'expérience du monde doit être médiatisée par le corps.

La compréhension va donc du corps à la conscience, elle ne part pas d'une auto-position pure : « L'extension du Cogito au corps propre exige en réalité plus qu'un changement de méthode : le moi, plus radicalement, doit renoncer à une prétention secrètement cachée en toute conscience, abandonner son vœu d'auto-position, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile

³¹ Johann Michel, *op.cit.*, p. 21.

³² C'est un problème qui était déjà évoqué dans la cinquième médiation cartésienne d'Edmund Husserl, *Détermination du domaine transcendantal comme « Intersubjectivité monadologique »* : « [...] chacun à ses expériences à soi, ses unités d'expériences et de phénomènes à soi, son “phénomène du monde” à soi, alors que le monde de l'expérience “en soi” par opposition à tous les sujets qui le perçoivent et à tout leurs modes-phénomènes. » dans Edmund Husserl, *Médiations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Paris, Vrin, 2014, p. 151.

³³ Corine Pelluchon, *Paul Ricœur, philosophe de la reconstruction*. Paris, Presses universitaires de France, 2022, p. 41.

que le soi forme avec lui-même³⁴ ». Ce n'est donc pas l'extension en elle-même qui amène le constat, mais plus radicalement le constat que le cogito ne peut s'autopositionner.

Beatriz Melano Couch, dans un article sur Ricœur, articule le problème comme suit : « Ricœur contends that the apodictic character of the Cartesian affirmation has been confused with its adequateness³⁵. » Il faut donc ne pas confondre la formule classique du cogito « Je pense donc je suis » et sous-entendre que nous sommes exactement comme nous nous percevons. Chez Ricœur, il n'y a pas de conscience immédiate de soi-même, tout est médiatisé. Descartes, quant à lui prétend l'immédiateté de la pensée et de l'existence comme essence. Pour Ricœur, même avant le texte, la conscience s'est médiatisée dans le monde, à travers les signes.

L'analyse de Ricœur pointe qu'un élément nous échappe constamment, et que nous devons, comme nous le démontrerons plus tard, aller chercher la réponse par le biais de l'herméneutique.

Si le cogito est dans une position où la réduction phénoménologique est impossible, c'est à cause d'une dialectique non résolue du volontaire et de l'involontaire dans ce Ricœur appellera l'*involontaire absolu*. Contrairement aux autres aspects du volontaire où la dialectique est résolue, la dialectique ne peut être résolu entre le consentement et l'involontaire absolu. Cela pose un problème : la volonté n'est pas entière. Par le fait même la liberté est soumise. On peut faire ce qu'on veut, mais les motivations nous échappent.

³⁴ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 17

³⁵ Beatriz Melano Couch, « Religious symbols and philosophical reflection » dans Charles E. Reagan (ed.), *Studies on the Philosophy of Paul Ricœur*. Athens, Ohio University Press, 1979, p. 116. *Notre traduction* : « Ricœur soutient que le caractère apodictique de l'affirmation cartésienne a été confondu avec son caractère d'adéquation ».

Le concept d'involontaire absolu englobe trois choses dans l'existence auxquelles nous ne pouvons pas pleinement consentir : le *caractère*, l'*inconscient* et la *vie*. L'involontaire absolu est non-réductible, en un sens où il n'y a pas dans ce concept d'intentionnalité. De fait, lors de l'exercice de la volonté, cette dernière est toujours dirigée vers quelque chose : j'ai besoin de X, je décide que X, etc. Cependant, dans l'involontaire absolu, il n'y a pas d'objet : lorsque je parle de mon caractère, de mon inconscient ou de ma vie, le tout est redirigé vers l'intérieur. Ricœur considère que c'est ce phénomène qui dirige nos aspirations volontaires. Il nous dit à propos du lien antérieur de compréhension des motifs involontaires que « [t]out l'involontaire n'est pas motif ou organe de volonté. Il y a de l'inévitable, de l'involontaire absolu par rapport à la décision et à l'effort. Cet involontaire du caractère, de l'inconscient, de l'organisation vitale, etc., est le terme de cet acte original du vouloir qui au premier abord est plus dissimulé que lui : c'est à lui que je consens³⁶ ». Si la compréhension de l'involontaire absolu est centrale pour comprendre la comprendre la faille, penchons-nous d'abord sur l'aspect inhérent à la volonté elle-même.

1.3 Vouloir, c'est décider

Ricœur présente le volontaire en trois temps : décision, motion, consentement³⁷. Les trois éléments sont miroités par leurs équivalents involontaires.

³⁶ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op.cit., p. 11.

³⁷ Dans l'introduction de *Philosophie de la Volonté*, Ricœur décrit la triade de la façon suivante : « 1. Le voulu c'est d'abord ce que je décide, le *projet* que je forme : il contient le sens de l'action à faire par moi selon le pouvoir que j'en ai. 2. Or un projet est un irréel, ou plutôt une espèce d'irréel. Son inscription dans le réel par l'action désigne la seconde structure de la volonté : la motion volontaire. La difficulté est ici grande de reconnaître la structure intentionnelle de la conscience lorsqu'elle est une action effective, une action effectuée. Le rapport de l'agir-action sera le thème directeur de la seconde partie de la description. 3. Mais il y a un résidu ; le vouloir ne se réduit pas à poser le projet à vide et à le remplir pratiquement par une action.

Dès le début de son argumentaire dans la première partie de *Philosophie de la volonté*, Ricœur souligne que la décision n'est pas la même chose que la motion. Mais, il y a toujours une intentionnalité de la décision, *j'ai l'intention de faire x*. Même si le temps de délibération entre une décision et son exécution peuvent être rapprochés ou non dans le temps, il n'en reste pas moins l'existence d'une portion d'involontaire au moment où l'action est la plus spontanée : « La limite intérieure de l'action volontaire [...] serait celle-ci : est vraiment involontaire l'action explosive, impulsive, où le sujet ne peut se reconnaître et dont il dit qu'elle lui a échappé³⁸ ». Cette notion est intéressante, puisqu'elle corrobore la difficulté de l'auto-position. Certains gestes sont inconscients, mais certains sont tellement explosifs que du volontaire, ils glissent vers l'involontaire. Ils ne sont donc pas d'une part mue par un processus libre et conscient articulés autour de la décision, de la motion et du consentement.

L'importance d'une eidétique de la décision repose sur le corrélat suivant : en décidant, je *me* décide. La possibilité, c'est-à-dire le *pouvoir-faire* concerne l'être et pas seulement l'action : « Parce qu'en faisant quelque chose, je *me* fais-être, je suis mon propre *pouvoir-être*³⁹ ». Cela pourrait sembler tautologique. Toutefois, il n'en est rien puisque c'est en décidant de l'action que je décide de mon identité et de mon existence.

Cette analyse ouvre déjà la porte aux thématiques inhérentes à la faute, à savoir que l'implication du moi dans l'action, la *responsabilité*, nous transforme et nous force à être

Il consiste encore à acquiescer à la nécessité qu'il ne peut ni projeter ni mouvoir. Ce troisième trait du vouloir, il faut l'avouer, n'apparaît pas aussi immédiatement : il s'est imposé à l'attention par le détour de l'involontaire auquel il répond et dont nous n'avons pas encore parlé. », p. 10-11.

³⁸ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 39.

³⁹ *Ibid.*, p. 54.

imputable. L'action et moi-même, c'est la même chose, souligne Ricœur⁴⁰. Le cheminement intellectuel de Ricœur est le même que lorsqu'il est question du corps. Si le corps est corps *propre*, l'action rentre dans la même logique, c'est moi qui me projette dans l'action, c'est *moi* qui commets. Lorsqu'il a une décision, il y a toujours un motif inhérent qui se cache⁴¹.

Souvent, ce motif est le résultat de l'involontaire corporel. C'est là que le corps propre prend de plus en plus d'importance, sous les dénominations suivantes : le *besoin*, le *plaisir* et pour la suite, la *douleur*.

1.3.1 L'involontaire corporel et les passions

L'involontaire de la décision est marqué par nos besoins et nos plaisirs. Je décide ce que je veux, mais habituellement, je veux ce qui me fait du bien. Mais nous pouvons toujours faire l'usage d'une volonté à ce qui a trait à nos besoins vitaux pour leur donner un autre sens.

Ricœur explique que la spécificité humaine réside dans le fait que nous sommes soumis aux besoins, mais avons toujours le choix d'y céder ou non, tant que nous sommes en vie : « Livré à mon corps, soumis au rythme de mes besoins, je ne laisse point pourtant d'être un moi qui prend position, évalue sa vie, exerce son empire – où se charme et se lie dans une servitude dont il tire de lui-même tous les prestiges⁴² ».

⁴⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁴¹ Ricœur invite son lecteur à ne pas confondre le motif et la cause, ce qui revient pour lui à trahir la notion de liberté.

⁴² Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 89.

L'involontaire corporel peut encore être résolu par la dialectique. Il peut encore être un motif comme les autres et donc un choix, notamment dans la notion de *sacrifice*. Le besoin cherche à faire fléchir ma volonté, c'est un fait, mais je peux l'utiliser et lui donner un autre sens. Par exemple, la non-satisfaction de la faim peut être utilisée politiquement dans le cadre d'une grève de la faim. Pour Ricœur, ce détournement de l'involontaire corporel pour faire fléchir le monde, pour le transformer, sera au cœur d'une anthropologie philosophique : « L'homme est homme par son pouvoir d'affronter ses besoins et parfois de les sacrifier. [...] Si je ne suis pas maître du besoin comme manque, je peux le repousser comme raison d'agir. C'est dans cette épreuve extrême que l'homme montre son humanité⁴³ ». Il y a donc dans cet acte une tentative d'auto-position, car mes besoins peuvent me révéler qui je suis, mais aussi, je peux les faire fléchir pour être cohérent avec moi-même. Dans une perspective où je veux être cohérent avec moi-même et lutter contre ce qui tente de me réduire d'un point de vue existentielle, la flexion de l'involontaire corporel par la volonté s'inscrit dans une tentative d'amenuiser le mal dans le monde.

L'involontaire corporel n'est certes pas qu'influencé par le besoin, mais aussi par la notion de *plaisir*. Le plaisir se décline comme l'action en ce sens qu'il travaille la volonté comme *projet*. Sous le joug de l'imagination, le besoin devient un objet, et je le désire simplement parce qu'il n'est pas là. La perception que le cogito développe de ce besoin développe l'anticipation, et c'est cette portion qui est incontrôlable. Pour Ricœur, l'imagination c'est d'abord l'absence, j'imagine et je désire ce que je n'ai pas, mais c'est aussi la *tentation*. Le désir humain est démesuré et infini, néanmoins, le volontaire permet de ramener ce plaisir à une ascèse. Le retour à l'ascèse éloigne l'humain de la faute. Ce

⁴³ *Ibid.*, p. 89-90.

désir humain démesuré et infini deviendra, la plaque tournante de l'origine de la faille humaine. C'est cette capacité pour la conscience de se projeter dans l'infini, et éventuellement dans ce que Ricœur appelle le « mauvais infini⁴⁴ », qui sera à la source de la faute et donc, de l'existence du mal dans le monde.

L'imagination est donc à double tranchant, car d'elle naît la liberté et la servitude (par le plaisir notamment) : « Cette même imagination où se noue le pacte de notre liberté avec notre corps est aussi l'instrument de notre esclavage et l'occasion de la faute⁴⁵ ». L'imagination, en dessinant un projet tiré du néant, nous séduit constamment et justifie les pires incartades.

Le dernier élément que nous voulons examiner pour la suite est celui de la douleur. La *douleur*, dans la logique de l'involontaire corporel, est un mal. Elle n'est cependant pas, dans l'analyse ricœurienne, le contraire du plaisir. Le phénomène de la douleur comme involontaire corporel se décline pour Ricœur comme la première protection du sujet pour repousser ce qui porte atteinte à sa vie. Elle ne peut pas être contrôlée au même titre que les besoins corporels. Nous verrons, lorsqu'il sera question des différents signes entourant la symbolique du mal, que l'aspect repousoir des phénomènes comme la douleur sera intégré au concept de la souillure, puisque la douleur peut être purificatrice d'une tache et par extension, la punition, d'une faute.

⁴⁴ Sur le mauvais infini, Ricœur écrit que cette volonté reste un puissant moteur : « Mais le désir humain est démesuré, infini. Même dans l'ordre alimentaire, mais plus évidemment dans l'ordre sexuel, un désir humain a une allure qui le distingue radicalement d'un simple rythme biologique ; son point réel de satisfaction est masqué par des exigences fictives qui font du bonheur physique lui-même un horizon fuyant ; le besoin est affolé, trompé sur sa véritable exigence. Toute la civilisation humaine, depuis son économie jusqu'à ses sciences et ses arts, est marquée par ce trait d'inquiétude et de frénésie. Le "mauvais infini" du désir est le moteur de l'histoire, par-delà même les déterminismes techniques qui n'en donnent que les moyens et jamais les fins. » dans *Le volontaire et l'involontaire*, p. 98-99.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 98.

De fait, le contraire du plaisir réside dans la privation alors que le contraire de la douleur réside dans une perspective d'absence de la douleur. L'involontaire corporel qu'occasionne la douleur n'est pas à exclure du plaisir qu'on peut éprouver : « [...] qui n'a joui d'un bon repas ou d'un spectacle agréable en souffrant d'un furoncle, d'un mal de dent ou d'un cor au pied⁴⁶ ? »

Cette dialectique se résout de la manière suivante : dans le fait que l'involontaire corporel peut être mis au service des passions et que ces dernières soient non-exclusives. L'involontaire corporel sert au monde lorsqu'il est mis au service la volonté éthique et politique.

Si pour Ricœur le bien passe généralement par la notion d'absence d'entraves, il peut aussi, dans une autre perspective se décliner dans une difficulté, dans nécessité de souffrir de l'involontaire corporel pour faire le bien, dans la perspective où il est un objectif difficile. C'est ce qu'il appelle « l'unité du vivre par le sacrifice⁴⁷ » c'est-à-dire, une action poussée par l'imagination. La lutte contre le mal est à la fois un désir et une crainte, dans la perspective où la souffrance est un obstacle au bien, mais c'est aussi le triomphe de la volonté, de l'idée, sur l'involontaire corporel : « Endurer : regarder l'idée, la mission, la cause commune, ne pas considérer l'image fascinante du plaisir possible et de la souffrance qui vient⁴⁸ ».

Robert C. Solomon rappelle pour sa part que les passions qui nous affectent ne sont en fait que la conscience qui s'affecte elle-même : « Passions may binds us, yes, but it is

⁴⁶ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 105.

⁴⁷ Ibid., p. 116.

⁴⁸ Ibid., p. 104.

consciousness that binds itself, just as it is guilt that *takes on* its burden of evil. [...] Passions and emotions are willings. But they are deceptive willings⁴⁹ ». Dans cette perspective, l'involontaire corporel, par le biais de l'imagination, peut à la fois servir d'échappatoire pour éviter la mort et la douleur, mais aussi de symboles pour donner un sens à la lutte pour la survie.

1.3.2 La motion volontaire et l'action

La volonté est intrinsèquement liée au concept d'action. C'est cette concrétisation dans un pouvoir-faire qui donne à la volonté son importance. La volonté, si elle n'est pas imposée dans le monde, n'a aucune valeur pour Ricœur, car « un vouloir qui projette est un vouloir incomplet : il n'est pas mis à l'épreuve et il n'est pas sanctionné ; l'action est le critère de son authenticité ; une volonté qui n'aboutit pas à mouvoir le corps et, par lui, à changer quelque chose dans le monde est bien près de se perdre dans les vœux stériles et dans le rêve⁵⁰ ». En ce sens, on revient à l'assertion de Ricœur quand il dit que la volonté et la création sont deux choses différentes. Après la décision, il doit y avoir une motion. C'est aussi dans la même logique que Ricœur dira que la faille n'est pas la faute, comme nous le verrons ultérieurement. Si je peux vouloir des mauvaises choses, tant qu'il n'y a pas d'action, le mal n'est pas concrétisé. Les mauvaises intentions, si elles ne sont pas actualisées, n'ont pas d'impacts dans le monde.

⁴⁹ Robert C. Solomon, “Paul Ricœur on Passion and Emotion”, dans Charles E. Reagan (ed.), *Studies on the Philosophy of Paul Ricœur*. Athens, Ohio University Press, 1979, p. 8. Notre traduction : « Les passions nous lient, certes, mais c'est aussi la conscience qui se lie elle-même, de la même façon que la culpabilité prend la charge du mal. [...] Les passions et les émotions sont des volontés. Mais ce sont des volontés trompeuses. »

⁵⁰ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 187.

Dans cette optique, la compréhension de soi vient toujours de l'action posée envers les autres et sur le monde, et est même centrale à l'ensemble de l'herméneutique ricœurienne, comme Corine Pelluchon le rappelle : « [...] le fil directeur de l'œuvre de Paul Ricœur est la possibilité de l'agir, qui implique la capacité de dire, de raconter, de faire et d'interagir avec les autres dans un contexte social et politique donné, en tenant compte du fait que le sujet est à la fois agissant et souffrant⁵¹ ».

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, c'est le sacrifice qui donne son sens à l'involontaire corporel. Dans la section suivante, nous verrons comment la motion volontaire, c'est-à-dire l'*agir*, s'articule autour de son pendant involontaire, la *spontanéité*. Par spontanéité, Ricœur entend trois choses : les *savoir-faire préformés*, l'*émotion* et l'*habitude*.

1.3.3 La motion volontaire et la spontanéité

La notion de motion comme dimension du volontaire et l'action qui en découle est indissociable de la décision au même titre que celle-ci est indissociable de ses motifs inscrits dans l'involontaire corporel. On ne saurait penser l'un sans l'autre concrètement : « La volonté n'est une puissance de décision que parce qu'elle est une puissance de motion⁵² ». Il est important toutefois d'intégrer la notion d'action comme téléologique et non pas seulement que la somme des mouvements. Johann Michel commente, sur l'*agir*, que ce dernier prend, selon l'exemple de Ricœur, la dimension d'un *geste corporel*. Ce

⁵¹ Corine Pelluchon, *op.cit.*, p. 17.

⁵² Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, *op. cit.*, p. 187.

geste corporel se définit non pas seulement au niveau de la motion, mais de l'effectivité de l'action, c'est-à-dire de la présence de l'agent dans le monde et comment la motion entreprise crée une nouveauté dans le monde. C'est un « mouvoir qui engage l'intégralité du corps vers le monde⁵³ » dans le but de le transformer.

Pour illustrer son propos, Ricœur prend comme exemple l'action de « suspendre un tableau sur un mur ». Dans cet exemple, le *geste corporel* ne consiste pas qu'à enfoncez le clou et l'objet de l'action n'est pas que le mur ou le cadre, mais bien le geste entier étant fait par le sujet de l'exemple : « Paul Ricœur suspend un cadre au mur ». Il appelle cet ensemble le *pragma*, à comprendre comme le *corrélat complet du faire*. Il doit avoir la volonté de faire l'action et cette dernière englobe tous les éléments entre le sujet et l'objet, mais aussi d'avoir une intentionnalité pour le changement du monde. C'est donc de voir le projet derrière le geste, qu'il soit bon ou mauvais.

L'action est un projet : « L'agir est ainsi tendu entre le “je” comme vouloir et le monde comme champ d'action. L'action est un aspect du monde lui-même. [...] ce monde n'est pas seulement spectacle, mais problème et tâche, matière à œuvrer [...]⁵⁴ ». C'est aussi dans ce sens que le cogito est médiatisé. Il ne saurait rester qu'un observateur du monde puisqu'il possède une liberté et une volonté, bien qu'imparfaites. Par l'action, il existe dans le monde par intersubjectivité. C'est la base du dialogue entre soi et les autres.

Dans son rapport au corps, l'action existe par la motion. La motion est l'organe du *pragma*, qui interagit avec les instruments dans le monde pour créer une action. Le lien entre la motion et l'action est à la base de la dialectique de l'involontaire et du volontaire

⁵³ Johann Michel, *op.cit.*, p. 38.

⁵⁴ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, *op. cit.*, p. 197-198.

pour l'agir. Le lien entre action et motion n'est pas si évident, étant donné le caractère complexe du *pragma*, qui inspire, selon Ricœur, une indifférenciation pour l'entendement entre la motion volontaire et la conscience, il explique : « L'effort est le déploiement de moi-même, qui ne suis pas objet, dans mon corps qui est encore moi-même, mais qui est aussi objet⁵⁵ ».

C'est dans ce rapport au corps comme organe et comme outil que tout le sens du *pragma* se révèle : la conscience pratique de l'action ne se comprend que dans la spatialisation organique de la volonté d'agir⁵⁶.

La spontanéité corporelle se développe autour des savoirs préformés, de l'habitude et de l'émotion. Les savoir-faire préformés sont intéressants pour notre étude, car, comme nous le verrons plus tard, ils sont liés de manière intrinsèque au concept de souillure, par leurs caractères préréflexifs. Ricœur insiste sur cette dimension des savoirs préformés, à savoir que ce ne sont pas des motions apprises, mais bien une réponse du corps avec le monde perçu⁵⁷. Les savoir-faire préformés ne sont pas des réflexes mécaniques du corps comme la toux et le larmoiement, mais plus des instincts rudimentaires. Par exemple, je sais me battre, mais seulement lorsque je suis en danger : « Je sais frapper, mais je ne frappe que dans la crainte, la colère⁵⁸ ».

⁵⁵ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁶ Ricœur explique : « L'effort est le déploiement de moi-même, qui ne suis pas objet, dans mon corps qui est encore moi-même, mais qui est aussi objet. Or je ne pense pas véritablement ce déploiement qui constitue une sorte d'épaississement corporel, de spatialisation organique du "je veux". Et pourtant, pour moi qui meus mon corps et essaie de me surprendre dans l'acte même, c'est tout un de vouloir, de pouvoir, de mouvoir et d'agir ; L'ordre adressé au corps, la disposition de l'organe de l'organe à répondre à l'ordre, la réponse effective sentie dans l'organe, l'action produite par moi, tout cela constitue une unique conscience pratique que non seulement je réfléchis difficilement, mais que je comprends qu'en la brisant. » dans Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 202.

⁵⁷ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 217.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 222.

L'émotion se détache aussi dans l'univers de la spontanéité corporelle. Elle s'inscrit aussi dans une dynamique de la faute, comme nous le verrons plus tard, car elle est liée à un mauvais infini, mais aussi à une fragilité affective. L'émotion chez Ricœur s'inscrit comme un élément fondateur en ce qui a trait à l'involontaire, puisque c'est un élément subconscient qui prend la forme d'une surprise, d'un choc ou d'une passion. L'émotion peut pousser à la faute étant donné les réactions qui en découlent.

La dernière déclinaison de l'involontaire corporel réside dans l'habitude. L'habitude s'accompagne par une aliénation puisqu'elle consiste à soumettre la volonté. Elle découle de l'involontaire dans ce sens où il crée une fixation qui ultimement vient elle-même modifier la volonté. Les habitudes que nous développons viennent pétrifier nos goûts de sorte qu'un objet ou une action privilégiée deviennent part intégrante de nous-mêmes : « L'habitude fixe en outre la quantité et la qualité de l'objet du besoin ; nos goûts individuels sont des cristallisations affectives sur un objet privilégié, à quoi toute notre histoire concourt⁵⁹ ». Avec le temps, la recherche de nouveauté s'estompe. La volonté d'éveil, c'est-à-dire la puissance de la volonté en collaboration avec l'imagination, s'estompe et on cesse de se poser des questions sur ce qu'on veut, on devient inerte.

Même si l'habitude est le produit des impératifs sociaux et biologiques, Ricœur y voit un dépassement dans son détournement lorsque l'habitude sert la discipline, au même sens que lorsque l'imagination permet le détournement du volontaire pour influencer le monde : « L'action la plus importante de l'habitude tient à son caractère de régularité et d'ordre ; par les rythmes qu'elle fixe ou innove, elle exerce une action de volant sur l'âme

⁵⁹ *Ibid.*, p. 282.

convulsive [...] De l'accoutumance à la discipline, l'habitude devient volonté de répéter et de tirer parti de l'effet cumulatif de l'exercice⁶⁰ ».

Ce qui distingue l'habitude, qui y intègre une volonté, c'est l'*effort* de l'agent vers un projet. C'est le désir, physique ou intellectuel qui met l'habitude au service de la volonté. Je peux avoir l'habitude d'avoir recours à la violence par habitude, si j'ai dû privilégier ce mécanisme pour répondre à mes besoins de survie. Cependant, la prise de conscience de ce phénomène par l'émotion, peut m'amener à changer mon habitude et à privilégier un effort meut par un désir. Ce nouvel effort permettra, par le sacrifice, de faire le bien par effort et discipline. C'est un effort d'exclusion par le choix qui en découle en s'appuyant sur l'émotion pour insuffler la volonté dans l'habitude : « Je me *détache* de mes pouvoirs et m'exile en toute forme ; en quelques instants privilégiés ma liberté frémît de son amplitude perdue et retrouvée. [...] choisir, c'est exclure; d'amputations en amputations l'homme prend figure et forme⁶¹ ».

À l'inverse, l'habitude peut permettre la faute, car elle mène éventuellement à une rigidité morale. Comme dans la théorie de la banalité du mal d'Hannah Arendt, on peut souligner aussi que l'habitude était l'aliénation de l'émotion et en promulguant l'involontaire peut mener à la faute par habitude. Un agent moral habitué de suivre les ordres ne se posera plus la question à savoir si l'habitude est la bonne.

Avec l'effort, il s'agit de développer une manière de pouvoir agir dans le monde malgré l'involontaire causée par le besoin, l'habitude et l'émotion⁶². Il en va de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 297.

⁶¹ *Ibid.*, p. 298.

⁶² Johann Michel, « D'une phénoménologie de la volonté à une philosophie du co-agir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, n. 4, tome 99, 2015, p. 641.

comprendre, comme nous l'avons expliqué, que la dialectique se résout en allant de l'involontaire vers le volontaire. L'agir s'inscrit comme une force du sujet pour combler une émotion. Par exemple, agir par courage, c'est-à-dire volontairement, même face à la peur.

Faisons une parenthèse, mais on peut déjà voir dans ce présupposé que l'action s'inscrit chez Ricœur dans une éthique de la vertu qui sera plus tard si chère à son herméneutique. Pour cette perspective d'éthique normative ? Tout simplement parce qu'il est clair pour Ricœur qu'on ne peut pas forcer les autres à faire le bien. Il semble donc ici que la déontologie ou le conséquentialisme ne saurait s'inclure dans la perspective du mal. Comme nous le verrons plus tard dans l'herméneutique des signes et des mythes, l'interprétation permet de relever une dimension éthique dans la compréhension de la faute. Comme le rappelle Corine Pelluchon, la racine même de la notion de volontaire dans la philosophie de Ricœur réside dans l'intention de l'agent lui-même : « En effet, agir, ce n'est pas encore être responsable de son action. Pour être responsable, il ne suffit pas de s'attribuer une action ni d'avoir une intention; il faut aussi répondre de ses actes, les assumer personnellement. Le sujet de la responsabilité n'est pas un moi quelconque, mais moi⁶³ ». Elle précise par la suite que cette visée d'une vie bonne se réalise dans une attestation des valeurs qu'il faut intégrer en soi, de ce fait, la petite éthique de Ricœur est mise en place, et dans cette optique, l'intersubjectivité ne peut pas se traduire par une coercition à faire le bien chez autrui. La seule chose qui peut être faite vient du soi, et elle consiste à assister la vertu à travers la *promesse*. Par la promesse, la relation entre les

⁶³ Corine Pelluchon, *op.cit.*, p. 51.

individus est mise en place pour permettre un avenir commun⁶⁴ dans un sens similaire au mythe. Comme nous verrons plus tard, le mythe est comme la promesse, *acte et parole*.

Lorsque finalement le sujet comprend comment l'action lui permet d'interagir avec le monde, il en arrive finalement à la dernière étape de la dialectique du volontaire et de l'involontaire. Celle où il doit prendre en considération l'aspect de l'involontaire absolu et par un effort de volonté, y consentir.

1.4 Le consentement et l'involontaire absolu

La dernière étape analyse du volontaire et de l'involontaire réside dans la dialectique du consentement et de l'involontaire absolu. C'est ce point qui donne suite au reste de notre étude, puisque le tournant herméneutique de l'œuvre ricœurienne arrive à l'heure de cette dialectique irrésolue. Si les deux premières formes de la volonté se résolvaient par une conciliation, le consentement échappe à cette formule. Comme l'explique Jérôme Porée, la volonté échappe ici à son caractère de réciprocité :

Notre volonté, en effet, n'a pas le pouvoir de tirer l'être du néant ; son activité s'enracine dans un fond de passivité irréductible ; qu'il s'agisse du besoin, de l'émotion ou de l'habitude, elle est intérieurement reliée à son contraire ; mais l'involontaire, dans tous ces cas, est motif ou organe du vouloir : loin d'annuler la volonté, il soutient son exercice ; aussi la réflexion peut-elle sans mal lui attribuer une forme intentionnelle et l'inclure dans la sphère des choses qui dépendent de nous. Il en va autrement de l'inconscient : s'il échappe, par définition, à la conscience, il a en outre la force de la nécessité. L'involontaire, dans ce cas, n'est pas relatif au volontaire : il a quelque chose d'absolu⁶⁵.

⁶⁴ Corine Pelluchon, *op.cit.*, p. 58-60.

⁶⁵ Jérôme Porée, « La philosophie au miroir de la psychanalyse », *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 65, n. 3, 2009, p. 409.

Ricœur inscrit dans son étude trois phénomènes auquel on ne peut pas consentir et qui seront pour la source de la faillibilité humaine. On y retrouve le caractère, l'inconscient et la vie, qu'il regroupe sous l'expression de *nécessité vécue*.

Pour comprendre comment la dialectique reste irrésolue, il faut d'abord se pencher sur la définition du consentement. En appliquant la méthode phénoménologique, c'est-à-dire en appliquant l'intentionnalité de la conscience par rapport au consentement (le consentement, c'est consentir à x), ce dernier apparaît difficile à décrire : « Ce qui déconcerte, c'est que le consentement semble avoir le caractère pratique de la volonté, puisque c'est une espèce d'action, et le caractère théorique de la connaissance intellectuelle, puisque cette action vient buter à un fait qu'elle ne peut changer, à une nécessité⁶⁶ ». La notion de consentement chez Ricœur s'inscrit comme une connaissance de la nécessité : « Consentir, c'est prendre sur soi, assumer, faire sien⁶⁷ ». C'est une liberté bien définie, qui accompagnera le concept de *serf-arbitre* que Ricœur développera.

Le consentement, comme pendant de la volonté, s'accorde avec la décision et la motion. Toute la volonté cherche la conciliation entre la liberté personnelle et la nécessité, c'est-à-dire entre le sujet et la nature, par le biais de l'implication du corps-propre dans le monde. Comme nous l'avons déjà expliqué, décider n'est pas encore agir. Cependant, par la décision et l'action s'enclenche un processus de lutte de la volonté sur la nature corporelle. Le corps est limité et supporté par la nécessité du réel, qui intervient pour Ricœur comme les concepts de caractère, d'inconscient et de vie.

⁶⁶ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 321.

⁶⁷ Ibid., p. 322.

La difficulté philosophique qui découle de la dialectique réside dans le paradoxe de la liberté et de la nécessité : « Le nécessité est essentiellement ambiguë : ce qui est condition est en même temps limite, ce qui me fonde est aussi ce qui me détruit⁶⁸ ». Ce constat a une implication existentielle grave : si la liberté consiste à repousser la nécessité et si cette dernière finit toujours par l'emporter, alors pourquoi en premier lieu consentir à la nécessité ?

La première nécessité dans l'univers de l'involontaire absolu est le *caractère*. C'est la première limite à une liberté qui se voudrait éternellement malléable. Le caractère vient situer et limiter la liberté. Ricoeur explique que la liberté est une nature étant donné le fait que le caractère vient la limiter de manière individuelle et d'une façon non-modifiable et non-choisie. Nous sommes libres de nos décisions et de nos actions, mais dans un cadre où elles s'inscrivent dans une prédisposition de caractère, dans une tendance de caractère qui peut se balancer au cours d'une vie. Ces prédispositions m'ont poussé vers certaines valeurs et comportements, l'imagination et la volonté permettent des choix à la limite du caractère, mais il n'en reste pas moins qu'on ne peut pas agir contre son caractère.

Cette notion de caractère est très importante pour Ricoeur, car elle jouera notamment un rôle important dans la conception de l'identité-idem, un des grands concepts de l'exploration de l'identité narrative. Cécile de Ryckel et Frédéric Delvigne, le caractère s'impose comme « la figure emblématique de l'idem⁶⁹ ». Nous verrons lors des chapitres

⁶⁸ *Ibid.*, p. 331.

⁶⁹ Cécile de Ryckel et Frédéric Delvigne, « La construction de l'identité par le récit », *Psychothérapies*, Vol. 30, n.4, 2010, p. 233.

suivants sur l'herméneutique que la compréhension du caractère ne se fait pour Ricœur et ses commentateurs que par l'interprétation du récit. Ryckel et Delvigne expliquent :

En racontant, je fais mien mon caractère, je réalise sa dimension historique. Nous avons vu que l'identité liée au caractère était subie : l'expérience de nous-mêmes au quotidien nous en témoigne. "C'était plus fort que moi, je n'ai pas pu faire autrement, je ne sais pas ce qui m'a pris, c'est une habitude familiale, j'étais hors de moi, etc." sont là autant d'expressions par lesquelles nous attestons que nous avons le sentiment que notre caractère nous échappe⁷⁰.

C'est une interprétation importante puisqu'elle explique l'importance de la greffe herméneutique. Compte tenu du fait que le caractère ne peut se comprendre par la simple réduction phénoménologique, la médiation du caractère qui nous échappe se comprend dans sa dimension historique. Je subi mon caractère, mais par la médiation du récit il m'est possible de la comprendre et donc, éventuellement, de faire des choix qui ne sont pas toujours en adéquation avec la tendance de mon caractère.

1.4.1 Liberté infinie, être fini

L'existence du caractère met mal en point la notion de volonté et par extension, celle de la liberté. Le problème réside dans le fait que le caractère créerait une *illusion de liberté*, compte tenu du fait que la volonté serait prescrite par le caractère et que ce dernier nous échappe. Comme Ricœur le souligne, le caractère n'est pas secondaire : « Il m'affecte dans ma totalité. Démarche, gestes, inflexions de la voix, écriture, etc. sont des indices de cette

⁷⁰ *Ibid.*, p. 236.

omni-présence du caractère jusque dans la conduite de mes pensées ; cette intimité du caractère en fait une réalité insaisissable et sans consistance devant l'esprit⁷¹ ».

La dialectique irrésolue de l'involontaire absolu explique qu'on ne peut pas changer son caractère, défini comment la manière de penser du sujet et non le sujet de sa pensée. Le sujet ne peut que connaître la nature de son caractère et y consentir. La liberté est infinie, mais dans un être fini qui vient la délimiter. Par la notion de la *tristesse du fini*, Ricœur vient enrichir le constat suivant, qui indique que par l'interprétation, on peut comprendre une voie qui semblait déjà faiblement se dessiner : « Une liberté située par le destin d'un caractère auquel elle consent devient une destinée, une vocation⁷² ».

Toujours sur la deuxième avenue de la nécessité vécue, c'est-à-dire l'*inconscient*, la philosophie ricœurienne, renvoie à la part cachée du sujet (au contraire du caractère qui est en un certain sens explicite). Le cogito doit révéler cette part de lui-même et y consentir et par le fait même accepter son identité.

Ici, l'inconscient s'exprime comme la *matière indéfinie* de la *forme définie*. Mes pensées me sont propres, mais elles sont nourries. Il faut pour Ricœur consentir au fait que la conscience n'est pas transparente à elle-même, et qu'un consentement est primordial pour l'interprétation. Comme le souligne le commentateur Jérôme Porée, le concept d'inconscient est ce qui vient mettre en péril l'ensemble de la force de la volonté⁷³. Ricœur explique que c'est dans cette optique que le cogito en vient à refuser l'inconscient, y voyant une source d'inauthenticité. Cependant, il faut consentir pour être authentique. C'est une

⁷¹ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 344.

⁷² Ibid., p. 350.

⁷³ Jérôme Porée, op.cit., p. 409.

condition qui condamne à jouer un rôle dans une situation donnée. La transparence qu'apporte le consentement permet d'accepter l'irrésolution de la dialectique, mais dans une réalisation que l'inconscient affecte le sujet, mais que ce dernier n'en reste pas moins responsable dans une certaine mesure : « [...] il faut consentir à l'obscur, au caché qui peut toujours devenir le terrible, - mais d'un consentement qui reste la contre-partie paradoxale de l'esprit résolu⁷⁴ ».

1.4.2 Forcé à vivre

La nécessité ultime réside pour Ricœur dans le concept de la *vie*. Comme l'expérience de la conscience passe par l'être-au-monde, il est évident que le concept de vie soit au cœur de l'expérience.

Chez Ricœur, ce concept revient à revirer les conceptions en vogue dans les milieux herméneutiques et existentialistes de l'époque, des philosophes comme Martin Heidegger, qui considérait souvent la mort comme l'élément central d'une philosophie de l'existence. Étant donné son affiliation à un existentialisme chrétien (par Marcel et Mounier), Ricœur est plus à même de penser que c'est la vie qui occupe la place la plus importante. Nous passerons rapidement sur le concept de vie en tant que nécessité vécue.

Le plus archaïque des involontaires absous est le suivant : être en vie. « La vie, dit Ricœur, n'est pas seulement la partie basse de moi-même sur laquelle je règne ; je suis

⁷⁴ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, op. cit., p. 384.

vivant tout entier, vivant dans ma liberté même. Je dois être *en* vie pour être responsable de ma vie. Cela que je commande me fait exister⁷⁵ ».

Mais une simple eidétique de la vie n'est pas suffisante, il lui faut une mise-en-récit. C'est à ce moment que Ricœur fait part de ses considérations sur la naissance. L'implication de l'existence doit s'étudier à travers le prisme de l'historicité, c'est-à-dire que ma vie a commencée à un moment précis et qu'elle se développe et que nous sommes le produit des événements dans une certaine mesure. Au même titre que le caractère ou l'inconscient, Ricœur parle de l'*âge comme destin*, au sens où la conscience ne veut pas la même chose que nous ayons 15, 30 ou 50 ans. En ce sens, la volonté nous échappe. L'implication de cette nécessité vécue peut aussi s'étudier du côté de la tristesse du fini, les actes que je commettrais seront différents puisque mes désirs seront différents : « [...] l'élan de la liberté est constitutif de la durée, mais l'élan de l'involontaire vital me révèle en même temps la durée comme la situation fondamentale de ma liberté. Tel est l'involontaire absolu de la croissance : être en vie implique l'impitoyable rapt du temps vital⁷⁶ ».

Cette mise-en-récit commence par une expérience de la fuite. Cette dernière est occasionnée par la naissance. De fait, le sujet vient au monde sans l'avoir voulu, c'est être sans le vouloir. Le choix de *notre* existence a été décidé par d'autres. Si l'on conçoit la mise-en-récit dans un sens phénoménologique, force est de constater que naître inscrit le commencement d'un récit qui anticipe sa fin. Comme le caractère et l'inconscient, la naissance nous place dans une histoire. Cependant, la différence c'est que je ne me rappelle

⁷⁵ *Ibid.*, p. 385.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 407.

pas ma naissance. Dans la conscience du sujet, l'histoire est toujours là pour lui. Il distingue donc le commencement comme acte et le commencement comme état : « [...] cette fuite éclaire la nature du vivant comme ayant commencé *avant* que je commence quoi que ce soit⁷⁷ ». Pour Ricœur, la conscience ne peut pas faire l'expérience du souvenir de son propre commencement. Ce n'est pas un choix. Il faut cependant y consentir pour être libre, et c'est le chemin du consentement.

1.4.3 Fuite vers l'avant, fuite vers la faute

À la fin de cette analyse du volontaire et de l'involontaire, que reste-t-il si la dialectique ne peut pas se résoudre en face de l'involontaire absolu ? Pour être libre, il faut *consentir* à la nécessité. Il faut accepter la définition de l'être par les limites que sont le caractère, l'inconscient et la vie. Étant donné le fait d'être singulier, je viens limiter ma liberté et je suis finalement condamné, dans une certaine mesure, à ressembler aux autres, c'est ce que nous avons évoqué plus haut sous le concept de *tristesse du fini*. C'est un thème récurrent dans la littérature existentialiste de définir le sujet comme le produit de ses choix, et comme les choix sont vus par les autres, qu'ils sont une promesse au monde de la personne que je suis, il est inévitable que plus le temps avance, plus mes choix sont cohérents avec la personne que je suis. Ricœur précise : « Je souffre d'être condamné au choix qui consacrera et agravera ma partialité et ruinera tous les possibles par lesquels je communique à la totalité de l'expérience humaine⁷⁸ ».

⁷⁷ *Ibid.*, p. 415.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 420.

On peut donc en convenir que le libre-arbitre souffre de cette tristesse du fini : je suis moi-même et non Paul Ricœur, mais aussi, il souffre de cette tristesse de l'informe, c'est-à-dire qu'il est bordé par la négation de l'être. Dans son action se recouvre à la fois l'inconscient et le spontané, et ces envies qui sont dans le non-être me poussent vers des tendances non-reconnues. La nécessité vécue de la vie elle-même vient me rappeler tous les choix que je n'ai pas faits et c'est dans cette tristesse de la contingence que naît cette faille qui met la faute dans le monde.

Que reste-t-il du libre-arbitre s'il faut consentir à ne pas le posséder entièrement ? Pour Ricœur, consentir en revient non pas à céder à la nécessité, mais bien à insuffler une pointe d'espérance dans l'existence, car, comme il l'explique, la compréhension de la nécessité se résout dans le dialogue et le lien avec l'autre : « Il est en tout cas clair que l'unité de l'homme avec lui-même et avec son monde ne peut être intégralement comprise dans les limites d'une description du Cogito, que la phénoménologie se transcende elle-même dans une métaphysique⁷⁹ ». Avec cet extrait, on constate l'impossibilité de la réduction phénoménologique pure, le cogito a besoin de plus que cette réduction sur lui-même.

Cependant, le consentement à soi-même est la première étape pour surmonter un cogito brisé. L'involontaire absolu à travers la nécessité vécue nous oblige à être qui nous sommes, mais la liberté jaillit par le refus et le consentement. Comme Ricœur l'explique, la réflexion sur soi permet une liberté : « [...] le Cogito s'affirme, mais n'est pas auto-créateur, la réflexion s'atteste elle-même comme sujet, mais n'est auto-position⁸⁰ ». C'est

⁷⁹ *Ibid.*, p. 439.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 440.

en ce sens que Ricœur décrit sa conception de la liberté comme un *serf-arbitre*, soit un libre-arbitre déjà lié, une liberté servie. Il est partiel dans la mesure de la nécessité vécue, mais cette dernière lui donne au fond tout son sens à travers le consentement.

Le consentement, l'acte de « dire oui » est au fond la façon d'essayer de résoudre la dialectique du volontaire et de l'involontaire, malgré le fait qu'une tension reste, les nécessités vécues peuvent être consenties et utilisées pour donner un sens à l'existence à travers une liberté contrôlée que Ricœur appelle un serf-arbitre : « Dire oui reste mon acte. Oui à mon caractère, dont je puis changer l'étroitesse en profondeur [...]. Oui à l'inconscient, qui demeure la possibilité indéfinie de motiver ma liberté. Oui à ma vie, [...] qui est la condition de tout choix possible⁸¹ ».

Mais comment tout ça s'inscrit dans le problème du mal ? Cela s'inscrit dans le fait que le dépassement de l'involontaire absolu ne passe pas simplement par un consentement, mais par une notion de transcendance qui donne un sens. Cette hypothèse supporte la suite des travaux ricœuriens sur l'importance des mythes. Le mal, pour Ricœur, vient de la limite de la liberté, ce qui génère un problème grave, à savoir si le mal est déjà présent, s'il est au centre du cœur humain, si le fameux adage *homo homini lupus est* [l'homme est un loup pour l'homme] est inévitablement vrai : « Tenter de comprendre le mal par la liberté est une décision grave ; c'est la décision d'entrer dans le problème du mal par la porte étroite, en tenant d'abord le mal pour "humain trop humain".⁸² » Pour Ricœur, cependant, si le mal est issu de la liberté, il est avant tout un acte, une *faute* et pour être fautif, il faut *faillible*. Mukengebantu affirme que cette notion de transcendance est au cœur de l'herméneutique

⁸¹ *Ibid.*, p. 450.

⁸² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté tome II : Finitude et culpabilité. Partie I : L'homme faillible*. Paris, Aubier-Montaigne, « Philosophie de l'Esprit », 1960, p. 14.

de Ricœur, tout au long de son œuvre : « La question philosophique de Dieu – car, c'est là finalement le thème de la poétique chez Ricœur – est l'œuvre de toute une vie, d'une longue vie, accaparée également par d'autres tâches non moins indispensables⁸³ ».

Force est de constater que la faillibilité était déjà là dans les racines de la philosophie de Ricœur. Comme mentionné plus haut, la faillibilité naît d'une disproportion de soi à soi. L'humain est fini, mais il croit comprendre l'infini, et nous le reverrons plus tard, c'est un thème qui revient dans tous les mythes fondateurs occidentaux. C'est le goût de l'infini qui a poussé Adam à manger le fruit de l'arbre de la connaissance : « Je ne dois pas m'étonner si le mal est entré dans le monde avec l'homme : car il est la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand et plus petit que lui-même⁸⁴ ». Si Ricœur a reconnu l'importance du corps-propre dans sa philosophie (contrairement à d'autres philosophes de l'existence comme Jean-Paul Sartre⁸⁵), il va sans dire que cela induit dans ses thèses le concept de la finitude que lui-même reconnaît. En effet, la première conscience de la finitude vient du lien entre la conscience de soi et le corps-propre. Le sujet sait qu'il va mourir et sait que ses choix ne sont pas infinis. Malgré cela il évolue dans une optique où son imagination est infinie. Ricœur précise que l'imagination et l'existence sont ce qui brise le cogito, puisque la fin du rêve de l'infinitude, ou tout du moins l'harmonie qui existe avant la prise de conscience de la finitude est pour lui le moment fondamental de l'existence humaine⁸⁶.

⁸³ Paul Mukengebantu, *loc. cit.*, p. 211.

⁸⁴ Paul Ricœur, *L'homme faillible*, *op.cit.*, p. 21-22.

⁸⁵ Chez Sartre, la conscience n'a pas nécessairement besoin du corps-propre. Le corps étant comme un vaisseau pour l'esprit. Dans un passage de *Les mots*, il raconte qu'il a l'impression de connaître de grands auteurs simplement en lisant leurs livres, même s'ils sont morts depuis longtemps.

⁸⁶ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, *op.cit.*, p. 417.

Alain Thomasset explique en revanche à propos du rôle de l'imagination, que celle-ci est intimement reliée à la notion de transcendance du fait de son lien dans une poétique⁸⁷. Comme nous l'avons évoqué plus haut, pour nous, le projet de Ricœur de créer une poétique de la volonté s'inscrit dans l'ensemble de son projet herméneutique⁸⁸. Rappelons-le, le biographe François Dosse, en accord avec Thomasset, affirme la poétique de la volonté comme l'horizon de l'herméneutique : « L'impossible totalisation renvoie toujours à l'ouverture vers un horizon d'attente, un horizon d'espérance que Ricœur qualifie de sa « poétique ». Cette poétique aura toujours été à l'horizon de son travail philosophique et, dès sa thèse, il promettait la réalisation d'une « poétique de la volonté » née des variations imaginatives⁸⁹ ».

À la lumière de notre analyse, nous pouvons maintenant nous diriger vers la phénoménologie de l'aveu et les symboles. Dans le présent chapitre, beaucoup de concepts ont été mis sur table pour expliquer pourquoi Ricœur procède à la greffe herméneutique de la phénoménologie. Le Cogito est continuellement dans une lutte entre le volontaire et l'involontaire. Cette lutte se résout continuellement sauf en ce qui a trait à la dialectique de l'involontaire absolu. Si le volontaire l'emporte en décidant et en agissant, il n'a cependant pas d'autre chose que de consentir devant l'involontaire absolu. La nécessité vécue, par la finitude qu'elle donne à l'existence, ne peut permettre au Cogito de comprendre le sens de

⁸⁷ Alain Thomasset, « L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur : fonction poétique du langage et transformation du sujet », *Études théologiques et religieuses*. Paris, Institut protestant de théologie, vol. 4, tome 80, p. 525.

⁸⁸ Thomasset corrobore notre point de vue sur le sujet, il dit, à propos de la poétique : « Le projet initial [d'écrire un troisième tome à *Philosophie de la volonté* qui se concentrerait sur le problème de la poétique de la volonté] n'a pas vu le jour sous forme d'un ouvrage qui ferait suite aux premiers tomes de philosophie de la volonté, mais c'est l'ensemble des recherches herméneutiques, linguistiques, narratives qui ont suivi qui peut être mobilisé pour ce propos » dans Alain Thomasset, *loc.cit.*, p. 526.

⁸⁹ François Dosse, *op.cit.*, p. 226.

l'existence, puisqu'il se le cache à lui-même. Cependant, le philosophe n'est pas pris au dépourvu, car la conscience collective en se le cachant, se l'est avoué sous une autre forme. C'est à ce moment que l'étude des symboles et des mythes fait son entrée, en plus d'une nouvelle méthode, l'herméneutique, pour comprendre le problème du mal qui, comme dira Ricœur, nous empêche de consentir pleinement à la nécessité.

CHAPITRE 2

La phénoménologie de l'aveu et les signes

Après avoir décelé dans la faille une parenthèse à la volonté humaine, Ricœur évolue vers l'herméneutique, se détachant progressivement de l'influence d'Edmund Husserl vers la fin des années 50. Ce dernier, ayant exercé une influence considérable sur *Le volontaire et l'involontaire*, est relayé au second plan dans *Finitude et culpabilité* (publié en 1960, en deux parties : *L'homme faillible*, étudié au chapitre précédent, et *La symbolique du mal*, corpus du chapitre actuel et du prochain).

Comme l'explique Corine Pelluchon, cette période pour Ricœur est surtout influencée par la philosophie réflexive et l'existentialisme chrétien, notamment celle de Karl Jaspers. Dans cette période, le rapport du soi pour exister, ainsi que son rapport aux autres et au monde, est médiatisé dans l'histoire et le langage⁹⁰. Cette période scelle l'attitude de Ricœur sur la condition humaine, l'humain est bon, mais faillible : « En revanche, en se tournant vers les grands textes religieux, vers les mythes et vers les symboles, on peut mieux saisir à la fois le mal et la manière dont, en dépit de notre penchant pour le mal et de sa radicalité, il existe, comme le disait Kant, une position originale du bien⁹¹ ».

⁹⁰ Corine Pelluchon, *op.cit.*, p. 41.

⁹¹ *Idem*.

2.1 L'aveu de la faille

Pour comprendre sa condition, l'interprétation doit se faire par une phénoménologie de l'aveu, le premier pas d'une nouvelle méthodologie pour comprendre le mal, car cette dernière permet l'introspection et l'abstraction. Cette conception de l'humain qui est dans le monde sans le comprendre se résout à travers l'aveu, concept qui est au centre de l'anthropologie philosophique ricœurienne, comme le souligne Itao : « Ricœur conceived of man as a linguistic being whereby it is in and through language that man expresses himself and manifests his being; in other words, it is by means of language that man relates with other beings and with the world⁹² ». Ricœur complète lui-même l'argument dans les premiers chapitres de *La symbolique du mal*, lorsqu'il explique que le but de l'exercice philosophique est de savoir comment on passe du concept de la faille, mis au point dans le chapitre précédent, à celui de la faute.

C'est là que la notion d'aveu intervient dans l'argument. Car le mal humain, comme l'expérience vécue est avant tout une parole prononcée sur soi-même. Cette parole est alors reprise par le discours philosophique. Cette parole, dans la définition qu'en donne Ricœur, est un aveu du mal à travers une conscience religieuse. Le travail de l'herméneutique est d'extirper de cette conscience une expérience du mal et puis la réinterpréter. L'expérience est regroupée sous trois signes : la souillure, le péché et la culpabilité. Chacun de ses trois

⁹² Alexis Deodato S. Itao, « Paul Ricœur's Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith » KRITIKE, Vol.4, N.2, décembre 2010, p. 2. *Notre traduction*: « Ricœur conçoit l'homme comme un être linguistique, car c'est dans et par le langage que l'homme s'exprime et qu'il manifeste son existence; en d'autres termes, c'est par le langage que l'homme peut s'identifier aux autres êtres et avec le monde. »

concepts, qui part de l'intérieur vers l'extérieur, est la clé de voûte de la compréhension du mythe et à travers lui, de l'existence elle-même.

2.2 Une nouvelle épistémologie par l'herméneutique

Étienne Borne, évoqué plus haut pour son apport substantiel à l'analyse du problème du mal, a eu l'intuition qu'une nouvelle méthode s'imposait. L'intégration de l'herméneutique dans le traitement de la question est une réponse à l'aporie que pose la réduction phénoménologique, comme l'anticipe son essai sur le mal, paru deux ans avant que Ricœur publie *La symbolique du mal* en 1960. Déjà, il y explique les liens entre le mythe et le problème du mal et conclut que l'analyse des mythes, d'un point de vue d'une phénoménologie d'une religion, comme c'est le cas chez des penseurs comme Mircea Eliade, est vouée ultimement à l'échec : « Une phénoménologie de la mythologie est donc possible – mais qui ne saurait conduire à une décision métaphysique touchant le problème du mal⁹³ ». Afin de relier la phénoménologie de la religion et une philosophie de l'existence, pour déjouer la *ruse esthétique* du mythe, il faut une nouvelle épistémologie, l'herméneutique.

Le mystique est justement difficile d'interprétation puisque nous ne sommes plus dedans, nous l'examinons d'un point de vue extérieur sans y être impliqués. C'est poser un regard de spectateur sur le phénomène religieux plutôt que le vivre. Le fait de n'être plus directement impliqué dans le sacré cause certains problèmes. Comme observateur laïque du mythe, notre vision du monde n'est plus cohérente ni téléologique. Comme

⁹³ Étienne Borne, *op.cit.*, p. 55.

l'herméneute Jean Greisch le souligne et comme nous l'avons précisé dans l'introduction, en ce qui a trait à la philosophie de l'existence, nous croyons que la conscience est arrivée dans l'*âge herméneutique de la raison*. Pour Greisch, la foi a été sécularisée. De la même façon que Ricœur parle du passage impliquant le *mythos* vers le *logos*, Greisch interprète cette crise de la raison en Occident sous une lumière révélatrice. En effet, la fin de l'hégémonie de la raison religieuse a apporté la philosophie d'Occident à être en quelque sorte tiraillée entre la foi et la raison (on pourrait dire à l'image de Ricœur lui-même).

Il y a donc une ambiguïté dans la conscience à se placer entre foi et raison, surtout dans un phénomène de sécularisation où la foi est remplacée par le sentiment. Greisch explique cette ambiguïté comme suit : « D'un côté, la raison perd irrémédiablement la foi pour s'installer définitivement dans la sécularité. [...] de l'autre côté, la foi perd la raison, et cela est peut-être plus grave⁹⁴ ». C'est d'une part ce qu'on voit en société aujourd'hui, la science se range du côté de l'athéisme avec le matérialisme et le physicalisme et la foi est imprégnée de fanatisme aveugle. C'est une curieuse division puisque rappelons-le, les plus grands esprits de l'histoire des idées avant l'époque contemporaine étaient souvent très pieux (nommons par exemple Avicenne, Leibniz et Hildegarde de Bingen). S'inspirant des premiers herméneutes modernes comme Schleiermacher, Greisch pense que la méthode herméneutique est la solution pour trouver une place idéale entre la foi et la raison dans une époque où, comme il le précise : « La foi, qui sait qu'elle n'a plus rien à attendre de la raison, se retire vers le sentiment et renonce de plus en plus à toute prétention de vérité⁹⁵ ».

⁹⁴ Jean Greisch, *op. cit.*, p. 18-19.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 19.

Mais en quoi l'herméneutique vient-elle changer la donne ? Son premier réflexe est de faire du doute une source de fertilité philosophique. Greisch développe sur cette notion avec l'aide du poète et philosophe Paul Valéry. En effet, il explique que la raison est dans une crise du doute puisqu'elle n'est plus pleinement dans la foi, dans le *mythos*. Le sujet navigue entre deux eaux, pour reprendre l'expression de Schleiermacher, et ne peut plus contourner le doute, le soupçon. Dans le même sens, dans son essai *De l'interprétation : essai sur Freud* en 1965, Ricoeur disait de Nietzsche, Freud et Marx qu'ils étaient les *maîtres du soupçon*⁹⁶, force est de constater que la pensée ne peut plus rester intransigeante. Maintenant que le doute est mis en place, on ne peut plus revenir en arrière. C'est à l'occasion de cette crise que naît l'importance d'une herméneutique pour la philosophie de l'existence :

L'attitude herméneutique est autre chose qu'un traditionalisme d'ordre supérieur. Elle presuppose l'existence de la crise et elle est un mouvement de reprise, de ressaisissement, de « seconde naïveté » qui implique l'aveu que, d'une certaine manière, rien ne sera plus comme avant. Il reste que l'herméneutique entend renouer avec les anciennes évidences et qu'elle croit à la possibilité de cette opération. Pour cela, elle élaboré une théorie herméneutique de ce savoir qui reste sans légitimation herméneutique. Cette théorie aura un statut particulier : il n'existe pas une épistémologie herméneutique et, par rapport à l'épistémologie régnante, l'herméneutique reste un savoir de maquisard. En l'occurrence, le maquis est le langage ordinaire que l'herméneutique revalorise comme lieu irréductible de la vérité⁹⁷.

L'herméneutique philosophique est en dehors du texte, dans les phénomènes et c'est dans ce sens qu'elle s'incarne comme une révélation pour l'esprit. Ce qui est révélé par l'herméneutique, dans notre optique, le sens de l'existence et l'importance du mal d'un point de vue de l'anthropologie résident dans cette manifestation au cœur de

⁹⁶ Paul Ricoeur, *De l'interprétation – Essai sur Freud*. Paris, Seuil, « Essais », 1965, p. 46.

⁹⁷ Jean Greisch, *op.cit.*, p. 29.

l'épistémologie herméneutique. Cependant, cette révélation ne va pas de soi, elle passe par un aveu. La conscience médiatise, par la parole, le problème du mal, mais en le voilant par la symbolique, et l'herméneutique vient quant à elle déchiffrer le tout : « L'aveu ne peut être *historiquement* compris qu'à partir de ses manifestations symboliques qui toujours s'articulent *dialectiquement*⁹⁸ ».

2.3 La phénoménologie de l'aveu

La compréhension du signe comme abstraction à travers l'expérience du *serf-arbitre* (qu'il appelle parfois *liberté serve*) dans le monde s'inscrit sous le signe d'une phénoménologie de l'aveu, soit de la révélation à la conscience de la part de rationalité extirpée du phénomène religieux.

L'aveu s'inscrit dans ce que Ricœur nommera plus tard *la phénoménologie de l'homme capable* dans laquelle il explique que l'humain purement réalisé doit pour se comprendre lui-même, être en mesure de se raconter. C'est le rôle de l'aveu ici. C'est mettre en langage le mal et donc l'extirper de soi.

La faute est dans le monde et l'herméneutique est la méthode qui permet sa compréhension compte tenu du fait que la réduction phénoménologique sur soi-même soit impossible telle que nous l'avons expliqué au chapitre précédent. L'expérience vive est abstraite, l'aveu permet de se la figurer en lui donnant un sens et un angle d'observation, à travers une *mise-en-récit*. Cette analyse pourrait laisser sous-entendre le mélange de

⁹⁸ Simon Castonguay, « Paul Ricœur et Michel Foucault : l'aveu aux sources de l'herméneutique », *Philosophiques*, Montréal, volume 41, n. 2, 2014, p. 335. Les italiques sont de l'auteur.

l'herméneutique du soi sur l'herméneutique du symbole. Nous soutenons une vision ricœurienne de la continuité des idées philosophiques, à l'instar de François Dosse. L'historiographie ricœurienne des vingt dernières années tente de montrer que le projet herméneutique de Ricœur est le même du début à la fin et qu'il suit une progression logique, des symboles aux conflits d'interprétation, de la métaphore au récit et à l'identité. Toute ses versants ne sont que le résultat de la réflexion sur la *poétique de la volonté*.

Sur l'aveu, Ricœur explique son point : « L'aveu, avons-nous dit, se déploie toujours dans l'élément du langage ; or ce langage est pour l'essentiel symbolique⁹⁹ ». Par un processus de réminiscence et d'expectation, on comprend la totalité de la réalité humaine par le mythe. Car l'expérience de l'aveu est une expérience aveugle, terrifiante et émotionnelle.

Le plus important à comprendre réside dans ceci : l'aveu met la faute dans le monde. Par l'aveu, on comprend que l'expérience vive est au fond un phénomène abstrait, car séparé d'une totalité de sens. Cette expérience n'est pas immédiate : « elle ne peut être dite qu'à la faveur des symbolismes primaires qui préparent sa reprise dans le mythe et la spéculation¹⁰⁰ ». C'est dans cette perspective que la notion de cercle herméneutique, c'est-à-dire le fait de comprendre le tout par la partie et la partie par le tout, intervient. On comprend les symboles par l'aveu, par un processus de manifestation qu'on doit interpréter. Comme l'explique Johann Michel, on sort ici d'une tentative de compréhension purement transcendante : « La pensée ne commence pas d'elle-même, du moins à partir de nulle part du sujet “transcendantal”, mais porte le poids de son incarnation dans le

⁹⁹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté tome II : Finitude et culpabilité. Partie II : La symbolique du mal*. Paris, Aubier-Montaigne, « Philosophie de l'Esprit », 1960, p. 17.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 18.

monde et dans l'histoire¹⁰¹ ». L'aveu se décline d'abord dans une sémantique qui après ne peut exister que dans les symboles. Pour Ricœur, il y a déjà là une herméneutique dans la mise en symbole de l'expérience de l'aliénation. C'est ce processus qui permet un aveu et une compréhension médiatisée :

C'est donc comme un tout qu'il faut prendre le langage élémentaire de l'aveu, le langage développé du mythe et le langage élaboré de la gnose et de la contre-gnose. Il n'y a pas d'autonomie de la spéculation et le mythe est lui-même second ; mais il n'y a pas non plus de conscience immédiate de la faute qui puisse faire l'économie des élaborations seconde et tierce. C'est le cercle de l'aveu, du mythe et de la spéculation qu'il faut comprendre¹⁰².

L'aveu du mal se distingue en trois signes primaires : *la souillure, le péché et la culpabilité*. Ces signes transparaîtront lorsque nous étudierons les mythes sous la lumière des symboles.

La compréhension de ces signes nécessite pour l'herméneute une compréhension de ces derniers dans ce qu'ils ont de plus primordial. Il faut donc pour Ricœur développer une *critériologie* du symbole, pour aller chercher dans le symbole une signification naïve et préréflexive. C'est le chemin de l'aveu qui se fait à l'inverse de la compréhension : d'une part, l'expérience du mal la plus directe est celle de la culpabilité¹⁰³. Cette dernière doit être étudiée, puisque l'expérience du mal est avant tout individuelle, comme Ricœur le mentionne « [...] au sens précis de sentiment de l'indignité du noyau personnel est

¹⁰¹ Johann Michel, *op.cit.*, p. 53.

¹⁰² Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, *op.cit.*, p. 17.

¹⁰³ Comme Ricœur dira plus tard, être « souffrant et agissant ».

seulement la pointe avancée d'une expérience radicalement individualisée et extériorisée¹⁰⁴ ».

Après la culpabilité, la notion de péché, vécu comme un mal fait envers la communauté et contre la divinité. La conception de la souillure, elle s'inscrit comme la notion la plus archaïque du sujet souffrant et agissant, elle est l'infection du dehors, l'infection du corps propre, incompréhensible à la rationalité pure.

À travers une critériologie des symboles, c'est-à-dire une élaboration des critères de vérité des symboles, on peut répondre à plusieurs questions sur ce que nous révèle l'aveu sur nous-mêmes à travers un processus imaginatif. D'abord, une analyse du symbole permet de comprendre le sens donné à la parole et son implication dans l'existence. C'est ce que Ricœur appelle la double expressivité cosmique et psychique, ce qui signifie entre autres que c'est grâce au rêve et à l'imagination que les premiers symboles cosmiques sont devenus psychiques, dans un processus miroir où le microcosme est le reflet du macrocosme.

Par l'interprétation, le signe deviendra le symbole qui sera reconnu dans le mythe. La différence entre le signe et le symbole est simple, elle réside dans l'intentionnalité double du symbole. Ricœur donne la définition suivante du concept de *symbole* : « [...] les significations analogiques spontanément formées et immédiatement donnantes de sens ; ainsi la souillure analogue de la tâche, le péché analogue de la déviation, la culpabilité analogue de la charge [...] »¹⁰⁵. Prenons l'exemple de la souillure. La souillure s'inscrit dans une compréhension sémiologique. Lorsque la souillure devient symbole, c'est qu'elle

¹⁰⁴ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 15.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 25.

est intégrée dans le récit. L'exemple de Ricœur est lorsqu'on la retrouve sous le symbole du *sale*. Le *sale* peut se décliner dans une double intentionnalité vers *l'impur*. C'est ce qui apporte cette spirale de compréhension qui permet à l'infection du corps-propre de devenir allégoriquement une infection de la conscience.

Continuons l'étude du symbole et de l'aveu avant de nous plonger plus précisément dans l'étude des signes eux-mêmes. Si l'aveu correspond à une répétition imaginaire de l'expérience, comment s'intègre-t-il dans la réflexion philosophique et herméneutique ? Ricœur voit dans les mythes eux-mêmes un aveu de la conscience. Pour la philosophie, la proximité se fait avec l'histoire judéo-chrétienne et grecque et les considérations pour le mal et la faute sont déjà là. Ricœur dira, sur la conscience philosophique occidentale : « [...] le fait abstraitemment contingent de cette rencontre [entre la pensée juive et grecque] est le destin même de notre existence occidentale¹⁰⁶ ». Dans une perspective similaire, le philosophe Jean Greisch explique que « [dans l'expérience herméneutique, l'appropriation (je fais mien le sens du mythe) renvoie nécessairement à une appartenance (je découvre que je n'ai pas vraiment choisi, depuis toujours j'appartiens à ce mythe)¹⁰⁷ ». En ce sens, le mythe nous habite.

C'est dans cette perspective qu'il nous dit que le *mythos* est déjà *logos*, il porte déjà cette charge de l'existence et c'est l'herméneutique qui en permet la révélation. Le commentateur Emil J. Piscitelli en donne l'explication suivante, à savoir que la conscience et les symboles évoluent de façon dialectique :

Ricœur wants to show that the archaic development of cosmic, religious symbols is isomorphic with the constitution of the human

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁷ Jean Greisch, *op.cit.*, p. 73.

subject. For him the historic evolution of religious symbols is in effect the history of human subjectivity in its attempt to understand and be itself. He argues that human consciousness can be known in its symbolic expression in religious language¹⁰⁸.

Mais pour s'y faire, il faut une connaissance latérale des textes, à la fois supprimer la distance et remettre dans son contexte, tel est le travail de l'herméneute : « Qui voudrait échapper à cette contingence des rencontres historiques et se tenir hors du jeu au nom d'une "objectivité" non située, à la limite connaît tout, mais ne comprendrait rien ; à vrai dire, il ne chercherait rien, n'étant porté par le souci d'aucune question¹⁰⁹ ».

Maintenant que nous avons une connaissance de cette phénoménologie de l'aveu, concentrons-nous sur le travail de l'herméneute tel qu'évoqué à l'instant. L'herméneutique comme manifestation tient dans ce constat que le symbole est un reflet de la conscience se réalisant dans le mythe par médiation. L'herméneute québécois Jean Grondin l'explique lorsqu'il parle de la méthode herméneutique dans une perspective de philosophie de l'existence : « [...] si la phénoménologie a besoin d'une cure herméneutique c'est parce que l'essentiel (l'être, le temps, la mort, ce que nous sommes) se trouve le plus souvent recouvert¹¹⁰ ».

Ricœur abstrait trois signes primordiaux des mythes qui ont forgé la conscience occidentale. Les signes font entre eux un cercle herméneutique au sens où c'est la

¹⁰⁸ Emil J. Piscitelli, « Paul Ricœur's philosophy of religious symbol: A critique and dialectical transposition», *Ultimate reality and meaning*, Vol. 3, n. 4, Janvier 1980, p. 291. *Notre traduction* : « Ricœur veut démontrer que le développement archaïque des symboles cosmiques et religieux est isomorphe avec la constitution du sujet humain. Pour lui, l'évolution historique des symboles religieux est en effet une histoire de la subjectivité humaine qui tente de se comprendre et d'être soi-même. Il soutient que la conscience humaine peut être connue dans son expression symbolique à travers le langage religieux. »

¹⁰⁹ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 30.

¹¹⁰ Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris, Presses universitaires de France, « Philosophies », 2003, p. 86.

compréhension de leur interrelation qui nous offre la perspective la plus profonde. Ricœur sait de par le cheminement intellectuel qu'il opère que la phénoménologie de l'aveu doit impérativement se diriger vers une herméneutique du symbole, sans quoi elle ne saurait produire le savoir qu'on attend d'elle, c'est-à-dire produire une compréhension du problème du mal : « Le problème du mal qui est celui de l'incompréhensible perversion de la volonté, ne se prêtait guère à une thématisation directe, on ne peut en prendre la mesure qu'à partir d'une interprétation ou d'une herméneutique de la symbolique du mal¹¹¹ ».

2.4 La souillure, le mal du corps

Le signe le plus archaïque de l'expérience du mal réside dans l'expérience de la souillure, comme mentionné dans la première partie de *La symbolique du mal*. C'est le premier contact de la rationalité avec le monde à travers le *corps-propre*. C'est aussi d'abord et avant tout un phénomène à l'attaque de l'intégrité de soi. C'est une idée sous-jacente à la philosophie de Ricœur, cette intuition que le mal *enlève*, que le mal *corrompt*, qu'il laisse *moins que soi*.

D'entrée de jeu, Ricœur voit dans l'expérience de la souillure la naissance de nos initiatives contre la faute. La souillure, c'est déjà le mal qui vient affecter mon *corps-propre*. Par ce premier contact archaïque vient le besoin de la conscience de rationaliser, de trouver un sens. À ce stade, le mal est toutefois encore exprimé dans un schéma d'extériorité¹¹², il n'est pas encore révélateur de notre propre faillibilité, qui viendra avec une mythologisation de la souillure dans un processus de double intentionnalité, c'est-à-

¹¹¹ *Ibid.*, p. 88.

¹¹² Beatriz Melano Couch, *op.cit.*, p. 120.

dire, quand le souillé, le sale, devient aussi l'*impur*. Mais pour l'instant, la souillure est *objective*, c'est un *quelque chose* qui nous infecte : « [...] la punition retombe sur l'homme en mal-être et transforme toute souffrance possible, toute maladie, toute mort, tout échec en signe de souillure¹¹³ ».

Ce qui caractérise le domaine de la souillure c'est encore l'indistinction entre le mal et le malheur. C'est en ce sens qu'on parle encore de l'*impur*. Ici, on est encore liés aux interdits alimentaires et sexuels, aux risques de contagion. La souillure n'a pas encore de dimension éthique. L'impureté est objective et matérielle. C'est cependant l'*impur* qui est la racine de tout le rapport entre la condition humaine et la faute : « La crainte de l'*impur* et les rites de purification sont à l'arrière-plan de tous nos sentiments et de tous nos comportements relatifs à la faute¹¹⁴ ». Cependant, elle prend une autre dimension lorsque le malheur est intériorisé. Il devient alors une crainte, où l'aveu est confessé comme peur. À ce moment on assiste par la parole à une dématérialisation du malheur.

Pour lutter contre la souillure, les humains ont mis en place des rites de purification et ses rites ont créé un ordre. Il se forme alors une dialectique du pur et de l'*impur*, et où le malheur est le prix de la perte de la pureté : « [...] la souffrance est le prix de l'ordre violé, la souffrance doit “satisfaire” à la vindicte de la pureté¹¹⁵ ». Les rites de purification sont une restauration de la pureté. Vladimir Jankélévitch, très proche conceptuellement de Paul Ricœur, illustre bien dans son ouvrage *Le pur et l'*impur** (1960) ce lien entre pureté, la souillure et dans une perspective de circularité herméneutique, la culpabilité : « [...] le regret projette vers l'avenir un devoir, mais la tache à son tour laisse derrière elle l'ombre

¹¹³ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 33.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

d'un regret. Le commencement est notre fin, mais notre futur lui-même est un passé, la vocation d'une pureté à venir, la phobie de l'impureté présente, – voilà ce que nous offre l'expérience¹¹⁶ ».

L'impur a une dimension double. D'abord, il est pré-éthique lorsqu'il est associé à la sexualité, puis il devient éthique lorsqu'il s'associe à la terreur. La souillure est donc objective et subjective, elle est « [...] un “quelque chose” qui infecte, une crainte qui anticipe le déchaînement de la colère vengeresse de l'interdiction¹¹⁷ ».

Ricœur nous explique que la souillure se trouve d'abord dans la violation de nature sexuelle : « [...] l'inflation du sexuel est caractéristique du système même de la souillure, au point qu'entre sexualité et souillure une complicité indissoluble paraît s'être nouée dans un temps immémorial [...]¹¹⁸ ». À cette étape de la conscience collective, le mal est contact et contagion. La naissance est impure, et c'est cette facette de l'expérience du mal qui mènera à la suite des choses lors d'une réflexion symbolique sur le mal, c'est-à-dire le lien entre la souillure et le péché. La souillure est le prix de l'ordre violé, elle est une tâche au sens propre et figuratif. Il y a donc une liaison entre le mal physique et le mal éthique : « [...] le mal de souffrance est relié synthétiquement au mal de faute [...]¹¹⁹ ».

La souillure tient sa force comme symbole de cette ambiguïté, mi-physique, mi-éthique. Cette condition pousse l'élaboration du rite de purification. L'ambiguïté est à l'origine des liens intrinsèques entre la philosophie grecque et la compréhension de la souillure.

¹¹⁶ Vladimir Jankélévitch, *Le pur et l'impur*. Paris, Flammarion, « Champs », 1960, p. 21.

¹¹⁷ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 39.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹¹⁹ *Idem*.

Chez les Anciens, Ricœur explique que les mythes tragiques et orphiques se sont développés en premier lieu face à la souillure. Le lien entre la philosophie, la purification et la souillure est primordial d'un point de vue de l'histoire culturelle. La souillure dans la parole est avouée et punie, ce qui l'annule dans un processus d'intersubjectivité. Un exemple révélateur de la souillure comme s'inscrivant dans ce concept de double intentionnalité réside dans la condamnation. La condamnation du meurtre, souillure éthique, mais aussi souillure au sens propre, se solde par la purification, en l'occurrence, par la mort ou l'exil du perpétrateur. Par la punition, on purifie la souillure : « Ainsi c'est toujours sous le regard d'autrui qui donne honte et sous la parole qui dit l'impur et le pur que la tache est souillure¹²⁰ ».

Dans une perspective mythique, la souillure est aussi touchée par la *sublimation de la crainte*. La crainte s'inscrit comme le penchant subjectif de la souillure : « La crainte de l'impur est comme une peur ; mais déjà elle affronte une menace qui, par-delà celle de la souffrance et de la mort, vise la diminution de l'existence, la perte du noyau personnel¹²¹ ». La crainte diminue le *moi* comme conscience. Comme l'impur entrait dans le monde par le rite de purification, la crainte elle se sublime dans la confession, par une phénoménologie de l'aveu : « La crainte dite n'est déjà plus cri mais aveu. Bref, c'est en se réfractant dans la parole que la crainte libère sa visée plus éthique que physique¹²² ». On voit donc dans la souillure la dialectique du volontaire et de l'involontaire, dans la compréhension où le rite, la confession et la punition viennent rétablir la maladie, l'impur et la mort. L'aveu peut

¹²⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹²¹ *Ibid.*, p. 46.

¹²² *Ibid.*, p. 46.

laver : « Si donc la sincérité est une purification symbolique, tout mal est symboliquement tache : la tache est le “schème” premier du mal¹²³ ».

La crainte peut cependant avoir la puissance de rétablir et d'éduquer, elle est garante de l'ordre et des relations publiques. C'est le paradoxe politique de Ricœur comme l'explique Aurore Dumont dans son étude de l'influence des textes sacrés dans le politique : « [...] on assiste ainsi à une reprise du politique issue d'une réflexion sur le mal, qui se déplace progressivement pour tenter le pari d'une affirmation du politique en tant que progrès sous le signe de l'institution¹²⁴ ».

C'est la rationalisation de la souillure qui permettra le prochain signe, du fait que le signe du péché se développe dans un mouvement interdépendant entre soi et la communauté. Cependant le péché se définit de façon commune et n'est pas que la crainte d'un mal physique, mais aussi d'un mal spirituel.

2.5 Le péché, le mal de la communauté

Si la souillure exprimait l'expérience du mal comme un contact de corps-propre avec le monde, le rapport au péché est bien différent. Déjà, il s'opère un glissement pour la conscience qui ne conçoit plus son rapport au monde avec l'extériorité, mais bien dans une relation spirituelle où : « [c]’est déjà la relation personnelle à un dieu qui détermine l'espace spirituel où le péché se distingue de la souillure [...]»¹²⁵.

¹²³ *Ibid.*, p. 50.

¹²⁴ Aurore Dumont, « Romains 13 dans la philosophie morale et politique de Paul Ricœur », *Études théologiques et religieuses*, Institut protestant de théologie, tome 89, n. 4, 2014, p. 451.

¹²⁵ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 52.

Le péché devient ainsi une réalité de mon existence, il n'est pas seulement le *dehors* qui m'infecte, mais bien quelque chose qui m'affecte dans un rapport divin avec Dieu. Pierre Grelot nous éclaire sur ce sujet, puisqu'il donne une double dimension au péché : « Le mot péché (*hamartia*) oscille entre deux sens : celui d'une expérience psychologique que tout le monde éprouve, et celui d'une Puissance obscure qui *règne* sur l'humanité au même titre que la Mort¹²⁶ ». Le péché est à la fois une expérience du mal pour la conscience elle-même, mais aussi une part intégrante de l'existence.

Dans cette perspective, quelque chose d'important change par rapport à l'essence du mal. Le mal n'est plus un *quelque chose*, il est une internalisation de la souillure, il est l'absence de Dieu : « Evil is no longer a “material thing” which attacks man from the outside but an internal reality which humanity experiences before the sacred¹²⁷ ».

Comme lors de la verbalisation du *pur* et de l'*impur*, le péché rentre dans la conscience par la parole. Ricœur en parle comme quelque chose qui est d'abord verbalisé par les prophètes de la tradition juive et chrétienne¹²⁸. Lorsqu'ils parlent du péché, c'est pour exiger qu'on agisse contre lui. Cette prescription contre le péché est finie, limitée par la parole, mais l'exigence de lutter contre le péché, elle, est infinie : « Le moment de la prophétie dans la conscience du mal c'est la révélation d'une mesure infinie de l'exigence que Dieu adresse à l'homme¹²⁹ ». Car l'humain est sauvé de la souillure par son alliance avec Dieu. Lorsqu'il pèche, il rompt l'alliance, il se confronte au mal, à une absence de Dieu. La symbolisation du péché le met en relation avec le monde, le *soi* pèche et renvoi

¹²⁶ Pierre Grelot, *Le langage symbolique dans la Bible : Enquête de sémantique et d'exégèse*. Paris, Les éditions du Cerf, « Initiations bibliques », 2001, p. 90.

¹²⁷ Beatriz Melano Couch, *op.cit.*, p. 120.

¹²⁸ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, *op.cit.*, p. 55-57.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 58-59.

son intérieurité dans le monde¹³⁰. C'est ce qui est appelé le *réalisme du péché*. Le péché est objectif quant à la prescription quant à fait les prophètes. Il n'est pas seulement *subjectif*, puisque son exécution à un effet sur l'ensemble de la communauté religieuse : « le péché ne se réduit pas non plus à sa dimension individuelle ; il est d'emblée et originairement personnel et communautaire¹³¹ ».

En péchant, le pécheur se néantise. Il est oublié par Dieu, réduit à un rien. C'est parce que le péché agit comme une mort spirituelle. Le péché n'est pas un mal contre la conscience, mais contre un ordre divin. Cette notion que le pécheur est effacé par le péché corrobore avec la littérature théologique : « Car le péché est, pour l'homme, une autre sorte de mort¹³² ». On peut ajouter que le péché est à la fois *rupture* et *captivité*, rupture avec l'ordre établi mais aussi captivité par rapport à elle.

Il est important de rappeler que les symboles du *péché* et de la *culpabilité* restent bien distincts. Si la culpabilité est purement internalisée, le péché garde encore son lien avec l'extérieur avec la souillure, il n'est pas encore subjectif. Ce sera notamment ce lien symbolique qu'on retrouve dans le dogme du *péché originel* : le péché vient de la souillure du corps, transmis par la naissance¹³³, il affecte donc tous les humains par cette filiation. Cependant la *culpabilité* procède du *péché* puisque l'état de captivité se retourne ultimement vers l'intérieur : « [...] ce dernier, puisqu'il ne peut se détourner de l'omniscience divine, intériorise progressivement le regard absolu pour le transformer en soupçon, en conscience de la culpabilité¹³⁴ ».

¹³⁰ *Ibid.*, p. 72-76.

¹³¹ *Ibid.*, p. 84.

¹³² Pierre Grelot, *op.cit.*, p. 92.

¹³³ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, *op.cit.*, p. 90.

¹³⁴ Simon Castonguay, *loc.cit.*, p. 336.

Le péché, dans son lien entre la conscience et le sacré, reste un phénomène global et non complètement intérieurisé : « [...] ce péché, “intérieur” à l’existence, à l’encontre de la souillure qui l’infecte du “dehors”, n’en est pas moins irréductible à la conscience de culpabilité : il est intérieur, mais objectif [...]¹³⁵ ». Le péché est une expérience du mal pour soi *et* pour les autres. Apportons la précision suivante, de Marc Oraison : « Le « péché » c’est ce qui manque dans la relation à l’autre pour que cet autre se sente reconnu comme sujet, lui aussi¹³⁶ ». Le péché, c’est traiter les autres sans considérations, comme des moyens.

2.5.1 Le péché sécularisé

On pourrait se demander en quoi le péché est encore révélateur de la présence du mal aujourd’hui. On pourrait croire qu’en Occident, la notion du péché peut être tombée en désuétude. Or quand on regarde le concept de plus près, on remarque que la notion de péché, autrefois devant le divin, est aussi le concept de « mal dans la communauté ». C’est une deuxième mort, une mort sociale face à un non-respect de l’ordre établi. Nous pensons en ce sens que le péché peut être sécularisé sous la bannière d’un ordre nouveau, et où la transgression de cet ordre peut donner place à ce qu’on appellerait aujourd’hui un « suicide social ». La différence c’est que la notion de pardon, présente dans la dimension religieuse, s’éteint dans la société sécularisée. Si le mythe présente cet ordre divin pour donner un sens à l’existence, il en va de même qu’une société sans foi a ce même besoin de

¹³⁵ *Ibid.*, p. 87.

¹³⁶ Marc Oraison, *La culpabilité*. Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 126.

transcendance et de vérité commune. Comme Greisch l'a souligné dans son ouvrage *L'âge herméneutique de la raison* en 1985 que nous avons évoqué plus haut, le religieux, dans notre société sécularisée, s'est mu vers d'autres chemins qui offrent la même perspective qu'une vision religieuse du monde, c'est-à-dire un système cohérent et englobant. Au niveau de la politique, on voit ce phénomène avec les systèmes de pensée politique qui offrent une perspective englobante, à la manière des idéologies d'extrême droite ou d'extrême gauche. C'est en ce sens qu'Hannah Arendt expliquait qu'ils offraient une vision de « fin de l'histoire ». Cette recherche d'un système cohérent et englobant est aussi présente d'un point de vue philosophique. On pense aux systèmes englobants issus de la psychanalyse, du structuralisme ou de la théorie critique. Aller contre une vision cohérente et englobante du monde, quelle qu'elle soit, c'est toujours pécher dans cette vision, c'est faire le mal dans la communauté.

2.6 La culpabilité, le mal de l'âme

La dernière abstraction symbolique que l'on fait intervenir dans l'analyse est celle de la culpabilité. Pour Ricœur, la culpabilité est le résultat de l'évolution de la pensée sur la responsabilité et nous pouvons comprendre le tout avec l'évolution de la terminologie dans les différentes sources grecques, juives et chrétiennes. Ce signe est central à son anthropologie et à sa philosophie de l'existence, puisque déjà dans des textes antérieurs à *La symbolique du mal*, il insistera sur la prévalence de la culpabilité. En 1953, il écrit

notamment que « Nulle anthropologie ne peut s’achever, ni peut-être même se constituer, si elle n’intègre le problème de la culpabilité¹³⁷ ».

Il est bien important de comprendre que la culpabilité n'est pas la même chose que l'action commise. Ce n'est pas la *faute*, mais le moment subjectif où celle-ci est intériorisée et personnalisée. Alors que le péché était le moment ontologique, Ricœur compare : « La culpabilité est la prise de conscience de cette situation réelle et, si on ose dire, le “pour soi” de cette espèce “d’en soi”¹³⁸ ». Or la distinction n'est pas si claire dans la littérature religieuse et mythologique. D'une part, les dieux sont la mesure objective des choses, et les humains, la mesure subjective du péché et de la culpabilité.

À ce stade de l'analyse, on comprend que les trois symboles primaires sont codépendants entre eux. La culpabilité est ici subordonnée à la souillure. Cela dérive du fait que dans les religions occidentales, l'agent est impur à la base. C'est parce qu'on est *impur* qu'on se sent coupable : « [...] c'est parce que l'homme est rituellement impur qu'il est “chargé” de la faute ; il n'a pas besoin d'être l'auteur du mal pour se sentir chargé de son poids et de ses conséquences¹³⁹ ».

En ce sens, la responsabilité vient avant l'action. Avant d'être agent du mal, on a toujours la responsabilité de ne pas le faire. La faute, engendrant une responsabilité, vient diminuer l'image qu'on se fait de soi. Si j'abandonne ma famille, le poids de cette faute est intériorisé : « Je suis une mauvaise personne, car je n'ai pas accepté mes responsabilités ». Ce phénomène découle donc d'un mauvais usage de la liberté. On peut être interpellé par

¹³⁷ Paul Ricœur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 33e année, n. 4, 1953, p. 285.

¹³⁸ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 100.

¹³⁹ *Idem*.

le péché, mais c'est la culpabilité qui nous condamne le plus profondément en face du mal commis. La culpabilité, comme l'explique Marc Oraison, se fait en public tout d'abord, par la peine et la perte, le regard des autres nous rend coupables, mais elle peut aussi être subjective et secrète : « [...] le coupable peut s'auto-punir selon un rite inspiré de la culture environnante, sans qu'un tribunal intervienne visiblement ; ainsi se comporte le « coupable intérieurisé » qui, dans le secret de sa chambre, se flagelle cruellement pour expier. Dans ce second cas, la relation se passe, par la médiation du surmoi, avec le fantasme de la divinité¹⁴⁰ ».

On comprend la culpabilité à la fois par la souillure et par le péché dans un double mouvement de rupture et de reprise. La *rupture* consiste à dire que l'humain est coupable. La *reprise* elle, avoue que le sujet est responsable de la faute, mais qu'il en est aussi le captif. Le lien entre péché et culpabilité est lisible dans la littérature religieuse juive, selon Ricœur, qui observe un décalage intéressant : d'un côté le destin est collectif, alors que la notion de culpabilité souligne l'espérance d'une rédemption personnelle.

De la dette d'un peuple, la transition du péché qui affecte de la communauté vient reposer sur la responsabilité individuelle. On passe d'un moment où tous baignent dans le péché, où la tare est héréditaire, à un second moment où la culpabilité est le résultat d'un acte. On se libère avec l'aveu, au même titre que des personnalités publiques aujourd'hui prennent la tribune pour publiquement confesser leurs fautes. Cependant, même après la confession, la culpabilité reste, car elle est solitude. Le péché peut être pardonné pas les autres alors que dans l'optique de la culpabilité, il faut réussir à se pardonner soi-même.

¹⁴⁰ Marc Oraison, *op.cit.*, p. 81.

Dans le même ordre d’idée, on remarque cette transition lors de l’étude de certains épisodes de l’Ancien Testament, où les fils, par leurs fautes, sont maudits par des siècles de malédiction. L’épisode de l’ivresse de Noé en est un exemple flagrant et plus précisément aussi, dans le mythe adamique lui-même, la transgression se paie par la perte d’un privilège pour l’éternité. Alors que dans ces épisodes le péché concerne Dieu, la culpabilité elle ne concerne que l’humain : « L’instance de la culpabilité c’est donc la possibilité du primat de “l’homme-mesure” sur le “regard de Dieu” ; la scission entre la faute individuelle et le péché du peuple, l’opposition entre une imputation graduée et une accusation globale et totale annoncent ce renversement¹⁴¹ ».

2.6.1 L’élaboration philosophique de la culpabilité chez les Anciens

Le concept occidental de la culpabilité fait un chemin assez long de l’époque archaïque jusqu’à l’époque classique, en passant par une réflexion impliquant l’éthique, le juridique, le religieux et le psychologique. Sans repasser à travers l’ensemble de l’argumentaire, soulignons-en les points les plus importants pour notre compréhension. La distinction et la compréhension viendront finalement par le biais de la philosophie, puisque Ricœur soutient que la culpabilité comme concept est à la base de tous les itinéraires philosophiques et qu’elle est une « instruction permanente de la méditation et s’incorpore aux déterminations les plus fondamentales de la conscience de soi : elle structure, si l’on peut dire, la connaissance de l’homme¹⁴² ».

¹⁴¹ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 106.

¹⁴² Paul Ricœur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », loc.cit., p. 285.

Le renversement du péché vers la culpabilité commence dans la période grecque classique avec une volonté de catégorisation des fautes selon une dimension éthico-juridique et éthico-religieuse. Ricœur rappelle les travaux de Platon et Aristote sur l'éthique, *Les Lois* et notamment l'*Éthique à Nicomaque*. Avant ces réflexions sur l'éthico-religieux, les Grecs anciens étaient méthodiques sur la notion de pénitence : « Avant ce travail de rectification [celui de Platon et Aristote] par la réflexion, la distinction, purement pénale, du volontaire et de l'involontaire reste massive : ainsi le “volontaire” recouvre tantôt la pré-méditation, tantôt la simple volonté ; “l'involontaire” englobe l'essence de faute, la négligence, l'imprudence, l'emportement, voire le simple accident¹⁴³ ».

Les lois s'immiscent dans la tragédie grecque, de façon nietzschéenne, à travers un mélange de l'éthique et de l'esthétique. En fait c'est un mouvement co-dépendant, car l'involontaire de la faute est d'abord théologique puis psychologique, et c'est dans le mythe tragique qu'on voit ce changement s'opérer car : « c'est le mythe tragique qui fournit lui-même le schème de l'irresponsabilité, le principe de la disculpation¹⁴⁴ ».

La culpabilité est d'abord conscience d'elle-même, et elle est, du moins dans le mythe tragique, dans un état de tension par rapport à la démesure. Deux notions, qui se transposent dans la tragédie grecque, sont à explorer dans la lecture qu'on fait de la culpabilité, l'*hamartia* et l'*hubris* : « l'ἀμάρτια [hamartia] qui, dans la conception tragique de l'existence, exprime l'erreur fatale, l'égarement des grands crimes – et l'ὕβρις [hubris] qui, dans la même vision du monde, désigne la présomption qui jette le héros hors de sa condition et de la mesure¹⁴⁵ ». Nous avons déjà mentionné le concept de l'*hamartia* dans

¹⁴³ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 111.

¹⁴⁴ Ibid., p. 113.

¹⁴⁵ Ibid., p. 112.

notre étude du péché. L'hubris quant à elle est distinctive du concept de faille, c'est la conscience tendue vers le mauvais infini. La culpabilité vient du serf-arbitre puisqu'elle est conscience que l'action est prédéterminée, finie. Le destin et l'action humaine sont au cœur des tragédies grecques dans une reconnaissance de soi. Pour Ricœur, la tragédie suppose cette dialectique.

2.6.2 La culpabilité chrétienne comme projet moral et politique

Les Grecs ont pavé la voie d'un point de vue philosophique en ce qui concerne les notions inhérentes à la culpabilité et son lien avec la peccabilité, c'est-à-dire la capacité de pécher, dans la condition humaine. Les juifs et les chrétiens, eux aussi, vivent une continuité logique de la culpabilité.

Paul Ricœur se penche sur les écrits de Paul de Tarse qui explique que l'arrivée de la foi dans le monde sauve l'humanité du péché. Ce moment est révélateur d'un glissement herméneutique il y avait la Loi avant la Foi puisque tous étaient pécheurs. La Foi vient libérer du péché, qui se transforme en culpabilité dans un schème d'intériorité.

Le mal dans l'expérience de la culpabilité est inhérent à la notion que la Loi et la Foi formulent ensemble. Dans les mythes juifs de l'exil, la Loi est un moment historique. Elle est donnée dans un contexte précis et elle est inébranlable au sens où elle apparaît toute faite, par révélation. Son dévoilement est unique, historiquement et temporellement. Elle est donnée au moment de l'exil. Cependant, la Loi n'était qu'un pédagogue en attendant la venue du Messie. C'est pour cette raison qu'il y a une individualisation de la faute dans

l'histoire à ce moment. À la suite de la Nouvelle alliance, la Loi est rendue caduque, ce qui fait une excellente métaphore pour le passage du péché à la culpabilité.

Dans la culpabilité, le mal trouve sa racine commune issue du péché et de la souffrance. Il rentre dans le cercle de la condamnation, il souffre et fait souffrir. Devant l'absurdité de la condition humaine, devant le besoin de transcendance pour expliquer, le mythe se portera comme pédagogue du mal : « Le dernier mot d'une réflexion sur la culpabilité doit donc être celui-ci : la promotion de la culpabilité marque l'entrée de l'homme dans le cercle de la condamnation; le sens de cette condamnation n'apparaît qu'après coup pour la conscience « justifiée » ; il est donné à cette pédagogie de comprendre sa condamnation passée comme pédagogie : mais, pour la conscience encore placée sous la garde de la loi, son propre sens est inconnu¹⁴⁶ ». De fait le mal n'est compris que rétrospectivement, par la repentance, comme en aura l'intuition Ricœur en 1951, tout de suite après l'écriture de *Le volontaire et l'involontaire* : « [...] le péché n'est pas l'objet direct de la foi ; je ne crois pas au péché, mais à la délivrance du péché ; l'essence du christianisme est le salut et le péché n'est découvert que dans le geste même qui en délivre¹⁴⁷ ».

L'étude des trois signes (souillure, péché, culpabilité) nous éclaire sur ce qu'est le mal comme phénomène. Cependant, pour éclairer plus précisément l'étude herméneutique des signes en eux même, ils doivent être incorporés symboliquement sous la forme des

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 144.

¹⁴⁷ Paul Ricœur, « Notes sur l'existentialisme et la foi chrétienne », *Revue de théologie et de philosophie*, n.138, 2006, p. 313.

mythes. Cette expérience est cruciale dans une approche où le mal, pour être compris, doit faire l'objet d'une réécriture sous la forme d'un récit.

CHAPITRE 3

Le mythe comme récit de l'expérience du mal

Après avoir révélé les grands signes qui sont abstraits des mythes, Ricœur vient les remettre dans leurs contextes en nous proposant l'interprétation de quatre mythes : le mythe cosmogonique, le mythe tragique, le mythe adamique et le mythe orphique. La philosophie herméneutique permet de comprendre ce que ces histoires, infiniment racontées et conservées, nous révèlent sur la part humaine cachée, sur ce qui donne un sens à l'existence et ce qui explique pour nous, sous la forme de métaphores, la présence du mal dans le monde.

Comme il l'explique, la compréhension de la faute passe par le langage de l'expérience. Les signes de la souillure, du péché et de la culpabilité sont des abstractions purement sémantiques. Toutefois, Ricœur croit que c'est cette compréhension du mythe en lui-même qui permet la séparation qui existe entre la croyance et l'herméneutique. Il s'inspire pour ce faire de la méthode de la phénoménologie de la religion, mise au point par les mythologues Mircea Eliade et Gerardus Van der Leeuw, en apportant toutefois un éclaircissement que ces derniers ont failli d'avoir : la phénoménologie de la religion implique la compréhension par l'intérieur. C'est considérer le mythe comme logos.

L'herméneute, afin de recollecter le sens des symboles et des mythes, doit faire fi de la première naïveté inhérente aux mythes et les observer d'un point de vue extérieur. Il recouvre alors le mythe dans sa puissance narrative en tant que mythos, et l'interprétation lui permet d'en tirer des leçons sur la signification des mythes dans une perspective existentielle. L'herméneutique doit démythologiser, mais le processus permet de nous

révéler quelque chose de caché sur la nature du mal. Cette démythologisation est cruciale, notamment dans la compréhension entre une étude philosophique et théologique. La démythologisation consiste à ne pas assurer nécessairement une profession de foi envers le mythe. Le théologien est religieux et il assure une profession de foi. Le philosophe lui est agnostique dans son analyse, il doit mettre de côté sa foi sans toutefois renoncer à l'importance anthropologique du mythe. Le mythe même en dehors du cadre de la croyance, reste plus qu'un simple récit. Comprendre les symboles dans les mythes c'est comprendre son importance dans une perspective de connaissance de soi.

Le mythe est important pour Ricœur, car plus qu'une simple histoire, il est présent dans toutes les religions et c'est par une histoire comparée des religions qu'on accède à un langage de l'aveu et c'est en ce sens que nous parlons de l'herméneutique comme *découverte*. Pour comprendre ce que ce langage nous révèle sur l'existence, il faut passer par l'interprétation. De cette optique, la *mythique* devient une symbolique dans laquelle on retrouve une correspondance entre les signes spéculatifs et les symboles mythiques, dans un sens où le macrocosme renvoie au microcosme. Les signes que nous avons vus dans le chapitre précédent viennent s'inscrire dans des mythes, et ce qui se passait jusqu'à maintenant à travers la médiatisation du corps-propre s'inscrit maintenant dans un contexte symbolique. Ce contexte vient augmenter l'importance du mythe dans une perspective d'herméneutique et de philosophie de l'existence qui nous intéresse. Ricœur commente : « C'est l'exégèse de ces symboles qui prépare l'*insertion* des mythes dans la connaissance

que l'homme prend de lui-même. Ainsi une symbolique du mal commence de rapprocher les mythes du discours philosophique¹⁴⁸ ».

Comme nous l'avons vu précédemment, le symbole vise une *double intentionnalité*. Il y a d'une part un sens analogue qui est ce qui se donne à nous et un sens métaphorique qui se développe à l'intérieur du premier¹⁴⁹. On interprète l'expérience du mal en l'intégrant dans le discours. Par le fait même, le symbole est dans la définition du mal : « N'est souillé que ce qui est tenu pour souillé : il faut une loi pour le dire ; l'interdit est déjà parole définissante¹⁵⁰ ». En ce sens, le symbole est moins précis que le mythe. Il y a une spécification à travers le mythe : le *péché* devient symboliquement l'exil et l'exil devient mythiquement l'exil de l'Eden¹⁵¹. Cette *mise-en-récit* est un mode de notre existence: « Language becomes not only a means to understand being but a mode of being, and symbols and myths become the anchorage of the pre-reflexive in the reflexive¹⁵² ». Le symbole, du fait qu'il est un langage condensé, permet d'exprimer des dimensions humaines qui échappent à la conscience. Il nous permet d'accéder à des recoins de nous-mêmes inaccessibles par la pensée rationnelle: « Since symbolism is language at its maximum point of condensation and thickness, it expresses indirectly dimensions of human existence which cannot be reduced to conceptual abstractions, it takes hold of reality in a way which is not possible through philosophical or scientific thoughts¹⁵³ ».

¹⁴⁸ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 11.

¹⁴⁹ Paul Ricœur, *L'homme faillible*, op.cit., p. 24-26.

¹⁵⁰ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 41.

¹⁵¹ Paul Ricœur, *L'homme faillible*, op.cit., p. 25.

¹⁵² Beatriz Melano Couch, op.cit., p. 117. *Notre traduction* : « Le langage ne devient pas seulement un moyen de comprendre l'être, mais un mode d'existence, et les symboles et les mythes deviennent l'ancrage du préréflexif dans le réflexif. »

¹⁵³ *Idem*. *Notre traduction* : « Considérant que le symbolisme est le langage à son point maximal de condensation et opacité, il exprime indirectement les dimensions de l'existence humaine qui ne peuvent pas

3.1 La fonction et les types de mythe

Pour Ricœur, le mythe est l'endroit où les symboles nous sont avoués sous leurs formes couvertes. L'herméneutique permet d'abstraire les symboles de la faute afin de révéler leur place dans l'existence.

Il y a une sorte de mise en abyme de l'expérience du mal : d'une part nous faisons l'expérience vive du mal dans le monde. Il faut la création d'un langage spécifique par la suite afin d'exprimer l'évolution des concepts. Cependant, les concepts de souillure, de péché et de culpabilité sont une abstraction tirée de l'expérience racontée dans les mythes. Par la suite, l'herméneutique des mythes permet de comprendre l'expérience vive dans une perspective de philosophie de l'existence.

Ce cercle herméneutique est le fruit d'un travail interprétatif de démythologisation qui n'est possible que seulement parce que nous vivons, comme Jean Greisch l'a mentionné dans *L'âge herméneutique de la raison*, où la foi et la raison ne sont pas complètement liées. Le mythe n'est plus logos, car il se sépare de l'histoire monumentale des peuples. On peut concevoir et étudier le mythe de la Genèse dans les sociétés occidentales *que* parce qu'on ne le considère plus comme un commencement historique de l'existence et de la présence du mal dans le monde. Ricœur explique que ce moment correspond à une *crise mythique*. Pour beaucoup, la solution réside dans un oubli du mythe, une *démythysation*. C'est notamment le cas des tenants du positivisme, qui verraiennt le mythe comme quelque

être réduits à des abstractions conceptuelles, il prend effet sur la réalité d'une façon qui est impossible à travers la pensée philosophique ou scientifique. »

chose duquel on peut s'affranchir et mettre aux oubliettes. C'est encore une fois, nous le croyons, le fantasme de l'*homme nouveau*.

Pour des philosophes comme Paul Ricœur et Étienne Borne, le mythe est ancré dans la pensée et dans la conscience. Il est le reflet noir de l'entendement, où le philosophique et le magique s'entremêlent : « Si l'entendement est toute la faculté de comprendre, il y a de l'incompréhensible dans tout mythe, et par exemple premier défi à notre intelligence analytique, ce mélange d'horreur et de sérénité que le mythe rayonne comme une lumière aveuglante et qui fait sa principale ambiguïté¹⁵⁴ ».

Cependant, pour Ricœur, le fait que nous ne vivons plus dans le mythe en fait paradoxalement l'élément clé pour s'approprier pleinement son sens : « [...] précisément parce que nous vivons et pensons après la séparation du mythe et de l'histoire, la démythisation de notre histoire peut devenir l'envers d'une compréhension du mythe comme mythe et la conquête [...] de la dimension mythique¹⁵⁵ ».

Le mythe offre une piste intéressante pour l'élaboration d'une réflexion sur le problème du mal qui est aussi reprise par des contemporains de Ricœur.

Pour mettre au point son herméneutique du mal, Ricœur choisit quatre mythes pour ne pas se perdre dans les méandres d'une mythologie comparée sans fin. Il est bien conscient que ce portrait lui donne une vision centrée sur la conscience occidentale au sens large. L'origine de la culpabilité est présente chez les chrétiens qui, eux-mêmes, s'inspirent des Anciens. Ricœur éclaire bien ce point dans l'article *Culpabilité tragique et culpabilité biblique* (1953), lorsqu'il pose la question de la mythologie comparée et de sa pertinence :

¹⁵⁴ Étienne Borne, *op.cit.*, p. 43.

¹⁵⁵ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, *op.cit.*, p. 154.

« Mais d'abord il faut faire droit à une question préalable : en quel sens peut-on dire qu'ils appartiennent au même univers des mythes ? En quel sens, par conséquent, se prêtent-ils à une comparaison homogène ? Cette appartenance commune tient d'abord à la structure du récit. Cette structure n'apparaît qu'à un lecteur moderne qui a conquis la coupure du mythe et de l'histoire¹⁵⁶ ».

Dans la recherche herméneutique autour des mythes, Ricœur se concentre principalement sur les discours qui ont pour objet l'origine et la fin du mal. Premièrement, il explore le *drame de création* dans lequel « [...] l'origine du mal est coextensive à l'origine des choses ; elle est le “chaos” avec lequel lutte l'*acte créateur du dieu*¹⁵⁷ ». Le mal est dans le monde déjà avant que le divin et l'humain soit, mais c'est la force du divin qui vient apposer l'ordre et rendre le monde bon. Dans cette optique, l'ordre est toujours un ajout tandis que le chaos originel tente de reprendre sa place.

Le deuxième mythe se rapporte au mythe de la chute, dans lequel le monde est déjà achevé quand le mal est insufflé. La rémission de la faute est possible et l'histoire prend une visée eschatologique. Le mal n'est donc pas dans la création du monde ni dans l'existence elle-même, toutefois le mal vient corrompre grâce à la faille, d'où la notion de chute, qui est une métaphore de l'action fautive.

Le troisième mythe est dit « tragique ». Dans ce mythe, la faute est indiscernable de l'existence. Elle n'est pas indiscernable du monde comme dans le drame de création ni une corruption comme dans un mythe de la chute. L'humain commet le mal sans corruption

¹⁵⁶ Paul Ricœur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *loc.cit.*, p. 296.

¹⁵⁷ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, *op.cit.*, p. 163. Les italiques sont de l'auteur.

puisque'il a déjà en lui le mal, il veut faire le bien, mais les dés sont truqués d'avance, d'où la « tragédie » que cela engendre.

Le dernier type est le mythe de l'âme exilée. Ricœur le considère à part des trois autres, compte tenu du fait qu'il scinde l'âme et le corps, dans une optique où le mal est le résultat de la présence de l'âme dans le monde. Il reconnaît toutefois son importance fondamentale dans l'histoire des idées puisque ce mythe exercera une influence énorme sur la philosophie classique. Dans ce mythe, l'âme est égarée dans le monde et seule la connaissance peut lui apporter une rédemption face au mal.

3.2 Le cycle des mythes

L'herméneutique du symbole s'inscrit dans une perspective anthropologique de compréhension de l'expérience du mal, comme ontologie et phénomène. Afin de diriger son analyse dans ce sens, Ricœur choisit quatre mythes, comme nous l'avons évoqué plus haut. Cependant, il décide d'en choisir un central pour expliquer l'impact pleinement humain du phénomène maléfique: le mythe adamique, pivot qui n'éclipse toutefois pas les autres. Ce mythe est pivot mais n'éclipse pas les autres puisqu'ils ne nous laissent pas indifférents. Nous nous les approprions sans vivre nécessairement dedans.

Dans ce cadre, le mythe adamique, c'est-à-dire celui qui place l'humain comme responsable de la *chute*, est le mythe pivot utilisé par Ricœur qui voit une trinité dans la réflexion qui l'entoure par rapport au drame de création et au mythe tragique. Il explique que « La présupposition de mon entreprise, c'est que le lieu où l'on peut le mieux écouter,

entendre et comprendre l'instruction des mythes *dans leur ensemble*, c'est le lieu où est proclamé, encore aujourd'hui, la prééminence d'un de ces mythes, le mythe adamique¹⁵⁸ ».

Ricœur opère ce cycle des mythes car au terme de son enquête il pose la question suivante : « Pouvons-nous vivre dans tous ces univers mythiques à la fois? Serons-nous donc, nous les enfants de la critique, nous les hommes à la mémoire immense, les Don Juan du mythe? Les courtiserons-nous tous à tour de rôle¹⁵⁹ ? » Pour Ricœur, ce n'est pas une alternative viable. C'est dans cette optique que se dessine le cycle des mythes. D'une perspective d'histoire de la religion, Ricœur concède que le mythe adamique est le seul mythe qui concerne à proprement parler l'humanité. Les autres la concernent indirectement, et sont réaffirmés dans la philosophie. L'herméneutique rend raison au mythe adamique et le transforme d'un point de vue philosophique. Par l'interprétation, on comprend que le mythe adamique permet d'analyser l'existence du mal d'un point de vue rétrospectif.

Ricœur, bien qu'il soit profondément religieux, à toujours tenu fortement à ce que l'étude théologique et l'étude philosophique soient séparés. Certains de ses ouvrages, comme *Penser la bible* (1998) sont plus spécifiquement théologique.

Cependant le problème du mal est un problème qui se situe à la limite des deux disciplines, comme il le rappelle en 1986, c'est un défi pour la philosophie et la théologie. François Dosse notamment, parle chez Ricœur d'un « suspens agnostique ». Même s'il défend la thèse que le mythe adamique représente le meilleur aveu de l'expérience du mal d'un point de vue d'une philosophie de l'existence, il n'en reste pas moins que cette analyse

¹⁵⁸ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 285.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 285.

est philosophique et pas purement théologique, par la dimension qu'elle prend en s'extirpant du simple regard du croyant et en pensant la chute comme le moment où la faute s'infiltra dans la faille. Il met aussi en garde dans des écrits postérieurs, l'importance de ne pas tomber dans un existentialisme de la misère, c'est-à-dire une posture où uniquement la religion peut répondre à la philosophie.

3.3 Le mythe adamique

Le mythe adamique s'inscrit dans une perspective explicative du lien entre l'humain et le sacré. Si, originellement, le mythe est lié à l'histoire, la désacralisation de nos temps nous permet de l'étudier d'une perspective herméneutique. Le mythe originaire est toujours l'histoire d'une déchéance humaine, mais pour qu'il y ait eu déchéance, il faut qu'il y ait un moment de création et d'innocence¹⁶⁰.

En s'appropriant le mythe, on connaît notre propre existence, même si cette compréhension reste partielle au départ, elle se construit graduellement à mesure qu'on l'interprète. Là où la philosophie s'était butée à un mur, l'herméneutique passe tranquillement entre les failles : « Mais il y a toujours plus dans le mythe que dans la réflexion : il y a plus en puissance, s'il y a moins en détermination et en rigueur¹⁶¹ ».

Ce mythe, comme les autres d'ailleurs, nous révèle l'origine du mal à travers un drame. Nous nous concentrerons sur ce dernier puisqu'il a une importance particulière dans l'étude de Ricœur, comme il l'exprime lui-même : « Le mythe adamique est par excellence

¹⁶⁰ Paul Ricœur, *L'homme faillible*, op.cit., p. 161.

¹⁶¹ Ibid., p. 30.

le mythe anthropologique ; Adam veut dire Homme¹⁶² ». Le caractère du mythe adamique est spécial : il rapporte notamment le fond tragique et souffrant de la condition humaine.

Il est le seul des quatre mythes à présenter une origine du mal liée à un ancêtre de l'humanité. C'est aussi un récit où l'origine du mal est dédoublée de l'origine du bien et où le mal est un *jeu* entre plusieurs acteurs du récit¹⁶³. C'est la finitude qui permet la déchéance, non pas seulement la finitude de l'existence, la *tristesse du fini* ; mais aussi le fait que Dieu ait créé l'homme avec une liberté finie : « Ainsi toute la condition humaine apparaît placée sous le signe de la pénibilité : c'est la *peine* d'être homme qui, dans le raccourci saisissant du mythe, rend manifeste sa déchéance¹⁶⁴ ». Même avant la loi pour prescrire contre le péché, même avant l'existence du péché, il y avait un interdit, et c'est le désir de cet interdit qui s'est installé dans la faille du *moi*.

Le mythe remplit plusieurs fonctions existentielles. Par le langage, il vient expliquer des expériences humaines universelles en les présentant dans une perspective historique ; tout en faisant état d'une dichotomie entre l'innocence et la culpabilité¹⁶⁵. Comme on le sait, le mythe, par le fait qu'il est au commencement des Saintes Écritures, s'inscrit comme le destin de l'histoire humaine. C'est notamment une des raisons pourquoi il est si important pour Ricœur¹⁶⁶ ; le mal est doublement représenté symboliquement à travers les symboles du serpent et de la chute comme à la fois nécessaire, mais contingent, Adam ne met pas en œuvre le mal, il est « Good by creation, evil by election¹⁶⁷ ».

¹⁶² Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 218.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 218.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 231.

¹⁶⁵ Beatriz Melano Couch, op.cit., p. 121.

¹⁶⁶ Gilbert Vincent, *La religion de Ricœur*. Paris, Les éditions de l'Atelier, « La religion des philosophes », 2008, p. 62-63.

¹⁶⁷ Beatriz Melano Couch, op.cit., p. 121.

Le serpent et l'*Instant* de la chute restent les moments les plus importants du mythe adamique. La chute est la raison de tous les maux, c'est un instant qui définit l'histoire. Tout le malheur est contingent à cet instant. C'est dans ce sens que contrairement à la bonté qui est là dès la création de l'humain, le péché lui est inférieur, il est un devenir, une *surimpression* non symétrique. Ricœur l'explique en rappelant conceptuellement la figure de l'homme faillible, nous sommes bons, mais imparfaits : « Dans l'Instant je suis créé : en effet, ma bonté primitive, c'est mon statut d'être-crée ; or je ne cesse point d'être créé, sous peine de cesser d'être ; donc je ne cesse pas d'être bon¹⁶⁸ ». En ce sens, la perte de l'innocence arrive en deux temps, elle est une progression dans la rupture.

Les trois signes primaires (souillure, péché, culpabilité) se rencontrent parfaitement dans la figure du serpent. Il est encore plus frappant de voir la transmission de la possibilité du mal avant d'arriver à Adam. C'est un mal qui sera transmis par la parole, d'abord dans une altercation entre la femme et le serpent. Cette altercation, comme le fera remarquer Ricœur, est un discours *par* la parole *sur* la parole¹⁶⁹. Nombre de théologiens ont essayé de rationaliser la parole du serpent à sa liaison avec Satan, c'est-à-dire que le serpent était le Diable lui-même. Or, cette interprétation est tardive, et les exégètes considèrent que le serpent, dans la version originale de la Genèse 1.3 est plus un symbole de l'incrustation du désir¹⁷⁰. En effet, il n'y avait pas de désir chez les premiers humains de pécher, de goûter au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, avant qu'il ne soit verbalisé par le tentateur. Il y a une réalisation de la conscience qu'elle est finie, et cette finitude ouvre la possibilité : « En même temps que s'embrume le sens de la limite éthique, celui de la

¹⁶⁸ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 235.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 237.

¹⁷⁰ Kurt Flasch, *Le Diable dans la pensée européenne*. Paris, Vrin, 2019, p. 53-55.

finitude s'enténèbre : un “désir” a jailli, le désir d’infinité ; mais cette infinité n’est pas celle de la raison et du bonheur [...] c’est celle du désir lui-même¹⁷¹ ». Le serpent propose à Ève de se libérer de la finitude, en faisant appel à un mauvais infini. Ricœur décrit Ève, en tant que personnage mythologique, comme une médiation de la faiblesse inhérente à tous en même temps d’être l’*autre* pour le Cogito, symbolisé par Adam : « Ève n’est donc pas la femme en tant que “deuxième sexe” ; toute femme et tout homme sont Adam ; tout homme et toute femme sont Ève ; toute femme pèche “en” Adam, tout homme est séduit “en” Ève¹⁷² ». Le mal s’exprime dans la liberté, car la faute nous libère de notre finitude originelle, de notre éthique envers Dieu¹⁷³. Le mal est avant tout une volonté de savoir, une volonté de comprendre ce qui ne peut être compris, une volonté de vouloir s’élever vers l’infini : « The “fall” from his original destiny is [...] the tragedy of power and pride¹⁷⁴ ».

Le serpent est le symbole ultime de l’alliance des symboles primaires et plus particulièrement d’auto-infection; comme la souillure, il est un extérieur qui amène le péché comme une tentation : lorsqu’on pèche c’est qu’on cède. Cependant, l’hypothèse est lancée que ce désir, qu’on met extérieur à nous même, serait en fait intérieur. C’est une séduction de nous-mêmes *par* nous-mêmes, réalisée dans le serpent. Ce dernier sert d’alibi, on extériorise le mal pour qu’il ne soit pas vu comme un mauvais usage de la liberté : « Ainsi allégeons-nous l’irrésistibilité de nos passions pour nous justifier nous-même ; c’est d’ailleurs ce que fait la femme, interrogée pas Dieu après l’acte fatal : pourquoi as-tu fait

¹⁷¹ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 237.

¹⁷² *Ibid.*, p. 239.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ Beatriz Melano Couch, op.cit., p. 123. *Notre traduction* : « La “chute” de sa destinée originelle est [...] la tragédie du pouvoir et de l’orgueil. »

cela ? Elle répond : “Le serpent m’a séduite” ; la mauvaise foi s’empare donc de la quasi-extériorité du désir pour la maquiller en alibi de la liberté¹⁷⁵ ».

Le serpent n’est pas que le reflet de notre intériorité, ni une souillure, il est le symbole d’un mal *intrinsèquement* dans le monde, avant même l’arrivée de l’humain, il est une « Pregiven reality of evil » [Réalité antérieur du mal]¹⁷⁶. Il est *déjà là*, il est prêt à tenter, il attend que le désir soit présent pour se glisser dans la faille. En ce sens il représente la souillure et le lien entre le mal et corruption du corps-propre.

Il représente le péché, car la chute se répercute dans le monde à cause de la violation d’un interdit ; et il représente le passage de la faillibilité à la faute, et la réalisation pour la conscience, après avoir goûté le fruit interdit, du mal commis, et donc de la culpabilité : « [...] ainsi le serpent symbolise quelque chose de l’homme *et* quelque chose du monde, un côté du microcosme et un côté du macrocosme, le chaos *en moi, entre nous, et au dehors*¹⁷⁷ ».

3.3.1 Adam et le tragique

Le cycle des mythes continue dans le rapport entre le mythe adamique et le mythe tragique. Comme le tout était déjà pressenti dans *Le volontaire et l’involontaire* (1950) et dans *Culpabilité tragique, culpabilité biblique* (1953), Ricœur revient ici sur la dynamique des mythes tragiques grecques dans leurs rapports à la culpabilité grecque. Dans son investigation herméneutique, rappelons que Ricœur avait déjà fait remarquer que les

¹⁷⁵ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 240.

¹⁷⁶ Beatriz Melano Couch, op.cit., p. 122.

¹⁷⁷ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 242.

mythes tragiques étaient un reflet de l'évolution du problème du mal. À l'époque de la Grèce classique, les anciens mythes tel que la *Théogonie* d'Hésiode perdent de leurs autorités au profit des mythes comme celui de Prométhée. Ce changement est constitutif d'un changement de perception dans le rapport au mal, autant en philosophie que sous le régime juridique, comme nous l'avons vu plutôt par l'élaboration des concepts comme l'*hamartia* et l'*hubris*. Dans le contexte du mythe adamique, l'*hamartia* est le moment de la faute, lorsqu'Adam prend la bouchée de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et l'*hubris* est le mauvais infini, Adam commet la faute par envie de l'infini. Comme le rappelle Ricœur, l'existence et la faute sont liées dans le mythe tragique : « Dans la tragédie, le héros tombe en faute, comme il tombe en existence. Il existe coupable. La tragédie grecque bloque dans la catégorie de l'inéluctable exister et faillir ; tout ce que fait Édipe pour éviter le parricide et l'inceste l'y précipite plus sûrement. Le tragique c'est d'abord cette indivision, cette indistinction de la finitude et de la culpabilité¹⁷⁸ ». Le destin et l'action humaine sont au cœur des tragédies grecques dans une reconnaissance de soi.

Cependant Ricœur considère que dans le cycle des mythes, le mythe adamique reste d'une certaine façon anti-tragique. Si l'humain existe comme coupable dans le mythe tragique, ce n'est pas le cas dans le mythe adamique dans l'époque qui précède l'Instant. Les chrétiens soutiennent que la connaissance du mal se révèle de manière rétrospective. De fait, comme l'adage chrétien le suppose, le mal n'existe que comme absence de Dieu et en ce sens, le péché n'est compris que dans une perspective où on souhaite s'en débarrasser.

¹⁷⁸ Paul Ricœur, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *loc.cit*, p. 292-296.

Il n'en reste pas moins que le serpent représente l'élément infiniment tragique du mythe adamique, qui laisse sous-entendre que le mal est inévitable : « [...] nous avons déjà laissé pressentir le sens “tragique” de la figure du serpent qui est *déjà* là et *déjà* mauvais¹⁷⁹ ».

3.4 L'orphisme et l'antique discours

Dans son rapport dynamique au mythe adamique, le mythe de l'âme exilée entretient un lien privilégié bien qu'aux antipodes. Ils ont tous les deux comme thème le péché originel, le premier, dans un rapport à la chair, le deuxième dans un rapport à l'esprit. Cependant, si le premier est à privilégier puisqu'il est fortement anthropologique, le mythe de l'âme exilée est celui qui alimente le plus la philosophie.

Ce mythe présente toutefois des difficultés contextuelles et historiographiques. Le mythe orphique, à l'époque de Platon est une rareté au niveau de son anthropologie. Ce n'est pas le mythe qui englobe l'ensemble des Anciens, à ce titre les mythes tragiques sont plus révélateurs, mais il n'apporte pas les mêmes considérations. Comme l'explique l'helléniste et philologue Alberto Bernabé, les thèses sur l'immortalité de l'âme de Platon sont à contre-courant :

Platon postule l'immortalité de l'âme en signalant que cette croyance est exposée dans des textes anciens et sacrés ; il l'attribue aussi à des prêtres et des prêtresses connaisseurs des choses sacrées et sachant les expliquer. Or cette même croyance s'exprime dans plusieurs témoignages orphiques. La coïncidence sur ce point du propos platonicien et des doctrines orphiques est

¹⁷⁹ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 289.

significative, puisque la croyance en l'immortalité de l'âme était une rareté dans le monde grec¹⁸⁰.

Dans le mythe de l'âme exilée, il y a un dualisme anthropologique, où l'humaine est scindée en deux. L'âme est le *même* et le corps est un *autre*. Le mélange des deux donne l'humanité : « Divin quant à l'âme, terrestre quant au corps, l'homme est l'oubli de la différence; le mythe raconte comment cela est arrivé¹⁸¹ ». Dans le mythe orphique, les Titans ont dévoré Dionysos enfant. Pour les punir, Zeus les a foudroyés et de leurs cendres est née l'humanité. En ce sens, elle est née de la purification de la souillure et elle porte en elle cette notion une de péché originel. Puisque l'humain est né des cendres des meurtriers, le corps sera pour lui une prison dans laquelle il revient par le cycle de réincarnation. Cependant, cette version du mythe date des néoplatoniciens, et c'est la seule qui nous soit parvenue.

L'orphisme, tel que Platon le connaît en son temps¹⁸², nous est aujourd'hui inconnu. Cette situation cause un problème historiographique. Pour l'herméneute, deux versions s'affrontent : l'*antique tradition* que Platon évoque qui correspond au mythe archaïque de l'orphisme et le mythe étiologique qui lui correspond au rendu fini des néo-platoniciens. Rien ne permet de reconnaître le *mythe de situation*, puisque Platon n'y fait référence qu'indirectement : « Pris entre un mythe pré-philosophique, mais introuvable, et un mythe parfait, mais post-philosophique, le phénoménologue est bien embarrassé¹⁸³ ».

¹⁸⁰ Alberto Bernabé, « L'âme après la mort : modèles orphiques et transposition platonicienne », *Études platoniciennes*, N.4, 2007, p. 26.

¹⁸¹ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 262.

¹⁸² Cet orphisme archaïque est nommé sous la forme d'*antique discours*.

¹⁸³ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 264.

Le lien avec le corps et la philosophie est ce qu'il y a de plus important dans la comparaison du mythe adamique avec le mythe orphique. Chez les Grecs, le corps est surtout membre, et il ne devient corps qu'en relation avec l'âme. C'est ce qu'on peut reconstituer selon Ricœur de l'antique discours. L'âme expie le mal dans le corps et paie sa dette dans le corps, qui devient le lieu d'exil, de tentation et de contamination. Le pacte entre la philosophie et l'antique discours n'a pas d'équivalent dans les autres mythes. Platon l'intègre à sa philosophie en fracassant le mythe tragique et en l'intégrant. L'orphisme lui *donne à penser* la philosophie.

3.4.1 Orphée, Adam et le Christ

Le mythe de l'âme exilée est près du mythe adamique en ce sens où le mal est à la fois subi et voulu. Ricœur explique : « le mythe orphique projette dans un temps mythique la transcendance temporelle du mal; il donne une expression chiffrée à cette expérience : le mal ne commence que parce qu'il est toujours là en quelque façon; il est choix *et* héritage¹⁸⁴ ». Pour ce mythe, le salut est dans la connaissance, c'est elle qui purifie du mal.

Les néoplatoniciens l'ont bien compris quand ils tentent un rapprochement entre leur version du mythe orphique et les écrits chrétiens. Ricœur évoque une contamination. Le mal est un *mélange*, puisqu'il est le résultat d'un dualisme où l'âme est un bien et le corps, un mal. C'est le contraire du mythe adamique, qui est moniste et où « la conception du mal [...] comme un “écart” de la condition origininaire¹⁸⁵ ». Les liens entre les deux sont

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 269. *L'italique est de Ricœur.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 307.

multiples dans la dynamique des mythes, d'une part, le mal est déjà là, et l'extériorité est perçue comme étant la racine de l'involontaire et du mal. Ricœur mentionne un « glissement du thème du serpent à celui du corps-geôle¹⁸⁶ ». En effet, le corps est un symbole, c'est-à-dire qu'il a une double intentionnalité, et qu'il peut être le corps-objet, le corps-propre et le corps symbolique. Le corps peut être vu comme un corps symbolique pour consacrer l'extériorité du mal. Cela permet l'intégration du péché dans le symbolisme corporel, par exemple être lavé de ses péchés. Ricœur explique : « De ce symbolisme rénové de la souillure au symbolisme du corps, la distance n'est pas infranchissable ; car le corps lui-même n'est pas corps littéral, si l'on peut dire, mais aussi corps symbolique¹⁸⁷ ».

Pour Ricœur, ce glissement s'opère avec les néoplatoniciens par la symétrie accordée entre Adam et le Christ, le rapprochement entre le mythe adamique et le mythe de l'âme exilée se fait, notamment chez les néo-platoniciens et ceux qui seront influencés par eux. La faute d'Adam est une chute, au même titre que la chute des âmes dans le mythe orphique.

Le dualisme inhérent est en quelque sorte transposé. Ricœur dira « [...] sous sa forme ascétique aussi bien que mystique, le christianisme platonisant prend à son compte l'opposition de la contemplation et de la concupiscence, laquelle à son tour appelle celle de l'âme spirituelle et du corps mortel et délivrant ; la vieille crainte de la souillure et la vieille peur du corps et de la sexualité sont reprises en charge par la neuve sagesse¹⁸⁸ ». Le

¹⁸⁶ *Idem*.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 308.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 311.

rapprochement est fait parce que dans les mythes, le corps est mortel, mais l'âme, elle, immortelle.

Le corps, nœud du problème phénoménologique, n'est pas que l'alibi de la culpabilité. Dans ces liens avec le mythe de l'âme exilée, le corps et surtout la souillure qui l'affecte, peut prendre un niveau d'interprétation supérieure : « [...] si l'essentiel du symbole de la souillure est constitué par les thèmes de la positivité, de l'extériorité et de l'altération non destructive, le corps propre peut à son tour servir de symbole au symbole : lui aussi est posé dans l'existence; il est à la frontière du dedans et du dehors; il est essentiellement affectant¹⁸⁹ ». On peut donc en conclure qu'ici l'explication du mal par le corps devient lui-même un mythe. En effet, c'est l'appartenance au corps qui fait du mythe de l'âme exilée un mythe du mal. C'est le charme du corps dans ce qu'il apporte qui empêche l'âme d'atteindre le salut par la connaissance, car l'âme ne peut se réaliser pleinement lorsqu'elle est dans le corps, où elle est abrutie. En effet, on retrouve le concept du corps-geôle, l'âme est souillée, mais elle peut être purifiée. Le corps serait une tombe dans laquelle l'âme est emprisonné. La connaissance permet d'atteindre un semblant de divinité¹⁹⁰.

Finalement, si le mythe adamique est un mythe sur la chute par la chair, le mythe orphique, lui, nous dirige de la chair à l'âme. Il est en ce sens un mythe philosophique. Le mythe de l'âme exilée est peut-être celui qui nous intéresse le plus, compte tenu du fait qu'il implique une notion de salut par la connaissance. Ce qui est différent dans l'étude de ce mythe c'est que comparativement aux autres, il sépare l'âme du corps. Ce mythe est un grand défi

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 312.

¹⁹⁰ Amber Jacob, "Was an "orphic anthropogony" known to Plato?", *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, Vol. 12, n. 3, LVI -Series III, 2015, p. 319-320.

herméneutique : « [...] il y a un pacte entre ce mythe et la philosophie qui est sans équivalent dans aucun autre mythe; la philosophie rompt avec le mythe théogonique; elle rompt avec le mythe tragique et sa théologie inavouable; mais, après la crise sophistique, elle se recharge dans le mythe orphique et y puise une substance et une profondeur nouvelles¹⁹¹ ».

3.5 La dynamique du symbole et l'avenir de l'herméneutique

Le mythe nous révèle donc les signes dans un mouvement circulaire ou le cogito brisé peut se réapproprier à travers l'herméneutique la part de lui-même qui lui est caché. L'involontaire absolu et le mauvais infini se transpose dans le monde en phénomènes maléfiques et leur compréhension ne sont possible que par une mise-en-intrigue qui libère.

La dynamique des mythes offre une réflexion intéressante, mais limitée en ce sens que l'herméneutique ne peut pas être une méthode systématique : « L'univers des mythes reste un univers brisé; faute de pouvoir unifier l'univers mythique à partir d'un seul de ces mythes, la compréhension en imagination et en sympathie, sans appropriation personnelle, reste souvent la seule ressource du penseur¹⁹² ». Au terme de cette enquête, il faut donc se diriger, pour comprendre le mal vers le pouvoir créateur du symbole, à savoir ce qu'il vient nous révéler, car le symbole ne se donne pas en immédiateté, comme le rappelle Paul Mukengebantu : « [...] la philosophie est également herméneutique en ce sens qu'elle est

¹⁹¹ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 263.

¹⁹² *Ibid.*, p. 320-321.

nécessairement écoute et analyse du langage qui dit le sens, en même temps que méfiance à l'égard des évidences immédiates et faciles, souvent trompeuses¹⁹³ ».

Ricœur conclut *Philosophie de la volonté* en reprenant l'adage de Kant qui dit que le symbole « donne à penser ». Ce sera la suite de son projet et de sa carrière philosophique qui annonceront une *poétique de la volonté*.

Dans la fin de *La symbolique du mal*, Ricœur revient à la place centrale qu'occupe le symbole dans l'herméneutique. Même si cette vision est symptomatique des écrits du premier Ricœur, il n'en reste néanmoins que l'analyse nous offre une perspective puissante dans ce que Ricœur appellera le *conflit des interprétations*.

3.6.1 Le symbole donne à penser et l'herméneutique comme révélation

L'étude de la volonté se termine par la recherche d'une méthode herméneutique et de l'importance des symboles. Comment l'herméneutique nous éclaire d'un point de vue de l'existence ? Au terme de son étude des mythes, l'approche de Ricœur sur le mal est double. D'un côté, il y a une réflexion pure sur la *faillibilité*. De l'autre, il y a une étude de la répétition de la *faute*, à travers le mythe. Le tout s'articule autour du *serf-arbitre* qui est décrit dans les mythes. Après l'étude d'une symbolique du mal, la question est posée à savoir si l'herméneutique peut nourrir une réflexion pure sur le mal : « [...] cette énigme de la liberté serve, la conscience religieuse l'avoue; mais c'est au prix d'une rupture méthodologique dans la continuité de la réflexion; non seulement la confession des péchés

¹⁹³ Paul Mukengebantu, *loc.cit*, p. 211.

fait appel à une autre qualité de l'expérience, mais elle a recours à un autre langage dont nous avons montré qu'il était de part en part symbolique¹⁹⁴ ».

La philosophie doit donc comprendre la religion, mais ne peut simplement s'y juxtaposer. Une simple transcription philosophique du problème de mal n'est pas possible, car le symbole n'est pas qu'une allégorie à démasquer. Dans un certain sens, son potentiel interprétatif mène vers une réflexion. La voie de l'herméneute est donc la suivante : une interprétation créatrice de sens, fidèle au sens, mais à la compréhension, un symbole qui donne à penser. Le symbole donne à la philosophie instruite par le mythe, dans un cadre où la réflexion moderne n'est plus à l'étape d'une première naïveté, mais celui d'une recollection de sens où la philosophie du symbole permet un réalignement entre l'être et le sacré. L'éénigme qu'est le symbole est révélée par l'herméneutique et apporte un niveau supplémentaire de compréhension de l'existence : « L'aphorisme [le symbole donne à penser] suggère à la fois que tout est déjà dit en énigme et pourtant qu'il faut commencer et recommencer dans la dimension du penser¹⁹⁵ ».

Le symbole est déjà philosophique en lui-même, il est l'élément de la parole, le langage de l'aveu. C'est en ce sens que nous sommes dans un âge herméneutique de la raison, car nous avons perdu cette première naïveté qui ne peut être restaurée sous une autre forme que par la fonction critique et interprétative de l'herméneutique. Même avant ce stade herméneutique, la raison tentait d'expliquer les symboles. Ricœur est catégorique sur ce point qu'il n'y a pas de langage symbolique sans herméneutique et que l'incohérence de surface peut révéler un sens profond lorsqu'elle est replacée dans une perspective

¹⁹⁴ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 323.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 325.

herméneutique. Pour lui, on ne fait qu'apporter une dimension cohérente à ce qui était déjà une interprétation spontanée : « Ainsi l'herméneutique [...] est un des modes par lesquels cette “modernité” se surmonte en tant qu’oubli du sacré. Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique¹⁹⁶ ». Devant l'impossibilité de revenir à une première naïveté, soit l'immédiateté de la croyance, il faut observer le mythe selon une seconde naïveté, en interprétant. C'est possible grâce au cercle herméneutique qui nous permet de croire et de comprendre simultanément.

Jean Greisch indique que notre époque a comme symptôme d'avoir cette seconde naïveté dans une pauvreté symbolique. Notre conscience est devenue profane, limitant notre compréhension. La seconde naïveté doit être imaginative, il faut lui accorder cette force créatrice qui est la seule à pouvoir révéler l'essentiel des mythes. Greisch explique :

Comprendre la sécularisation exige non seulement un effort de réflexion et de lucidité, mais encore un effort d'imagination. C'est peut-être cet effort qu'une conscience profane est devenue incapable. Elle ne sait plus reconnaître ou identifier ses propres mythes. L'homme profane n'a plus de secret. C'est sa pauvreté essentielle à laquelle tous nous avons part. Mais cette pauvreté symbolique constitue peut-être elle-même un secret qui peut devenir le point de départ d'une autre aventure spirituelle¹⁹⁷.

Cette aventure spirituelle qui se dessine, c'est celle de la *reconnaissance*. Le mythe se révèle à nous puisqu'on s'y reconnaît. Le cercle herméneutique est complété, et le mythe, disséqué par la méthode herméneutique, vient expliciter la condition humaine et l'expérience du mal. Pour Greisch comme pour Ricœur, la conscience s'extrait du mythe

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 327.

¹⁹⁷ Jean Greisch, *op.cit.*, p. 53.

en s'y reconnaissant, dans un parcours qui implique un *pari philosophique*, c'est-à-dire l'utilisation de l'imagination (qui est à l'origine de la faute) pour l'élaboration d'une *herméneutique de l'action*.

Peut-on néanmoins parler d'une *révélation*? La question est complexe. Ce n'est que plus tard que Ricœur a parlé non pas d'une herméneutique *comme* révélation mais d'une herméneutique *de la* révélation. Dans un texte de 1977, il insiste sur la charge philosophique du concept qu'il conçoit comme une confession de foi et un genre littéraire précis. Ricœur en parle dans le sens d'un témoignage religieux. Dire que l'herméneutique est *comme* une révélation reviendrait à dire qu'elle est comme l'Évangile. Ce n'est pas ce que nous soutenons. Toutefois, parler de révélation dans un contexte non religieux n'est pas complètement un abus de langage¹⁹⁸. En ce sens c'est une *manifestation* d'un sens qui est interprété dans le lien entre l'herméneute et le texte. Par analogie, la révélation peut renvoyer à la manifestation d'un sens, c'est-à-dire à une vérité comme manifestation. Nous ne l'entendons donc pas au sens étroit de prophétie, mais par métaphore. Ricœur explique qu'il y a une de la primauté de la parole sur l'inspiration de la parole. C'est grâce à cette affirmation qu'une analogie de la révélation vers la manifestation est possible. Le discours narratif, dans sa fonction sert d'*événement générateur d'histoire*. Ricœur explique que cela englobe tous les discours de desseins cachés, comme les prophéties et les mythes : « C'est à ce primat de la chose dite sur l'inspiration du narrateur que le concept philosophique de révélation reconduit, selon une seconde analogie qui n'est plus celle de l'Inspiration, mais celle de la manifestation¹⁹⁹ ». La révélation est avant tout synonyme de l'espace d'une

¹⁹⁸ Paul Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation », *Écrits et conférences 2 : Herméneutique*. Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2010, p. 245.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 245-246.

manifestation à travers la parole et non pas nécessairement comment la conscience l'interprète. Cependant la révélation, au sens propre, s'inscrit dans un contexte divin, ce dont la manifestation n'a pas besoin. Les deux toutefois tentent d'insuffler l'espérance et nous dévoile une vérité herméneutique.

La vérité herméneutique, pour se réaliser pleinement, doit s'inscrire dans une philosophie de l'action et permettre la création de sens pour les symboles. Tout cela s'inscrit dans ce que Ricœur nomme le *pari philosophique*.

3.6.2 Le pari philosophique

Le cercle herméneutique doit être dépassé. Mais la seule façon d'y procéder, pour Ricœur réside dans le *pari philosophique*. En ce sens, l'interprétation doit être créatrice de sens. À la manière du complexe d'Œdipe, comme il en sera question dans *De l'interprétation : Essai sur Freud*, paru en 1965. Lorsque la psychanalyse reprend les symboles de la tragédie grecque, elle s'appuie sur le sens et le symbole déjà là pour créer un sens qui respecte la normativité des symboles déjà présents. Le symbole a le pouvoir d'éclairer l'aveu en tant que *détecteur de la réalité humaine*, et d'outrepasser la finitude pour éclairer le problème du mal²⁰⁰.

C'est donc une déduction transcendante qui s'opère dans le pari philosophique. Le pari philosophique vise à se révéler la conscience dans une seconde naïveté, où on retourne vers les mythes dans un processus de démythologisation qui est : « l'acquis

²⁰⁰ Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, op.cit., p. 330-331.

irréversible de la véracité, de l'honnêteté intellectuelle, de l'objectivité²⁰¹ ». L'herméneutique philosophique s'inscrit dans ce processus en étudiant les symboles fondamentaux de la conscience.

En ce sens le symbole n'est pas qu'un révélateur de conscience. Il occupe une part existentielle et ontologique forte. Le symbole est normatif dans le cadre de l'herméneutique, dans le sens où son sens peut être multiple, mais il doit rester cohérent à sa transcendance. La création de sens se fait sur la base de sa recollection. Ricœur explique : « C'est donc finalement comme index de la situation de l'homme au cœur de l'être dans lequel il se meut, existe et veut, que le symbole nous parle²⁰² ». Le symbole nous révèle ce que nous avons caché sans nous en rendre compte. Cependant, cela demande, comme le spécifie Daniel Frey, de *croire pour comprendre*, de laisser les symboles avoir encore de l'importance pour nous : « Croire pour comprendre, c'est en premier lieu faire fond sur une antécédence de sens, présupposer que les symboles et les mythes religieux peuvent être signifiants pour aujourd'hui²⁰³ ».

²⁰¹ *Ibid.*, p. 326.

²⁰² *Ibid.*, p. 331.

²⁰³ Daniel Frey, « Fonction symbolique et vérité dans *La symbolique du mal* de Paul Ricœur », Revue d'histoire et de philosophie religieuses, volume 99, n. 1, 2019, p. 94.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous pouvons conclure que le problème du mal est toujours un problème intrinsèque à l'existence humaine. Pourquoi existe-t-il, qu'est-ce qu'il nous apporte, pourquoi sommes-nous tentés de le faire ?

Pour Ricœur, l'interrogation sur le mal est au départ un produit de sa sensibilité existentialiste. Comme l'existentialisme s'interroge sur la liberté et l'incarnation du sujet dans son corps, le temps et l'histoire, le mal s'immisce dans cette interrogation : « À partir de là, le mal ne peut plus être qu'une puissance à vaincre, un destin à incorporer à soi pour grandir spirituellement ; et non un défaut à expliquer²⁰⁴ ».

Le projet de Ricœur pour comprendre le problème du mal s'inscrit dans le long parcours de l'herméneutique du symbole et de sa poétique de la volonté, à savoir comment le sujet fait usage de la liberté dans son lien avec la transcendance.

Le discours sur le mal s'est d'abord dessiné dans la dialectique du volontaire et de l'involontaire. Les premiers travaux de Ricœur se sont concentrés dans une élaboration d'une phénoménologie de la volonté en trois temps. Par ses inspirations tirées de la phénoménologie husserlienne, de l'existentialisme chrétien, de la philosophie réflexive française et de l'herméneutique, Ricœur a mis au point une dialectique du volontaire et de l'involontaire en donnant une importance au corps-propre. Chacune des dialectiques se résolvant et permettant à chaque fois une compréhension plus profonde du sujet.

²⁰⁴ Paul Ricœur, « Notes sur l'existentialisme et la foi chrétienne », *loc.cit.*, p. 311.

Cependant, si la résolution est possible dans une optique où les motifs peuvent être décidés et l'involontaire corporel soutenu par la motion volontaire, il n'en reste pas moins que l'involontaire absolu, c'est-à-dire le caractère, l'inconscient et la vie, ce qui ne peut pas être consenti. C'est dans ce sens que le Cogito est brisé, c'est parce qu'il ne peut se comprendre lui-même de façon volontaire dans les méandres d'un soi médiatisé. Ce refus du consentement crée la faille chez le sujet, le poussant vers un mauvais infini, source de la faute qui est le commencement du phénomène du mal. C'est à ce moment que l'herméneutique entre en jeu, elle est la méthode salvatrice de la réduction phénoménologique.

La compréhension évolue dans une phénoménologie de l'aveu et la reconnaissance des signes. Dans le chapitre 2, nous nous sommes intéressés à la façon dont le mal rentre dans le monde, comment il est compris et qu'il forge la condition humaine. Comme l'humain est un être de parole, le mal est présent par l'aveu. En avouant le mal subi et commit l'existence est éclairée d'une nouvelle compréhension, comme l'explique l'herméneute Richard Kearney: « When confronted with evil we are reminded that there are meanings and experiences which defy the transparency of consciousness and contravene our will²⁰⁵ ». L'aveu de la faute se définit par trois signes qui se déclineront dans la narration sous une forme symbolique. Chacun des signes est codépendant des autres, et est en même temps, intérieur et extérieur. Ils ne sont jamais qu'une métaphore. Les signes sont à la fois *parole* et *acte*.

²⁰⁵ Richard Kearney, « On the Hermeneutics of Evil », *Revue de métaphysique et de morale*, Presses universitaires de France, 2006/2 (n. 50), p. 198. *Notre traduction*: « Lorsque nous sommes confrontés par le mal, nous nous rappelons qu'il y a des significations et des expériences qui défi la transparence de la conscience et qui contreviennent à notre volonté. »

Le premier signe était celui de la *souillure*. D'abord compris sous l'angle d'un *quelque chose* qui infecte le corps propre, la souillure prend une dimension éthique en représentant l'impur dont il faut se purifier par le rite. Le second signe est celui du *péché*. C'est d'abord *la Loi*, c'est l'interdit à ne pas franchir. Le péché, c'est le mal dans la communauté et la transgression morale, devant l'humain et devant la transcendance, n'est absolument que par un aveu, par la parole. La peine contre le péché est souvent l'exclusion de communauté qui adhère à la Loi. Le dernier signe est la *culpabilité*. Cette dernière se caractérise par une intériorisation de la faute. Le mal rend impur, soi ou les autres, il blesse la communauté, mais sa dimension la plus profonde est qu'il atomise le *soi*. Il vient changer l'identité dans un rapport à soi-même. Le cercle herménéutique se referme par l'aveu de la culpabilité, et le fait d'être imputable de nos actes. Cependant les signes ne peuvent se comprendre en eux-mêmes, du moins pas complètement. C'est pourquoi le mythe est une révélation, entendu ici au sens large. Le mal est une expérience qui ne peut penser en vase clos, il faut la dire, la mettre-en-intrigue et l'interpréter pour en comprendre tout la complexité et l'impact sur la condition humaine.

Le mythe est révélateur de la conscience et du *cogito brisé* puisque tout le mythe originaire concerne le mal. Le mythe tente de résoudre le paradoxe de l'opacité du mal, celle qui empêche la réduction phénoménologique sur soi-même. Cette liaison est finalement tout l'attrait d'une philosophie de l'existence : « Toutes les philosophies existentialistes ont en commun de ne pas séparer la méthode descriptive (appelée phénoménologie) – qui par elle-même n'engage à rien et peut rester le point de vue du

spectateur, – d'un travail de clarification personnelle, d'un effort pour ressaisir le sens de l'être-homme²⁰⁶ ».

Les mythes explorés ont été le mythe cosmogonique qui considère l'origine du mal comme consubstantielle à l'origine du bien. Par la suite nous nous sommes penchés sur le mythe tragique, qui regroupe les mythes grecques postérieurs à la *Théogonie* d'Hésiode. Dans ces mythes, le héros est tragique et le mal naît d'une bataille avec le divin, qui vient punir l'*hamartia* et l'*hubris*. L'herméneutique se penche aussi sur le mythe de l'âme exilée, qu'on retrouve dans la tradition orphique. Ce mythe fait de l'existence matérielle une prison et la source du mal. Tous s'inscrivent dans une dynamique autour du mythe de la chute pour compléter un cercle herméneutique. Le mythe de la chute est le plus proprement anthropologique puisqu'il fait de l'humain la cause du mal. Le mal était déjà, puisque l'humain était faillible, mais c'est l'envie du mauvais infini, de la liberté absolue, qui le pousse à commettre la faute.

Finalement, l'avenir de l'herméneutique ricœurienne s'est décidé dans la voie qu'entreprend Ricœur à la fin de *La symbolique du mal*, la dernière partie de *Philosophie de la volonté*. L'herméneutique, pour évoluer et assurer un avenir à la philosophie, doit s'approprier sa force créatrice, c'est le début d'une poétique de la volonté, c'est-à-dire une tentative d'expliquer le mal et la liberté par l'interprétation et l'imagination. La révélation qu'apporte l'herméneutique est nécessaire à une philosophie de l'action qui soutient une éthique de la vertu.

²⁰⁶ Paul Ricœur, « Notes sur l'existentialisme et la foi chrétienne », *loc.cit*, p. 308.

Ce qu'il y a de plus intéressant à retenir c'est que l'œuvre de Ricœur, son herméneutique, est garante du projet d'une « phénoménologie de l'homme capable » comme il l'évoque dans un de ses ultimes textes en 2004. Tiré d'un ouvrage intitulé *Parcours de la reconnaissance*, ce texte explique que l'homme capable dépend de quatre choses : pouvoir-dire, pouvoir-faire, pouvoir-se-raconter et pouvoir-être-imputable. Ce parcours de la reconnaissance est pour Jean Greisch un parcours *de l'homme faillible au soi capable de reconnaissance*.

L'herméneutique du symbole se développe dans la force du symbole, comme Jean Greisch l'explique : « Si le “symbole donne à penser” c'est aussi parce qu'il est, par définition, symbole de reconnaissance [...]»²⁰⁷. En ce sens, c'est à travers une reconnaissance du cogito brisé dans le mythe qu'on peut se pencher sur le phénomène du mal et lutter contre lui à travers le récit et l'action.

Comme aspect final, rappelons le discours de Ricœur dans son essai *Le mal : un défi pour la théologie et la philosophie* ainsi que son entretien avec la philosophe et écrivaine Marie de Solemne. En 1997, au cours d'une discussion avec l'herméneute, Solemne pose la question suivante : « Dans un certain sens le sentiment de culpabilité incite à la responsabilité. Peut-on alors penser que ressentir un sentiment de culpabilité serait créatif, dans la mesure où, justement il appellerait à laisser s'épanouir la responsabilité de chacun²⁰⁸ ? » Pour Ricœur, dans cette perspective, le mal qu'on ressent à travers la culpabilité est une chance de se réaliser en tant qu'individu, elle nous permet de nous

²⁰⁷ Jean Greisch, « Vers quelle reconnaissance ? », *Revue de métaphysique et de morale*, Presses universitaires de France, 2006/2 (n. 50), p. 151.

²⁰⁸ Marie de Solemne, *Innocence et culpabilité : dialogues avec Jean-Yves Leloup, Philippe Naquet, Paul Ricœur et Stan Rougier*. Paris, Albin Michel, « Espaces libres », 2007 (1998), p. 16.

comprendre en étant imputables, de nous libérer du mal : « Oui, c'est assumer, mais toujours vis-à-vis d'un autre, en nous mettant toujours dans un rapport avec autrui. La responsabilité est la riposte, et éventuellement la guérison, au sentiment pathologique de la culpabilité qui, lui, est enfermé dans la solitude²⁰⁹ ». Il rajoute cependant qu'elle doit s'allier à une sagesse dans laquelle il faut limiter la culpabilité à ce qui était en notre pouvoir, elle ne doit pas nous envahir : « La sagesse sera peut-être d'accepter que l'insondable ne doit pas me dévorer, ne doit pas m'engloutir. Je dois donc limiter ma culpabilité à ce que j'aurais pu faire, et que je n'ai pas fait²¹⁰ ».

La résolution du problème du mal est claire pour Ricœur, le mal n'est pas que spéculatif, il faut le penser, agir et l'interpréter émotionnellement. Bien sûr, nous croyons que l'herméneutique a des limites lorsqu'il s'agit de penser un mal qui ne prend pas en compte la reconnaissance, où le sujet n'a pas de culpabilité pour le mal commis. En revanche nous croyons que d'une manière quantitative, le mal comme *cruauté* reste l'exception. La majorité du mal commis est perpétré soit par le désir ou par indifférence. Si nous n'avons pas la conscience de faire le mal et qu'il n'y a pas cette conscience de soi à l'autre, alors le dévoilement par la vérité herméneutique est plus difficile. Il est aussi important de comprendre que la recherche d'une poétique de la volonté à travers l'interprétation est garante d'une philosophie de l'action, d'une vision pragmatique de l'herméneutique. Pour reprendre l'expression de Ricœur, nous nous devons de passer, pour l'avenir de l'herméneutique, du *texte* à l'*action*. La philosophie de Ricœur est plus pertinente que jamais puisque le mal n'est pas un problème relativiste et spéculatif. La

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 16.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

vérité herméneutique se veut normative dans son interprétation. L’herméneutique peut être *créatrice de sens*, mais les symboles ne peuvent pas vouloir dire tout et son contraire non plus. L’herméneutique permet de comprendre comment la volonté, thème chère à Ricœur, permet d’agir sur le mal dans le monde. Cette considération est au centre des recherches des plus grands spécialistes d’herméneutique à l’heure actuelle, notamment avec la publication du livre de Johann Michel intitulé « Qu’est-ce que l’herméneutique ? » (2023). Ce dernier appelle à une nouvelle étape, c’est-à-dire, celle d’un *tournant pragmatique* de l’herméneutique.

L’herméneutique a pensé le mal à travers la médiation du symbole et du mythe, mais le mythe nous a révélé aussi que le mal est celui commis par l’un et subi par l’autre, il ne devrait pas *être*. Ricœur affirme : « [qu’] avant d’accuser Dieu ou de spéculer sur une origine démonique du mal en Dieu même, agissons éthiquement et politiquement contre le mal²¹¹ ». Le changement émotionnel lui se résume comme suit : nous devons faire le deuil du mal, et surtout celui du mal que nous avons subi. Le mal transforme, il est vrai. Toutefois même s’il est une partie intégrante du devenir, il ne faut pas le voir comme consubstantiel à soi-même. Nous sommes ce que nous font, et non ce dont nous sommes *victime*.

C’est à travers ce deuil du mal, sa compréhension et sa mise-en-intrigue que la nature humaine est dévoilée.

²¹¹ *Ibid.*, p. 59.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Paul Ricœur

RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté tome I : Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier-Montaigne, « Philosophie de l'Esprit », 1950. 464 pages.

RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté tome II : Finitude et culpabilité. Partie I : L'homme faillible*. Paris, Aubier-Montaigne, « Philosophie de l'Esprit », 1960. 164 pages.

RICŒUR, Paul. *Philosophie de la volonté tome II : Finitude et culpabilité. Partie II : La symbolique du mal*. Paris, Aubier-Montaigne, « Philosophie de l'Esprit », 1960. 335 pages.

RICŒUR, Paul. *Le mal — un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève, Labor & Fides, 2004. 65 pages.

RICŒUR, Paul. *Réflexion faite — Autobiographie intellectuelle*. Paris, Éditions Esprit, « Philosophie », 1995. 115 pages.

Articles

BERNABÉ, Alberto. « L'âme après la mort : modèles orphiques et transposition platonicienne », *Études platoniciennes*, n. 4, 2007, pp. 25-44.

CASTONGUAY, Simon. « Paul Ricœur et Michel Foucault : l'aveu aux sources de l'herméneutique », *Philosophiques*, Volume 41, n. 2, automne 2014, pp. 333 -349.

DUMONT, Aurore. « Romains 13 dans la philosophie morale et politique de Paul Ricœur », *Études théologiques et religieuses*, Institut protestant de théologie, Tome 89, n. 4, 2014, pp. 451-461.

FREY, Daniel. « Fonction symbolique et vérité dans *La symbolique du mal* de Paul Ricœur », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, volume 99, n. 1, 2019, pp. 83-97.

GREISCH, Jean. « Vers quelle reconnaissance? », *Revue de métaphysique et de morale*, Presses universitaires de France, 2006/2, n. 50, pp. 149-171.

ITAO, Alexis Deodato S. « Paul Ricœur's Hermeneutics of Symbols: A Critical Dialectic of Suspicion and Faith » *KRITIKE*, Vol.4, n. 2, décembre 2010, pp. 1-17.

JACOB, Amber, "Was an "orphic anthropogony" known to Plato?", *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, Vol. 12, n. 3, LVI -Series III, 2015, pp. 297-323.

KEARNEY, Richard. « On the Hermeneutics of Evil », *Revue de métaphysique et de morale*, Presses universitaires de France, 2006/2 (n.50), pp. 197-215.

MICHEL, Johann. « D'une phénoménologie de la volonté à une philosophie du co-agir », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, pp. 641-660.

MUKENGBANTU, Paul. « L'unité de l'œuvre philosophique de Paul Ricœur », *Laval théologique et philosophique*, volume 46, n. 2, juin 1990, pp. 200-222.

PISCITELLI, Emil J. « Paul Ricœur's philosophy of religious symbol: A critique and dialectical transposition », *Ultimate reality and meaning*, Vol. 3, n. 4, Janvier 1980, pp. 275-313.

PORÉE, Jérôme. « La philosophie au miroir de la psychanalyse », *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 65, n. 3, 2009, pp. 405-429.

RICŒUR, Paul. « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 33e année, n. 4, 1953, pp. 285-307.

RICŒUR, Paul. « Notes sur l'existentialisme et la foi chrétienne », *Revue de théologie et de philosophie*, n. 138, 2006, pp. 307-314.

RYCKEL, Cécile de, et Frédéric Delvigne, « La construction de l'identité par le récit », *Psychothérapies*, Vol. 30, n. 4, 2010, pp. 229-240.

TASSO, Beatriz Contreras et Patricio Mena Malet, « Le risque d'être soi-même. Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricœurienne » *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Vol 9, n. 2, 2018, pp. 11-28.

THOMASSET, Alain. « L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur : fonction poétique du langage et transformation du sujet », *Études théologiques et religieuses*. Institut protestant de théologie, vol. 4, tome 80, pp. 525-541.

Dictionnaire spécialisé

LALANDE, André. « Herméneutique » dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, « Quadrige », Presse universitaire de France, 2010 (1926), 1323 pages.

Monographies

ABEL, Olivier et Jérôme Porée. *Le vocabulaire de Ricœur*. Paris, Ellipses, 2009, 147 pages.

- BORNE, Étienne. *Le problème du mal*. Paris, Quadrige, Presses universitaires de France, 1992, 121 pages.
- DOSSE, François. *Paul Ricœur, un philosophe dans son siècle*. Paris, Armand Colin, 2012, 256 pages.
- FLASCH, Kurt. *Le Diable dans la pensée européenne*. Paris, Vrin, 2019, 375 pages.
- GREISCH, Jean. *L'âge herméneutique de la raison*. Paris, Les éditions de Cerf, 1985, 275 pages.
- GRELOT, Pierre. *Le langage symbolique dans la Bible : Enquête de sémantique et d'exégèse*. Paris, Les éditions du Cerf, « Initiations bibliques », 2001, 232 pages.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris, Presses universitaires de France, « Philosophies », 2003, 128 pages.
- HUSSERL, Edmund. *Médiations cartésiennes - Introduction à la phénoménologie*. Paris, Vrin, 2014, 258 pages.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le pur et l'impur*. Paris, Flammarion, « Champs », 1960, 314 pages.
- MICHEL, Johann. *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*. Paris, Les éditions du Cerf, « Passage », 2006. 500 pages.
- ORAISON, Marc. *La culpabilité*. Paris, Éditions du Seuil, 1974, 142 pages.
- PELLUCHON, Corine. *Paul Ricœur, philosophe de la reconstruction*. Paris, Presses universitaires de France, 2022. 276 pages.
- SOLEMNE, Marie de. *Innocence et culpabilité : dialogues avec Jean-Yves Leloup, Philippe Naquet, Paul Ricœur et Stan Rougier*. Paris, Albin Michel, « Espaces libres », 2007 (1998). 140 pages.
- THOREAU, Henry David. *Walden ou la Vie dans les bois*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 573 pages.
- VINCENT, Gilbert. *La religion de Ricœur*. Paris, Les éditions de l'Atelier, « La religion des philosophes », 2008,

Textes tirés d'ouvrages

- COUCH, Beatriz Melano. « Religious symbols and philosophical reflection » dans Charles E. Reagan (ed.), *Studies on the Philosophy of Paul Ricœur*. Athens, Ohio University Press, 1979, pp.116-131.

LADRIÈRE, Jean. « Herméneutique et épistémologie » dans Jean Greisch et Richard Kearney (dir.) *Paul Ricœur – Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris, « Passages » les éditions du Cerf, 1991, p. 107-126.

RICŒUR, Paul. « Herméneutique de l'idée de révélation », *Écrits et conférences 2 : Herméneutique*. Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2010, pp. 197-269.

RICŒUR, Paul. « Une phénoménologie de l'homme capable », *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Gallimard, 2004, pp. 149-177.

SOLOMON, Robert C. « Paul Ricœur on Passion and Emotion », dans Charles E. Reagan (ed.), *Studies on the Philosophy of Paul Ricœur*. Athens, Ohio University Press, 1979, pp. 2-20.