

Université de Montréal

**De la faillibilité au serf-arbitre : le tournant herméneutique de Paul Ricœur**

par  
Jean-François Yelle

Département de philosophie de l'Université de Montréal  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de maître es arts (M.A.)  
en philosophie  
option philosophie au collégial

Août, 2013

© Jean-François Yelle, 2013

## Résumé

Ce mémoire a pour but de montrer que le premier tournant herméneutique de Paul Ricœur en 1960 gravite essentiellement autour de la problématique de la volonté mauvaise. Nous soutenons autrement dit que Ricœur a initialement donné une tournure herméneutique à sa philosophie pour penser le serf-arbitre, c'est-à-dire pour penser la liberté captive d'elle-même. Afin de rendre compte adéquatement de ce tournant, notre attention sera principalement dirigée vers le deuxième tome de la *Philosophie de la volonté* de Ricœur, *Finitude et culpabilité*. Notre question se pose ainsi : *comment et pourquoi, dans une problématique du mal, Ricœur entame-t-il son tournant herméneutique?* Pour y répondre, nous expliciterons le parcours de Ricœur allant de *L'homme faillible* à *La symbolique du mal*. Nous verrons dans un premier temps que si le philosophe arrive à thématiser le concept de faillibilité à partir d'une ontologie de la disproportion, si la réflexion a accès à la possibilité du mal, il n'en ira pas de même pour le noème inintelligible que constitue le mal moral. Afin de penser la faute, nous verrons que Ricœur se tournera vers l'herméneutique en se mettant à l'écoute du langage de l'aveu. Ainsi, dans la deuxième partie de notre mémoire, nous expliciterons les trois moments de compréhension (phénoménologique, herméneutique et réflexif) propre à l'herméneutique philosophique de Ricœur de 1960.

**Mots-clés :** Philosophie ; Paul Ricœur ; *Finitude et culpabilité* ; herméneutique ; faillibilité ; disproportion ; langage de l'aveu ; symbole ; serf-arbitre ; cercle herméneutique.

## Abstract

The purpose of this dissertation is to show that the first hermeneutics turn of Paul Ricœur in 1960 essentially revolves around the problematic of bad will. We argue that Ricœur initially gave a hermeneutics twist to his philosophy to think the servile will, that is the freedom captive of itself. To properly account for this turn, our attention was mainly directed to the second volume of the *Philosophy of the Will* of Ricœur, *Faillible man* and *The symbolism of evil*. Our question is this : how and why, in a problematic of evil, Ricœur starts his hermeneutics turn? To answer this question, we will explain the course of Ricœur from *Fallible man* to *The Symbolism of evil*. We will see at first that if the philosopher comes to thematize the concept of fallibility from an ontology of disproportion, if the reflection has access to the possibility of evil, it does not go well for the unintelligible noema that is moral evil. To think of the fault, we will see that Ricœur will turn to hermeneutics is by listening to the language of confession. Thus, in the second part of our dissertation, we will explain the three stages of understanding (phenomenological, hermeneutics and reflexive) to own philosophical hermeneutics of Ricœur 1960.

Keywords: Philosophy, Paul Ricœur, *Faillible man*; *The symbolism of evil*; hermeneutics; fallibility; disproportion; language of confession, symbol, servile will; hermeneutic circle.

## Table des matières

Résumé.....	p. ii
Abstract.....	p. iii
Introduction.....	p. 1
1. Le moment transcendantal : les conditions ontologiques du mal.....	p. 6
1.1. Les hypothèses de travail.....	p. 6
1.2. La précompréhension de la faillibilité.....	p. 9
1.3. La synthèse transcendantale.....	p. 13
1.3.1. La perspective finie.....	p. 14
1.3.2. Le verbe infini.....	p. 14
1.3.3. L'imagination pure.....	p. 16
1.4. La synthèse pratique.....	p. 17
1.4.1. Le caractère.....	p. 18
1.4.2. Le bonheur.....	p. 20
1.4.3. Le respect.....	p. 21
1.5. La fragilité affective.....	p. 23
1.5.1. L'intention et l'affection du sentiment.....	p. 23
1.5.2. « <i>Homo simplex in vatalitate, duplex in humanitate</i> ».....	p. 24
1.5.3. Le <i>Thumos</i> : avoir, pouvoir, valoir.....	p. 26
1.5.4. La fragilité affective.....	p. 28

1.6. Le concept de faillibilité.....	p. 30
1.6.1. La constitution originaire de l'être humain.....	p. 30
1.6.2. Les trois sens de la faillibilité.....	p. 34
2. Le tournant herméneutique.....	p. 37
2.1. Le moment phénoménologique.....	p. 42
2.1.1. La souillure.....	p. 42
2.1.2. Le péché.....	p. 44
2.1.3. La culpabilité.....	p. 47
2.1.4. La notion de serf-arbitre.....	p. 52
2.1.5. Les symboles de second rang : les mythes.....	p. 54
2.1.5.1. Drame de création.....	p. 56
2.1.5.2. Le mythe tragique.....	p. 57
2.1.5.3. Le mythe adamique.....	p. 58
2.1.5.4. Le mythe orphique.....	p. 61
2.2. Le moment herméneutique.....	p. 62
2.2.1. La modernité et le sacré.....	p. 63
2.2.2. Le cercle herméneutique.....	p. 64
2.2.3. L'appropriation des mythes.....	p. 66
2.3. Le moment réflexif.....	p. 70
2.3.1. De la possibilité d'une empirique.....	p. 71
2.3.2. Le pari de Ricœur : l'existentialité du symbole.....	p. 73
Conclusion.....	p. 77
Bibliographie.....	p. 81

## Introduction

La visée de ce mémoire est double. Nous nous proposons d'abord d'explicitier la conception qu'a Paul Ricœur de la volonté mauvaise : qu'est-ce que l'être de l'être humain pour que par lui le mal arrive? Quels liens existe-t-il entre la finitude et la culpabilité? Le mal humain est-il ontologique ou est-il historique? Ricœur s'est confronté à ces questions dès le début de son œuvre, c'est-à-dire dès l'élaboration de son imposante *Philosophie de la volonté*, et plus spécifiquement dans le deuxième tome, *Finitude et culpabilité*. Voyant dans l'énigme de la faute l'énigme d'une liberté non disponible pour elle-même, Ricœur, dans *Finitude et culpabilité*, partira du concept de faillibilité sous-entendu par une ontologie de la disproportion et développera le concept paradoxal de serf-arbitre. Or, ce chemin allant de l'être humain faillible à l'être humain aussi libre que captif sera déterminant pour Ricœur, car c'est en le suivant que notre philosophe entreprendra ce que nous avons coutume d'appeler aujourd'hui son tournant herméneutique. Nous pencher sur le problème du mal commis nous amène donc à découvrir la source du problème herméneutique. Le Stagirite dit qu'« on admet couramment, en effet, que le commencement est plus que la moitié du tout [...] »<sup>1</sup>; il nous semble alors nécessaire de porter une attention particulière à ce moment décisif de la philosophie de Ricœur où se déploie pour la première fois une herméneutique philosophique. Notre question pourrait se formuler comme suit : *comment et pourquoi, dans une problématique du mal, Ricœur entame-t-il son tournant herméneutique?*

Avant de commencer l'analyse de *L'homme faillible*, cette introduction sera l'occasion pour nous de replacer le tournant herméneutique de Ricœur dans l'ensemble auquel il appartient, à savoir une grande philosophie de la volonté amorcée en 1950 avec *Le volontaire et l'involontaire*. Il s'agira de comprendre la partie à partir du tout, de situer *Finitude et culpabilité* (où s'enclenche le tournant herméneutique) comme un moment de la *Philosophie de la volonté*, qui elle, selon ce que Ricœur en dit en 1995, n'avait d'autre objectif que de faire pour la volonté ce que Merleau-Ponty avait fait pour la perception<sup>2</sup>. À cet égard, pour apprécier l'ampleur du

---

<sup>1</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1098 b 5-10, traduit par J. Tricot, Vrin, Paris, 1959, p. 62

<sup>2</sup> RICOEUR P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, éditions Esprit, Paris, 1995, p. 23

projet, l'introduction de la première partie rédigée en 1950 est très instructive. Nous y apprenons qu'une philosophie de la volonté comportera trois grands moments : une eidétique, une empirique et une poétique. *Le volontaire et l'involontaire*, première partie de ce grand ensemble, prend la forme d'une eidétique, c'est-à-dire d'une description phénoménologique des structures fondamentales de l'être humain. Ces structures témoignant de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire ne seront accessibles, selon Ricœur, que par une double réduction, à savoir la mise entre parenthèses de la faute et de la transcendance<sup>3</sup>.

En 1950, Ricœur ne dépassera pas le cadre d'une description phénoménologique. Mais il n'avait pas l'intention d'en rester là : dès le départ, il avait prévu lever la parenthèse sur la faute et la transcendance<sup>4</sup>. Pour une eidétique, la mise entre parenthèses de la faute – la faute étant entendue comme tout ce qui relève de l'ordre des passions et de la loi – était nécessaire pour quatre raisons : 1) comprendre la nécessité propre à l'involontaire absolu sans la confondre avec l'esclavage des passions; 2) distinguer la négation appartenant à l'ontologie fondamentale de la vanité de la faute; 3) différencier l'infini de la liberté du mauvais infini de la faute; 4) reconnaître que « la faute n'est pas un élément de l'ontologie fondamentale qui soit homogène aux autres facteurs que la description pure découvre [...] »<sup>5</sup>. Puisque la faute est hors de portée d'une eidétique de l'être humain par son caractère absurde et accidentel, puisqu'il s'agit d'un noème inintelligible, elle ne sera accessible à la réflexion philosophique que par une description empirique, c'est-à-dire par une méthode qui procède par le *déchiffrement* des indices concrets provenant du quotidien, de la littérature et de l'histoire. En envisageant chercher la faute dans le quotidien et les « conversations ordinaires » et non dans les structures fondamentales, Ricœur s'assurait de ne pas l'intégrer dans le domaine de l'ontologie : la volonté mauvaise, comme le disait déjà Rousseau<sup>6</sup>, relève de l'événement, elle est

---

<sup>3</sup> RICŒUR P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (1950), Aubier, Paris, 1967, p. 7

<sup>4</sup> « [...] les structures fondamentales du volontaire et de l'involontaire que l'on cherche ici à *décrire* et à *comprendre* ne recevront leur signification définitive que lorsque l'abstraction qui en a permis l'élaboration aura été levée ». Voir *Ibid.*, p. 7

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 26-27

<sup>6</sup> « Qu'il sache que l'homme est naturellement bon, qu'il le sente, qu'il juge de son prochain par lui-même ; mais qu'il voye comment la société déprave et pervertit les hommes [...] ». ROUSSEAU J.-J., *Émile ou de l'éducation*, Gallimard, Paris, 1969, p. 361

historique et non pas originaire. Cette préoccupation, nous le verrons plus loin, sera constante chez lui.

La poétique de la volonté devait lever la parenthèse sur la transcendance. C'était dans cette troisième et dernière étape que 1) l'innocence de l'être humain présumée par la faute devait être dévoilée par une mythique concrète et que 2) le Cogito devait retrouver sa place au sein de la création. Greisch, lorsqu'il dresse un tableau du projet de Ricœur en fonction des discontinuités méthodologiques qui le composent, distingue clairement comme deux moments différents la mythique concrète et la poétique de la liberté<sup>7</sup>. De notre côté, il nous semble que cette distinction n'est pas nécessaire; pour être plus exact, il nous semble que, si nous les distinguons, il est important de montrer que la poétique englobe la mythique, ce que Greisch ne fait pas. Que la mythique appartienne à la poétique, Ricœur le dira lui-même dans une note de bas de page : « Cette mythique concrète appartient déjà à la *Poétique de la Volonté*. L'innocence "d'avant" ne peut être rejointe que liée à l'autre mythe de la liberté "d'après" l'histoire [...] »<sup>8</sup>.

Par ailleurs, à lire Ricœur, nous pouvons certes nous demander ce que cela signifie que de retrouver sa place dans la création. Cette indication de Ricœur pourra nous aider à mieux comprendre : « [...] 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 que le soi forme avec lui-même »<sup>9</sup>. Une poétique de la liberté invite ainsi le Cogito à se décentrer de lui-même et à se tourner, afin de mieux se comprendre, vers une parole plus haute que la sienne<sup>10</sup>. C'est ce que Ricœur appelait déjà la « seconde révolution copernicienne » qui fait écho à la première, opérée par la phénoménologie transcendantale, et où le centre de référence n'est plus le sujet, mais la transcendance<sup>11</sup>. C'est donc l'innocence perdue et l'appartenance du Cogito à la transcendance que devait mettre en lumière le moment poétique de la *Philosophie de la volonté*.

---

<sup>7</sup> GREISCH J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Jérôme Millon, Grenoble, 2001, p. 40

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>10</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 33. N'est-ce pas la clé de l'herméneutique ricoeurienne ?

<sup>11</sup> DEPOORTERE C., « Mal et libération. Une étude de l'oeuvre de Paul Ricoeur », *Studia Moralia*, 14, 1976, p. 358



Eidétique, empirique et poétique : tel devait être le plan ambitieux, c'est le moins qu'on puisse dire, de la *Philosophie de la volonté*. Dès 1951 cependant, le plan se modifie, car déjà Ricœur se rend compte de la difficulté d'une exégèse (donc d'une interprétation) empirico-inductive : « [...] il apparaît très vite que cette description s'éparpille dans des figures aberrantes indéfiniment multipliées; pour faire un monde, un *cosmos*, il manque aux passions un principe d'ordre, une intelligibilité [...] »<sup>12</sup>. Afin de contrer cette difficulté, Ricœur propose cette fois de développer simultanément, à la suite de l'eidétique, une empirique et une mythique; si le philosophe doit toujours rassembler, à partir de l'expérience quotidienne, de la littérature et de l'histoire, les indices concrets témoignant des passions, la mythique permettra d'introduire un principe d'ordre dans le désordre. Il ne s'agit plus de la mythique concrète de l'innocence de l'être humain, mais bien de la mythique sous-entendue par la notion de culpabilité.

Qu'arrive-t-il en 1960 avec *Finitude et culpabilité*? Encore une fois, le projet s'est modifié. Il s'agit bel et bien de poursuivre la *Philosophie de la volonté*, mais d'une tout autre façon : l'empirique sera cette fois précédée d'une mythique concrète. Il ne s'agit plus, comme en 1950, de la mythique témoignant de l'innocence de l'être humain tout comme il ne s'agit plus, comme en 1951, d'élaborer conjointement l'empirique et la mythique. Cette fois, la mythique prend la forme d'une symbolique du mal et devra précéder l'empirique. Mais il y a plus : si la symbolique du mal précède désormais l'empirique de la volonté mauvaise, une analyse transcendantale portant sur les conditions de possibilité de la faute succède à l'eidétique. Le projet d'une *Philosophie de la volonté* prendra donc, en 1960, la forme suivante : eidétique du volontaire et de l'involontaire, analyse transcendantale sur les conditions de possibilité de la faute, symbolique du mal, empirique de la volonté mauvaise et poétique de la liberté. Dire comme Stevens qu'« après avoir situé le lieu humain du mal [...], l'empirique de la volonté serve s'embarque dans un laborieux déchiffrement du langage des symboles [...] »<sup>13</sup> est donc faux, car ce dernier ne se rend pas même compte que l'empirique de la volonté n'est pas encore entamée! *L'homme faillible* et *La*

---

<sup>12</sup> RICŒUR P., « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté », dans *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, p. 87-88

<sup>13</sup> STEVENS B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Kluwer academic publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991, p. 177

*symbolique du mal*, pour parler comme Jacob, se trouvent en deçà de l'empirique annoncée en 1950<sup>14</sup>.

\* \* \*

Comme nous l'avons dit plus haut, ce mémoire poursuit un double objectif : expliciter le chemin qui va de la faillibilité au serf-arbitre et mettre en lumière le tournant herméneutique de Ricœur. Pour y arriver, nous procéderons en deux temps. Tout d'abord, nous présenterons l'anthropologie philosophique qu'élaborera Ricœur dans *L'homme faillible*. Nous verrons que Ricœur, avant d'effectuer son empirique, était soucieux d'établir les conditions de possibilité rendant possible le mal. À travers une ontologie de la disproportion s'appliquant à la connaissance, à l'agir et au sentir, nous verrons que Ricœur entendait montrer que la *possibilité* du mal était inscrite dans notre structure ontologique. Ensuite, nous verrons en quoi l'entrée en scène de l'herméneutique est redevable au *hiatus* qu'il y a entre la *possibilité* et l'*effectivité* du mal. Si l'herméneutique est nécessaire dans une *Philosophie de la volonté*, c'est parce que la réflexion ne comprendra le mal qu'en se mettant à l'écoute du *langage* qui avoue le mal, à savoir le langage de part en part symbolique de l'aveu. Toute notre problématique est là : comment l'herméneutique nous aide-t-elle à faire avancer le discours philosophique dans une problématique de la volonté serve? Comment cette herméneutique se déploie-t-elle? Quelle forme prend-elle? Notre travail d'explicitation, en présentant les trois étapes du « comprendre » de la philosophie herméneutique, n'aura pas d'autre but que de répondre à ces questions, tout en cheminant vers le concept que Ricœur n'a jamais complètement thématiqué, le serf-arbitre.

---

<sup>14</sup> JACOB A., « Paul Ricœur : une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique », dans *Critique* 17, No. 171-172, 1961, p. 758

# 1. Le moment transcendantal : les conditions ontologiques du mal

## 1.1. Les hypothèses de travail

C'est par une étude sur les conditions de possibilité de la faute que s'ouvre *Finitude et culpabilité*, le deuxième tome d'une philosophie de la volonté commencée en 1950. Telle est la question qui oriente l'analyse transcendantale de la faillibilité humaine : « [...] quel est, se demandait-on, le "lieu" humain du mal, son point d'insertion dans la réalité humaine? »<sup>15</sup> Par le thème de la faillibilité, Ricœur voudra cerner la caractéristique ontologique de l'être humain qui permet au mal, pour paraphraser Paul de Tarse<sup>16</sup>, d'entrer dans le monde<sup>17</sup>. Si l'analyse est qualifiée de « transcendantale », ce n'est pas seulement parce qu'elle recherche les conditions de possibilité du mal humain; c'est aussi parce que, selon la première hypothèse de travail de Ricœur, le concept de faillibilité peut être conceptualisé, c'est-à-dire que la réflexion pure, « [...] qui ne procède pas par image, symbole ou mythe [...] »<sup>18</sup>, peut en rendre compte par une méthode descriptive et conceptuelle. Dans des termes husserliens, nous pouvons dire que la faille humaine qui permet le mal est un noème intelligible.

La deuxième hypothèse de travail, pour sa part, expose le postulat anthropologique de Ricœur : si l'être humain est faillible, si par lui le mal commis devient possible, ce n'est pas en raison de sa seule finitude, c'est plutôt en raison de sa non-coïncidence avec lui-même ; c'est parce que l'être humain « [...] présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand et plus petit que lui-même »<sup>19</sup>. Pour simplifier, ce n'est pas parce que l'être humain est un être de finitude qu'il est faillible : c'est parce qu'il est un être où se joue le paradoxe cartésien du fini et de

---

<sup>15</sup> RICŒUR P., *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, Paris, 1988, p. 11

<sup>16</sup> *Épître au Romains*, 5, 12

<sup>17</sup> VANSINA D.Fr., « Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricœur (I-II) », dans *Revue de métaphysique et de morale* 69, 1964, n. 2, p. 190 ; JACOB, 1961, *op. cit.*, p. 758 ; VANDER GUCHT R., « Finitude et culpabilité de l'homme », dans *La revue nouvelle* 33, No. 3, 1961, p.295 ; GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 54 ; TILLIETTE X., « Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricœur », *Archives de Philosophie*, 24, 1961, p. 579

<sup>18</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 21

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 22

l'infini<sup>20</sup>, parce qu'il est en disproportion avec lui-même. Qu'est-ce à dire? Comment comprendre cette caractéristique ontologique qui nous fait être un être de disproportion? L'idée d'intermédiarité est certes implicite à celle de disproportion, mais il faut être prudent et ne pas comprendre la réalité humaine comme un lieu intermédiaire entre l'être et le néant ou entre l'ange et la bête. Ricœur, sur ce point, est très clair : dire que l'être humain est un être de disproportion, cela signifie que « [...] c'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations »<sup>21</sup>.

Voici donc les deux hypothèses de Ricœur au début de *l'homme faillible* : 1) la faillibilité est un concept accessible à la réflexion pure et 2) l'être humain est faillible conformément à sa structure ontologique qui fait de lui un être de disproportion, un être qui constamment doit faire des médiations, des synthèses, entre sa part d'infinitude et sa part de finitude. Le concept central de l'anthropologie ricœurienne, dans cette optique, ne sera pas la finitude, mais bien la triade finitude-infinitude-intermédiaire<sup>22</sup>. La première hypothèse ne pose pas vraiment problème : il n'y a aucune raison pour que la réflexion ne puisse penser la faillibilité, car celle-ci n'est pas synonyme de faute, elle ne possède pas son absurdité ni son opacité; elle est même implicite à la dialectique de l'agir et du pâtir élaborée dix ans plus tôt. Par contre, la deuxième hypothèse, celle qui rapporte la faillibilité à la disproportion, au paradoxe du fini et de l'infini, ne va pas de soi, ou plutôt ne fait pas l'unanimité. Car, il est bien de le préciser, l'hypothèse de Ricœur engendre des conséquences anthropologiques considérables. Elle implique que l'être humain n'est pas plus fini qu'il n'est infini<sup>23</sup>. Dans les mots de Smitheram, Ricœur « *rejects the tendency [...] to make finitude the global characteristic of human reality* »<sup>24</sup>. De Waelhens, en 1961,

---

<sup>20</sup> Si Ricœur s'inspire du paradoxe du fini et de l'infini, il ne le fait certainement pas avec un souci d'orthodoxie cartésienne. En effet, il n'hésitera pas un instant à en changer les termes en refusant d'identifier le fini et l'infini à des facultés ou des fonctions humaines comme l'avait fait Descartes. Voir *Ibid.*, p. 22

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>22</sup> BERGERON R., *La vocation de la liberté dans la philosophie de Ricœur*, Éditions Bellarmin, Éditions Universitaires, Montréal - Fribourg, 1974, p. 79

<sup>23</sup> « [...] l'homme ne nous paraîtra pas moins discours que perspective, exigence de totalité que caractère borné, amour que désir ; la lecture du paradoxe à partir de la finitude ne nous paraît avoir aucun privilège sur la lecture inverse selon laquelle l'homme est infinitude et la finitude un indice restrictif de cette infinitude, comme l'infinitude est l'indice de la transcendance de la finitude [...] ». *Ibid.*, p. 23

<sup>24</sup> SMITHERAM V., « Man, Meditation and Conflict in Ricœur's *Faillible Man* », dans *Philosophy Today*

remettait déjà en question cette hypothèse. Selon lui, le strict parallélisme entre l'infinitude et la finitude humaine tend à amoindrir la négativité propre de notre être : « peut-on, à propos de l'être de l'homme, mettre sur le même plan une pure *exigence* [...] et, d'autre part, la finitude en tant qu'elle transit l'exercice même de notre expérience? »<sup>25</sup> Autrement dit, pour De Waelhens, ne pas donner plus d'importance à la finitude qu'à l'infinitude dans une analyse du concept de faillibilité ne peut qu'en altérer les résultats, car la négativité essentielle de notre être se voit négligée. Il écrira même que Ricœur aurait peut-être dû, à l'instar de Heidegger, identifier dès le départ finitude et faillibilité<sup>26</sup>.

Cependant, De Waelhens comprend-il bien le projet anthropologique de Ricœur? Il nous semble que reprocher à Ricœur de ne pas accorder plus de place à la finitude témoigne que De Waelhens, à l'époque, n'a pas su reconnaître le fil conducteur de l'ouvrage, soit la notion nabertienne d'affirmation originaire<sup>27</sup>. En effet, la source de la *Philosophie de la Volonté*, dont le développement peut être considéré avec raison comme une analyse toujours plus approfondie du caractère brisé de l'expérience humaine, se retrouve chez Nabert, et particulièrement dans ses analyses du sentiment de discord originaire<sup>28</sup>. Ce sentiment, « [...] qui caractérise le soi humain, n'est pas d'abord à porter au compte de la démesure passionnelle de l'homme, mais il est au contraire ce qui témoigne en l'homme de la présence d'un acte d'exister, d'une affirmation originaire [...] »<sup>29</sup>. Comprendre cette source fondamentale de Ricœur amène un éclairage essentiel à sa deuxième hypothèse de travail : la brisure de l'être humain n'est autre que la disproportion en lui-même entre un pôle d'infinitude et un pôle de finitude, entre une affirmation originaire et une négation

---

25, No. 4, 1981, p. 358

<sup>25</sup> DE WAELHENS A., « Pensée mythique et philosophie du mal », dans *Revue philosophique de Louvain* 59, 1961, p. 317

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 321

<sup>27</sup> AMALRIC J.-L., « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne », dans *Études Ricœuriennes/Ricoeur Studies*, Vol 2, No 1 (2011), p. 13

<sup>28</sup> L'influence déterminante de Jean Nabert dans la philosophie de Paul Ricœur est éloquentement illustrée par Colin : « Tout se passe comme si, aux yeux de Ricœur, son propre travail ne demeurerait authentiquement philosophique que par sa fidélité aux lignes directrices tracées par Nabert. Ou comme si la pensée de Jean Nabert gardait le seuil du philosophiquement valable ». Voir COLIN, P., « Herméneutique et philosophie réflexive », dans *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1991, p. 16

<sup>29</sup> AMALRIC, 2011, *op cit.*, p. 15. Nous reviendrons plus loin sur cette notion d'affirmation originaire.

existentielle<sup>30</sup>. À l'encontre d'une certaine tendance philosophique contemporaine faisant de la négativité le propre de la réalité humaine, notre philosophe, en s'inspirant de Nabert, « [...] commande tout un style philosophique, un style en "oui" et non un style en "non" et, qui sait, un style en joie et non en angoisse »<sup>31</sup>. Dans cette perspective, il ne faut pas être surpris si Ricœur, à l'encontre des philosophes de la finitude, porte une attention autant à l'infinitude de l'être humain qu'à sa finitude.

### 1.2. La précompréhension de la faillibilité

Maintenant que nous avons bien établi les deux hypothèses de travail de Ricœur, il nous faut franchir l'importante étape du commencement. Comment, en effet, commencer un discours philosophique sur l'être humain centré sur le thème de la faillibilité? Jusque-là, nous savons seulement qu'il faut partir du tout de l'être humain, de la triade finitude-infinitude-intermédiaire et non pas d'une simple réflexion sur la finitude. Or, nous dit Ricœur, vouloir partir de la totalité, cela veut dire faire avancer la réflexion philosophique à l'intérieur même d'une vision globale qui, forcément, était là avant que la pensée ne s'y attarde. En ce sens, partir de la totalité de l'être humain, c'est commencer à partir d'une précompréhension qui se laisse penser<sup>32</sup>. La faillibilité humaine fut comprise avant que la philosophie ne veuille l'explicitier. Conséquemment, la meilleure façon de commencer une réflexion philosophique sur la faillibilité demeure de se rapporter aux textes non philosophiques qui en rendent compte. Déjà en 1952, Ricœur savait que l'autonomie de la philosophie devait passer par la reconnaissance de ces sources : « Qui n'a pas d'abord des *sources*, n'a pas ensuite d'*autonomie* »<sup>33</sup>. Dans *L'homme faillible*, l'auteur de *Soi-même comme un autre* ne pense pas autrement, c'est-à-dire qu'il tient pour

---

<sup>30</sup> « Dans ces trois moments de la dialectique [celui du savoir, de l'agir et du sentir], l'élément positif est celui de l'infini, le verbe, qui connaît l'humanité, l'eros : ils expriment le dynamisme humain et constituent la triple « affirmation originaire ». La différence existentielle, l'élément négatif de la limitation, nous rappelle constamment notre condition incarnée : la perspective sensible, le caractère, le sentiment vital. La médiation humaine est bien l'effort de l'esprit vers l'objet, vers l'œuvre, vers la conscience de soi, mais d'un soi toujours en tension entre ses affirmations originaires et ses différences existentielles ». Voir BURGELIN P., « Études critiques. La philosophie de la volonté », dans *Revue de théologie et de philosophie* 11, No. 2, 1961, p. 156

<sup>31</sup> RICŒUR P., « Négativité et affirmation originaire », dans *Histoire et vérité*, 2<sup>e</sup> éditions, Seuil, Paris, 1964, p. 308

<sup>32</sup> « La philosophie ne commence rien absolument : portée par la non-philosophie, elle vit de la substance de ce qui a déjà été compris sans être réfléchi [...] ». Voir RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 24

<sup>33</sup> RICŒUR P., « Philosophie et prophétisme I » (1952), dans *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, p. 152

acquis que la philosophie ne peut procéder qu'à partir d'une précompréhension. Ce qui fait sa radicalité, ce n'est pas qu'elle soit à la source d'elle-même, c'est plutôt qu'elle est un commencement quant à sa méthode, quant à l'explicitation. Ce que commence la philosophie, c'est donc le travail d'élucidation de ce qui est toujours déjà compris avant elle sans être pour autant explicite. Dans le cadre de son anthropologie philosophique, Ricœur se donne pour tâche d'explicitier la faillibilité humaine qui, elle, fut déjà précomprise dans ce qu'il nomme le *pathétique de la misère*<sup>34</sup>.

Avant de poursuivre notre analyse de cette précompréhension, nous aimerions mettre en lumière la dette qu'a ici Ricœur envers Heidegger. Comment ne pas penser, en effet, en lisant ces pages de *L'homme faillible*, au cercle herméneutique heideggérien voulant que toute explicitation présuppose une précompréhension qu'elle tire au clair<sup>35</sup>? Avant même que Ricœur ne fasse nommément allusion à l'herméneutique dans *La symbolique du mal*, il nous semble que celle-ci soit présente dans son anthropologie philosophique de 1960. En fait, elle se trouve même à son fondement; ce qui va suivre, toutes les élaborations qui porteront respectivement sur la disproportion propre au savoir, à l'agir et au sentir, ne sont en dernière analyse qu'une explicitation philosophique de la faillibilité toujours déjà précomprise par le pathétique de la misère. Selon nous, reconnaître que la réflexion trouve sa source dans la richesse de la précompréhension humaine, c'est déjà reconnaître le caractère herméneutique de la philosophie.

Qu'entend Ricœur par ce de *pathétique de la misère*? Il s'agit pour lui des œuvres non philosophiques qui témoignent de la fragilité humaine, de la non-concordance avec soi-même. Autrement dit, font partie du *pathétique* les œuvres qui *objectivent* la misère humaine. Ricœur, pour illustrer le *pathétique* qui est « [...] comme la matrice de toute philosophie qui fait de la disproportion et de l'intermédiarité la caractéristique ontique de l'homme »<sup>36</sup>, donnera les exemples des mythes platoniciens de l'âme en tant que mélange et de la belle rhétorique pascalienne des deux Infinis<sup>37</sup>. D'après les textes de Platon, l'âme est misérable par sa

---

<sup>34</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 24

<sup>35</sup> HEIDEGGER, M. *Être et temps* (trad. Martineau), Édition numérique hors-commerce, § 32

<sup>36</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 24-25

<sup>37</sup> Une précision s'impose ici. En effet, qu'est-ce que la philosophie pour que les mythes platoniciens et la rhétorique de Pascal n'en fassent pas partie ? Il semble que Ricœur ait une idée bien précise de la philosophie : philosopher, c'est penser de manière rigoureuse à l'aide d'une *méthode*, qu'elle soit

situation intermédiaire même, car son élan vers les Idées est constamment entravé par son corps-tombeau. Selon Pascal, la misère humaine, si elle s'illustre d'abord par la situation intermédiaire de l'être humain entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, s'intériorise en cela que nous nous dissimulons, par le divertissement, la vérité selon laquelle il nous est impossible de comprendre la fin dernière de toutes choses et la raison même de notre existence. Misérable, l'existence humaine l'est donc selon Pascal parce qu'elle se trompe elle-même.

Ces exemples de Platon et de Pascal pour illustrer le *pathétique de la misère* sont certes éloquents. Par contre, il nous semble que Ricoeur aurait pu faire allusion, pour rendre justice à l'axe Jérusalem-Athènes, à au moins un texte biblique qui rend compte de la misère humaine. Ici, nous pensons tout naturellement au livre sapientiel du *Qohélet*. En effet, il nous est difficile d'imaginer une œuvre qui rende mieux compte de la misère de l'être humain et de l'absurdité de ses préoccupations : « Vanité des vanités, dit Qohélet, vanité des vanités, tout est vanité. Quel profit y a-t-il pour l'homme de tout le travail qu'il fait sous le soleil? »<sup>38</sup> Ce livre biblique, d'une saisissante actualité et d'une profondeur inégalée, fait constamment référence à un être humain disproportionné quant à ses exigences et ses possibilités : « J'ai eu à cœur de chercher et d'explorer par la sagesse tout ce qui se fait sous le ciel. C'est une occupation de malheur que Dieu a donnée aux fils d'Adam pour qu'ils s'y appliquent »<sup>39</sup>. Pourquoi est-ce une occupation de malheur? Parce que l'être humain, par sa constitution ontologique, ne peut atteindre ce à quoi il aspire : par rapport aux connaissances auxquelles il aspire et aux possibilités qui sont les siennes, l'être humain du *Qohélet* ne concorde pas avec lui-même. Même dans sa recherche du bonheur l'être humain ne coïncide pas avec lui-même :

Je n'ai rien refusé à mes yeux de ce qu'ils demandaient; je n'ai privé mon cœur d'aucune joie, car mon cœur jouissait de tout mon travail : c'était la part qui me revenait de tout mon travail. Mais je me suis tourné vers

---

transcendantale, phénoménologique ou herméneutique. La philosophie responsable ne peut donc plus, comme Ricoeur le dit dans la conclusion de *La symbolique du mal*, « [...] interrompre le discours philosophique, à la façon de Platon, par des récits fantastiques [...] » (*Ibid.*, p. 479). Dire que les mythes platoniciens et la rhétorique de Pascal font partie des œuvres non philosophiques en dit long sur le rôle de la philosophie pour Ricoeur. Considéré comme un travail, la philosophie « [...] implique une conscience professionnelle qui est justement une conscience méthodologique » (COLIN, 1991, *op. cit.*, p. 17). C'est donc parce que les mythes de Platon et la rhétorique de Pascal ne témoignent pas d'une telle conscience méthodologique qu'ils sont considérés ici comme des œuvres non philosophiques.

<sup>38</sup> *Qohélet*, 1, 2-3

<sup>39</sup> *Qohélet*, 1, 13



toutes les œuvres qu'avaient faites mes mains et vers le travail que j'avais eu tant de mal à faire. Eh bien ! tout cela est vanité et poursuite de vent, on n'en a aucun profit sous le soleil<sup>40</sup>.

Pourquoi en est-il ainsi? Parce que tous, le sage autant que l'insensé, finiront dans le *Shéol*. À l'infinitude de la sagesse s'oppose la finitude de notre existence. Devant un texte aussi riche et faisant si clairement référence à la disproportion humaine, il est surprenant qu'il ne soit pas utilisé par Ricœur afin de cerner le pathétique de la misère.

La faillibilité humaine, avons-nous dit, est déjà précomprise par l'être humain; la particularité de la philosophie est ici de l'explicitier en récupérant le pathétique dans la réflexion. Mais comment cela est-il possible? Comment récupérer philosophiquement, c'est-à-dire réflexivement, les mythes platoniciens et la rhétorique pascalienne qui exposent la misère humaine? Il faut, selon Ricœur, se détourner du *sujet* et se concentrer sur les conditions de possibilité de la *chose*, c'est-à-dire qu'il faut commencer le discours philosophique sur la faillibilité par l'étape transcendantale. La première fragilité humaine à être étudiée sera donc celle qui relève de notre pouvoir de connaître<sup>41</sup>.

Dans son anthropologie, Ricœur ne pouvait s'en tenir qu'à une analyse transcendantale, car le pathétique a une richesse que celle-ci ne peut récupérer. Le but de Ricœur consistera justement à « [...] combler progressivement cet écart entre le pathétique et le transcendantal, à récupérer philosophiquement toute la riche substance qui ne passe pas dans la réflexion transcendantale appuyée sur l'objet »<sup>42</sup>. Pour y arriver, pour accéder à une compréhension globale de l'être humain, Ricœur analysera l'action et le sentiment avec les catégories de la triade finitude-infinitude-intermédiaire<sup>43</sup>. Il s'agit, selon Smitheram, d'un tournant existentiel de la méthode transcendantale<sup>44</sup>. Ce tournant, selon nous, est tout à l'honneur de Ricœur, car il joint la rigueur à de profondes réflexions existentielles. En traitant l'un après l'autre nos trois points de rupture, à savoir le connaître, l'agir et le sentir, Ricœur élucidera le concept de faillibilité en récupérant, autant que faire se peut, toute la richesse du

---

<sup>40</sup> *Qohélet*, 2, 10-11

<sup>41</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 25

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>43</sup> JACOB, 1961, *op. cit.*, p. 759

<sup>44</sup> SMITHERAM, 1981, *op. cit.*, p. 366

pathétique de la misère<sup>45</sup>. Pour parler comme Greisch, c'est en se laissant guider par les trois questions directrices de Kant que l'écart entre le pathétique et le réflexif sera comblé<sup>46</sup>. Mais cette récupération totale ne se réalisera jamais, c'est-à-dire que dans la précompréhension se trouve un surplus de sens qui ne peut être atteint par la réflexion<sup>47</sup>. C'est d'ailleurs cette richesse de sens qui mènera Ricœur à l'herméneutique<sup>48</sup>. En effet, puisqu'un écart persiste entre le pathétique et la réflexion, puisque la philosophie ne peut épuiser la riche précompréhension de notre misère, Ricœur amorcera la voie longue de l'herméneutique par une exégèse des symboles et des mythes propres au langage de l'aveu. Ce sera, nous le verrons plus loin, la première greffe de l'herméneutique sur l'arbre de la phénoménologie.

### 1.3. La synthèse transcendantale

C'est par l'étape transcendantale, étape qui se détourne du sujet pour se concentrer sur la *chose* et ses conditions de possibilité, que Ricœur commencera son analyse philosophique de la disproportion. Afin d'avancer dans l'élucidation de la faillibilité, notre philosophe cherchera dans le pouvoir de connaître la première trace de la fragilité, de la non-coïncidence de soi à soi-même. Non seulement y cherchera-t-il la première trace, mais, surtout, il y cherchera un modèle, ou plutôt une méthode qui permettra « [...] de repérer toutes les caractéristiques de l'homme à partir de celle qu'une critique de la connaissance fait apparaître [...] »<sup>49</sup>. C'est la scission que produit la réflexion entre la sensibilité et l'entendement qui introduit la dialectique du fini et de l'infini au niveau proprement philosophique. La réflexion en effet distingue deux aspects dans l'acte de connaissance. Selon le premier aspect, plus passif, les choses nous apparaissent, nous les recevons grâce à l'activité de nos sens : cela relève de la sensibilité. Selon le deuxième aspect, plus actif, nous dominons les choses en les nommant : cela relève de l'entendement. Cette distinction opérée par la réflexion dans l'acte de connaissance permettra à Ricœur d'introduire la triade finitude-infinitude-intermédiaire dans la discussion philosophique : la finitude sera la réceptivité sensible, l'infinitude sera la détermination intellectuelle et le terme

---

<sup>45</sup> FLORIVAL É., « Compte rendu. *Finitude et culpabilité* », dans *Revue bénédictine* 72, 1962, p. 194

<sup>46</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 59

<sup>47</sup> DREYFUS, 1961, *op. cit.*, p. 739

<sup>48</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 60

<sup>49</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 35

intermédiaire sera ce qui permet de faire la synthèse entre la sensibilité et l'entendement, soit l'imagination. La disproportion est donc entre le recevoir et le déterminer, entre le voir et le dire, entre le regard et le verbe. L'intermédiarité, qui chez Platon et Pascal se nommait respectivement « mélange » et « misère », s'appellera désormais « synthèse » : la chose révèle un troisième terme, l'imagination, qui fait la médiation entre la sensibilité et l'entendement.

### 1.3.1. *La perspective finie*

Comme nous venons de le souligner, l'analyse de la disproportion entre la finitude du recevoir et l'infinitude du déterminer part de la chose et non du sujet. Cela implique, entre autres, que la finitude du connaître n'est pas à chercher en premier lieu du côté du corps propre, mais du côté de ce qui apparaît en premier, c'est-à-dire du côté des choses qui constituent notre monde. Notre corps est d'abord et avant tout, selon Ricœur, ouvert sur le monde; il est « [...] le médiateur originaire "entre" moi et le monde [...] »<sup>50</sup>. Ce n'est donc pas à partir du corps propre que Ricœur aborde la finitude du recevoir, mais bien à partir d'un aspect de l'apparition en tant que telle; dire que la finitude du connaître se découvre à partir de la chose elle-même, cela veut dire que ce qui m'apparaît a toujours la propriété de m'apparaître d'un certain côté et selon une certaine silhouette. Ce qui est perçu ne peut donc jamais l'être en sa totalité, mais seulement à partir d'une perspective, ce qui entraîne que son sens peut toujours être remis en cause ou vérifié. Le corps, dans ces conditions, « [...] n'est pas seulement mon ouverture sur le monde, il est le "ici d'où" la chose est vue »<sup>51</sup>. C'est parce que le corps est mobile que la chose peut apparaître selon différentes silhouettes, car la perception se fait toujours à partir d'un « ici » absolu qui varie selon les positions de notre corps. Toute bonne phénoménologie de la perception assumera cela.

### 1.3.2. *Le verbe infini*

Nous voyons ici que la finitude originaire propre au pouvoir de connaître est la perspective d'où nous recevons les objets du monde selon la position de notre corps; il s'agit de l'inévitable étroitesse de mon ouverture au monde. Mais, cette étroitesse

---

<sup>50</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 37

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 39

n'est pas le dernier mot de l'être humain, car le simple fait de la *dire* suffit à la transgresser. Comme le caractère perspectiviste de la perception, c'est à partir de la chose que la transgression se remarque : nommer la chose, c'est l'atteindre dans sa totalité, c'est faire référence simultanément à la silhouette que nous voyons et à toutes celles que nous ne voyons pas. Pour le dire dans les mots de Ricoeur :

Cette transgression, c'est l'intention de signifier; par elle, je me porte au-devant du sens qui ne sera jamais perçu de nulle part ni de personne, qui n'est pas un super point de vue, qui n'est pas du tout point de vue, mais inversion dans l'universel de tout point de vue<sup>52</sup>.

À travers l'acte de signifier, nous nous portons donc en dehors de notre point de vue. Ici se dessine un premier moment de la dialectique entre la finitude et l'infinitude qui donne le ton à tout l'ouvrage : au niveau de la connaissance, cette dialectique se réalise entre le dire et le voir, entre le signifier et le percevoir. Alors que Ricoeur voit dans l'intention de signifier le moment d'infinitude de notre pouvoir de connaître, il dira que le Verbe, en tant que pouvoir d'affirmation et de négation de l'être, est le vrai moment infini de la parole.

Cependant, Ricoeur a-t-il raison de voir dans la parole un moment d'infinitude? L'intention de signifier n'est-elle pas, comme le souligne De Waelhens<sup>53</sup>, radicalement finie, au sens où elle ne peut se déployer sans se fixer dans un système contingent de signes linguistiques limités? Pouvons-nous, dans ce contexte, dire que le discours renferme un moment d'infinitude? N'est-il pas davantage une schématisation contingente et restreinte du réel? La critique de De Waelhens est forte, mais elle ne rend pas, selon nous, pleinement justice à la vision herméneutique du discours et de la parole. Tout porte à croire que De Waelhens ne reconnaît pas que Ricoeur réfère davantage à l'intention qu'au système, à la parole qu'à la langue, pour parler comme Saussure. Ici, bien que Ricoeur n'y fasse pas allusion, un détour par la philosophie de Gadamer peut être éclairant afin de saisir la portée de l'intention de signifier telle que présentée dans *L'homme faillible*. En effet, le langage, pour Gadamer, et contrairement à ce qu'en pensait Humboldt, n'est pas qu'une simple formalisation d'un monde « en soi » inaccessible. À chacune des langues ne correspond pas une prise différente du réel. Jean Grondin dans son *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, explique bien que pour l'herméneute allemand « [...] le langage n'est pas une "prise" sur le réel, ni sa

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>53</sup> DE WAELHENS, 1961, *op. cit.*, p. 319

mise en forme langagière, il est le monde le plus monde qui soit »<sup>54</sup>. La caractéristique première du langage selon Gadamer n'est donc pas de restreindre le monde, mais bien de l'ouvrir, de le rendre possible. Cette philosophie du langage peut, par analogie, sans doute nous aider à comprendre l'infinitude du discours; ou plutôt, elle nous permet de remettre en question la pertinence de l'objection de De Waelhens selon laquelle Ricœur néglige la finitude du discours. Que l'intention de signifier doive se fixer dans une langue ne la rend pas pour autant finie; cela lui permet plutôt de se déployer et d'ouvrir les possibilités d'un monde.

### 1.3.3. *L'imagination pure*

Jusqu'à maintenant, nous avons explicité la dialectique propre au pouvoir de connaître entre un pôle de finitude (la perspective) et un pôle d'infinitude (la signification). Cette disproportion, cette dualité kantienne de la sensibilité et de l'entendement, serait difficilement réconciliable sans le recours d'un terme médiateur qui, chez Kant, est l'imagination pure<sup>55</sup>. La particularité de ce troisième terme permettant de synthétiser la perspective et le verbe<sup>56</sup>, c'est qu'il ne se donne que par la chose. Cette synthèse extérieure à nous-mêmes qui fait l'unité d'un apparaître et d'un sens, c'est l'objectivité de la chose en tant qu'elle se dit et en tant qu'elle se montre. Dans cette perspective, l'imagination transcendantale est la condition de possibilité de l'objectivité – ou plutôt de l'objectité<sup>57</sup> – de la chose, c'est-à-dire que pour avoir un caractère objectal, la chose doit être la synthèse et d'une présence et d'un sens. Si nous prenons conscience de cette synthèse à partir des choses, il n'en demeure pas moins que l'imagination pure n'a pas de pour-soi, c'est-à-dire que ce qui permet de synthétiser la dialectique de la présence et du sens, ce qui fait qu'il y a de l'objectivité, ne se laisse pas réfléchir : « [...] alors que l'objectivité de l'objet est ce qu'il y a de plus clair [...], l'imagination transcendantale dont elle est le vis-à-vis reste une énigme »<sup>58</sup>. Autrement dit, il nous est impossible de penser le point où se rencontrent l'entendement et la sensibilité et qui rend possible l'objectivité<sup>59</sup>. Il s'agit

---

<sup>54</sup> GRONDIN, J., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Les éditions du CERF, Paris, 1999, p. 210

<sup>55</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 55

<sup>56</sup> VANSINA, 1964, *op. cit.*, p. 191

<sup>57</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 63

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>59</sup> DE WAELHENS, 1961, *op. cit.*, p. 319

d'un point de fragilité, impensable, qui illustre la non-coïncidence de l'être humain sur le plan de la connaissance et qui permet l'erreur dans la désignation<sup>60</sup>. Cette synthèse, si elle n'est pas intelligible, est conscience, non de soi-même, mais de la constitution synthétique du mode d'être des choses<sup>61</sup> :

[...] la conscience se dépense à fonder l'unité du sens et de la présence « dans » l'objet. La « conscience » n'est pas encore l'unité d'une personne en soi et pour soi; elle n'est pas une personne une; elle n'est personne; le « Je » du je pense est seulement la forme d'un monde pour quiconque et pour tous; elle est conscience en général, c'est-à-dire simple et pur projet de l'objet<sup>62</sup>.

Pour accéder à la conscience de soi et à la disproportion propre à la totalité de l'être humain, la synthèse transcendantale n'est donc pas suffisante. Si elle n'est pas suffisante, elle est cependant nécessaire, car sans elle, une anthropologie réellement philosophique ne pourrait être; sans elle, le philosophe risque, selon Ricœur, de sortir du pathétique en développant, à l'instar de Sartre, une « [...] ontologie fantastique de l'être et du néant »<sup>63</sup>. L'intermédiarité de l'être humain se découvre en premier lieu au niveau transcendantal, c'est-à-dire dans la scission que la réflexion crée entre la sensibilité et l'entendement. Ce n'est qu'avec cette étape où l'être humain est un médiateur dans les choses que la triade finitude-infinitude-intermédiaire peut être découverte, haussée au niveau philosophique et appliquée à l'agir et au sentir dans l'espoir de se rapprocher de la totalité de l'être humain pressentie dans le pathétique de la misère.

#### 1.4. La synthèse pratique

Il faut donc, pour inclure dans le discours philosophique de la disproportion la totalité de l'être humain, ne pas demeurer à l'étape nécessaire (pour rompre avec le pathétique), mais non suffisante (car elle néglige les parts pratiques et affectives de notre être) de la réflexion transcendantale. Penser les conditions de possibilité de l'objectivité de la chose ne suffit pas à retrouver la totalité<sup>64</sup> sous-entendue par le

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 319-320 ; RUYSEN, 1963, *op. cit.*, p. 87 ; BURGELIN, 1961, *op. cit.*, p. 155

<sup>61</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 56

<sup>62</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 63

<sup>63</sup> Ibid., p. 63

<sup>64</sup> Dès *L'homme faillible*, Ricœur a certaines réserves quant à la prétention de la philosophie à penser la totalité de notre être. En effet, pour Ricœur, prétendre à une pensée de la totalité ne peut qu'être une

pathétique. D'une réflexion sur les choses, il faut passer à une réflexion sur les personnes; d'une théorie de la connaissance, il faut passer à une théorie de la volonté qui permette d'aller du « pur » de la réflexion transcendantale au « total » recherché<sup>65</sup>.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'analyse transcendantale, si elle est à dépasser, nous aura fourni une méthode dialectique à suivre indispensable afin de rendre compte de la faillibilité propre à l'agir et au sentir. Il s'agira donc d'appliquer la triade finitude-infinitude-intermédiaire, découverte par la réflexion transcendantale à travers les concepts de perspective, de sens et de synthèse, à l'ordre pratique. Laissons Ricœur présenter les notions de la triade :

Tous les aspects de finitude « pratique » [...] peuvent se résumer dans la notion de caractère. Tous les aspects d'infinitude « pratique » [...] peuvent se résumer dans la notion de bonheur. La médiation « pratique » qui prolonge celle de l'imagination transcendantale projetée dans l'objet, c'est la constitution de la personne dans le respect<sup>66</sup>.

La disproportion de l'être humain sur le plan pratique sera donc entre la finitude de son caractère et son aspiration infinie au bonheur. La fragilité qui résultera de la médiation de ces deux termes sera à rechercher dans l'humanité que nous reconnaissons, par le respect, à la personne.

#### 1.4.1. *Le caractère*

C'est à partir du concept de perspective que Ricœur élaborera la notion de caractère. Ce qu'il voudra d'abord restituer en sortant de la vision transcendantale, c'est l'aspect affectif propre à toute perspective. En effet, nous ne sommes jamais indifférents aux choses qui nous apparaissent. Les choses nous affectent, et c'est justement parce qu'elles nous affectent que nous sommes motivés ou non à faire tel

---

prétention violente : « Rien ne prête plus à l'imposture que l'idée de totalité. On a trop vite dit : elle est ici, elle est là ; elle est Esprit, elle est Nature, elle est Histoire ; la violence n'est pas loin ; d'abord la violence sur les faits et bientôt la violence sur les hommes, si par surcroît le philosophe de la totalité a pouvoir sur les hommes. » *Ibid.*, p. 66. Si Ricœur cherche à réfléchir la disproportion de l'être humain dans sa totalité, il sait déjà que cette totalité n'est pas accessible à la pensée (ce qui justifiera le détour par l'herméneutique). Nous ne pouvons que la viser, que l'avoir pour tâche. Il s'agit d'une exigence qui oriente ou, plutôt, d'une « terre promise » que nous ne pouvons, à l'instar de Moïse, qu'« apercevoir avant de mourir. » RICŒUR P., « Existence et herméneutique », dans *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 28.

<sup>65</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 66

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 67

ou tel projet<sup>67</sup>. Considérant le caractère affectif de nos perspectives, Ricœur définira la motivation comme « [...] une nouvelle espèce de “réceptivité” [...] qui signifie que je ne produis pas radicalement mes projets de rien [...] »<sup>68</sup>. C’est parce que nous sommes affectés par les choses, c’est parce que nous les désirons ou les fuyons que nous sommes motivés à faire tel ou tel projet. Cela veut dire que le désir qui alimente notre motivation est affecté par les choses elles-mêmes; c’est en cela que le désir, à l’instar de la perception, est une ouverture et non un repli sur soi : les objets de nos désirs sont toujours à l’extérieur de nous-mêmes, à même le monde.

De même que la perception est une ouverture limitée par son aspect perspectiviste, le désir est aussi une ouverture finie par son aspect d’opacité « [...] qui enténèbre ce qu’on pourrait appeler la clarté du désir »<sup>69</sup>. Qu’est-ce à dire? Ici, la clarté du désir signifie simplement l’intentionnalité du désir, c’est-à-dire le fait qu’il vise toujours en dehors de soi. L’inverse de l’intentionnalité du désir, c’est la confusion du désir, c’est l’impression générale et vague d’aise ou de malaise qui est immédiat et intime au corps et qui restreint son ouverture. Le corps désirant n’est donc pas qu’ouverture vers le monde; il est aussi fermeture sur soi et amour de soi : « [...] tout désir “de *quelque chose*” enveloppe un “sentiment de dilection de soi-même” [...] »<sup>70</sup>. Car, tout comme le point de vue sur la chose ne peut être partagé, l’opacité du désir donne un aspect unique à toute situation affective, un aspect unique auquel nous nous attachons et qui peut facilement se transformer en préférence égoïste<sup>71</sup>.

Mais la finitude pratique ne se réduit pas à l’opacité du désir suivi d’une dilection de soi; cela n’est qu’un premier pas vers la notion de caractère. Avant d’y arriver, Ricœur explicitera le rôle que tient l’habitude ou, autrement dit, « la spontanéité pratique », dans l’élaboration de la finitude pratique. Si l’habitude limite l’action, c’est parce que, quand bien même elle la facilite, elle est aussi synonyme d’inertie ou d’aliénation : « [...] l’habitude *fixe* nos goûts, nos aptitudes, et ainsi rétrécit notre champ de disponibilité; l’éventail des possibles se referme; ma vie a

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 69

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 70

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 72

<sup>71</sup> *Ibid.*



pris forme »<sup>72</sup>. C'est le rétrécissement de notre champ de disponibilité qui fait de l'habitude une partie de la finitude pratique<sup>73</sup>. En nous inspirant d'un texte fameux de Ricœur, *Le socius et le prochain*, nous pouvons même dire que l'habitude peut être un obstacle important lorsque vient le temps de se faire le prochain d'autrui; car, qu'est-ce qui caractérise en premier lieu le prochain, si ce n'est sa disponibilité envers autrui?<sup>74</sup> C'est ainsi, par habitude, que nous passons à distance des sans-abri sans nous faire disponibles.

Récapitulons : perspective affective, opacité du désir, amour de soi et aliénation de l'habitude sont les différents aspects de la finitude pratique vus jusqu'à maintenant et qui, selon Ricœur, viennent se consolider dans la notion de caractère. Tout comme la perspective est notre ouverture finie, le caractère est l'ouverture finie de notre être en tant que totalité. Ce qui est limité, ce n'est plus notre point de vue sur les choses; dans l'ordre de la totalité, ce que notre caractère limite, c'est notre champ de motivation<sup>75</sup>. Bien entendu, notre finitude pratique, tout comme la finitude transcendante, n'est que la limitation d'une ouverture; mon champ de motivation est ouverture sur le monde humain, c'est « [...] mon accessibilité de principe à toutes les valeurs de tous les hommes à travers toutes les cultures »<sup>76</sup>. Cependant, cette ouverture sur l'humanité ne se fait pas de nulle part; le caractère, c'est justement ce quelque part, cette perspective, d'où nous sommes ouverts à l'humanité et qui me distingue des autres.

#### 1.4.2. *Le bonheur*

De même que le caractère en tant que finitude pratique fut élaboré à partir de la notion transcendante de perspective, c'est à partir du concept théorique de sens que Ricœur envisagera le bonheur en tant qu'infinitude pratique<sup>77</sup>. Par bonheur, Ricœur entend, à l'instar d'Aristote, la totalité et la finalité vers laquelle tendent nos actions, c'est ce que nous ne cessons de poursuivre au-delà de nos désirs singuliers, c'est ce qui donne un sens – autant une signification qu'une direction – à notre

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 74

<sup>73</sup> SMITHERAN, 1981, *op. cit.*, p. 362

<sup>74</sup> RICŒUR, P., « *Le socius et le prochain* », dans *Histoire et vérité* (1955), 2<sup>e</sup> éditions, Seuil, Paris, 1964, p. 100

<sup>75</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 77

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 82

existence. De même que le sens d'une chose ne se réduit pas à la somme des perspectives selon lesquelles nous pouvons l'observer, le bonheur n'est pas une somme d'instantanés agréables, mais bien une totalité visée<sup>78</sup>. En nous se trouve cette exigence de la raison, cette quête du bonheur qui, selon Ricœur, installe en notre désir une profondeur infinie qui ne peut se confondre avec la simple quête de plaisir<sup>79</sup>. Le bonheur, en ce sens, ne se donne en tant que tel dans aucune expérience, dans aucun acte<sup>80</sup>; mais nous savons seulement que nous le visons par « [...] des expériences privilégiées, des instants précieux, où je reçois l'assurance d'être dans la bonne direction; soudain, l'horizon est dégagé, des possibilités illimitées s'ouvrent devant moi; le sentiment de "l'immense" répond alors dialectiquement au sentiment de "l'étroit" »<sup>81</sup>.

Nous voyons ici se dessiner tranquillement la non-coïncidence de l'être humain au niveau pratique : autant son champ de motivation est restreint par son caractère, par son point de vue sur ce qui est humain, autant ce même champ d'orientation est dirigé vers un terme infini, c'est-à-dire vers le bonheur<sup>82</sup>. La fragilité de l'agir humain est donc à situer dans cette disproportion, dans cette tension constante entre notre caractère fini et notre poursuite infinie du bonheur.

### 1.4.3. *Le respect*

Alors que la synthèse de la perspective et du sens rendait possible, par l'imagination, la constitution de l'objet, qu'est-ce que rend possible la synthèse du caractère et du bonheur? Il s'agit ni plus ni moins de la personne; non pas la personne consciente d'elle-même, mais la personne en tant que tâche, la personne en tant que projet<sup>83</sup>. Autrement dit, la personne, qui résulte de la synthèse pratique, c'est un projet porteur de l'humanité de l'être humain, « [...] c'est le mode d'être sur lequel doit se régler toute apparition empirique de ce que nous appelons un être

---

<sup>78</sup> REVAULT D'ALLONNES, M., « Paul Ricœur ou l'approbation d'exister », dans *Le Portique* [En ligne], 2011, mis en ligne le 11 février 2013, Consulté le 15 février 2013, <http://leportique.revues.org/index2507.html>, p. 4

<sup>79</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 84

<sup>80</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 70

<sup>81</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 85

<sup>82</sup> PORTOCARRERO M.L., « Subjectivité et aliénation chez Paul Ricœur », dans *Europhilosophie* [En ligne], 2008, consulté le 11 février 2013, [http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/subjectivite\\_alienation\\_ricoeur.pdf](http://www.europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/subjectivite_alienation_ricoeur.pdf), p. 7

<sup>83</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 70

humain [...] »<sup>84</sup>. Comme pour la conscience de l'objet, la conscience de la personne, à ce stade pratique, est purement intentionnelle : c'est l'intention de traiter la personne comme une fin en soi, comme quelque chose qui est « à-être »<sup>85</sup>, comme une façon d'agir avec autrui. En ce sens, le soi propre à la synthèse pratique n'est pas le soi subjectif et interne du pathétique, c'est plutôt un idéal pratique où il est une fin en soi<sup>86</sup>.

À l'instar de l'objet qui est une synthèse entre la perspective et le sens, la personne est la synthèse du caractère et du bonheur, de la présence et de la fin. Mais, alors que la synthèse de l'objet se fait grâce à l'imagination, quel est le troisième terme permettant de faire la synthèse de la personne? S'inspirant de Kant, Ricœur dira que c'est dans un sentiment moral, dans le respect, que se constituera la synthèse de la personne en tant qu'objet éthique<sup>87</sup>. En d'autres mots, alors que « l'imagination était la condition de la synthèse dans l'objet, le respect est la condition de la synthèse dans la personne »<sup>88</sup>. De même que l'imagination transcendante ne se réfléchit que dans l'objet, le respect n'a pas de pour-soi, c'est-à-dire qu'il n'a pas d'unité en dehors de son objet; on ne peut le penser qu'en tant que terme médiateur de la dialectique du caractère et du bonheur. Comme le dira De Waelhens, le respect est davantage projeté qu'effectif<sup>89</sup>. En ce sens, le respect en tant que synthèse pratique reste une énigme écartelée entre la sensibilité du caractère et la poursuite rationnelle du bonheur; c'est dans cet écartèlement paradoxal que se trouve la fragilité du respect, c'est dans cette double appartenance discordante au monde sensible et au monde intelligible<sup>90</sup> qu'est inscrite « [...] la "faille" existentielle qui fait la fragilité de l'homme »<sup>91</sup>.

L'être humain, avant toute déchéance historique, avant toute vision éthique du monde, est originairement toujours déjà divisé en lui-même, autant au niveau de la connaissance qu'au niveau de l'action. Ces deux niveaux sont certes les deux premiers pas nous permettant d'atteindre le concept de faillibilité dans sa plénitude, mais, tout

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 87

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 89

<sup>86</sup> VANSINA, 1964, *op. cit.*, p. 192

<sup>87</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 89

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 90

<sup>89</sup> DE WAELHENS, 1961, *op. cit.*, p. 317

<sup>90</sup> « *Through respect, reason influences the faculty of desiring on the one hand and desire makes sensibility accessible to reason on the other hand. Man's two-fold belonging to the world of sense and the intelligible world causes the practical synthesis to be fragile.* » SMITHERAM, 1981, *op. cit.*, p. 362

<sup>91</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 92

comme la synthèse transcendantale n'était pas suffisante pour traiter de l'être humain dans sa totalité, la synthèse pratique, parce qu'elle demeure dans le formalisme pratique, ne le sera pas davantage. Nous pouvons alors nous demander pourquoi Jacob, dans son article « Paul Ricœur : une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique », passe directement de la synthèse pratique à la faillibilité sans faire allusion à la disproportion affective; comme si nous pouvions concevoir la faillibilité humaine en négligeant totalement la fragilité du sentir et la constitution de soi en tant que conflit<sup>92</sup>. De la synthèse pratique, il faudra faire un dernier pas vers une nouvelle fragilité; non pas une fragilité transcendantale ou pratique, mais une fragilité plus proche de la misère préréflexive du pathétique, c'est-à-dire une fragilité affective.

### 1.5. La fragilité affective

Ce que la dimension du sentiment apporte à la dimension transcendantale et pratique de l'être humain, c'est une nouvelle compréhension de la disproportion : la disproportion ne concerne plus la constitution de l'objet ni la constitution de l'humanité de la personne; pour le sentiment, pour le cœur, la disproportion devient pour soi, c'est-à-dire qu'elle ne sera plus intentionnelle et projetée à l'extérieur; elle sera plutôt intériorisée dans la constitution d'un soi propre où la fragilité deviendra synonyme de conflit interne<sup>93</sup>. Afin de mener à bien son investigation sans succomber aux deux périls qui guettent toute philosophie du sentiment<sup>94</sup>, Ricœur, fidèle à ses habitudes, prendra une voie intermédiaire, une voie qui s'appuiera sur la « [...] genèse réciproque de la raison et du sentiment »<sup>95</sup>.

#### 1.5.1. L'intention et l'affection du sentiment

Comment comprendre cette genèse réciproque? Ricœur l'expliquera de la manière suivante : sans le pouvoir de connaître, il nous serait impossible de sortir de la confusion et de discerner les sentiments les uns des autres; inversement, sans le

---

<sup>92</sup> JACOB, 1961, *op. cit.*, p. 760

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 98

<sup>94</sup> Le premier péril est de considérer le sentiment comme un déchet à évacuer. Le deuxième péril, pour sa part, consiste à voir le sentiment comme une intuition pure pouvant révéler ce qui est inaccessible au discours. Voir RICŒUR P., « Le sentiment », dans *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, p. 315

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 315

sentiment, le pouvoir de connaître manquerait de motivation. Cette genèse commune s'éclaircira lorsque Ricœur, grâce à une analyse intentionnelle, définira la fonction du sentiment. Qu'un vécu soit un sentiment, nous le savons par la caractéristique paradoxale selon laquelle une intention coïncide avec une affection : un sentiment comporte nécessairement un moment noético-noématique (un sentir « quelque chose ») et un moment affectif qui modifie l'état du moi. Telle est l'aporie du sentiment : en même temps qu'il est intentionnel, c'est-à-dire dirigé vers une chose, le sentiment révèle l'intériorité d'un moi<sup>96</sup>. La fonction du sentiment s'éclaircit si nous replaçons le sentir dans un rapport dialectique avec le connaître : alors qu'en ce dernier se constitue la séparation du sujet et de l'objet, le sentir « [...] se comprend, par contraste, comme la manifestation d'une relation au monde qui restitue sans cesse notre complicité, notre inhérence, notre appartenance, plus profondes que toute polarité et que toute dualité »<sup>97</sup>. Autrement dit, le sentiment est l'envers de l'objectivation du connaître; par lui, nous savons que nous appartenons au monde autrement qu'en tant que simple sujet face à des objets<sup>98</sup>. Le sentiment est certes intentionnel, c'est-à-dire dirigé vers les choses, mais ses noèmes expriment notre relation intime et affective avec le monde qui est au-delà et en deçà de tout dualisme sujet-objet.

### 1.5.2. « *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* »

Après avoir montré le rapport de réciprocité du connaître et du sentir, Ricœur se penchera sur le thème principal de sa réflexion sur le sentiment, à savoir la triade finitude-infinitude-intermédiaire qui caractérise l'ontologie de la disproportion<sup>99</sup>. Puisque, comme nous venons de le voir, le sentiment est ce qui révèle notre appartenance à l'être ainsi que notre intériorité, il va sans dire que ce moment de l'analyse de la faillibilité humaine sera crucial; si en effet c'est au niveau du sentiment que nous nous approchons le plus de la précompréhension de notre fragilité sous-entendue dans le pathétique, c'est aussi dans la médiation de la finitude et de l'infinitude du sentiment que sera constituée la conscience d'un soi propre. Disons

---

<sup>96</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 73

<sup>97</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 101

<sup>98</sup> RUYSSSEN, 1963, *op. cit.*, p. 88

<sup>99</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 74

d'entrée de jeu quels seront les termes de la disproportion propre au sentir : la finitude prendra la forme du désir sensible (le plaisir), l'infinitude la forme du désir de la raison (bonheur) tandis que le terme intermédiaire, pour sa part, sera le *thumos*, c'est-à-dire le cœur<sup>100</sup>. La disproportion du sentir se fait donc entre le désir vital et l'amour intellectuel; mais cette fois, le troisième terme ne fera pas la synthèse des deux premiers, il sera plutôt le lieu de tous les conflits internes qui opposent le plaisir et le bonheur.

Tout comme la perspective est reconnue par la signification qui la transgresse, le plaisir ne se reconnaît comme simple plaisir que dans la mesure où il peut être transgressé par le bonheur<sup>101</sup>. Ricœur, s'inspirant d'Aristote, ne considère pas le désir sensible comme un mal : le plaisir est parfait en lui-même, et ce que le désir intellectuel transcende, c'est justement cette perfection du plaisir. Car, bien que parfait, le plaisir concerne l'instant *hic* et *nunc*; c'est en cela qu'il est fini, précaire, périssable et qu'il peut « [...] figer sur place la dynamique de l'activité et [...] masquer l'horizon du bonheur »<sup>102</sup>. Que le plaisir soit perfection dans l'instant n'est pas en soi une menace; par contre, le danger du plaisir apparaît à partir du moment où l'agir se referme sur l'instant « [...] dans la célébration du vivre »<sup>103</sup>.

Maintenant, voir le bonheur comme étant l'au-delà du plaisir ne veut pas dire pour Ricœur que le bonheur nie le plaisir; cela veut plutôt dire que le bonheur transcende l'instant en étant la fin dernière, le *télos*, de nos actions. En ce sens, pour parvenir au bonheur, il faut être en mesure de suspendre nos désirs de plaisirs immédiats pour viser un type de plaisir plus grand, c'est-à-dire la vertu<sup>104</sup>. Il est remarquable que, finalement, la quête du bonheur en tant que moment d'infinitude du sentiment ne suspende le plaisir sensible que pour montrer que la vertu qui mène au bonheur est en fait le plaisir ultime; loin donc de s'opposer au plaisir, le bonheur est le plaisir suprême. Car, suivant en cela Platon, plus une chose est bonne, plus elle est agréable; dès lors, si le bonheur est ce qu'il y a de mieux, alors il sera ce qui est le plus agréable, et donc le plus haut niveau de plaisir.

---

<sup>100</sup> « Tout le problème est de montrer en quel sens le *thumos*, écartelé entre le désir sensible et l'*eros*, le désir de la raison, constitue le lieu et le nœud de la disproportion. » Voir *Ibid.*, p. 74

<sup>101</sup> RICŒUR, *op. cit.*, p. 109

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 110

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 113

Le bonheur qui relève de l'ordre du sentir est donc certes, comme dans la synthèse pratique, la fin dernière de nos actions; mais à cette idée s'additionne une autre signification : le bonheur en tant que sentiment est le plus grand des plaisirs. Puisque le sentiment est ce qui témoigne de notre appartenance à l'être, le bonheur sera le sentiment ontologique par excellence : qu'il se schématise dans l'adhésion à un « Nous » par la voie de « l'être-avec » ou qu'il se schématise par la participation et le dévouement aux Idées en prenant la figure de « l'être-pour », le sentiment du bonheur atteste et notre appartenance à l'être et notre appartenance à la collectivité humaine et notre appartenance aux Idées<sup>105</sup>. Selon Ricoeur, cette schématisation du sentiment du bonheur met en lumière les deux pôles opposés du cœur et du souci, de la béatitude et de l'angoisse<sup>106</sup> : tandis que dans le cœur viennent se loger les sentiments ontologiques de « l'être-dans », de « l'être-avec » et de « l'être pour », le souci, pour sa part, n'est que l'envers négatif de ces sentiments. En ce sens, le souci, toujours en conformité avec la notion d'affirmation originale, est toujours deuxième quant au cœur. Selon Greisch, cette polarité entre le cœur et le souci est une opposition claire de Ricoeur à la thèse de Heidegger selon laquelle le cœur et le souci seraient une seule et même chose<sup>107</sup>.

### 1.5.3. *Le Thumos : avoir, pouvoir, valoir*

Jusque-là, nous avons identifié les deux premiers termes de la triade finitude-infinitude-intermédiaire : le plaisir sensible est fini en cela qu'il se réduit à l'instant; le bonheur, pour sa part, est infini en cela que ses exigences le sont, c'est-à-dire que nous le poursuivons constamment sans jamais l'atteindre définitivement<sup>108</sup>. Maintenant, qu'en est-il du troisième terme? Contrairement au domaine du connaître et de l'agir, le terme intermédiaire où se situe la fragilité ne prendra pas la forme d'une synthèse intentionnelle entre le plaisir sensible et le bonheur. La fragilité au niveau du sentir se comprendra en termes de conflit interne : la dualité du sentiment, étant intériorisée, se confronte plus qu'elle ne s'accorde, c'est-à-dire qu'une partie de nous-mêmes cherchera les plaisirs immédiats tandis qu'une autre partie, elle, visera

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 119-120

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 120

<sup>107</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 76

<sup>108</sup> Qui, en effet, peut être quitte envers la vertu ?

le bonheur. Le troisième terme ne sera pas en ce sens un lieu de synthèse, mais un lieu où s'affrontent sans relâche le plaisir et le bonheur<sup>109</sup>. Ricœur, s'inspirant grandement du pathétique de la misère tel que nous le trouvons chez Platon, nommera le terme intermédiaire où ont lieu les conflits le *thumos*. Selon Ricœur, le *thumos* est

le point où se resserre la contradiction humaine : tantôt [...] il se range du côté du désir, dont il est la pointe agressive, l'irritation, la colère; tantôt il lutte pour la raison, dont il devient la puissance d'indignation et le courage d'entreprendre<sup>110</sup>.

C'est dans ce lieu intermédiaire de tous les conflits que se constituera, selon Ricœur, notre soi propre : le simple désir sensible ne permet pas la différence de soi tandis que le bonheur, en tant que sentiment d'appartenance à un Nous ou aux Idées, est toujours au-delà du soi. La question, ici, est de savoir comment penser cette différence de soi en tant que structure de la fragilité affective sans franchir la mince ligne qui la sépare de la préférence de soi en tant que mal déjà effectif. Pour y arriver, Ricœur, s'inspirant de la trilogie kantienne des passions<sup>111</sup>, analysera successivement les passions de la possession, de la domination et de l'honneur pour trouver, en amont de la préférence à soi, la structure originare et innocente de la différence de soi. Ici, Ricœur s'inspire de Kant sans pour autant épouser son projet : alors que Kant cherchait à établir une anthropologie de l'homme déchu, Ricœur cherchera plutôt à poser une anthropologie de la faillibilité, c'est-à-dire qu'il visera ce qu'il y a d'originare, d'innocent et de constitutif derrière les passions<sup>112</sup>.

Tâchons de voir en quoi, selon Ricœur, l'avoir est originarement une requête innocente et constitutive de soi. L'objet économique résultant du travail, non seulement affecte le moi en suscitant en lui des sentiments relatifs à la possibilité de perdre ce qu'il a, mais en plus, c'est un tout autre rapport avec autrui qui s'installe : ce que nous avons n'est pas aux autres, et ce que les autres ont n'est pas à nous. C'est en ce sens que la dimension économique de l'être humain en tant que région du *thumos* est constitutive de la différence de soi. Nous ne pouvons pas faire l'économie de l'avoir dans la constitution de soi. Est-ce à dire que l'être humain est du coup fondamentalement aliéné? Non, répondra Ricœur, car l'essence de l'avoir n'est pas

---

<sup>109</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 78

<sup>110</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 123

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 127

<sup>112</sup> SMITHERAM, 1981, *op. cit.*, p. 363 ; GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 78



d'être aliénant; nous pouvons très bien, par variation eidétique, imaginer une possession juste : « [...] je ne puis imaginer le moi sans le mien, l'homme sans l'avoir; en revanche, je puis imaginer une relation innocente de l'homme à l'avoir dans une utopie de l'appropriation personnelle et communautaire »<sup>113</sup>. Les passions de l'avoir, dans cette perspective, ne sont que les perversions historiques d'un sentiment constitutif certes fragile, mais innocent.

Selon Ricœur, il en va de même pour les passions du pouvoir et pour celles de l'honneur, c'est-à-dire que ce sont des perversions d'états originaires innocents et fondamentaux quant à la constitution de soi. En effet, il est possible d'imaginer une autorité politique non violente qui participerait à la différenciation des individus en les éduquant à la liberté. Autrement dit, si nous ne pouvons pas imaginer l'essence de l'être humain en excluant des rapports de pouvoir, nous pouvons très certainement imaginer des institutions politiques non violentes. Les passions relevant du pouvoir ne sont donc ni originaires ni essentielles, mais bien historiques. Il en va de même des passions de l'honneur : celles-ci ne sont que la perversion d'une requête originare innocente, c'est-à-dire la requête d'estime. Selon Ricœur, cette requête est le sentiment le plus décisif quant à la constitution d'un soi : « Cette requête de réciprocité [...] est le vrai passage de la conscience à la conscience de soi »<sup>114</sup>. Si la constitution du soi est bel et bien entamée dans les sentiments relatifs à l'avoir et au pouvoir, elle ne peut s'achever que dans des relations de réciprocité, de reconnaissance. Autrement dit, la différence entre les individus se fait par la *doxa*. Or, c'est justement parce qu'elle relève de l'opinion que la requête d'estime, aussi importante soit-elle dans la constitution du soi, est fragile et susceptible de passer au rang des passions d'honneur. Malgré tout, s'il est impossible d'imaginer une collectivité humaine dans laquelle il n'y aurait pas de reconnaissance entre les membres qui la composent, il est tout de même possible d'en imaginer une dans laquelle l'idéal d'humanité serait reconnu envers tous et par tous.

#### 1.5.4. La fragilité affective

Les requêtes « thymiques » d'avoir, de pouvoir et d'estime sont donc, pour Ricœur, innocentes en elles-mêmes. Non seulement sont-elles innocentes, mais,

---

<sup>113</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 132

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 137

surtout, elles sont essentielles à la constitution de soi. Malgré tout, en raison de leurs positions entre *l'epithumia* et *l'eros*, elles sont fragiles, instables et indéfinies. Selon Ricœur, le *thumos* est l'inquiet par excellence, car ses requêtes, ne pouvant être assurées, semblent sans fin : « Quand aurais-je assez? quand mon autorité sera-t-elle assez assise? quand serai-je assez apprécié, reconnu? »<sup>115</sup> Ces trois questions illustrent bien ce que le *thumos* a d'indéfini; cela signifie, si ce qui précède est exact, que nous n'en avons jamais terminé avec la constitution de soi, qu'il s'agit d'une tâche qui ne peut être assouvie<sup>116</sup>.

Ricœur terminera la section de *L'homme faillible* consacrée à la disproportion affective en montrant que le *thumos* en tant que terme intermédiaire permettant la constitution de soi n'est pas que situé entre le plaisir et le bonheur; il est plutôt un mixte, un composé, des deux. Tout d'abord, le *thumos* « humanise » ce qui relève du vital. Ricœur, pour illustrer son propos, donnera l'exemple de la sexualité : celle-ci ne devient humaine qu'en reprenant les trois requêtes propres aux *thumos*. Par la sexualité, le soi humain se constitue. S'inspirant de Freud, Ricœur dira que la dimension sexuelle de l'être humain est loin de n'être que génitale : l'acte sexuel n'est pas plus accouplement qu'appariement<sup>117</sup>, il n'est pas plus vital que « thymique ».

Mais, de même que le *thumos* « combat avec le désir », il lutte aussi au côté de la raison. L'exemple de ce nouveau mixte sera les grandes passions. Une intention de transcendance se cache, selon Ricœur, derrière chaque grande passion; c'est en cela qu'elle relève de la quête infinie du bonheur. Mais la passion n'est pas que désir du bonheur; elle concerne aussi le *thumos* en cela qu'elle cherche le bonheur à travers les trois requêtes « thymiques » de l'avoir, du pouvoir et du valoir<sup>118</sup>. Dans les mots de Ricœur, nous pouvons dire que « [...] ce report de la totalité sur les "objets" du cycle de l'avoir, du pouvoir et du valoir constitue ce que nous appelons la schématisation du bonheur dans les thèmes du *thumos* »<sup>119</sup>. Autrement dit, il y a passion lorsque l'infinitude du bonheur se concrétise dans les requêtes indéfinies du *thumos*. Le passionné, en ce sens, participe autant au bonheur qu'au *thumos* : il s'abandonne soit aux Idées, soit à un Nous, en visant des requêtes indéfinies constitutives de soi. Ici,

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 142

<sup>116</sup> DE WAELHENS, 1961, *op. cit.*, p. 322

<sup>117</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 144

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 147

nous voyons bien que cette constitution originaire peut nous amener à faillir : comment en serait-il autrement? Comment une quête de totalité schématisée dans des objets indéfinis ne risque-t-elle pas de se méprendre, de faire naître une idole?

### 1.6. *Le concept de faillibilité*

Le concept de faillibilité est ce que visait Ricœur en élaborant, à travers les dimensions du connaître, de l'agir et du sentir, une ontologie humaine de la disproportion. Mais qu'est-ce que cela signifie de dire que l'être humain est faillible épistémologiquement, moralement et émotivement? Par son étude, Ricœur n'avait d'autre intention que de montrer « [...] que la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme »<sup>120</sup>. Précisons que l'être humain, pour l'auteur de *La symbolique du mal*, n'a pas une nature mauvaise en soi : il n'est pas condamné à mal agir. La thèse présentée ici dit plutôt que l'être humain, en raison de sa non-coïncidence avec lui-même, est susceptible à l'erreur dans la désignation, à la négligence de l'humanité des personnes et aux passions de la possession, du pouvoir et de l'honneur.

Pour conclure le premier tome de *Finitude et culpabilité*, Ricœur précisera deux points essentiels à la juste compréhension du travail fait jusqu'à maintenant. Tout d'abord, il synthétisera la disproportion humaine propre à notre constitution originaire. Ensuite, il présentera trois sens selon lesquels nous pouvons comprendre la faillibilité humaine en tant que possibilité du mal moral.

#### 1.6.1. *La constitution originaire de l'être humain*

Comme nous l'avons déjà mentionné Ricœur refuse de souscrire à une tradition philosophique selon laquelle le mal moral se comprendrait à partir de l'idée de limitation ou de finitude<sup>121</sup>. « Faillibilité » et « limitation » ne sont pas deux termes équivalents, c'est-à-dire que toute limitation n'entraîne pas nécessairement la possibilité de faillir. Ce qu'il faut faire, selon Ricœur, pour rendre compte de la faillibilité, c'est de spécifier l'idée de limitation afin qu'elle soit typiquement humaine. Pour y arriver, afin d'accéder à la limitation proprement humaine, il faut la saisir à partir des catégories utilisées pour mettre en lumière l'ontologie humaine de la

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 149

<sup>121</sup> *Ibid.*

disproportion. Mais quelles sont ces catégories? Qu'ont en commun 1) le sens, le bonheur en tant que totalité et le bonheur en tant que désir spirituel? 2) la perspective, le caractère et le désir sensible? 3) l'imagination, le respect et le *thumos*? Selon Ricœur, les catégories propres à la limitation humaine doivent être « désimpliquées » de la disproportion de la finitude et de l'infinitude humaine « [...] en procédant à une sorte de "déduction transcendantale", c'est-à-dire de justification des concepts par leur pouvoir de rendre possible un certain domaine d'objectivité »<sup>122</sup>. Autrement dit, Ricœur légitimera les catégories qu'il utilisera pour présenter son ontologie de la disproportion en montrant que celles-ci permettent un certain domaine d'objectivité, un certain discours philosophique sur la réalité humaine pressentie par le pathétique de la misère, qui ne serait pas accessible autrement.

L'influence de Kant, à ce moment critique de la réflexion, se fait encore sentir : en plus de parler de « déduction transcendantale », notre philosophe, pour déduire les catégories de la faillibilité, s'inspirera des catégories kantienne de la qualité : réalité, négation et limitation<sup>123</sup>. L'intention de Ricœur est ici de transposer à son anthropologie philosophique les catégories de la qualité propres au projet épistémologique de Kant : à la réalité correspondra l'*affirmation originaire*, à la négation correspondra la *différence existentielle* et à la limitation correspondra la *médiation humaine*. Comme nous le voyons, le modèle kantien est ressourcé à la philosophie réflexive et existentielle de Jean Nabert. Le fil conducteur de l'ouvrage, tel que précisé plus haut, devient ici explicite : si l'être humain est faillible selon les modalités du connaître, de l'agir et du sentir, c'est en raison de son discord originaire entre une affirmation et une négation, de sa disproportion entre son moment d'infinitude et son moment de finitude. Dans cette perspective, au risque de nous répéter, l'être humain ne sera pas plus infini que fini, ce qui fait que le troisième terme prendra une importance considérable, c'est-à-dire que la médiation sera vue comme le propre de l'être humain, comme son essence.

Des trois catégories, l'affirmation originaire est la catégorie directrice de toute l'anthropologie de *L'homme faillible*<sup>124</sup>. Mais qu'entendons-nous au juste par « affirmation originaire »? Il est primordial de bien comprendre ce concept, car, aux

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 151

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 151

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 152

dières de d'Almaric, il serait la source et le fil conducteur du projet anthropologique de Ricœur : « [...] les concepts d'*attestation* et de *reconnaissance* trouvent pour l'essentiel leur genèse dans un approfondissement croissant de la notion d'*affirmation originnaire* [...] »<sup>125</sup>. Cette notion, avons-nous dit, est essentielle chez Ricœur : par elle, notre philosophe confirme que l'être, au cœur de l'être humain, a la priorité sur le néant, tout comme la joie a la priorité sur l'angoisse et le « oui » sur le « non »<sup>126</sup>. Dans les textes qui suivront *Finitude et culpabilité*, l'affirmation originnaire sera vue à la lumière du tournant herméneutique entamé en 1960, c'est-à-dire qu'elle sera recherchée à l'extérieur de nous-mêmes à travers les signes et les œuvres où s'objectivent notre effort pour exister et notre désir d'être. Cette notion nabertienne porte en germe une altérité qui ne peut se réfléchir que par une interprétation : « C'est en effet un fait de finitude que l'affirmation originnaire ne puisse s'approprier elle-même dans une réflexion totale de caractère intuitif, mais qu'elle doive faire le détour d'une interprétation des signes contingents que l'absolu donne de lui-même dans l'histoire »<sup>127</sup>. Autrement dit, ce n'est que sous le mode interprétatif que nous pourrions réfléchir l'affirmation originnaire. Ricœur parlera même en 1972 de la « structure herméneutique de l'affirmation originnaire »<sup>128</sup>. Pour atteindre le principe premier qui donne un sens à l'existence humaine, un long détour s'impose, c'est-à-dire qu'il faut interpréter les objectivations de notre effort pour exister et de notre désir d'être. Dans les mots de Gisel : « c'est à travers les signes publics et privés de mon activité dans le monde, c'est à travers l'œuvre, la culture, l'institution politique et l'histoire que je pourrai m'approprier ma propre affirmation originnaire »<sup>129</sup>.

Nous avons donc dit que l'affirmation originnaire était la notion directrice de *L'homme faillible*. Directrice, parce que c'est elle, en tant que Verbe (le Verbe étant le pouvoir d'affirmation et de négation de l'être), totalité pratique et *Eros*, qui donne un sens, une signification et une direction à l'expérience humaine : le Verbe donne une signification aux choses en permettant l'affirmation ou la négation d'un état de fait; le bonheur en tant que totalité pratique donne une direction à l'action, celle de

---

<sup>125</sup> ALMARIC, 2011, *op. cit.*, p. 14

<sup>126</sup> RICŒUR, 1964, *op. cit.*, p. 308

<sup>127</sup> RICŒUR P., « L'herméneutique du témoignage » (1972), dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, p. 132-133

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> GISEL P., « Le conflit des interprétations », dans *Esprit*, 38, 11, 1970, p. 777

reconnaître l'humanité de la personne chez autrui; *Eros*, pour sa part, donne un sens à notre sentiment d'appartenance à l'être. Ces trois moments de l'affirmation originaire ne font pas que se succéder; du Verbe à la totalité pratique et de la totalité pratique à l'*Eros*, « [...] l'affirmation originaire s'enrichit et s'intériorise [...] »<sup>130</sup>. En effet, l'affirmation originaire s'enrichit grandement en passant du moment transcendantal au moment pratique : de conscience de la simple choséité de la chose, le deuxième moment de l'affirmation originaire devient conscience de la tâche que représente l'idée « à-être » de l'humanité de la personne. À partir de là, le troisième moment de l'affirmation originaire s'intériorise; jusque-là, cette catégorie directrice de l'anthropologie philosophique de Ricœur avait conscience soit des choses, soit de l'idée de personne; au niveau du sentiment, *Eros* nous assure notre *participation* à l'être, aux Idées et à la collectivité.

Si l'affirmation originaire donne sens à l'être humain, elle n'est pas pour autant sa caractéristique essentielle : l'être humain est essentiellement un être de médiation entre son affirmation originaire et sa *négation existentielle*. Dans les mots de Ricœur, nous dirons que « [...] l'affirmation originaire ne *devient* homme qu'en traversant cette *négation existentielle* que nous avons appelée perspective, caractère, sentiment vital »<sup>131</sup>. S'il y a négation, comme le soutient Ricœur, celle-ci est toujours en relation avec l'affirmation. Autrement dit, l'affirmation est toujours première, la négation vient toujours en second lieu, c'est-à-dire qu'elle est négation de l'affirmation : comment pourrait-on nier ce qui n'est pas d'abord affirmé? Bien que deuxième, la négation existentielle, selon Ricœur, constitue l'être humain, c'est-à-dire que, de l'extérieur vers l'intérieur, elle nie le Verbe, la totalité pratique et l'*Eros*. Elle est différence de moi aux choses, de moi à l'autre et de moi à moi-même « [...] pour s'intérioriser dans la tristesse du fini »<sup>132</sup>. C'est sur le plan affectif, lorsque la différence devient de soi à soi, que s'intériorise la tristesse du fini; car ce que cette différence nous apprend, c'est notre profonde contingence, notre non-nécessité d'exister, notre absurdité. Alors que Ricœur identifie l'affirmation originaire à l'effort pour exister de Spinoza et au désir d'être, il s'inspirera encore du philosophe hollandais pour expliciter la tristesse du fini : celle-ci est une « [...] diminution

---

<sup>130</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 152

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 153

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 154

d'existence qui affecte l'effort même par lequel l'âme s'efforce de persévérer dans son être [...] »<sup>133</sup>.

L'être humain, dans cette perspective, est cette dialectique de l'affirmation originaire et de la négation existentielle; il est la médiation fragile de notre effort pour exister et de la tristesse du fini : « L'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini. »<sup>134</sup> Médiateur, l'être humain l'est 1) sur le plan de la connaissance en constituant l'objet par une synthèse du Voir et du Dire; 2) sur le plan pratique en constituant la personne par une synthèse du caractère et du bonheur pratique; 3) sur le plan affectif en constituant le soi propre en tant que conflit entre le plaisir sensible et l'*Eros*. L'essence de l'être humain se retrouve dans la médiation; sans elle, il n'y aurait pas d'objet, pas de personne ni de soi.

### 1.6.2. Les trois sens de la faillibilité

Si l'être humain est faillible, c'est justement parce que les médiations transcendantales, pratiques et affectives qu'il effectue sont fragiles et incertaines. Autrement dit, la faillibilité humaine réside dans l'essence de l'être humain, dans les différentes médiations qu'il effectue. Les dernières pages de *L'homme faillible* serviront à expliciter trois sens selon lesquels nous pouvons comprendre que la faillibilité est la condition de possibilité du mal.

Selon un premier sens, Ricœur dira que la faillibilité est seulement la possibilité du mal, c'est-à-dire qu'elle ne fait que le permettre, qu'elle est l'endroit par où le mal peut entrer dans le monde. L'énigme du mal est bien illustrée selon ce premier sens : si la faillibilité le rend possible, elle ne le rend pas réel pour autant. Entre la faillibilité et le mal, « [...] il y a un écart, un saut : c'est toute l'énigme de la faute »<sup>135</sup>. Il s'agit bien d'une énigme que ni une description de la faillibilité, ni une réflexion éthique n'arrivent à traiter; si la première est en amont du mal, la deuxième est en aval, car il n'y a d'éthique que s'il y a déjà une reconnaissance de ce qui est bien ou mal, de ce qui est souhaitable ou non souhaitable. Bref, tout ce qui relève de la normativité présuppose un être qui a mal agi. Selon ce premier sens, il y a donc clairement un « saut » entre la faillibilité et le mal effectif : c'est d'ailleurs cet hiatus qui justifiera

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 156

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 156

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 158

une nouvelle méthode de recherche qui partira de la contingence du langage de l'aveu.

Selon un deuxième sens, la faillibilité n'est pas que la possibilité du mal, son *occasion*, elle est aussi son *origine*. Ici la faillibilité n'est pas extérieure à la réalité du mal comme dans le sens précédent; elle est plutôt *ce à partir de quoi* le mal devient possible. Autrement dit, la déchéance est possible en raison de la constitution faillible de l'être humain, et nous ne pouvons comprendre le mal qu'en le rapportant à ce qu'il y a d'originaire en nous : « [...] l'originaire est donc l'original, le patron, le paradigme *à partir* duquel je peux engendrer tous les maux [...]; l'homme ne peut être mauvais que selon les lignes de force et de faiblesse de ses fonctions et de sa destination »<sup>136</sup>. Ici, il est intéressant de souligner que, si la faillibilité est *ce à partir de quoi* le mal devient possible, Ricœur soutiendra aussi que l'originaire ne paraît qu'à travers le mal, que le fondamental n'est accessible que par le détour historique<sup>137</sup>. En ce sens, nous reconnaissons la faute seulement parce que celle-ci s'écarte de notre constitution originaire, mais nous n'avons accès à l'originaire qu'à travers un monde où le mal est toujours déjà là. L'originaire, dans ces conditions, devient accessible seulement grâce à l'imagination : nous pouvons très bien imaginer, par variation eidétique, un être humain innocent qui serait certes faillible, mais non coupable. Ainsi, comprendre la faillibilité comme étant l'*origine* du mal, cela signifie que la méchanceté est toujours comprise comme étant une déchéance de la bonté.

Finalement, qu'en est-il de la troisième signification annoncée par notre philosophe? La faillibilité sera maintenant ce qui rend possible le mal en un sens encore plus fort, c'est-à-dire que la disproportion humaine nous rend *capable* de faire le mal. La faillibilité est donc autant l'*occasion*, l'*origine* que la *capacité* du mal. L'être humain, cet être qui ne coïncide pas avec lui-même, cet être fragile, est un être capable du mal. Cependant, que nous soyons capables du mal est une chose, que nous le fassions en est une autre. Afin d'inclure dans son projet philosophique la volonté mauvaise, Ricœur ne peut s'arrêter à la possibilité du mal; il devra se confronter à l'opacité de la faute. À l'hiatus entre la faillibilité et la faute correspondra un hiatus des méthodes : afin de saisir le « saut » qui va de la possibilité à l'effectivité du mal,

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 160

<sup>137</sup> *Ibid.*



Ricœur se mettra à l'écoute du langage de l'aveu qui raconte le surgissement de la faute, c'est-à-dire qu'il fera une *herméneutique* des symboles et des mythes du mal.

## 2. Le tournant herméneutique

Ricœur, en 1960, poursuit son projet d'élaborer une philosophie de la volonté en publiant le second tome. La particularité de *Finitude et culpabilité* est que la parenthèse mise en 1950 sur la volonté mauvaise sera levée. La philosophie, comme nous l'avons vu dans *L'homme faillible*, peut très bien rendre compte de la faillibilité humaine, c'est-à-dire de la *possibilité* du mal. Autrement dit, les conditions de possibilité de la volonté mauvaise se laissent penser. Mais qu'en est-il du mal effectif, de la volonté mauvaise en action? Ici, le philosophe est perplexe : comment penser un noème inintelligible, absurde, opaque, équivoque et scandaleux? La philosophie est-elle condamnée à ne pouvoir franchir le saut qui va de la possibilité du mal à son effectivité? C'est ici, confronté à ce problème, que s'entamera le tournant herméneutique de notre penseur. Comme nous l'avons mentionné plus haut, à l'hiatus entre la possibilité et la réalité du mal correspondra un hiatus des méthodes, c'est-à-dire que, afin d'avancer dans la compréhension du passage allant de la faillibilité au mal réalisé, Ricœur se laissera guider par le langage où le mal commis s'est objectivé<sup>138</sup>. Dosse, dans sa brillante biographie de Ricœur, a raison de dire que notre auteur, dans *La symbolique du mal*, entame sa participation au *linguistic turn*<sup>139</sup>. Ricœur sélectionnera, pour son analyse, un langage bien particulier : « Ce passage [entre la faillibilité et la faute] nous tenterons de le surprendre dans l'acte, en "répétant" en nous-mêmes *l'aveu* que la conscience religieuse en fait »<sup>140</sup>. Ce détour par le langage de l'aveu donnera un nouveau souffle à la philosophie de la volonté mauvaise, car si la répétition en « imagination » et en « sympathie »<sup>141</sup> ne peut pas être considérée comme une philosophie de la faute, il n'en demeure pas moins que la parole de l'aveu « [...] peut et doit être "reprise" dans l'élément du discours philosophique »<sup>142</sup>. Toute la question de *La symbolique du mal* sera de savoir

---

<sup>138</sup> VANDER GUCHT, 1961, *op. cit.*, p. 297

<sup>139</sup> DOSSE F., *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris, 1997, p. 312

<sup>140</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 167

<sup>141</sup> « En imagination puisque Ricœur suit volontiers la pente de ce que les mythes donnent à penser, se laissant entraîner par eux au-delà de leur sens littéral dans le sens qu'ils découvrent et qu'eux seuls découvrent. En sympathie car ce sont des leçons de sagesse que Ricœur veut apprendre du mythe ». Voir GRONDIN, J., *Paul Ricœur*, PUF, Paris, 2013, p. 51

<sup>142</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 167

comment cette reprise de l'aveu par la philosophie pourra se réaliser. Comme le souligne très bien Grondin, ce sont les règles exégétiques permettant de transposer le langage de l'aveu dans le discours philosophique que poursuit Ricœur dans son tournant herméneutique<sup>143</sup>.

Nous pouvons déjà apprécier la décision méthodologique de Ricœur : penser à partir du langage, c'est déjà résoudre un difficile problème philosophique, à savoir le problème du point de départ absolu et de la première vérité. Penser à partir du langage, et plus spécifiquement du langage de l'aveu, c'est commencer la réflexion à partir du plein de langage, à partir d'un sens qui nous précède et qui est toujours déjà là en quelque sorte : « [...] elle [la méditation] veut être la pensée, non point sans présupposition, mais dans et avec toutes ses présuppositions. Pour elle, la première tâche n'est pas de commencer, c'est, du milieu de la parole, de se ressouvenir »<sup>144</sup>. Au lieu de vouloir rendre intelligible l'expérience du mal par les intuitions du *Cogito*, Ricœur cherchera à l'atteindre par le long détour des objectivations qui lui donnent corps et le constituent. La réflexion, selon Ricœur, ne pourra toucher à l'expérience absurde de la faute que par le langage<sup>145</sup>.

Mais à quoi correspond au juste le langage de l'aveu de la conscience religieuse? Ricœur, sur ce point, est on ne peut plus clair : l'herméneute ne doit pas débiter par les discours spéculatifs ou mythiques portant sur le mal humain, il doit plutôt faire une réduction et se pencher sur les expressions les plus vives et les plus spontanées par lesquelles l'être humain a avoué le mal qu'il avait commis. Concrètement, cela signifie que, pour atteindre l'expérience vive de la volonté mauvaise, il faut chercher derrière la spéculation du péché originel la couche des mythes et derrière cette couche l'expérience en deçà de tout récit qu'est la confession des péchés<sup>146</sup>. Selon Ricœur, le langage de l'aveu est le propre de la confession des péchés. Le langage mythique et le langage spéculatif, pour leur part, seront considérés par Ricœur comme des « [...] reprises de second et de troisième degré »<sup>147</sup>.

---

<sup>143</sup> GRONDIN, J., 2013, *op. cit.*, p. 60

<sup>144</sup> RICŒUR P., « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (1) », dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 283

<sup>145</sup> DREYSUS, 1961, *op. cit.*, p. 743

<sup>146</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 167-170

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 170

Ainsi, l'expérience du mal commis se donne un langage par l'aveu. Ce langage représentera pour notre philosophe une voie à suivre pour élucider le mystère de la faute. Dans les mots du commentateur Burgelin, nous pouvons dire qu'il est « [...] vain de vouloir expliquer la faute [...]; nous l'éprouvons comme déjà présente en nous et nous ne pouvons l'exprimer que dans un seul langage qui est celui de l'aveu »<sup>148</sup>. En effet, le langage de l'aveu objective une expérience caractérisée par la cécité, l'équivocité et le scandale. Grâce à l'aveu, l'être humain met en parole une expérience aveugle qui autrement resterait prise dans les ténèbres de l'émotion : « [...] par l'aveu l'homme reste parole jusque dans l'expérience de son absurdité, de sa souffrance, de son angoisse »<sup>149</sup>. Grâce à l'aveu et à la diversité des symboles qu'il utilise, l'être humain peut mettre en langage l'équivocité propre à l'expérience du mal; à l'instar de l'être d'Aristote, l'expérience de la faute peut s'entendre selon plusieurs sens, soit comme souillure, soit comme péché, soit comme culpabilité. Finalement, grâce à l'aveu, le confessant peut mettre en langage l'expérience déconcertante de l'aliénation, c'est-à-dire l'expérience de faire ce que nous ne souhaitons pas et de ne pas faire ce que nous souhaitons. Bref, c'est l'énigme et le scandale d'une liberté captive du mal qui s'inscrit dans le langage de l'aveu.

L'aveu, disons-nous, est le langage par lequel s'objective l'expérience de faute. Or, la caractéristique la plus importante de ce langage est qu'il est de part en part symbolique. Nous ne disons le mal qu'à l'aide de symboles, car comme le dit Depoortere, « [...] l'intelligence claire et distincte fait défaut au moment où l'homme cherche à avouer son mal »<sup>150</sup>. D'ailleurs, le premier moment de *La symbolique du mal* sera entièrement consacré à l'élaboration d'une analyse intentionnelle des symboles primaires d'abord et des symboles de second degré (les mythes) ensuite. Mais avant d'en arriver là, Ricœur fera quelques clarifications méthodologiques. Tout d'abord, il dira que la réflexion philosophique ne saurait penser à partir de l'aveu sans élaborer préalablement une critériologie du symbole<sup>151</sup>. Selon les mots de notre philosophe, il s'agira « [...] de repérer l'amplitude et la variété de ses zones d'émergence [...] »<sup>152</sup>. Ces zones d'émergence sont au nombre de trois : la dimension réflexive des symboles

---

<sup>148</sup> BURGELIN, 1961, *op. cit.*, p. 156

<sup>149</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 171

<sup>150</sup> DEPOORTERE, 1976, *op. cit.*, p. 347

<sup>151</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 173

<sup>152</sup> *Ibid.*

de la souillure, du péché et de la culpabilité n'est intelligible que s'ils sont reliés soit à « l'aspect cosmique des hiérophanies », soit à « l'aspect nocturne des productions oniriques », soit à « la créativité du verbe poétique »<sup>153</sup>.

Ces trois dimensions du symbole étant établies, Ricœur cherchera à cerner ce qui fait un symbole, c'est-à-dire qu'il en cherchera l'essence. Tout d'abord, qu'un symbole soit un signe, tous en conviendront. Mais l'extension d'un symbole n'équivaut pas à celle du signe, c'est-à-dire que, si tous les symboles sont des signes, l'inverse n'est pas vrai. La particularité propre du symbole, selon Ricœur, est que sa visée renferme une intentionnalité double : à une intentionnalité première ou littérale s'ajoute une intentionnalité seconde qui ne se donne qu'à travers la première. Autrement dit, le symbole est une expression à double sens où le sens direct désigne par surcroît un autre sens indirect qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier<sup>154</sup>. Contrairement à l'allégorie, il n'existe pas de « rapport de traduction » entre le sens littéral et le sens symbolique du symbole, c'est-à-dire que le sens symbolique ne peut pas être objectivé et devenir autonome par rapport au sens premier. Aussi, puisque le symbole est un signe comportant une double intentionnalité, puisqu'il est surdéterminé, il va de soi qu'il est à l'opposé du formalisme de la logique symbolique où les signes doivent être à un tel point univoque qu'ils peuvent devenir des éléments de calculs. Finalement, nous pouvons dire que par symbole, nous entendons « [...] les significations analogiques spontanément formées et immédiatement donnantes de sens [...] »<sup>155</sup>. Dans cette perspective, le mythe sera pour Ricœur une espèce de symbole de second degré ayant la caractéristique essentielle d'être présenté sous la forme d'un récit qui se déroule dans un temps et un espace qui ne concordent pas avec le temps et l'espace de la pensée scientifique.

Avant de faire la phénoménologie des trois symboles primaires du mal (souillure, péché et culpabilité), Ricœur fera une dernière précision méthodologique qui concernera la contingence qu'introduit dans le discours philosophique une

---

<sup>153</sup> *Ibid.* Aux dires de Greisch les différentes dimensions de cette critériologie se confondront de plus en plus vers la moitié des années 70. Voir GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 93.

<sup>154</sup> Cette manière de décrire le symbole sera d'une importance capitale pour Ricœur jusqu'au début des années 70. En effet, autant *De l'interprétation* que *Le conflit des interprétations* diront que l'herméneutique consiste à déchiffrer, dans les expressions à double sens, le sens caché dans le sens apparent. Par la suite, cependant, l'herméneutique s'appliquera autant au texte qu'à l'action sensée.

<sup>155</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 181

pensée qui part de symboles culturels. Car une objection de taille peut être soulevée contre le projet même de Ricœur : n'est-il pas en effet arbitraire de choisir, pour penser la faute, tel symbole plutôt que tel autre, telle culture plutôt que telle autre? Si réellement (car nous pouvons aussi en douter) les « [...] mots hébraïques et grecs qui disent la faute ont une sorte de sagesse propre qu'il s'agit d'explicitier [...] »<sup>156</sup>, qu'en est-il des mots sanskrits et chinois, pour ne nommer qu'eux? Ici, le concept clé permettant de résoudre cette difficulté est définitivement celui de situation herméneutique<sup>157</sup>. Si les symbolismes grec et hébraïque sont ceux qui orienteront notre pensée, ce n'est pas seulement en raison de notre situation historique, c'est aussi en raison de l'historicité de la philosophie elle-même. Malgré sa prétention à l'universalité, la philosophie est d'emblée orientée par sa mémoire grecque, et ses relations de proximité ou de distance avec les autres cultures sont elles-mêmes historiques. D'où la pertinence de l'axe Athènes-Jérusalem : à l'instar de Lévinas, Ricœur estime la culture juive comme étant le premier « autre » qu'a rencontré la philosophie<sup>158</sup>. Cette rencontre, aussi contingente soit-elle, deviendra déterminante quant au destin de la culture occidentale; d'arbitraire, cette rencontre qui a fondé notre culture est en quelque sorte devenue nécessaire, car il nous est impossible de penser notre situation dans l'être sans la considérer. Si donc le philosophe donne plus d'importance aux symboles de la culture grecque et de la culture hébraïque pour penser la faute, c'est parce qu'ils sont au fondement de toute notre genèse spirituelle. Si les symboles indiens ou chinois ne sont pas considérés, ce n'est pas parce qu'ils manquent de richesse et de profondeur, c'est parce qu'ils ne font tout simplement pas encore partie de notre mémoire culturelle.

\* \* \*

« Le symbole donne à penser » : tel est le titre de la conclusion de *La symbolique du mal* qui, aux dires de Ricœur, est « [...] la plaque tournante de tout l'ouvrage »<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 172

<sup>157</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 96

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 12

Mais comment penser le symbole sans mettre en péril sa surdétermination, sans le réduire à une allégorie? La compréhension du symbole devra se faire par une interprétation créatrice et non pas réductrice. Dans un article de 1959, Ricoeur identifiera trois étapes à cette compréhension du symbole qui mettra en œuvre le tournant herméneutique<sup>160</sup>. Dans ce qui va suivre, nous expliciterons ces trois moments distincts : le moment phénoménologique, le moment herméneutique et le moment réflexif<sup>161</sup>.

### 2.1. *Le moment phénoménologique*

Le moment phénoménologique est le plus volumineux de *La symbolique du mal*. C'est là que seront présentés les symboles primaires du mal (souillure, péché et culpabilité) et la typologie des mythes du commencement et de la fin du mal (le drame de création, le mythe tragique, le mythe adamique ainsi que le mythe de l'âme exilée). Il s'agit d'un moment descriptif où le symbole est compris à partir d'autres symboles et où « [...] interpréter, [...] c'est faire apparaître une cohérence »<sup>162</sup> dans un monde de symboles. La compréhension, à cette étape, s'entend de multiples manières<sup>163</sup>. Une première manière est de déployer la plurivocité d'un même symbole. Une deuxième manière est de comprendre les symboles les uns par rapport aux autres. Troisièmement, la compréhension peut aussi se faire en rattachant un symbole avec un rite ou un mythe. Finalement, comprendre un symbole phénoménologiquement, c'est aussi expliciter l'unification qu'un symbole peut engendrer de différents types d'expériences et de représentations<sup>164</sup>. À ce stade du tournant, les questions de la vérité, de la croyance et de la réappropriation philosophique ne seront pas abordées.

#### 2.1.1. *La souillure*

C'est par le symbolisme de la souillure que la conscience de la faute s'est d'abord exprimée. Au niveau le plus archaïque de la conscience du mal se retrouve la

---

<sup>160</sup> RICOEUR P., « Le symbole donne à penser », dans *Esprit*, 27, 7-8, 1959, [En ligne], <http://www.fondsriceur.fr/photo/LE%20SYMBOLE%20DONNE%20A%20PENSER.pdf>, (Page consultée le 17 janvier 2013), p. 10-18

<sup>161</sup> DOSSE, 1997, *op. cit.*, p. 314-315

<sup>162</sup> RICOEUR, 1969, *op. cit.*, p. 292

<sup>163</sup> RICOEUR, 1959, *op. cit.* p. 10

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 11

crainte de quelque chose de *positif* qui infecte de l'extérieur par contact et dont nous ne pouvons nous débarrasser que par les rites de purification<sup>165</sup>. Cette symbolisation du mal peut certes nous paraître étrange et éloignée, pour ne pas dire dépassée. Mais nous verrons que le symbolisme de la souillure, même s'il semble révolu, abrite une richesse symbolique indépassable qui sera retenue par les symboles du péché et de la culpabilité.

Dépassé, le symbolisme de la souillure l'est d'un point de vue *objectif* et d'un point de vue *subjectif*. Objectivement, le répertoire de la souillure nous est étranger, car nous reconnaissons difficilement les différents interdits qui le constituent. Le plus difficile est sans doute qu'il nous faut « [...] nous dépayser dans une conscience pour laquelle l'impur n'est pas mesuré par l'imputation d'un agent responsable, mais par la violation objective d'un interdit »<sup>166</sup>. Selon une perspective subjective, c'est la crainte de l'impur qui infecte de l'extérieur qui est dépassée. Cette crainte, Ricœur en trouvera l'origine dans le lien entre la vengeance et la souillure : un interdit violé, dans le monde de la souillure, entraînera inéluctablement une riposte qui se concrétisera en termes de souffrance. Les rites de purification viseront essentiellement à prévenir ou à guérir la souffrance. Le lien entre la souillure et la vengeance est si étroit que Ricœur dira qu'il s'agit en fait de la première esquisse du modèle causal : si nous souffrons, c'est que nous n'avons pas respecté un interdit<sup>167</sup>.

Mais le symbolisme de la souillure n'est pas qu'un moment dépassé de la conscience de la faute : il y a de ses éléments qui perdurent et qui, dans la conscience de la faute, semblent indépassables. Encore une fois, nous verrons que le symbolisme de la souillure est retenu autant d'un point de vue *objectif* que d'un point de vue *subjectif*. Tout d'abord, nous n'avons qu'à penser à la purification philosophique des Grecs ou à l'expérience hébraïque du péché pour nous convaincre qu'objectivement, certains traits de la souillure perdurent<sup>168</sup>. Si l'imaginaire de la souillure est retenu, c'est précisément parce qu'il est de l'ordre du symbole. La tache, symbole par excellence de la souillure, n'est pas littéralement une tache : elle vise plutôt un second sens qui rend compte d'une certaine situation de l'être humain au sein de l'être.

---

<sup>165</sup> VANSINA, 1964, *op. cit.*, p. 195

<sup>166</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 189

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 193

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 195



Puisque la tache n'est pas littéralement une tache, l'expérience de la souillure est reconnue selon la troisième figure du *comprendre* phénoménologique, parce qu'elle est performée par le rite de purification et parce qu'elle est dite par une parole qui donne sens au rite. Selon Ricœur, ce qui perdure et qui est indépassable dans le symbolisme de la souillure, c'est précisément le langage qui distingue le pur de l'impur : « la constitution d'un vocabulaire du pur et de l'impur, qui exploite toutes les ressources du symbolisme de la tache, est ainsi la première assise linguistique et sémantique du "sentiment de culpabilité" et d'abord de la "confession des péchés" »<sup>169</sup>.

Quant à l'aspect subjectif de la souillure qui sera retenu, il s'agit de la crainte. Soyons clairs : ce n'est pas parce que nous ne craignons plus d'être infectés ou tachés de l'extérieur que la crainte disparaît; celle-ci demeure et ne fait que changer de sens en parvenant aux expériences du péché et de la culpabilité. Si elle demeure, si elle est reprise dans le symbolisme du péché et dans celui de la culpabilité pour devenir une crainte éthique, c'est parce qu'elle n'est pas une crainte littéralement physique, mais bien une crainte symbolique qui n'a d'existence que par la parole. Ce passage de la crainte quasi physique à la crainte éthique se fait, aux dires de Ricœur, selon trois degrés<sup>170</sup>. Tout d'abord, la peur de la vengeance implique une exigence de justice qui demande que notre punition n'excède pas la gravité de notre faute. Ensuite, cette idée d'une juste punition nous amène à attendre que notre punition ait une finalité, c'est-à-dire que la vengeance permet de rétablir un ordre perturbé. Le troisième degré, quant à lui, après l'exigence d'une punition juste et l'attente d'une finalité à la souffrance, est l'espoir que la crainte disparaisse définitivement au profit de l'amour parfait. Évidemment, cette espérance ne peut être qu'un horizon, qu'une eschatologie, de la conscience éthique : c'est ce que nous devons viser, c'est ce qui doit donner sens à nos actions.

### 2.1.2. *Le péché*

Le deuxième symbole primaire que Ricœur répétera en imagination et en sympathie sera celui du péché. Phénoménologiquement, nous verrons que le propre

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 198

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 202-205

du péché par rapport à la souillure est « [...] la relation personnelle à un dieu [...] »<sup>171</sup>. Le péché, en tant que « devant Dieu », n'est pas la simple transgression d'une loi morale, c'est une rupture de l'alliance, c'est la lésion d'un lien personnel entre Dieu et son peuple. C'est d'ailleurs parce que l'alliance est une parole qui ne se réduit pas aux codes sémitiques que Ricoeur cherchera chez les prophètes la voie royale pour effectuer une phénoménologie du symbolisme où s'objective l'expérience vive du péché.

Qu'est-ce que nous disent les prophètes à propos du péché? Essentiellement deux choses : 1) que Dieu, dans sa colère, s'apprête à détruire son peuple; 2) que cette colère est liée à l'indignation qu'il ressent envers son peuple et aux accusations qu'il lui porte<sup>172</sup>. Afin de faire la phénoménologie du péché, Ricoeur procédera de la même manière qu'avec la souillure, c'est-à-dire qu'il fera la description du pôle objectif et du pôle subjectif du péché. Enfin, notre philosophe mettra en évidence le symbolisme propre à cette nouvelle expérience de la faute.

Tout d'abord, le pôle objectif du péché, en tant que nouvelle expérience du mal « devant Dieu », se caractérise par l'exigence infinie que Dieu a envers son peuple. Cette exigence infinie, qui s'objective dans les livres prophétiques, « [...] inaugure une tension caractéristique de toute l'éthique hébraïque, la tension entre une exigence infinie et un commandement fini »<sup>173</sup>. En effet, le simple respect des codes de loi du décalogue ou du *Lévitique* n'est pas suffisant pour le Dieu de l'alliance; l'exigence infinie de Dieu n'a d'égal que la profondeur du mal ancré dans le cœur de l'être humain. Nous ne pouvons pas cependant opposer simplement le prophétisme et le légalisme, car il s'agit en fait d'une dialectique vivante : « [...] d'un côté une exigence inconditionnée, mais informe, qui reporte dans le "cœur" la racine du mal, de l'autre une loi finie qui détermine, explicite, émette l'être-pécheur dans des transgressions énumérables [...] »<sup>174</sup>.

Quant au pôle subjectif de l'expérience du péché, il s'agit, comme pour l'expérience de la souillure, d'une sorte de crainte qui, par contre, ne se comprendra qu'à partir de la catégorie principale du péché, à savoir l'alliance. Si l'être humain de

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 208

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 214

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 215

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 221

l'alliance a peur, c'est en raison de sa situation de pécheur devant Dieu, c'est parce que Dieu, dans sa colère et son indignation, menace de le détruire. Une caractéristique essentielle de la terreur propre au péché est que le Jour de Jahvé, où Dieu déchargera sa colère, concerne toujours le peuple d'Israël en entier et jamais un seul individu. Le péché, dans cette perspective, est communautaire : « [...] c'est en effet comme peuple qu'Israël se sent menacé par la bouche du prophète [...] »<sup>175</sup>. Craindre Dieu, dans le monde du péché, c'est craindre qu'il détruise le peuple avec qui il a une alliance. L'alliance, elle, n'est jamais réellement menacée, c'est-à-dire que le Jour de Jahvé est un événement de l'histoire, et non la fin de l'histoire. En ce sens, malgré la chute du peuple d'Israël, l'alliance ainsi que la perspective d'un salut toujours possible demeurent. Dieu, malgré sa colère, n'est donc jamais le Tout Autre, le Jour de Jahvé ne prenant véritablement sens que dans une théologie de l'amour.

Après la description du moment objectif et subjectif du péché, Ricoeur explicitera plus précisément les *créations linguistiques* – c'est-à-dire les symboles – utilisées pour rendre compte de cette expérience du mal. Il montrera que ces nouveaux symboles se distinguent du symbolisme de la souillure tout autant qu'ils le reprennent.

Contrairement à la souillure qui va de la négation de la tache au positif de la substance qui infecte, le péché, en tant que rupture de relation, va du positif de l'Alliance à la négation d'un lien. Les symboles qui signifient le néant ou le moment négatif du péché sont légion dans les textes hébraïques : la cible manquée, la voie tortueuse, la révolte, la raideur de nuque et l'égarement désignent tous une relation lésée, une rupture de dialogue où l'être humain devient « [...] un être étranger à son lieu ontologique »<sup>176</sup>. Le schème du souffle et le schème de l'idole, aussi très présents dans la littérature biblique, viennent renforcer l'intentionnalité du péché en tant que néant. Par ailleurs, l'intelligibilité du péché comme moment négatif s'approfondit lorsque nous le considérons à partir de ce qui lui donne son sens complet, c'est-à-dire à partir du pardon en tant que retour vers l'alliance.

Si le symbolisme du péché rompt radicalement avec le symbolisme de la souillure, il le reprend et le poursuit néanmoins par ce que Ricoeur nomme le

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 222

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 231

« réalisme du péché »<sup>177</sup>; réalisme qui signifie que le péché n'est pas que rupture, mais qu'il est aussi position dans l'être et puissance qui se saisit de l'être humain. Le péché, selon l'interprétation que Ricœur fait des textes prophétiques, est réalité par sa dimension ontologique, c'est-à-dire qu'il témoigne de la position réelle de l'être humain au sein de l'alliance. L'être humain est pécheur, peu importe qu'il le sache ou qu'il l'ignore. Cet état de pécheur est ce qui fait l'unité de l'espèce humaine « devant Dieu »; par le péché, l'être humain appartient à une collectivité, celle du « nous autres pauvres pécheurs »<sup>178</sup>. Puisque le péché est la position de l'être humain dans l'être, peu importe que l'être humain en prenne conscience ou non, cela signifie que c'est le regard de Dieu, et non le sien, qui fonde la vérité de sa situation.

Par ailleurs, de même que le symbolisme du péché est positif en tant qu'il est position, il l'est aussi en tant qu'il est une puissance qui s'empare de l'être humain. C'est sans doute ce « quelque chose » du péché liant le pécheur qui atteste le mieux la continuité symbolique de l'expérience du mal allant de la souillure au péché<sup>179</sup>. Dans ce schème de la puissance qui tient captif, le péché ne se comprend plus à partir du pardon en tant que retour, mais plutôt à partir de la rédemption, du rachat et de la délivrance. Dans les mots de Ricœur, nous dirons que « [...] l'homme captif du péché est un homme à délivrer [...] »<sup>180</sup>. Ici, le schème de la purification, propre au symbolisme de la souillure, n'est pas loin; en effet, il est facile de voir une continuité entre une purification qui enlève la tache et une rédemption qui délivre du mal.

### 2.1.3. La culpabilité

Le symbolisme de la culpabilité constituera la troisième instance qui médiatisera l'expérience vive de la faute. Ce symbolisme sera présenté en deux temps : dans un premier temps, Ricœur montrera en quoi la culpabilité rompt avec la souillure et le péché tout en les continuant; dans un deuxième temps, Ricœur explicitera les trois différentes manières d'interpréter la notion de culpabilité.

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 239

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 241

<sup>179</sup> VANDER GUCHT, 1961, *op. cit.*, p. 300

<sup>180</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 250

Voyons tout d'abord en quoi la culpabilité se libère des deux instances précédentes tout en reprenant certains éléments qui les constituent. Par rapport à la souillure, la culpabilité reprend l'aspect subjectif de la crainte. Plus précisément, la culpabilité et la souillure ont ceci en commun que les deux impliquent une certaine responsabilité quant au châtement : l'être souillé autant que l'être coupable reconnaissent la légitimité de leur punition. Ce que l'instance de la culpabilité apporte de nouveau, ce n'est pas tant la notion de responsabilité que la notion d'agent en tant que cause du mal. En effet, l'être humain souillé peut très bien être tenu responsable du mal sans pour autant en être la cause. Il en va différemment pour l'être humain coupable qui, lui, se sait responsable parce qu'il se sait être l'auteur du mal<sup>181</sup>. La vengeance de la souillure en tant que punition se transforme lorsqu'un agent ayant mal utilisé sa liberté est reconnu; désormais, la punition est ressentie comme « [...] une diminution intime de la valeur du moi »<sup>182</sup>.

Par rapport au péché, la culpabilité témoigne d'une triple modification. Première modification : au réalisme du péché, Ricoeur oppose le *phénoménisme* de la culpabilité. Cela signifie que, dans l'instance de la culpabilité, la faute n'est plus un état ontologique de l'être humain devant Dieu; elle est plutôt intériorisée jusqu'à ce que la mesure du mal soit chaque conscience individuelle et non le regard de Dieu. Deuxième modification : puisque c'est la conscience de chacun qui, dans l'instance de la culpabilité, est la mesure du mal, la faute ne sera plus communautaire comme dans la confession des péchés, mais bien individuelle. Dans cette perspective, le mal devient un acte individuel et solitaire et non une situation ontologique propre à l'être humain. Finalement, la troisième modification qu'apporte le symbolisme de la culpabilité est cette idée selon laquelle l'être humain est coupable selon des degrés correspondant à la gravité de sa faute. Cette expérience graduée de la culpabilité rompt totalement avec l'expérience égalitaire du péché : « alors que l'homme est entièrement et radicalement pécheur, il est plus ou moins coupable [...] »<sup>183</sup>.

Après avoir situé rapidement l'instance de la culpabilité par rapport à l'instance de la souillure et à celle du péché, nous suivrons Ricoeur en présentant, selon la

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 257

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 258

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 262

première figure de la compréhension phénoménologique, les trois directions dans lesquelles éclate l'expérience de la culpabilité.

La première direction où se manifeste la conscience de culpabilité est « l'expérience pénale des Grecs [...] »<sup>184</sup>. Cette éthique de la cité est directement en lien avec la reconnaissance des degrés de la culpabilité : « [...] c'est en mesurant la peine et pour la mesurer que la cité a mesuré la culpabilité elle-même. Ainsi, la notion de culpabilité [...] est corrélative chez les Grecs d'une évolution de la pénalité »<sup>185</sup>. Comment, en effet, établir collectivement une peine juste à une faute commise? Cette question engendrera une hiérarchisation de la culpabilité : ainsi l'être humain qui aura tué durant les jeux n'aura pas la même peine que celui qui aura tué en dehors des jeux et, en ce sens, il ne sera pas également coupable. L'expérience pénale des Grecs permet de distinguer les degrés de culpabilité d'un agent selon que sa faute a été commise soit par égarement, soit par présomption.

La deuxième direction dans laquelle nous pouvons comprendre le symbolisme de la culpabilité est celle de la conscience fine et scrupuleuse telle que nous la retrouvons dans le pharisaïsme<sup>186</sup>. Pour comprendre le type de culpabilité propre à cette seconde direction, il faut reconnaître que les pharisiens sont d'abord et avant tout liés à la Tôrâ : vivre selon la Tôrâ, cela signifie vivre sous un régime d'hétéronomie; c'est accepter de régler toutes les facettes de son existence à un enseignement, à une loi extérieure à soi-même. Le propre de la conscience scrupuleuse, c'est donc de vouloir être hétéronome jusqu'au bout, c'est de reconnaître que sa relation avec Dieu est essentiellement une relation d'obéissance. Selon Ricœur, le scrupule serait la pointe avancée de la culpabilité, car il illustre parfaitement deux de ses aspects essentiels, soit « [...] l'imputation personnelle du mal et la polarité du juste et du méchant »<sup>187</sup>. En s'imputant le mal, la conscience scrupuleuse présuppose une vision éthique du monde où la liberté est seule responsable du mal, mais elle illustre surtout le phénoménisme de la culpabilité tel que présenté plus haut. Par sa polarité du juste et de l'injuste, le pharisaïsme stipule que la non-obéissance se traduit, pour l'être humain coupable, par une diminution du mérite devant Dieu et par

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 263

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 265

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 271

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 280

une perte de valeur. Celui qui ne respecte pas l'enseignement de Dieu *vaut* moins que celui qui le respecte.

Si la conscience scrupuleuse trouve son mérite dans son hétéronomie, elle y trouve aussi son indépassable limite, car elle réduit la relation dialogale à Dieu à une relation d'obéissance. Ricœur soulèvera quatre traits à l'origine de cette limitation. Le premier trait, et sans doute le plus déterminant, consiste à faire de Moïse le prophète de tous les prophètes et ainsi, de placer au sommet de l'expérience religieuse la figure du législateur. Le deuxième trait à l'origine de la limitation du scrupule est la ritualisation de l'éthique qui menace de négliger l'intention morale pour ne se concentrer que sur sa forme. Pour ce qui est du troisième trait, il s'agit de la particularité du scrupuleux d'énumérer et d'ajouter sans cesse de nouvelles obligations qui sédimentent et qui complexifient sans cesse la simplicité du commandement d'aimer les autres comme soi-même. Finalement, le quatrième trait à l'origine de la limitation de la conscience scrupuleuse se retrouve dans la séparation du scrupuleux résultant de la séparation entre l'observance et la non-observance de la loi.

Légalisation, ritualisation, sédimentation et séparation sont donc les quatre traits qui caractérisent la limitation de la conscience scrupuleuse. Selon Ricœur, l'échec de cette expérience avancée de la faute, l'hypocrisie, se manifeste dès que le scrupuleux cesse d'être en mouvement :

La conscience scrupuleuse, précisément parce qu'elle est au passé, parce que sa révélation est révolue, est condamnée au mouvement perpétuel; qu'elle s'arrête de pratiquer, d'ajouter, de conquérir, elle laisse paraître un à un tous les stigmates de l'hypocrisie : son hétéronomie est seulement alléguée et n'est plus que la prétention du dire, sans la consistance du faire [...]<sup>188</sup>.

Cet échec du scrupule qui ne mène qu'à l'hypocrisie est ce que Paul de Tarse entendait lorsque, dans ses lettres, il parlait de la malédiction de la loi. Selon Ricœur, cette impasse de la culpabilité est le troisième sens selon lequel la culpabilité se conçoit. Impasse il y a pour le scrupuleux, pour l'être humain de la Tôtâ, car celui-ci est toujours en défaut quant à la loi; il est en effet impossible d'observer la loi dans sa totalité et, ainsi, de se justifier grâce à elle devant Dieu. Les commandements étant en nombre illimité, il y aura toujours un commandement non respecté. La loi, dans cette

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 290

perspective, constitue une malédiction, car loin de pouvoir nous sauver, elle ne fait que causer notre perte : vouloir se glorifier selon la loi est ainsi source de péché et de mort. Cette volonté de se justifier par la loi sans néanmoins y parvenir fait découvrir l'aliénation propre de l'être humain : « vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas »<sup>189</sup>. Cette aliénation, cette désunion en moi-même, est la clé, selon Ricœur, du concept de « chair » que nous retrouvons dans les lettres et les épîtres de Paul. Si nous n'arrivons pas à ne faire que le bien que nous voulons, c'est parce que la chair, symbole de la part aliénée de nous-mêmes, nous détourne des revendications de notre esprit.

C'est tout le sens antérieur de la conscience de la faute qui est éclairé par ce que nous appelons la « malédiction de la loi ». En effet, l'expérience du scrupule – expérience qui, rappelons-le, remet à la conscience le soin de juger de ses fautes – prend un nouveau sens, car c'est son intention même d'éviter le péché en respectant la loi qui devient péché, c'est sa quête de justice qui entraîne sa malédiction. Incapable de satisfaire à toutes les exigences de la loi, le scrupuleux s'accuse lui-même et accentue son sentiment de culpabilité; si le pécheur est devant Dieu, le scrupuleux est coupable et méprisable par sa seule activité : « devenir soi-même tribunal de soi-même c'est bien être aliéné [...] »<sup>190</sup>. Par ailleurs, c'est parce qu'elle est dépassée que la conscience scrupuleuse arrive à comprendre le cercle de la loi et du péché où elle se trouvait. En effet, ce n'est que si nous cessons de vouloir nous justifier par la loi que nous pouvons comprendre la malédiction de la loi. La justification, selon les analyses de Ricœur, ne peut venir de soi, c'est-à-dire que la liberté humaine est trop aliénée et captive d'un mal déjà là pour se justifier elle-même. Dans cette perspective, la justification ne peut venir que d'un autre extérieur à nous-mêmes. Ici se retrouve toute la profondeur de ce que Paul de Tarse appelait la justification par la foi. Seule la foi, et non les œuvres, peut sauver l'être humain et le sortir de la malédiction de la loi.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 293

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 295



#### 2.1.4. La notion de serf-arbitre

Rendu à ce point de l'analyse, après avoir effectué une exégèse des symboles primaires dans lesquels s'exprime l'expérience de la faute avouée, Ricœur sera en mesure de faire un pas décisif vers la compréhension du noème inintelligible que constitue le mal commis. Nous savons où nous a menés l'analyse transcendantale de la faillibilité humaine : la liberté nous donne la *possibilité* de mal agir. Le langage de l'aveu, quant à lui, fait émerger une notion nous permettant de penser la liberté humaine sous un nouveau jour. Dans sa manifestation historique et non seulement originiaire, la liberté n'est pas seulement *capable* du mal, elle en est aussi *captive*. C'est cette idée d'une liberté à la fois responsable et captive qu'exprime avec force la notion paradoxale de *serf-arbitre* vers laquelle tendent les trois symboles primaires du mal. Paradoxal, le serf-arbitre l'est en cela qu'il « [...] met en court-circuit l'idée d'arbitre, qui ne peut signifier que libre choix [...], et l'idée de servitude, c'est-à-dire l'indisponibilité même de la liberté pour elle-même »<sup>191</sup>. Parce qu'il s'agit d'un concept qui ne se laisse pas directement penser, étant donné qu'il n'est accessible que par le détour du langage de l'aveu, Ricœur dira que le serf-arbitre est un concept indirect, voire même un pseudo-concept qui, malgré tout, est « [...] le télos intentionnel de toute la symbolique du mal », c'est-à-dire que le détour par le langage de l'aveu ne se justifie que pour élever le « serf-arbitre » au niveau de la philosophie réflexive. Autrement dit, *ce que Ricœur veut penser à partir du symbole dans le cadre de son tournant herméneutique, c'est exactement le serf-arbitre*<sup>192</sup>. La typologie des mythes du commencement et de la fin du mal n'est pertinente que dans la mesure où elle permet de l'atteindre encore mieux. Dans cette perspective, nous voyons bien que le premier tournant herméneutique de Ricœur, en visant le serf-arbitre, s'inscrit dans le projet d'une grande philosophie de la volonté. Nécessaire, le tournant herméneutique l'est en 1960 spécifiquement pour élaborer une empirique de la volonté mauvaise à partir d'une mythique concrète.

Comme nous venons de le mentionner, toute la suite des symboles primaires du mal tend vers le serf-arbitre; c'est parce que la culpabilité intériorise la « captivité »

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 301

<sup>192</sup> « Ce concept [serf-arbitre], qui nous occupera dans le troisième tome de cet ouvrage, ne peut donc être visé que comme l'Idée, le télos intentionnel de toute la symbolique du mal. Encore ne pourra-t-il être approché de plus près que par la médiation des symboles de second rang institués par les mythes du mal ». *Ibid.*

du péché et l'« infection » de la souillure qu'elle en vient à s'approcher du paradoxe d'une liberté captive. En s'intériorisant, la captivité ne désigne plus une situation communautaire, elle désigne plutôt un événement de la liberté qui s'aliène elle-même, celui de la servitude du libre arbitre : « [...] une "offrande" *de moi-même* qui est en même temps un "règne" *sur moi-même*, voilà l'énigme du serf-arbitre, de l'arbitre qui se rend serf »<sup>193</sup>.

Ce symbole de la captivité, pour sa part, tient sa puissance du symbolisme de la souillure. C'est d'ailleurs à partir de ce symbole archaïque que Ricœur dégagera le triple « schématisation » propre à la notion du serf-arbitre. Le premier schème du serf-arbitre qui se dégage du symbole de la souillure est celui de la « positivité »<sup>194</sup>. Le mal, dans cette perspective, n'est pas qu'un manque d'être : le mal est une puissance, c'est un quelque chose qui se pose et qui s'enlève. Cette positivité du mal demeurera dans l'œuvre de Ricœur. En effet, en affirmant, en 1986, que le mal, d'un point de vue pratique, est ce qui devrait ne pas être et ce qui doit être combattu, Ricœur reconnaît que le mal n'est pas rien, qu'il est *quelque chose* à combattre<sup>195</sup>. Le deuxième schème est celui de l'« extériorité », c'est-à-dire que le mal, bien que posé par une liberté, est toujours déjà là qui attire en séduisant. Troisièmement, le dernier schème du serf-arbitre provenant de l'instance de la souillure est le schème de l'« infection ». Ce schème signifie « [...] que la séduction par *le dehors* est ultimement une affection de soi *par soi*, une auto-infection, par quoi l'acte de se lier se mue en état d'être lié [...] »<sup>196</sup>. Le schème de l'infection confirme le concept philosophique d'affirmation originaire si cher à Ricœur, car si le mal est infection, il n'est pas originaire, c'est-à-dire qu'il infecte, contamine et souille un état d'innocence. Autrement dit, la notion de serf-arbitre confirme qu'« aussi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté »<sup>197</sup>. Le mal, dans cette perspective, relève de l'événement qui surgit et non de l'essentiel qui structure.

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 304

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> RICŒUR P., « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », dans *op. cit.*, 1994, p. 229

<sup>196</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 305

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 306

### 2.1.5. Les symboles de second rang : les mythes

Si les symboles primaires tendent vers une conception de la liberté qui est captive, ceux-ci ne suffisent pas à rendre pleinement compte de l'expérience de la faute. Ce qui manque à l'interprétation sémantique du langage de l'aveu pour s'approcher davantage de la notion de serf-arbitre, c'est « [...] le paramètre temporel et historique »<sup>198</sup> propre aux symboles de second rang que constituent les mythes. D'ailleurs, si les mythes se construisent à partir des symboles primaires, ceux-ci ne révèlent notre situation dans l'être qu'une fois qu'ils sont médiatisés par le récit.

Ricœur ne cachera jamais l'influence que joua l'exégète Bultmann dans sa compréhension du mythe. Plus précisément, c'est sa séparation du mythe et de l'histoire ou, autrement dit, sa démythologisation de l'histoire, qui influencera grandement Ricœur. Selon notre philosophe, ce n'est pas le mythe qu'il faut évacuer de la réflexion sur l'être humain (ce qui serait une démythisation<sup>199</sup> de la pensée), c'est la fonction étiologique qu'il faut évacuer du mythe, c'est sa prétention à l'historicité. Ce n'est qu'à ce prix que le mythe, selon Ricœur, peut être compris comme mythe : « comprendre le mythe comme mythe, c'est comprendre ce que le mythe, avec son temps, son espace, ses événements, ses personnages, son drame, ajoute à la fonction révélatrice des symboles primaires élaborés plus haut »<sup>200</sup>. Dans des termes heideggeriens, nous pouvons dire avec Greisch que le sens du mythe ne réside pas dans sa fonction étiologique, mais dans l'interprétation existentielle que nous pouvons en faire et qui révèle l'être-au-monde de l'être humain<sup>201</sup>. Trois hypothèses de travail, qui sont aussi trois fonctions du mythe, supportent cette compréhension existentielle du mythe. Tout d'abord, le mythe révèle notre être-au-monde par sa manière de réunir l'humanité dans une histoire paradigmatique. Ensuite, par sa dimension narrative, une direction est attribuée à l'expérience humaine. Troisièmement, le mythe, par sa portée ontologique, révèle les structures existentielles de l'être humain en cela qu'il révèle, grâce au récit, le passage de son état originnaire à son état historique, c'est-à-dire le chemin allant de l'affirmation originnaire

---

<sup>198</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 111

<sup>199</sup> Il ne faut pas confondre la démythologisation et la démythisation. Démythologiser, c'est séparer de manière nette le mythe de la science historique et de la géographie. Démythiser, c'est évacuer complètement toute trace mythique de la pensée. En ce sens, Ricœur fait de la démythologisation et non de la démythisation, car pour lui le mythe peut encore nous parler, il donne encore à penser.

<sup>200</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 310

<sup>201</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 113

à la négation existentielle<sup>202</sup>. Nous pouvons donc dire, suivant Ricœur, que le mythe universalise, oriente et explore l'être de l'être humain.

Comprendre le mythe en tant que mythe, c'est ainsi renoncer à sa prétention historique et à sa fonction explicative; c'est le comprendre en tant que récit qui, à l'instar du symbole, « [...] ouvre et découvre une dimension d'expérience qui, sans lui, resterait fermée et dissimulée »<sup>203</sup>. La question sera ici de savoir comment le récit qui caractérise le mythe peut avoir une signification symbolique et non pas étologique. Ricœur y répondra en s'inspirant des phénoménologues de la religion et de leurs analyses de la conscience mythique; il cherchera la fonction symbolique du récit en allant de la conscience mythique à la narration mythique. C'est parce que la conscience mythique est déjà séparée de la plénitude de l'être que le mythe est symbolique, c'est-à-dire que ce qu'il raconte ne fait que viser en intention la totalité de l'être. Autrement dit, le récit mythique est fondamentalement symbolique parce que l'être humain du mythe n'a pas vécu l'acte originel du monde, il ne fait que le viser. En des termes saussuriens, nous dirons que c'est précisément parce que le signifié est visé et non vécu que le mythe s'exprime selon une multitude de signifiants qui sont symboliques et non étologiques. Lévi-Strauss avait lui aussi souligné l'écart entre l'expérience humaine et la totalité signifiée par le mythe<sup>204</sup>, qui ne peut entraîner que la diversité des mythes: « le sacré prend forme contingente précisément parce qu'il est flottant [...]. Parce qu'il est symbolisé et non vécu, le sacré se scinde en mythes multiples »<sup>205</sup>. Quant à savoir pourquoi le mythe prend la forme du récit, Ricœur dira que c'est parce que ce que veut signifier le mythe prend la forme d'un drame. Or, puisque son paradigme est dramatique, le mythe ne peut qu'être narratif. C'est parce que la conscience mythique est déjà séparée de la totalité de l'être qu'elle s'exprime en récit: sa séparation avec l'être, elle la raconte par une histoire mettant en scène des personnages, un temps et des lieux fictifs.

Ricœur, afin d'éviter les deux dangers que constitueraient une analyse trop vague de la structure mythique universelle ou la diversification infinie de tous les mythes, élaborera une typologie des mythes du commencement et de la fin du mal.

---

<sup>202</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 311

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 313

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 315

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 316

Quatre « types » de mythe seront ainsi interprétés afin de mieux penser la faute : le mythe cosmique, le mythe tragique, le mythe adamique et le mythe orphique.

#### 2.1.5.1. *Drame de création*

Le premier « type » de mythe est magnifiquement illustré selon Ricœur par les mythes suméro-akkadiens, tout particulièrement par le mythe théogonique *enuma elish*<sup>206</sup>. Dans ce type de mythe, le mal n'entre pas dans le monde au sens où Paul de Tarse l'entendait; il est en fait plus vieux que la création même du monde. Avant le monde, il y avait le chaos; avant l'ordre, le désordre. Ici, le mal est originaire, et le monde ordonné et bon représente la victoire du bien sur le mal. Dans ce « type » de mythe, le mal n'est pas rapporté aux êtres humains, car il est coextensif à l'origine des choses; mieux, il est l'origine des choses. Ces derniers trouvent le mal au plus profond de l'être, et lorsqu'ils le commettent, ils ne font que le continuer. Mais aussi vieux que soit le mal, il a tout de même été vaincu par le bien, par l'ordre, ce qui a entraîné la création de monde. C'est par la violence et le combat que l'ordre est établi; c'est par le mal que le mal est combattu et que l'ordre est instauré. Ce type de mythe, nous le voyons, a des implications politiques considérables, car il justifie la violence humaine dans la mesure où l'ennemi est identifié au désordre originel. Être violent pour bien faire, détruire afin d'instaurer l'ordre, voilà ce qui est sous-entendu par ce type mythique. La guerre sainte, dans cette perspective, est tout près. Dans les mots de Ricœur : « [...] le type mythologique du drame de création est signifié par la relation *Roi-Ennemi* qui devient la relation politique par excellence; cette filiation phénoménologique est fondamentale; car elle nous introduit, par le mythe au problème du mal politique [...] »<sup>207</sup>.

Dans un monde où le mal est originaire et où la création résulte d'un combat entre le bien et le mal, le salut prend une forme bien particulière : c'est l'acte créateur lui-même qui nous délivre du mal, c'est par le combat que le bien arrive. Autrement dit, le salut concorde avec la création du monde qui, elle, est répétée rituellement chaque année.

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 323

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 343

### 2.1.5.2. Le mythe tragique

Le deuxième « type » mythique examiné par Ricœur sera le mythe tragique. Comme pour le drame de création, nous chercherons à soulever la vision du mal propre à la tragédie. Tout d'abord, le tragique implique tout un discours théologique où le mal et le divin ne s'opposent pas, mais vont de pair, c'est-à-dire que l'initiative de la faute est divine<sup>208</sup>. Ce que la tragédie nous invite à penser, c'est le dieu méchant qui aveugle l'être humain. La faute, dans cette perspective, est inévitable; dans le régime théologique du dieu méchant, l'être de l'être humain est coupable : « le tragique c'est d'abord cette indivision, cette indistinction de la finitude et de la culpabilité »<sup>209</sup>. Avec un dieu qui l'aveugle et le trompe, l'être humain ne peut qu'être en faute.

Mais le thème du dieu méchant ne suffit pas à saisir l'essence du tragique. Pour y arriver, il faut replacer ce thème dans un rapport dialectique avec le thème de la grandeur héroïque. À la théologie tragique correspond une anthropologie tragique, car la méchanceté du dieu ne devient tragique que si elle est confrontée à l'héroïsme de l'être humain qui cherche à s'abstraire des plans divins sans y arriver :

[...] la tragédie demande d'une part une transcendance et plus précisément une transcendance hostile [...] et d'autre part le surgissement d'une liberté qui *retarde* l'accomplissement du destin, le fait hésiter et paraître contingent au sommet de la « crise », pour enfin le faire éclater dans un « dénouement » où son caractère fatal se découvre ultimement [...] <sup>210</sup>.

Le tragique est donc ce cercle du destin malveillant qui s'abat et du héros qui résiste en vain; le drame tragique c'est l'être humain qui résiste héroïquement sans y parvenir à l'être hostile, c'est l'inéluctabilité menaçante qui s'affirme par-delà toute liberté humaine.

Mais alors que, dans le « type » du drame de création, le salut correspondait à la création elle-même, le salut dans la vision du monde tragique est très différent. Il ne peut s'agir d'une délivrance du héros accordée par le dieu, car alors il ne s'agirait plus du registre tragique avec sa théologie particulière. En vérité, s'il y a un salut, il ne se trouve pas en dehors du tragique, mais dans le spectacle du tragique même, dans une

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 357

<sup>209</sup> RICŒUR P., « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 33, 4, 1953, [En ligne], <http://www.fondsriceur.fr/photo/culpabilite.pdf> (Page consultée le 8 janvier 2011)

<sup>210</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 363-364

certaine manière de souffrir qui permet d'accéder à une certaine compréhension de l'être. Selon Ricœur, c'est en participant au spectacle que l'être humain peut se réconcilier avec le tragique de l'être par une « [...] transposition esthétique de la crainte et de la pitié [...] »<sup>211</sup>. Ici, nous ne pouvons douter de l'influence qu'a sur Ricœur le premier penseur du tragique, à savoir Aristote<sup>212</sup>.

### 2.1.5.3. *Le mythe adamique*

Jusqu'à maintenant, nous avons considéré deux types de mythe assez éloignés d'une vision éthique du monde où le mal résulterait de la liberté humaine : dans le drame de création, le mal est antérieur au divin et au monde; dans la vision tragique, le mal tombe sur l'être humain par initiative divine. Le prochain type de mythe, le mythe adamique, ramène la responsabilité du mal à la liberté humaine; le mal n'est pas inhérent au monde et au divin, il trouve son origine radicale dans l'action humaine<sup>213</sup>. Contrairement aux deux autres types, le mythe adamique ouvre un monde dans lequel le bien est originaire et le mal est historique. Le monde est bon dans le récit biblique; il ne résulte pas d'une lutte, mais de la parole créatrice. N'est-ce pas aussi ce qui ressortait de l'analyse philosophique de la faillibilité? Ce mythe, qui a plus de sens qu'une histoire vraie<sup>214</sup>, ouvre un monde qui fut et reste déterminant au sein de notre culture et de notre vision de l'être humain. De Rousseau à Marx, d'Augustin à Hegel, toute philosophie qui ramène l'aliénation humaine à des conditions historiques trouve sa première et sa plus fondamentale inspiration dans le mythe adamique. Ricœur ne semble pas faire exception à cette règle. En effet, toute sa réflexion transcendantale sur la faillibilité humaine redécouvre le monde déjà ouvert par le mythe adamique. De même que l'affirmation originaire est première et que la négation existentielle est seconde dans l'eidétique de l'être humain, la création est bonne et le mal est historique dans le récit mythique.

Le mythe adamique nous fait surtout découvrir un monde où le mal se comprend à partir de la liberté et où la liberté se comprend à partir du mal. Mais afin

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 373

<sup>212</sup> Voir ARISTOTE, *Poétique*, 1449b 20-35

<sup>213</sup> Nous reviendrons plus loin à cette dialectique entre la vision éthique et la vision tragique du monde. Il s'agit bien d'une dialectique, car nous ne pouvons faire l'économie de l'une ou l'autre de ces visions pour penser le concept directeur de la symbolique du mal, soit la notion de serf-arbitre.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 378

de bien apprécier le pouvoir révélateur et explorateur du mythe, il est nécessaire de le comprendre comme une reprise de second degré sous forme de récit des symboles primaires du mal et non comme un discours étiologique. Les trois fonctions du mythe que nous avons relevées plus haut se retrouvent d'ailleurs dans le mythe adamique : 1) en Adam, l'humanité est universalisée; 2) le récit adamique implique une théologie de l'histoire tendue entre le jugement de Dieu et sa miséricorde; 3) le mythe adamique est exploratoire en cela qu'il met en récit le « [...] point de rupture de l'ontologique et de l'historique »<sup>215</sup>.

Ricoeur montrera dans son analyse que l'intention du récit adamique doit se comprendre selon un double rythme : soit comme événement unique, soit comme drame de la tentation. Nous exposerons chacune de ces deux compréhensions.

Tout d'abord, le mythe adamique peut se résumer en un seul geste, celui de la transgression où Adam désobéit et mange le fruit interdit. Une seule action suffit pour passer d'un état d'innocence à un état de malédiction, pour passer de notre bonté originelle à notre penchant pour le mal. Comprendre ainsi le récit de la chute, c'est mettre l'accent sur ce que la condition humaine a de pénible<sup>216</sup>; désormais, l'être humain dans toutes ses complexités portera la marque du péché qui s'est joué en un instant. Non pas que le péché définisse l'essence de l'être humain : s'il est marqué par son penchant pour le mal contingent, son être créé qui relève de la création de Dieu et qui témoigne de sa destination au bien demeure. Dans cette perspective, il importe de ne pas penser l'état d'innocence et l'état de péché comme une succession, mais bien comme une surimpression : « [...] le péché ne *succède* pas à l'innocence, mais, dans l'*Instant*, la perd. Dans l'*Instant* je suis créé, dans l'*Instant* je déchois »<sup>217</sup>. Ainsi, c'est dans l'instant même où nous péchons que nous perdons notre innocence et que nous opposons à notre être créé notre être historique, sans pour autant cesser d'être créés.

Autant ce récit se comprend à partir du schème de l'événement, autant il peut se comprendre selon un schème qui s'étire dans le temps, selon un drame de tentation où l'être humain se laisse séduire par le mal et sombrer vers lui. La discontinuité de l'instant trouve ainsi son vis-à-vis dans la continuité du drame où l'événement de la faute s'échelonne dans le temps en mettant en scène d'autres personnages, dont le

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 383

<sup>216</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 128

<sup>217</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 391



plus important pour nous est certainement le serpent, cette créature qui déjà était là avant la faute. Personnage important, le serpent l'est en raison de l'intention qu'il véhicule : le mal ne vient pas seulement de l'être humain, il se trouve aussi à l'extérieur de lui pour le tenter et le séduire. Ricœur montrera que l'extériorité du serpent peut s'entendre de deux manières. Premièrement, le serpent serait « [...] une part de nous-mêmes que nous ne reconnaissons pas; ce serait la séduction de nous-mêmes par nous-mêmes, projetée dans l'objet de la séduction »<sup>218</sup>. En ce sens, le mal ne serait extérieur à nous-mêmes que par mauvaise foi, seulement afin d'accuser un autre pour ne pas nous accuser nous-mêmes. Par contre, la symbolique du serpent ne se réduit pas à l'extériorité proclamée par la mauvaise foi. En effet, selon un deuxième sens, le serpent symbolise une réelle extériorité au mal, une extériorité telle que nous la rencontrons dans notre existence historique. En effet, jeté en existence, chacun trouve le mal toujours déjà là et personne ne peut réellement prétendre que sa liberté en est l'auteur absolu. Dans cet ordre d'idées, le serpent nous amène à penser le mal comme une tradition humaine et même comme une structure du cosmos dont l'être humain ne peut pas être le seul responsable. Par la faute, l'être humain participe à un mal qu'il ne commence pas et qui le séduit.

Avant de conclure cette description phénoménologique du mythe adamique, Ricœur cherchera à établir le type de salut qui lui correspond. Lorsque le mal est ramené à l'être humain, le seul salut possible demeure le pardon. Pour faire ressortir toute la richesse de cette notion, Ricœur opposera à la voie courte de la psychologie religieuse la voie longue des figures symboliques qui répliquent à Adam, allant d'Abraham au « Second Adam » de Paul de Tarse. Ce n'est qu'ainsi, en cherchant « les filiations phénoménologiques » des différentes figures, que le salut propre au récit adamique sera révélé<sup>219</sup>. C'est la promesse faite à Abraham qui introduit une première tension vers le futur et qui constitue la première forme de salut à la suite du péché d'Adam. De proche en proche, et surtout en raison de l'échec historique que constitue l'exil à Babylone, la promesse s'« eschatologisera », tout comme la figure du roi. En devenant eschatologiques – c'est-à-dire finales –, les figures symboliques deviendront les répliques de la figure du commencement qu'est Adam. Le pardon, seul salut pour l'être humain responsable du mal, refera surface par la figure du

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 396

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 401

serviteur souffrant : « [...] c'est à travers un personnage énigmatique qui substitue sa souffrance à nos péchés que le pardon est annoncé [...] »<sup>220</sup>. Jésus sera le point de convergence de ladite figure du serviteur souffrant et de la figure du Fils de l'Homme, c'est-à-dire de l'Homme céleste qui donnera un sens eschatologique à l'humanité en établissant un nouveau règne sur terre. Ainsi, si Jésus, le « Second Adam », réplique au récit adamique, c'est en cela que, par sa souffrance, il instaure un nouveau règne dans l'ancien. Le pardon, dans cette perspective, n'est rien d'autre que l'établissement progressif d'une nouvelle création au sein de la première; tel est le salut répliquant à la figure d'Adam.

#### 2.1.5.4. *Le mythe orphique*

Le mythe de l'âme exilée sera le dernier type de mythe qu'interprétera Ricœur. Ce mythe est unique par rapport aux trois autres dans la mesure où il introduit le dualisme anthropologique : selon ce mythe, nous sommes des âmes d'origine divine prises dans des corps d'origine terrestre.

Thématiser ce type mythique amènera Ricœur à se confronter à des difficultés non négligeables, car l'ancien discours orphique auquel se réfère Platon – que Ricœur nomme le mythe de situation – n'a pas traversé les âges jusqu'à nous. Le seul mythe orphique qui nous reste, le mythe terminal, est postphilosophique et fut rédigé à l'époque des néoplatoniciens. Comment alors savoir si le mythe attesté chez Damascius et Proclus préserve bel et bien l'essence de l'ancien discours orphique (du mythe de situation), si influent pour la philosophie? Greisch dira que Ricœur, pour résoudre cette difficulté, ne pourra se restreindre, comme il l'a fait jusqu'à maintenant, à la première opération de l'herméneutique telle que soulevée par les herméneutes piétistes : de la *subtilitas intelligendi* – opération qui relève l'essence d'un type –, Ricœur devra passer à la *subtilitas explicandi*, c'est-à-dire qu'il devra expliquer la relation du mythe de situation qu'a probablement connu Platon au mythe terminal des néoplatoniciens<sup>221</sup>. Ce mythe de situation, qui témoigne de la situation de l'être humain en tant que divisé selon les puissances distinctes que sont l'âme et le corps, se retrouve, selon Ricœur, dans des documents archaïques et classiques. Ainsi, il sera possible de vérifier si le mythe terminal en est une explicitation.

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 405

<sup>221</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 130

L'explicitation exégétique de ce quatrième chapitre de *La symbolique du mal* excède toutefois le cadre de notre analyse. Conformément au propos de notre enquête, nous préférons nous concentrer directement sur l'essence du mal sous-entendue par ce type de mythe. Le mal, selon ce mythe, ce n'est pas le corps, car l'âme est déjà fautive lorsqu'elle vient l'habiter. C'est parce que l'âme s'unit au corps que le corps « [...] devient pour l'âme une occasion de récidiver, augmentant ainsi la gravité de sa situation »<sup>222</sup>. L'âme est littéralement comme un prisonnier : le mal n'est pas la prison, mais cette dernière peut empirer la situation du détenu en l'éduquant à la criminalité. De proche en proche, parce que l'âme ne cesse d'être fautive, elle ne cesse, à l'image d'un cycle infernal, de s'incarner dans un corps vie après vie, mort après mort. La faute, dans cette perspective, est à la fois nôtre et plus vieille que nous, puisqu'elle prend racine dans une vie antérieure qui nous échappe. Plus encore, le mal serait plus vieux que l'espèce humaine elle-même en s'incarnant dans la figure des Titans d'où nous procédons. Le mal est donc autant choix qu'héritage dans le type mythique de l'âme exilée<sup>223</sup>.

Le salut pour l'âme prise dans ce cycle infernal n'est autre que la prise de connaissance de notre réelle nature : pour se délivrer, l'être humain doit d'abord prendre conscience qu'il n'est pas un corps, mais qu'il est *pris* dans un corps. Ainsi, et seulement ainsi, il peut agir de manière à ne pas aggraver sa situation en se détournant des désirs de son corps. Se purifier par la connaissance, voilà le salut propre au type mythique orphique.

## 2.2. Le moment herméneutique

Jusqu'à maintenant, Ricœur s'en est tenu à l'étape phénoménologique de la compréhension du symbole où la question de la vérité se réduisait à une vérité de cohérence<sup>224</sup> au sein du monde des symboles et « [...] où a été expulsée la question : *est-ce que je crois à cela, moi? qu'est-ce que je fais, moi, de ces significations symboliques, de ces hiérophanies?* »<sup>225</sup> Par cette seule question, qui n'aurait aucun sens pour une pensée qui se limiterait au comparatisme ou au structuralisme, Ricœur

---

<sup>222</sup> BERGERON, 1974, *op. cit.*, p. 110

<sup>223</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 435

<sup>224</sup> RICŒUR, 1969, *op. cit.*, p. 293

<sup>225</sup> RICŒUR, 1959, *op. cit.*, p. 11

entame une nouvelle étape de la compréhension du symbole : il ne s'agit plus d'une compréhension en extension, mais d'une compréhension d'appropriation et d'application dans laquelle l'herméneute est directement concerné. Ce deuxième moment du tournant herméneutique est l'endroit où Ricœur, comme le souligne Greisch, fait le pas de la *subtilitas intelligendi* et de la *subtilitas explicandi* à la *subtilitas applicandi*<sup>226</sup>. Faire sien un symbole ou un mythe tout en restant critique, telle est la deuxième et nécessaire étape du « comprendre » herméneutique. Nécessaire, car comme nous l'avons vu plus haut, le monde des symboles et des mythes n'est pas homogène, c'est-à-dire que chaque mythe a une intentionnalité propre qui ne concorde pas avec celle des autres mythes. Il nous est donc impossible, selon Ricœur, de tous nous les approprier; il faut en choisir un et participer ensuite à cette lutte des mythes les uns envers les autres, car « c'est seulement en participant à cette dynamique que la compréhension peut accéder à la dimension proprement critique de l'exégèse et devenir herméneutique »<sup>227</sup>.

### 2.2.1. La modernité et le sacré

Nous reviendrons plus loin à cette dynamique des mythes du mal qu'élabore Ricœur dans le cinquième chapitre de *La symbolique du mal*. Pour l'instant, voyons en quoi, selon Ricœur, l'appropriation d'un mythe pour penser la volonté mauvaise est une étape propre de la modernité. Comme le souligne avec force Grondin, il peut être étonnant de lire la thèse de Ricœur sur la modernité alors que ce dernier, dans les dernières années de sa vie, soutenait qu'il ignorait ce que signifiait le terme « moderne » et qu'on ne pouvait pas savoir à quelle époque nous vivions en raison de l'opacité du présent<sup>228</sup>. En 1960 par contre, Ricœur semblait très bien savoir ce qui caractérisait l'époque moderne. Dans les mots de Ricœur, le moment de la modernité où la philosophie du symbole émerge, « [...] c'est celui de l'oubli et aussi celui de la restauration. Oubli des hiérophanies, oubli des signes du sacré; perte de l'homme lui-même en tant qu'il appartient au sacré »<sup>229</sup>. Cette thèse, comme le souligne Grondin, est extrêmement forte : vivre à l'époque de la modernité, c'est vivre à une époque où

---

<sup>226</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 131

<sup>227</sup> RICŒUR, 1959, *op. cit.*, p. 12

<sup>228</sup> GRONDIN, 2013, *op. cit.*, p. 64

<sup>229</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 480

l'être humain est déshumanisé en ce sens qu'il ne reconnaît plus une partie capitale de lui-même, à savoir son appartenance au sacré. La philosophie du symbole est née à cette époque, elle est la contrepartie de la technicisation du langage qui nous a fait oublier les signes du sacré. En d'autres mots, la modernité, pour Ricœur, est cette époque où l'univocité du langage propre à la technique trouve son vis-à-vis dans la possibilité de recharger et recréer le langage : « [...] par delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés »<sup>230</sup>.

L'être humain de la modernité veut à nouveau être interpellé par le sacré et avoir un rapport de croyance avec les symboles. Ceci dit, il nous est impossible de revenir à une première naïveté où la croyance était immédiate en ignorant tout de la critique et du processus de démythologisation. Ce que vise Ricœur lorsqu'il parle d'« interpellation par le sacré », c'est une seconde naïveté qui résulterait d'une critique non pas réductrice, mais restauratrice. Pour paraphraser Ricœur, critiquer plus, c'est s'appropriier (ou croire) mieux. Si Ricœur dit que l'utilisation du terme « restauratrice » pour qualifier une interprétation qui ne soit pas réductrice fut malheureuse<sup>231</sup>, nous pouvons légitimement, de notre côté, nous interroger sur la pertinence du terme « seconde naïveté ». Pouvons-nous être naïfs volontairement et consciemment? Non seulement cette idée est-elle problématique, mais nous pensons avec Grondin qu'elle est même contradictoire<sup>232</sup>. Dire que le mythe ouvre un monde nous permettant de mieux comprendre notre rapport à l'existence est une chose, mais dire que cette ouverture relève d'une seconde naïveté en est une autre qui est difficilement conciliable avec l'exigence de la critique. Nul n'a besoin d'être naïf pour reconnaître la richesse du monde symbolique.

### 2.2.2. Le cercle herméneutique

Cette seconde naïveté permettant de s'appropriier de nouveau le langage symbolique par la critique restauratrice est propre à cette deuxième étape « herméneutique » de la compréhension des symboles. Herméneutique, cette deuxième étape l'est en ce sens que pour elle, comprendre, c'est s'approprier un texte

---

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> RICŒUR, 1995, *op. cit.*, p. 35

<sup>232</sup> GRONDIN, 2013, *op. cit.*, p. 73. Tilliette, pour sa part, la qualifiait d'insoutenable. Voir TILLIETTE, 1961, *op. cit.*, p. 585

singulier en fonction d'une situation herméneutique particulière <sup>233</sup> . Ce « comprendre », Ricœur lui donnera la forme d'un cercle bien particulier, s'inscrivant du coup dans la tradition des cercles herméneutiques en se réclamant particulièrement de Bultmann : « [...] il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre »<sup>234</sup>. Comme nous le voyons, ce cercle n'est pas celui du tout et de la partie qui remonte au *Phèdre* de Platon ou celui proposé par Heidegger de l'interprétation et de la compréhension en tant que mode d'être du *Dasein*, c'est le cercle de la *croissance* et de la *compréhension*. Il faut d'abord croire pour comprendre : un texte ne sera réellement compris que si l'interprète vit « [...] dans l'aura du sens interrogé [...] »<sup>235</sup>. Mais il s'agit ensuite de comprendre pour croire : la croissance propre à la seconde naïveté que cherchent les modernes ne peut se faire que par une interprétation, que par une herméneutique critique qui ne cesse de démythologiser. L'interprétation, dans cette optique est la condition de possibilité de la croissance au mythe et au symbole.

Comme nous venons de le dire, l'auteur dont s'inspire le plus Ricœur dans sa présentation du cercle herméneutique est sans conteste le théologien Rudolf Bultmann. Comprendre un texte, pour Ricœur comme pour Bultmann, c'est être interpellé par lui, c'est entretenir avec la *chose* du texte un rapport vital, c'est participer à son sens en se l'appropriant, en y « croyant »; mais en même temps, comprendre un texte, c'est aussi le comprendre à partir d'une situation herméneutique, à partir d'une précompréhension indépassable, à partir d'une croissance située. En ce sens, nous ne comprenons pas si nous ne faisons pas dialoguer les possibilités d'existence du texte avec nos propres possibilités d'existence. Même si l'herméneutique de Ricœur, en proposant des règles de transposition, semble se réclamer de Dilthey, il n'en demeure pas moins que notre philosophe se range du côté de Bultmann dans sa conception de la compréhension : comprendre un texte, participer à son sens, ce n'est pas accéder à la vie d'un auteur, c'est reconnaître la chose véhiculée par le texte. « Croire pour comprendre » signifie dès lors qu'il nous faut expliciter notre précompréhension de la chose du texte afin de la « comprendre », de la prendre avec soi. Inversement, puisque nous vivons à l'époque moderne, il nous

---

<sup>233</sup> RICŒUR, 1959, *op. cit.*, p. 12

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>235</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 483

faut « comprendre pour croire », c'est-à-dire que nous ne pourrions croire en un mythe ou en un symbole que si nous l'interprétons, que si, par la critique, nous effectuons une restauration. Ce n'est que par la critique restauratrice qu'un symbole peut, à l'époque moderne, être objet de croyance. Si l'être peut encore me parler par le symbole, si une seconde naïveté peut réellement me permettre de croire en un symbolisme particulier en toute honnêteté intellectuelle, cela ne se fera qu'à travers la critique.

### 2.2.3. L'appropriation des mythes

Dunning, dans une brillante publication de 1983, a raison de voir dans le cinquième chapitre de *La symbolique du mal* « [...] an example of this double movement of criticism and appropriation »<sup>236</sup>. Cet important chapitre illustre éloquemment le cercle herméneutique de la croyance et de la compréhension; en effet, c'est en se situant au sein du mythe adamique que le philosophe pourra le mieux se réappropriier l'univers mythique, car « [...] nul n'interroge de nulle part. Il faut être situé pour entendre et pour comprendre »<sup>237</sup>. L'application herméneutique, dans le cas de la symbolique du mal, ne signifie pas que nous devons sélectionner un mythe et rejeter les autres; elle signifie plutôt que c'est à partir d'un mythe dominant que les autres mythes commencent à être signifiants et que nous pouvons nous les approprier. Afin de bien comprendre l'appropriation des différents mythes par le mythe adamique, l'image très pertinente d'un espace gravitationnel est appropriée : « [...] the model for such dynamics is a concentric structure with the Adamic myth in the center, the tragic myth closest to it, then the theogonic myth, and [...] the myth of the exiled soul »<sup>238</sup>. Greisch, pour sa part, avec autant de pertinence, met en lumière le champ lexical utilisé par Ricoeur pour rendre compte de l'application herméneutique : *élection* du mythe adamique, *réaffirmation* du mythe tragique, *appropriation* du mythe du chaos et *lutte* avec le mythe de l'exil<sup>239</sup>. Nous ferons une brève description de chacun de ces moments d'application.

---

<sup>236</sup> DUNNING St.N., « History and Phenomenology. Dialectical Structure in Ricoeur's *The Symbolism of Evil* », dans *The Harvard Theological Review* 76, No. 3, 1983, p. 358

<sup>237</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 441

<sup>238</sup> DUNNING, 1983, *op. cit.*, p. 354

<sup>239</sup> GREISCH, 2001, *op. cit.*, p. 132-135

Ricœur cherchera à montrer que c'est en s'appropriant un mythe en particulier – le mythe vers lequel nous incline notre culture, soit le mythe adamique – que l'herméneute pourra au final s'approprier les autres mythes. Le premier mythe à être appliqué à la vision éthique propre au mythe adamique est le mythe tragique. Ricœur parlera de *réaffirmation* du mythe tragique par le mythe adamique. Cette réaffirmation se fait selon deux perspectives, c'est-à-dire que la vision tragique de l'existence est réaffirmée dans la vision éthique du mal autant selon une perspective anthropologique que selon une perspective théologique. Selon Ricœur, la figure même d'Adam présuppose un fond de peccabilité qui ne se réduit pas au mal commis dans l'instant et qui témoigne de la réaffirmation du tragique<sup>240</sup>. Comme si la liberté de faire ou ne pas faire le mal prenait plutôt la forme d'un destin tragique, comme si l'être humain ne pouvait pas, en dernière instance, faire autrement que de commettre le mal, comme si l'inévitabilité de la faute allait de pair avec la liberté. Le « destin » d'Adam, c'était de manger librement du fruit défendu. Pour illustrer ce caractère destinal de la liberté qui donne à la faute un sens existentiel semblable à la structure existentielle de « l'être-en-dette » d'Heidegger, Ricœur n'hésitera pas à dire que « [...] devenir soi-même, c'est échouer à réaliser la totalité, qui pourtant demeure le but, le rêve, l'horizon et que l'Idée du bonheur indique. Parce que le destin appartient à la liberté comme la part non choisie de tous nos choix, il doit être éprouvé comme faute »<sup>241</sup>. Aussi, le serpent, cet autre du mal humain qui séduit de l'extérieur et dont nous ne pouvons assumer l'origine, n'est pas sans rappeler l'aveuglement que subit le héros tragique.

Mais comme nous l'avons souligné plus haut, le mythe adamique ne fait pas que réaffirmer le tragique d'un point de vue anthropologique, il le fait aussi d'un point de vue théologique. C'est en effet parce que la théologie biblique présente Dieu comme un législateur qui récompense le juste et qui punit le méchant que la vision tragique du dieu méchant surgit. Ce surgissement survient lorsque la souffrance des innocents est mise à découvert : pourquoi les innocents souffrent-ils ? Dieu est-il à ce point injuste qu'il fasse souffrir les justes sans raison ? Le livre de Job est certainement l'illustration la plus éloquente de ce procès intenté à un Dieu censé être juste, mais qui laisse tout de même souffrir un innocent. L'être humain, devant un Dieu injuste

---

<sup>240</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 445

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 447



qui ressort tout droit de la vision tragique, devient une victime, pour ne pas dire une proie<sup>242</sup>. Même la réponse que Dieu adresse à Job est d'une certaine manière en continuité avec le « souffrir pour comprendre » de la tragédie. Jamais Dieu n'explique à Job la raison de sa souffrance; pourtant Job, après avoir vu Dieu, retire ses paroles et se repent. Après avoir vu la création, après avoir été interrogé par Dieu, Job comprend, renonce à la loi de la rétribution et dépasse toute forme de morale anthropocentrique. Les traces du tragique dans le livre de Job nous épargnent une vision de Dieu dans laquelle ce dernier ne serait qu'un comptable enfermé dans une logique éthique.

Ainsi, la théologie biblique où s'insère le mythe adamique réaffirme de différentes manières la vision tragique du monde. Qu'en est-il maintenant du mythe théogonique où le mal est aussi vieux que l'être? N'a-t-il pas été complètement écarté par le monothéisme juif dans lequel le mal est historique et non originaire? L'application du drame de création à travers le mythe adamique se fera par ce que Ricœur nommera une *appropriation*. En fait, si la théogonie perdure, c'est parce que le tragique de l'existence, s'il ne peut pas être dépassé d'un point de vue anthropologique, est impensable théologiquement. Ramener le mal à un moment originaire de l'être permet de rendre intelligible le tragique : « [...] elle [la théogonie] consiste en dernier ressort à transporter le tragique dans l'origine des choses et à le faire coïncider avec une logique de l'être, par le moyen de la négativité »<sup>243</sup>. Dans cette perspective, le mal que nous ne pouvons assumer et dont la stricte vision éthique du monde n'arrive pas à rendre compte ne relève plus, comme dans le mythe tragique, du dieu méchant, mais bien d'un moment de la dialectique de l'être.

Ricœur, même s'il avoue que c'est une voie séduisante, reconnaît que son anthropologie philosophique n'est pas en mesure de juger si le mal fait partie d'une logique de l'être; ce problème relèverait davantage d'une poétique de la liberté. À ce point de l'analyse, et même si les symboles et les mythes du mal laissent tous entendre que « [...] la position du mal par l'homme découvre un envers du mal, un moment non posé [...] »<sup>244</sup> qui renvoie à un autre qu'incarne le serpent, le choix de comprendre les autres mythes à partir du mythe adamique suggère que le mal n'est

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 452

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 460

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 460

pas aussi vieux que l'être. Mais puisque le même mythe biblique met en scène la figure du serpent qui, du coup, suggère que le mal ne se réduit pas totalement à l'action humaine, alors les autres mythes ne peuvent simplement disparaître. Dire que le mal a une source inhumaine sans pour autant poser l'impensable dieu méchant de la tragédie nous ouvrira à certains aspects de la théogonie et sa logique de l'être. Selon Ricœur, seule une christologie ne relevant pas d'une anthropologie philosophique, mais bien d'une poétique pourra dissoudre pour de bon « [...] le prestige de cette genèse absolue de l'être et de cette hypostase du mal dans une catégorie de l'être [...] »<sup>245</sup>.

S'il est possible de comprendre le mythe tragique et le mythe théogonique à la lumière du mythe adamique, pouvons-nous en faire autant avec le mythe orphique qui, par son dualisme, semble en être le plus éloigné? Puisque le mythe adamique et le mythe gnostique semblent se repousser plus que s'attirer, l'application ne sera plus synonyme de *réaffirmation* ou d'*appropriation*, mais bien de *lutte*. Une lutte entre deux mythes très éloignés phénoménologiquement, mais qui se sont rapidement rencontrés dans l'histoire, particulièrement dans le christianisme où, aux dires de Ricœur, le mythe de l'âme exilée a souvent « contaminé » le mythe biblique<sup>246</sup>. Contrairement à ce que nous pourrions penser, Ricœur fera effort pour montrer que, loin de s'opposer radicalement, ces deux mythes, par certaines affinités internes, se rapprochent.

Nous ne nous attarderons pas à ce que Greisch appelle un effort de « déconstruction » où les liens entre le mythe adamique et le mythe orphique sont explicités à un point où « [...] entre la "chair" selon saint Paul et le "corps" selon Platon, la différence est évanouissante »<sup>247</sup>. Disons simplement que, appliqué au mythe adamique, le mythe de l'âme exilée témoigne du sens « hyperéthique » du mal, c'est-à-dire du mal toujours déjà là qui ne peut être attribué à personne. Plus précisément, c'est le schème de l'extériorité qui est éclairé lorsque le mythe orphique est appliqué au mythe biblique.

\* \* \*

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 461

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 462

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 475

Où en est Ricœur maintenant, au terme de ce moment herméneutique du « comprendre »? Le problème de la volonté mauvaise est-il éclairé? En s'installant au sein d'un mythe en particulier, soit le mythe adamique, Ricœur opte sans hésitation pour une vision éthique du monde où le mal est en grande partie ramené à la liberté humaine. Cependant, c'est en appliquant les autres mythes au mythe élu que la limite de cette même vision éthique du monde éclate au grand jour. En fait, la seule présence du serpent dans l'histoire d'Adam permettait d'entrevoir cette reprise des autres mythes : le serpent illustre en effet que le mal ne peut pas se rapporter entièrement à l'action humaine. Le mal est bel et bien posé par l'être humain, mais cette position comporte un envers non posé, un envers de fatalité (mythe tragique), un envers d'antériorité (mythe théogonique) et un envers d'extériorité (mythe orphique). Les mythes invitent donc l'herméneute situé à voir le mal comme quelque chose que nous posons, mais qui, en même temps, est toujours déjà là. Le mal, en ce sens, ne sera approché que par une dialectique entre une vision éthique et une vision tragique du monde. Ce n'est qu'ainsi que nous pouvons comprendre que poser le mal, c'est le continuer, c'est être pris par lui, c'est en être responsable et victime tout à la fois.

Ce moment du « comprendre » propre à la philosophie des symboles n'est pas le dernier : l'herméneutique n'est pas encore une herméneutique philosophique. Une dernière étape doit être franchie, étape où le discours mythique et symbolique doit être repris par le discours philosophique dans l'élaboration d'une empirie du serf-arbitre. Ce sera le moment « réflexif » de la philosophie des symboles.

### *2.3. Le moment réflexif*

Il n'est pas anodin que Ricœur qualifie de « réflexif » le troisième moment de son herméneutique. Avec Colin, nous sommes d'avis que cela met en lumière le lien étroit entre l'herméneutique philosophique de Ricœur et la philosophie réflexive : l'herméneutique est philosophique « [...] de par son appartenance à la tradition française de la philosophie réflexive »<sup>248</sup>. En d'autres termes, nous pouvons dire que l'herméneutique n'est philosophique que si elle épouse la visée de la philosophie réflexive, visée qui est de permettre à l'être humain de se comprendre soi-même dans

---

<sup>248</sup> COLIN, 1991, *op. cit.*, p. 23

son rapport avec l'être<sup>249</sup>. Lagneau, un des pères de la philosophie réflexive française, définissait déjà la réflexion de la manière suivante : « Retrouver l'esprit dans ses œuvres, c'est l'œuvre de la philosophie, c'est-à-dire de la réflexion »<sup>250</sup>. Or, il suffit de remplacer le mot « esprit » par les expressions « désir d'être » et « effort pour exister » pour constater le lien étroit qui unit le projet herméneutique de Ricœur avec la philosophie réflexive : « La réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir »<sup>251</sup>. Dans les deux cas, c'est à partir des « œuvres » que la réflexion arrive à mieux se comprendre elle-même; c'est même précisément parce que la réflexion n'est ni une intuition intellectuelle, ni une évidence psychologique, ni une vision mystique qu'elle se doit de prendre le détour de l'interprétation pour devenir une herméneutique. Face à la problématique du mal, le philosophe ne pourra avancer en scrutant à l'intérieur de lui-même; il n'y arrivera qu'en interprétant les œuvres de culture où le mal est avoué.

### 2.3.1. De la possibilité d'une empirique

Ce moment réflexif est caractérisé par une question bien précise : comment, après avoir interrompu le discours philosophique de la faillibilité, le reprendre et le continuer à la lumière du discours religieux, plus particulièrement de la confession des péchés? Si le saut allant de la possibilité à l'effectivité du mal ne se dit qu'avec le symbole et le mythe, comment alors leur donner un sens philosophique? C'est une question de taille que Ricœur n'affrontera que dans la conclusion de *La symbolique du mal*, conclusion qui, comme nous l'avons déjà mentionné, « [...] est la plaque tournante de tout l'ouvrage [...] »<sup>252</sup>. Une plaque tournante, ce texte l'est surtout parce que c'est là que Ricœur esquissera les règles herméneutiques qui permettront, dans la troisième partie du livre annoncée, mais jamais réalisée, de reprendre et d'insérer les symboles et les mythes du mal dans le discours philosophique. Nous utilisons ici le verbe *esquisser*, même si, en réalité, ces règles ne seront jamais explicitées comme telles. La conclusion de *La symbolique du mal*, au lieu de présenter les règles de

---

<sup>249</sup> *Ibid.*, 26

<sup>250</sup> Jules LAGNEAU cité par *Ibid.*, p. 28

<sup>251</sup> RICŒUR, 1969, *op. cit.*, p. 21

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 12

l'herméneutique permettant de combler l'hiatus entre la confession et la réflexion, entend plutôt montrer la pertinence et la possibilité même du projet herméneutique. *L'herméneutique philosophique de Ricœur en 1960 a en effet un but bien précis : permettre à la philosophie de penser ce que les symboles et les mythes religieux avouent, à savoir le paradoxe du serf-arbitre.* Autrement dit, le tournant herméneutique de Ricœur vise d'abord et avant tout à permettre au philosophe, par des règles de transposition, de penser à partir des symboles et du langage religieux pour réaliser une empirique de la volonté serve.

Si la confession des péchés permet à la philosophie de penser le saut allant de la faillibilité à la faute, ce n'est pas parce que nous pouvons juxtaposer simplement le mythe et la réflexion d'une manière gnostique ni parce que le symbolisme du mal peut être traduit en langage philosophique d'une manière allégorique; c'est plutôt parce que le symbolisme du mal, suite au processus de démythologisation, se laisse aborder par une « [...] interprétation créatrice de sens, à la fois fidèle à l'impulsion, à la *donation* de sens du symbole, et fidèle au serment du philosophe qui est de comprendre »<sup>253</sup>. C'est en cela seulement que nous pouvons dire que la richesse du symbole que rend explicite la démythologisation donne à penser. Sans le présupposé selon lequel le symbole peut encore aujourd'hui faire sens pour celui qui s'interroge sur sa situation dans l'être, le projet de Ricœur perdrait toute pertinence. Selon nous, ce présupposé est justifié et témoigne d'un aspect herméneutique important que Ricœur explicitera dans ses œuvres ultérieures, à savoir que l'être humain ne se comprendra qu'en interprétant les œuvres qui l'entourent et qui appartiennent à sa culture. Pour parler en termes gadamériens, nous pourrions dire que l'être humain se comprendra par la fusion des horizons, c'est-à-dire que c'est en s'abreuvant aux mythes et aux symboles qui, par le travail de l'histoire, ont acquis une certaine nécessité culturelle que l'être humain se comprendra. Autrement dit, c'est en fusionnant son être contemporain avec les mythes fondateurs de la culture qu'il pourra avancer dans la compréhension de soi aux prises avec le mal qu'il ne peut éviter. En termes heideggeriens, nous pouvons dire que c'est en explicitant notre précompréhension culturelle du mal qui nous arriverons à mieux le comprendre.

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 480

Le défi de Ricœur est légitime, mais il est de taille : il s'agit de voir comment la pensée peut être liée aux symboles tout en restant autonome, libre et critique. Ce qui permet à Ricœur de penser que la philosophie peut être autonome tout en restant fidèle aux symboles repose sur la constatation que le discours religieux et le discours philosophique ne sont pas de purs étrangers, car ils partagent une caractéristique commune. En effet, le symbole tout comme la pensée réflexive se donnent dans l'élément du langage. Ainsi, non seulement confession et réflexion ont en commun d'être du domaine de la parole, mais, en plus, les liens du discours philosophique et du symbole deviennent encore plus clairs lorsque nous considérons, avec Ricœur, que le symbole, d'entrée de jeu, va de pair avec l'interprétation et tend à devenir discours cohérent : « [...] il n'existe nulle part de langage symbolique sans herméneutique; là où un homme rêve et délire, un autre homme se lève qui interprète; ce qui était déjà discours, même incohérent, rentre dans le discours cohérent par l'herméneutique »<sup>254</sup>. Une philosophie herméneutique serait dans cet ordre d'idées une philosophie qui interprète et qui explicite une richesse de signification qui toujours la précède; tout a déjà été dit et précompris avant la philosophie, et celle-ci trouve sa première tâche dans un travail d'explicitation. La philosophie trouve ses sources dans la non-philosophie.

### *2.3.2. Le pari de Ricœur : l'existentialité du symbole*

Comme nous l'avons vu plus haut, avant d'en arriver à ce moment de l'herméneutique philosophique qui transpose le discours religieux au discours philosophique, il faut premièrement passer par la description phénoménologique des symboles et des mythes, pour ensuite entrer dans le cercle herméneutique du croire et du comprendre où l'interprète s'approprie un mythe particulier afin de mieux s'approprier les autres. En fait, les moments phénoménologique, herméneutique et réflexif de la théorie herméneutique de Ricœur en 1960 forment, comme le remarque brillamment Dunning, une dialectique à structure triadique : la répétition en imagination et en sympathie serait le moment objectif, l'appropriation serait le moment subjectif et la réflexion serait, dans le processus herméneutique, l'unité

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 481

dialectique d'une approche subjective et d'une approche objective des symboles<sup>255</sup>. Seul ce moment réflexif permet à l'herméneutique d'atteindre un niveau philosophique. Philosophique, l'herméneutique ne le deviendra qu'en transformant le cercle herméneutique en pari. Laissons à Ricœur le soin d'expliquer son pari :

Je parie que je comprendrai mieux l'homme et le lien entre l'être de l'homme et l'être de tous les étants si je suis l'*indication* de la pensée symbolique. Ce pari devient alors la tâche de *vérifier* mon pari et de le saturer en quelque sorte d'intelligibilité; en retour, cette tâche transforme mon pari : en pariant *sur* la signification du monde symbolique, je parie en même temps *que* mon pari me sera rendu en puissance de réflexion, dans l'élément du discours cohérent<sup>256</sup>.

Ainsi, la pensée sera liée et autonome dans la seule mesure où nous parions qu'une interprétation créatrice des symboles est possible et qu'elle permettra de faire ressortir des structures de l'être humain autrement inaccessibles. Il faut parier, et ensuite vérifier si le pari est recevable par la profondeur de la compréhension qu'il rend possible. Cette interprétation créatrice des symboles et des mythes, Ricœur n'hésitera pas à l'appeler une « déduction transcendantale » du symbole. La grande thèse de Ricœur sera de dire que l'interprétation créatrice des symboles du mal permettra la constitution d'un domaine d'objectivité seulement accessible grâce aux symboles. Les symboles et les mythes seraient en ce sens des « détecteurs de réalité », ils permettraient d'explicitier des aspects de nous-mêmes et de la réalité qui échappent à toute vision positiviste ou nominaliste. En effet, la réalité que pourraient détecter les symboles n'est pas une réalité observable pouvant se soumettre à l'expérimentation scientifique; ce serait plutôt une dimension de l'existence humaine particulière, à savoir sa dimension sacrée ou spirituelle. C'est donc à partir d'une mythique de l'existence mauvaise que Ricœur cherchera à déduire une empirique du serf-arbitre. Grâce aux symboles et aux mythes, il visera à déchiffrer cette expérience paradoxale selon laquelle notre liberté qui pose le mal est toujours déjà captive d'un mal qui la précède.

Si Ricœur nomme son interprétation créatrice de sens une « déduction transcendantale », ce n'est que provisoirement, car un paragraphe plus loin, il jugera que cette expression n'est pas la plus satisfaisante, car « [...] elle oriente vers l'idée que la justification du symbole par son pouvoir révélateur constitue une simple

---

<sup>255</sup> DUNNING, 1983, *op. cit.*, p. 359

<sup>256</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 486

augmentation de la *conscience de soi* [...], alors qu'une philosophie instruite par les symboles a pour tâche une transformation qualitative de la conscience réflexive »<sup>257</sup>. Ce que veut dire Ricœur, c'est que les symboles explicitent certes certains aspects de la conscience réflexive, mais ils témoignent surtout de la relation que l'être humain entretient avec le sacré. Par une expression comme « déduction transcendantale », Ricœur souligne que nous risquons de passer à côté de la fonction la plus décisive du symbole, c'est-à-dire la fonction éthique et spirituelle. Ce que nous permettent d'abord et avant tout les symboles, c'est de mieux nous situer dans l'être : « Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse [...] »<sup>258</sup>. Autrement dit, la philosophie des symboles telle que l'entend Ricœur permet d'en finir avec toute phénoménologie transcendantale où le monde est constitué par le sujet; le monde de la philosophie des symboles n'est pas constitué, il est constituant. C'est en cela que Ricœur parle d'une « transformation qualitative de la conscience réflexive », c'est-à-dire qu'une seconde révolution copernicienne, déjà annoncée dans l'introduction du *Volontaire et de l'involontaire*, s'effectue, voulant replacer le sujet transcendantal au sein de l'être. Si c'est la critique qui pose le sujet transcendantal, c'est aussi la critique poussée encore plus loin par la démythologisation qui le replace au cœur de l'être.

Afin donc de ne pas restreindre la portée de son entreprise, Ricœur préférera parler à l'instar d'Heidegger de l'élaboration de concepts existentiels plutôt que de déduction transcendantale, car ce que le symbole donne à penser, ce sont certes les structures de la réflexion, mais ce sont surtout, de manière plus englobante, les structures mêmes de l'existence humaine en tant que l'être humain appartient à l'être. Ces structures, contrairement à ce qu'entendait Heidegger par son ontologie de la compréhension, Ricœur ne les découvrira pas sans le détour par le langage. À la voie courte permettant de fonder l'herméneutique dans la phénoménologie, Ricœur opposera la voie longue qui n'arrivera à l'ontologie qu'après le long détour du mythe et du symbole. Ce n'est que par ce détour qu'une empirique de la volonté captive du mal pourra être élaborée.

En disant que les symboles permettent de poser un domaine d'objectivité ou d'élaborer des concepts existentiels, Ricœur fait la promotion d'une notion de vérité

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 487

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 487



particulière, c'est-à-dire d'une notion de vérité n'excluant pas la contingence de l'appartenance à une culture donnée. La réflexion, disions-nous en nous inspirant de Dunning, est l'unité dialectique d'une approche subjective et d'une approche objective des symboles. L'herméneute, après avoir fait une analyse strictement sémantique et objective des symboles, donne un ton plus subjectif à sa recherche en entrant dans le cercle herméneutique de la croyance et de la compréhension. Ce moment subjectif, pour sa part, est dépassé lorsque le cercle herméneutique se transforme en pari. Qu'est-ce à dire? Qu'un domaine d'objectivité, qu'une vérité, autrement dit, peut être atteinte, selon Ricœur, en pariant sur le symbole contingent et historique. La vérité, dans cette perspective, n'est pas transhistorique et intemporelle, mais elle n'est pas pour autant impossible en raison du relativisme historique; elle participe plutôt au travail de l'histoire. Ce qu'il est important de bien souligner, c'est qu'un domaine d'objectivité peut être vrai dans une certaine culture sans pour autant être vrai dans une autre. Ricœur, dans cette perspective, arrive à concilier le relativisme culturel avec la philosophie transcendantale; cela signifie que, dans une culture où des événements contingents du passé deviennent des nécessités par le travail de l'histoire, il est possible de mettre en lumière et d'explicitier des structures existentielles ayant la vérité d'un domaine d'objectivité. Que ce domaine d'objectivité relève d'événements contingents comme la rencontre de la culture juive et de la culture grecque n'enlève rien à sa véracité. Dunning a donc parfaitement raison de dire que « *Ricœur attempts to incorporate the principle of historical relativism within his hermeneutic program without succumbing entirely to it, without giving up the quest for « objective » truth* »<sup>259</sup>.

---

<sup>259</sup> DUNNING, 1983, *op. cit.*, p. 362

## Conclusion

Le titre de ce mémoire, *De la faillibilité au serf-arbitre*, voulait mettre en évidence le cheminement essentiel de la philosophie de la volonté de Ricœur qui part du thème du mal pour aboutir au problème herméneutique. Nous avons montré que Ricœur réussissait grâce à la réflexion philosophique à rendre compte de la faillibilité humaine autant du point de vue de la connaissance, de l'agir et du sentir. L'être humain, parce qu'il est un être devant faire des médiations entre sa part d'infinitude et sa part de finitude, est faillible, c'est-à-dire qu'il a la possibilité de faire le mal. Mais de la faillibilité à la faute, il y a un saut dont Ricœur tentera de rendre compte en se mettant à l'écoute du langage de l'aveu. Ce choix méthodologique de comprendre le mal posé par le langage de l'aveu, par le symbole, amène le philosophe à faire une phénoménologie des symboles et des mythes pour, ensuite, entrer dans le cercle herméneutique de la croyance et de la compréhension. Ce n'est qu'en appliquant le symbolisme adamique auquel nous appartenons et en pariant sur sa valeur révélatrice que Ricœur entend hausser les symboles au rang de concepts existentiels.

Maintenant, la question se pose : qu'est-il arrivé au projet de Ricœur? Jamais cette nouvelle péripétie du *logos* à l'écoute du *mythos* promise dans un troisième tome ne verra le jour. L'empirique du serf-arbitre s'inspirant du symbolisme du mal et devant se déployer dans les registres des sciences humaines, de la psychanalyse, de la criminologie et de la philosophie politique<sup>260</sup> ne sera jamais réalisée. Pourtant, toute *La symbolique du mal* était orientée sur ce troisième tome, le détour par une mythique n'étant justifié que dans la mesure où il nous fournissait des outils nous permettant de mieux penser l'être de l'être humain. Pourquoi alors ne pas avoir continué sur le chemin qui allait d'une analyse transcendantale de la faillibilité à une exégèse du serf-arbitre? Pourquoi s'être arrêté alors qu'il arrivait à son objectif? Ricœur s'est arrêté, car, de son propre aveu, il ignorait comment articuler ensemble la philosophie et le langage de l'aveu<sup>261</sup>. Il avait beau parler d'interprétation créatrice, de restauration et de seconde naïveté, les règles herméneutiques transposant le

---

<sup>260</sup> RICŒUR, 1988, *op. cit.*, p. 12-13

<sup>261</sup> RICŒUR, P., « Herméneutique et symbolisme », dans *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris, 2010, p. 25

discours religieux dans le discours philosophique lui échappaient. Il avait la visée, mais non les moyens de ses ambitions.

En 1961, dans un article intitulé *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (I)*, Ricœur prolongera quelque peu sa tentative de réfléchir à partir du langage symbolique la problématique du mal commis<sup>262</sup>. La pensée, dira-t-il, se déploie tour à tour comme réflexion et comme spéculation dans une philosophie du symbole. Comme réflexion, la pensée sur le mal démythologise jusqu'à atteindre une vision éthique du monde où l'être humain est responsable du mal parce qu'il est libre. Comme spéculation, la pensée met l'accent sur ce qu'une vision éthique négligera toujours, à savoir le tragique, l'antériorité et l'extériorité du mal toujours déjà là et dont personne ne peut être tenu responsable. Avancer dans la pensée du mal consisterait donc à avancer dans cette dialectique de la réflexion et de la spéculation. Car la réflexion triomphe dans le vide si elle ne fait que retenir le « néant » du mal sans considérer le tragique d'un mal déjà là qui séduit et qui lie de l'extérieur. Dans cette perspective, le mal ne sera correctement pensé que si le schème de l'« écart » propre à une vision éthique du monde est coordonné au schème de l'« héritage »<sup>263</sup>. Que le mal soit un *habitus* et un acte, telle est l'énigme du serf-arbitre qu'il nous faut penser.

Dans cette perspective du serf-arbitre, le mal est-il contingent ou nécessaire? S'il y a réellement une nécessité du mal, Ricœur dira qu'il s'agit d'une nécessité bien étrange, à savoir une nécessité qui « [...] n'apparaît qu'après coup, vue de la fin, et "en dépit de" la contingence du mal »<sup>264</sup>. Mais la question se pose : qui pourrait inclure la contingence du mal dans un dessein nécessaire et signifiant? Le philosophe peut-il réellement endosser cette nécessité du mal sans du coup soustraire au mal toute son absurdité et son caractère scandaleux?

Ricœur, en avançant dans la compréhension des figures transéthiques du mal découvertes grâce à la symbolique du mal, se dirige-t-il vers une voie dans laquelle, au départ, il refusait de s'avancer, à savoir vers une ontologisation de la faute? De

---

<sup>262</sup> RICŒUR, 1969, *op. cit.*, p. 296

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 300

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 307

Waelhens et Vansina confirmeront cette tendance de Ricœur à ontologiser la faute<sup>265</sup>. Pour notre part, nous croyons à l'instar de Foessel que Ricœur a toujours eu le souci de penser le mal à partir de la catégorie de contingence<sup>266</sup>. Le simple fait de définir le mal comme ce qui *devrait*, et donc *pourrait*, ne pas être suffit à nous amener à croire que Ricœur ne renoncera pas dans son œuvre au caractère contingent et événementiel du mal. Si le mal semble être un destin dont nous ne pouvons nous soustraire, si le serf-arbitre nous indique que nous sommes captifs du mal, ce n'est que d'un point de vue historique; selon une perspective structurelle telle que celle mise en avant dans *L'homme faillible*, le mal n'est pas une nécessité. Si les symboles et les mythes du mal pointent vers une nécessité du mal, c'est seulement parce que les symboles et les mythes parlent de l'être *historique* de l'être humain. Le mal, comme tout ce qui relève de l'ordre historique, est donc profondément marqué du sceau de la contingence. C'est en cela qu'il peut être combattu par l'action.

Si, comme nous le voyons, Ricœur a quelque peu poursuivi la tâche qu'il s'était fixée à la fin de *La symbolique du mal*, il n'en demeure pas moins que le troisième tome tant attendu où devait se déployer une empirique ne sera jamais réalisé. Lire la *Philosophie de la volonté* de Ricœur, c'est comme lire *Sein und Zeit* d'Heidegger : c'est lire un projet inachevé. Inachevé, le projet le sera principalement pour des raisons *méthodologiques*. Ces raisons *méthodologiques* transformeront la problématique de Ricœur durant les années 60 : le centre de la réflexion ne sera plus le problème de la volonté mauvaise, mais bien le problème herméneutique en lui-même, à savoir « [...] la fonction de l'interprétation des symboles dans l'économie de la réflexion philosophique »<sup>267</sup>. Face à son propre travail d'interprétation, Ricœur découvrira des herméneutiques opposées à la sienne, des herméneutiques ne cherchant pas à restaurer le surplus de sens du symbole, mais des herméneutiques réductrices voulant rapporter le symbole à ses causes et ses fonctions. Freud sera sans doute le premier vis-à-vis de Ricœur dans ce conflit des interprétations. Ricœur ne pouvait pas continuer son entreprise d'une herméneutique philosophique des symboles en

---

<sup>265</sup> DE WAELHENS, 1961, *op. cit.*, p. 315-316 ; VANSINA F.D., « La problématique épochale de P. Ricoeur et l'existentialisme », *Revue philosophique de Louvain* 29, 1972, p. 602

<sup>266</sup> FOESSEL M., « Le mal comme événement », dans PORÉE J. et VINCENT G. (dir.), *Paul Ricoeur. La pensée en dialogue*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010, p. 39-51

<sup>267</sup> RICOEUR P., « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (2) », dans *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 311

ignorant les interprétations différentes des siennes; avant de poursuivre, il se devait d'examiner et de considérer les herméneutiques des maîtres du soupçon. Si la volonté mauvaise amène Ricœur à l'herméneutique, c'est sa confrontation avec Freud et le structuralisme qui place au centre de ses réflexions non plus la volonté, mais bien l'interprétation et l'épistémologie du symbole.

Nous terminerons par une réflexion sur la citation qui a ouvert ce mémoire : « on admet couramment, en effet, que le commencement est plus que la moitié du tout [...] »<sup>268</sup>. Que voulons-nous dire par là ? Que les études ricoeuriennes ont tout intérêt à porter une attention particulière à la *Philosophie de la volonté* de Paul Ricœur afin de bien le comprendre. En effet, nous croyons que les bases de sa philosophie, pour ne pas dire l'essentiel de sa philosophie, s'y trouvent. Par exemple, il ne serait pas trop aventureux de dire que l'idée d'un Cogito brisé qui dynamise l'œuvre maîtresse de Ricœur, *Soi-même comme un autre*, est déjà thématisée dans *Le volontaire et l'involontaire* et *L'homme faillible*. Aussi, comme nous l'avons souligné plus haut, la notion d'affirmation originaire que nous retrouvons dans l'élaboration du concept de la faillibilité est sous-entendue par les concepts d'attestation et de reconnaissance. Ensuite, l'herméneutique philosophique que Ricœur met en branle dans *La symbolique du mal* contient déjà, sous forme embryonnaire, plusieurs des caractéristiques essentielles de sa philosophie. Nous pensons d'abord au cercle herméneutique de la croyance et de la compréhension. Ce cercle, à notre avis, témoigne déjà de la dialectique de la distanciation et de l'appartenance que nous retrouvons dans *Du texte à l'action*. Aussi, en 1960, Ricœur développe déjà une herméneutique qui tient pour acquis que le plus court chemin vers soi passe nécessairement par l'autre, c'est-à-dire que ce n'est qu'en empruntant le détour des objectivations que nous pourrions arriver à nous comprendre et à développer une ontologie. Au sein de ces objectivations, car elles sont légion, l'importance de l'axe Athènes-Jérusalem traversera aussi l'œuvre de Ricœur. Cet axe, au fondement même de notre culture, est du coup le fondement même de notre être. Ricœur est de ces grands esprits, rares aujourd'hui, qui reconnurent que la philosophie a autant intérêt à réfléchir et à se replonger dans les textes grecs qu'à méditer les textes bibliques.

---

<sup>268</sup> ARISTOTE, 1959, *op. cit.*, p. 62

## Bibliographie

### Bibliographie Primaire

RICOEUR P., *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004, 383 p.

RICOEUR P., « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 33, 4, 1953, [En ligne], <http://www.fondsriceur.fr/photo/culpabilite.pdf> (Page consultée le 8 janvier 2011)

RICOEUR P., *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris, 2010, 306 p.

RICOEUR P., « Evil », dans *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, T.V, New York/London, 1987, p. 199-208

RICOEUR P., « Kierkegaard et le mal », dans *Lecture 2*, Seuil, Paris, 1992, p 15-28

RICOEUR P., *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, 500 p.

RICOEUR P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, 1994, 370 p.

RICOEUR P., « Le symbole donne à penser », dans *Esprit*, 27, 7-8, 1959, [En ligne], <http://www.fondsriceur.fr/photo/LE%20SYMBOLE%20DONNE%20A%20PNSER.pdf>, (Page consultée le 17 janvier 2013)

RICOEUR P., *Histoire et vérité* (1955), Seuil, Paris, 1964, 333 p.

RICOEUR P., « Ontologie », dans *Encyclopedia Universalis. XII*. Paris : Encyclopedie Universalis France, 1972, p. 94-102

RICOEUR P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (1950), Aubier, Paris, 1967, 464 p.

RICOEUR P., *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, Paris, 1988, 492 p.

RICOEUR P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, éditions Esprit, Paris, 1995, 115 p.

## **Bibliographies secondaires**

- AMALRIC J.-L., « Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne », dans *Études Ricoeuriennes/RicoeurStudies*, Vol 2, No 1 (2011), p. 12-34
- BERGERON R., *La vocation de la liberté dans la philosophie de Ricoeur*, Éditions Bellarmin, Éditions Universitaires, Montréal - Fribourg, 1974, 296 p.
- BOURGEOIS P.L., *Extension of Ricoeur's Hermeneutic*, The Hague, M. Nijhoff, 1975, 154 p.
- BOURGEOIS P.L., « From Hermeneutics of Symbols to the Interpretations of Texts », dans REAGAN, Ch.E. *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio University Press, Athens (Ohio), 1979, p. 83-95
- BOURGEOIS P.L., « Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection : Paul Ricoeur », *Philosophy Today* 15, n. 4/4, 1971, p. 231-241
- BOURGEOIS, P.L., « Paul Ricoeur's Hermeneutical Phenomenology », dans *Philosophy Today* 16, n. 1/4, 1972, p. 20-27
- BOURGEOIS P.L. and SCHALOW Fr., « The Integrity and Fallenness of Human Existence », dans *The Southern Journal of Philosophy* 25, No. 1, 1987, p. 123-132
- BRUN J., « *Finitude et culpabilité* », dans *Bulletin de centre protestant d'études et de documentation*, No. 65-66, 1961, p. 7-8
- BURGELIN P., « Études critiques. La philosophie de la volonté », dans *Revue de théologie et de philosophie* 11, No. 2, 1961, p. 154-163
- COLIN, P., « Herméneutique et philosophie réflexive », dans *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Les éditions du Cerf, Paris, 1991, 409 p.
- CIPOLLONE A.P., « Symbol in Philosophy of Ricoeur », *The New Scholasticism*, 52, (1978), p. 149-167
- COUCH B.M. « Religious Symbols and Philosophic Reflection », dans REAGAN Ch.E., *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio University Press, Athens (Ohio), 1979, p. 115-131
- DEPOORTERE C., « Mal et libération. Une étude de l'oeuvre de Paul Ricoeur », *Studia Moralia*, 14, 1976, p. 337-385
- DE WAELHENS A., « Pensée mythique et philosophie du mal », dans *Revue philosophique de Louvain* 59, 1961, p. 315-347

- DOSSE F., *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris, 1997, 789 p.
- DOZ A., « L'ontologie fondamentale et le problème de la culpabilité », dans *Revue de métaphysique et de morale* 61, n. 2, avril-juin, 1956, p. 166-194
- DREYFUS D., « Philosophie. Finitude et culpabilité », dans *Mercure de France* 72, No. 1172, 1961, p. 737-744
- DUMONT C., « Compte rendu. *Finitude et culpabilité* », dans *Nouvelle revue théologique* 88, No. 8, 1966, p. 884-885
- DUNNING St.N., « History and Phenomenology. Dialectical Structure in Ricoeur's *The Symbolism of Evil* », dans *The Harvard Theological Review* 76, No. 3, 1983, p. 343-463
- FIALKOWSKI A., « Paul Ricoeur et l'herméneutique des mythes », dans *Esprit* 35, No. 7-8, 1967, p. 73-89
- FIASSE G. (dir.), *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, PUF, Paris, 2008, 178 p.
- FLORIVAL É., « Compte rendu. *Finitude et culpabilité* », dans *Revue bénédictine* 72, 1962, p. 193-195
- GISEL P., « Le conflit des interprétations », dans *Esprit*, 38, 11, 1970, p. 776-784
- GREISCH J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Jérôme Millon, Grenoble, 2001, 445 p.
- GRONDIN, J., *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Les éditions du CERF, Paris, 1999, 238 p.
- GRONDIN, J., *Paul Ricoeur*, PUF, Paris, 2013, 127 p.
- JACOB A., « Paul Ricoeur : une philosophie pratique d'inspiration phénoménologique », dans *Critique* 17, No. 171-172, 1961, p. 758-764
- KEARNEY R., « On the hermeneutics of Evil », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 50, 2, 2006, p. 197-215
- LABBÉ Y., « Existence, histoire, discours. L'ontologie herméneutique », dans *Nouvelle revue théologique* 102, n. 6, 1980, p. 801-834
- MADISON G.B., « Ricoeur et la non-philosophie », *Laval théologique et philosophique*, 29, 1973, p. 227-241
- MADISON G.Br., *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Seuil, Paris, 1975, 221p.



- PELLAUER D., « The symbol gave Rise to Thought », dans, HAHN, L.E. (ed.). *The philosophy of Paul Ricoeur* (Library of Living Philosophers, 22), Open Court, Chicago-La Salle, 1995, p. 123-126
- PHILIBERT M. « The Philosophic Method of Paul Ricoeur », dans REAGAN, Ch.E. *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio University Press, Athens (Ohio), 1979, p. 133-139
- PONCELET A., « Review. *La symbolique du mal* », dans *International Philosophical Quarterly* 1, No. 4, 1961, p. 713-724
- PORÉE J. et VINCENT G. (dir.), *Paul Ricoeur. La pensée en dialogue*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010, 314 p.
- PORÉE J. et VINCENT G. (dir.), *Répliquer au mal. Symbole et justice de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2006, 154 p.
- PORTOCARRERO M.L., « Subjectivité et aliénation chez Paul Ricoeur », dans *Europhilosophie* [En ligne], 2008, consulté le 11 février 2013, [http://europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/subjectivite\\_alienation\\_ricoeur.pdf](http://europhilosophie.eu/recherche/IMG/pdf/subjectivite_alienation_ricoeur.pdf)
- REVAULT D'ALLONNES, M., « Paul Ricoeur ou l'approbation d'exister », dans *Le Portique* [En ligne], 2011, mis en ligne le 11 février 2013, Consulté le 15 février 2013, <http://leportique.revues.org/index2507.html>, 10 p.
- REVAULT D'ALLONNES M. et AZOURI F. (dir.), *Paul Ricoeur*, Éditions de l'Herne, Paris, 2004, 361 p.
- RUYSSSEN Th., « La notion de culpabilité. À propos d'un livre récent », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 153, No. 1, 1963, p. 85-100
- SARANO J., « Compte rendu. *Finitude et culpabilité* », dans *Les études philosophiques* 16, No. 2, 1961, p 270-271
- SARANO J., « La réciprocité du pâtir et de l'agir », dans *Les études philosophiques* 10, 1955, n. 4, octobre-décembre, 726-729
- SIMMS K., *Paul Ricoeur*, Routledge, London/New York, 2003, 155 p.
- SINYARD B., « Myth and Reflection. Some Comments on Ricoeur's Phenomenological Analysis », dans *Canadian Journal of Theology* 16, n. 1-2, 1970, p. 33-40
- SMITHERAM V., « Man, Meditation and Conflict in Ricoeur's *Faillible Man* », dans *Philosophy Today* 25, No. 4, 1981, p. 357-369
- STEVENS B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Kluwer academic publishers, Dordrecht/Boston/London, 1991, p. 310

- STEWART J.D., « Paul Ricoeur's Phenomenology of Evil », dans *International Philosophical Quarterly* 9, n. 4, 1969, p. 572-589
- STINETTE C.R., « Critical Review. *Fallible Man* », dans *The Journal of Religion* 46, No. 1, 1966, p. 60-61
- SUGIMURA Y., « L'homme médiation imparfaite. De *L'homme faillible* à l'herméneutique du soi », dans J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, p. 195-217
- TILLIETTE X., « Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur », *Archive de Philosophie*, 24, 1961, p. 574-588
- TYMAN S.T., « Ricoeur and the Problem of Evil », dans HAHN, L.E. (ed.). *The philosophy of Paul Ricoeur* (Library of Living Philosophers, 22), Open Court, Chicago-La Salle, 1995, p. 451-475
- VANDER GUCHT R., « Finitude et culpabilité de l'homme », dans *La revue nouvelle* 33, No. 3, 1961, p. 294-306
- VAN ESBROECK M., « La philosophie herméneutique de Paul Ricoeur » dans *Herméneutique, structuralisme et exégèse. Essai de logique kérygmaticque*, Desclée, Paris, 1968, p. 23-46
- VAN LEEUWEN Th.M., *The Surplus of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*, Rodopi, Amsterdam, 1981, 199 p.
- VAN RIET G., « Mythe et vérité », dans *Revue philosophique de Louvain* 58, février, 1960, p. 68-77
- VANSINA D.Fr., « Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricoeur (I-II) », dans *Revue de métaphysique et de morale* 69, 1964, n. 2, p. 179-208 ; n. 3, p. 305-321
- VANSINA F.D., « La problématique énochale de P. Ricoeur et l'existentialisme », *Revue philosophique de Louvain* 29, 1972, p. 587-619