

Le problème de la faute et l'appel du tournant herméneutique chez Ricœur

Romane Marcotte*

Résumé

Comment penser la possibilité pour une conscience de faire le mal, de commettre une faute qu'elle sait répréhensible ? Reconnaissant à la fois la longue tradition qui avant lui s'est intéressée à ce problème éternel pour la philosophie et la théologie, Ricœur ressent le besoin de revenir sur cette question en même temps qu'il juge nécessaire de donner à sa démarche phénoménologique un tournant herméneutique. Afin de comprendre ce choix, nous proposons ici une synthèse critique de La symbolique du Mal, second tome du cycle de la Philosophie de la volonté de Ricœur ; y seront exposées les principales composantes de sa démarche ainsi que les grands moments de ses conclusions. Nous espérons par notre travail montrer pourquoi le problème du mal, plus particulièrement l'expérience de la faute, empêche de penser une subjectivité pleine, maîtrisée et transparente à elle-même. Pour cette raison, l'herméneutique semble s'imposer comme démarche pour appréhender le sujet brisé par la faute, et pour comprendre la juste valeur des symboles par lesquels cette expérience a été exprimée.

Introduction

Le « scandale du mal », autant dans la possibilité de le commettre que dans celle de le subir, va constituer une problématique majeure

* L'autrice est étudiante à la maîtrise en philosophie (Université Laval).

pour la philosophie de Ricœur tout au long de son œuvre¹. Or, le second ouvrage que Ricœur consacre à cette problématique, *La symbolique du mal*, est également celui où on le voit prendre le tournant d'une « herméneutique phénoménologique² ». Plus précisément, on observe que le besoin d'un détour par les symboles et les mythes des textes pré-philosophiques surgit, dans son cycle de la *Philosophie de la volonté*, au moment où Ricœur doit considérer non plus la possibilité du mal humain chez l'individu faillible (dans *Finitude et Culpabilité*), mais son aveu par l'individu fautif³. Ce constat de la coïncidence entre le tournant herméneutique de la phénoménologie de Ricœur et le problème de la faute nous apparaît particulièrement intéressant, à la fois pour la compréhension du développement de la pensée de cet auteur et pour la réflexion sur ce problème philosophique fondamental. C'est ce qui motive la synthèse critique de *La Symbolique du mal* que nous proposons ici, et dans laquelle nous nous sommes engagés sous l'égide de deux questionnements : en quoi le problème paradoxal de la faute avouée inspire-t-il la démarche herméneutique de Ricœur et quelles voies, auparavant fermées aux démarches spéculatives longuement développées avant lui, cette démarche

¹ On lit dans l'article de Fiasse, G. (2018), « La conception éthique et politique du mal chez Paul Ricœur. Conséquences pratiques à l'aune du contexte contemporain », p. 363, qu'on retrouve des réflexions de Ricœur sur le mal jusque dans son œuvre posthume et inachevée, *Vivant jusqu'à la mort*, paru en 2007.

² D'après Moloney, R. (1992), « Stages in Ricœur's hermeneutics », p. 119.

³ Il faut comprendre que nous nous concentrerons sur le mal *commis*, plutôt que sur le mal *souffert*, puisque Ricœur les distingue habituellement et qu'il traite surtout du premier dans *La Symbolique du mal*. Notons cependant que les deux types de mal ne s'excluent pas nécessairement : il est possible de souffrir parce que l'on a causé de la souffrance, et, que l'on agisse mal ou que l'on en pâtisse, on en tire une expérience vécue tout aussi scandaleuse et difficile à appréhender conceptuellement. Nous renvoyons à Fiasse, G. (2018), « La conception éthique et politique du mal chez Paul Ricœur. Conséquences pratiques à l'aune du contexte contemporain », p. 366, pour une description de la distinction entre l'agir et le pâtir dans la recherche de Ricœur sur le mal. L'article de Ricœur, P. (2005), « Le scandale du mal », rend également bien compte à la fois de la différence entre le « mal-agir » et le « mal-subir » et de la difficulté commune qu'ils présentent pour la pensée humaine.

permet-elle de dégager dans notre compréhension de l'aveu ? En éclairant les grands moments de notre lecture de cet ouvrage, nous espérons à la fois expliciter le geste herméneutique de Ricœur et ses conclusions, qui nous permettent de comprendre l'expérience du mal comme celle d'un paradoxe mettant en échec la raison qui le pense, alors que le sujet qui commet le mal a conscience de l'introduire dans un monde où il était déjà présent⁴. Ainsi, le problème de la faute échappera inévitablement à toute démarche spéculative qui pense l'être humain comme un *cogito* transparent à lui-même. Pour cela, nous examinerons d'abord ce qui distingue Ricœur des approches théologiques et plus globalement « spéculatives » du mal, et pourquoi c'est un détour par l'étude du langage qui permettra de rendre compte de « l'expérience vive⁵ » de la faute. Nous pourrons à partir de là nous plonger dans la lecture des deux grandes parties de la *Symbolique du mal*, où nous expliciterons la méthode herméneutique de Ricœur dans son étude des symboles puis des mythes du mal, ainsi que ses deux principales découvertes, à savoir l'expérience du mal comme liberté et comme facticité actualisée. Nous terminerons en examinant la conclusion à laquelle Ricœur parvient au terme de l'interprétation présentée dans cette œuvre. Nous nous permettrons finalement, au fur et à mesure de notre développement, de mentionner diverses critiques qui ont été adressées à Ricœur dans les divers commentaires de son ouvrage, ainsi que de soulever les questionnements qui nous sont apparus lors de notre lecture. C'est ce qui constituera l'aspect critique de notre synthèse, et ce qui, nous l'espérons, permettra une meilleure compréhension de l'œuvre.

1. L'herméneutique et l'expérience vive du mal

1.1. Sortir des approches spéculatives

Dès l'introduction de *La Symbolique du Mal*, Ricœur nous avertit que « rien n'est plus rebelle à une confrontation *directe* avec la philosophie que le concept de péché originel⁶ » : l'expérience de la

⁴ Faessler, M. (2009) « Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », p. 442.

⁵ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du Mal*, p. 12.

⁶ *Ibid.*

faute, rassemblée par la théodicée sous le concept de péché originel, reconduit toute démarche rationnelle vers l'échec. Ricœur nous propose ainsi de nous engager dans une « Phénoménologie de l'Aveu », dont il importe de saisir la difficulté. En effet, le phénomène de la faute avouée se trouve être profondément paradoxal, et si Ricœur ne s'attarde pas beaucoup sur ce qui fait sa complexité dans l'ouvrage qui nous occupe, on peut se servir des descriptions qu'il offre en revenant sur cette question dans d'autres de ses œuvres. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il nous indique que l'aveu d'une faute concerne toujours un acte *imputable*, c'est-à-dire un acte qui est clairement le fait d'un agent et dont l'agent se reconnaît l'auteur. Par cette reconnaissance, l'agent se reconnaît comme pleinement *affecté* par l'acte qu'il a commis, il *s'associe* à cette action qui était pourtant une *faute* : par définition, la transgression d'une règle qu'il connaissait comme telle⁷. Autrement dit, dans l'aveu, l'agent reconnaît qu'il a *choisi* (librement, c'est ce qui le rend imputable) ce qu'il *n'aurait jamais dû choisir* (la faute, la transgression)⁸.

Pour appréhender l'expérience de la faute dans *La Symbolique du mal*, Ricœur devra donc relever un défi, que nous jugeons très bien décrit par l'indication des commentateurs Abel et Porée : son enquête devra se situer « à mi-chemin de la révolte muette et des rationalisations trompeuses⁹ ». Révolte muette, d'abord, en tant que l'expérience paradoxale de la faute est empreinte de « cécité, équivocité [et] scandale¹⁰ », et que notre premier réflexe peut être de

⁷ Ricœur, P. (2000), « Épilogue : le pardon difficile », dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 596-598.

⁸ Ricœur s'est entre autres inspiré des réflexions kantienne sur le mal pour définir la structure paradoxale de la faute. Kant refuse en effet de penser que le mal puisse être le fait d'une tentation *irrésistible*, puisqu'il lui faudrait alors renoncer à l'idée d'une volonté libre, qui se trouve à la base même de sa morale : il reste alors face au paradoxe d'une volonté libre qui choisit de ne pas suivre la loi morale, garante même de l'expression de sa liberté. Pour plus d'explications sur cette influence de Kant dans la conception de l'aveu et de la faute chez Ricœur, nous renvoyons à Dispersyn, É. (2014), « L'herméneutique de la religion à l'épreuve du mal chez Kant et Ricœur : quelle espérance ? Présentation du dossier », p. 2-3.

⁹ Abel, O. et Jérôme P. (2007), *Le vocabulaire de Ricœur*, p. 19.

¹⁰ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 14.

refuser de la penser. On connaît l'affirmation fameuse de Socrate selon laquelle nul ne commet le mal volontairement¹¹, et on aimerait que le mal ne soit que le fruit d'une erreur. Cette acception paraît significative en tant qu'elle ferme les yeux sur le moment de l'aveu, sur la déclaration affirmant « j'ai péché », « j'ai enfreint la loi en la connaissant », autant d'expériences que nous ne pouvons ignorer et qui témoignent qu'au contraire nous connaissons bien ces moments d'accomplissements conscients du mal. Dans ce même ordre d'idée, Faessler nous indique que Ricœur s'inspire entre autres de Jean Nabert, pour qui les « sujets pensant, voulant et agissant que nous sommes » sont mis en défaut dans la rencontre de la cruauté et des bassesses qui constituent un « *injustifiable*¹² ». Ce scandale, cet injustifiable appellent un « pourquoi ? » auquel il est tentant de refuser de répondre en sombrant dans la révolte muette ou la lamentation¹³. Ce n'est cependant pas le chemin que choisit la théologie spéculative, qui s'enfonce au contraire dans la voie de la « rationalisation trompeuse¹⁴ ». *La symbolique du mal* reste sommaire sur le sujet, mais Ricœur nous indique ailleurs le problème de la théologie spéculative : face au mal, celle-ci choisit de rester dans le monde de la logique, de la non-contradiction et de la réalité systémique. Dans cette optique, elle n'a qu'à résoudre l'équation « Dieu est tout-puissant ; Dieu est absolument bon ; pourtant, le mal existe¹⁵ », dont la solution est absurde aux yeux de l'agent écrasé par la culpabilité. Sans jamais remettre en question cette façon de poser le problème, la théodicée est en outre convaincue que ses raisonnements sont les plus primaires, alors qu'ils interviennent assez tard, pour Ricœur, dans l'expérience du mal. Ainsi, nous explique Faessler, les théodicées vont intégrer le mal à un gigantesque système au sein duquel il affronte la parcelle de bien laissée par la lumière divine : le mal est substantialisé et perd son opacité. Sa puissance est finalement réduite à un mélange d'hérédité abusive et d'imputation individuelle sous l'égide du

¹¹ Nous rappelons que cette formule est énoncée dans le *Gorgias*.

¹² Faessler, M. (2009), « Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », p. 437.

¹³ Begué, M-F. (2012), « *La Simbólica del Mal* de Paul Ricœur comentada », p. 19.

¹⁴ On peut le retrouver dans Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 13.

¹⁵ Ricœur, P. (1986), *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, p. 13.

pseudo-concept du « péché originel¹⁶ ». Notons en outre que ce pseudo-concept a lui-même ses racines dans la gnose néo-platonicienne, ce qui montre l'importance de la tentation de rationaliser à l'excès l'importance de la faute¹⁷.

On perçoit ainsi, dans l'indicible du problème du mal et dans l'audace abstraite avec laquelle il a été jusqu'ici traité, tout le défi de Ricœur qui doit trouver une nouvelle « voie moyenne ».

1.2. De la phénoménologie à l'herméneutique

Cette nouvelle voie se dessinera dans le tout premier moment d'expression du mal, alors qu'il n'est pas encore *expliqué*, mais à peine *confessé*. Pour approcher cet événement, Ricœur choisit de pratiquer « une répétition en imagination et en sympathie [...] qui laisse parler l'âme croyante dont le philosophe adopte, par provision, les motivations et les intentions¹⁸ ». En laissant venir à lui ce moment pour le décrire, Ricœur se fait phénoménologue : il procèdera ainsi par la *monstration* plutôt que par l'*explication* du « cycle d'expériences vives » de la faute, autrement dit de la façon dont elle a été vécue. Or, comme nous le rappelle Kearney, Husserl avait déjà proposé un geste phénoménologique, notamment par l'élaboration de la réduction transcendantale. Cependant, dans ce processus, qu'il a voulu exempt de tous préjugés, il a oublié que toute expérience est d'abord portée

¹⁶ Faessler, M. (2009), « Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », p. 434.

¹⁷ À ce propos, dans l'essai « Le “péché originel” : étude de signification », tiré du *Conflit des interprétations* (1969), Ricœur déclare : « Peut-être y a-t-il dans l'expérience du mal, dans l'aveu du péché, quelque chose de terrible et d'impénétrable qui fait de la gnose la tentation permanente de la pensée, un mystère d'iniquité dont le pseudo-concept de péché originel est comme le langage chiffré » (p. 366). Cette réalisation lui vient alors qu'il explique comment Augustin a forgé la structure du concept du péché originel, en souhaitant contester les interprétations gnostiques de la faute. S'il a su proposer une théorie distincte des Manichéens et des Pélagiens, il a dû adopter le même mode de pensée pour appréhender la question du mal commis, et il a ainsi engagé la réflexion théologique qui le suivra sur le chemin de la spéculation, qui a abouti aux théodicées dont Ricœur veut s'éloigner dans *La Symbolique du mal*.

¹⁸ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 26.

par le langage, et ce, même au plus intime de la conscience¹⁹. Derrida dénonce d'ailleurs chez Husserl cette secondarité du langage, conçu comme un alliage de signifiants accessoires, voués à disparaître lorsque la seule signification se révélera en pleine clarté dans l'expérience du soliloque²⁰. On voit par là que la phénoménologie husserlienne ne pourra pas rendre compte de l'expérience vive de la faute : cette expérience de la signification pleine n'a rien à voir avec l'angoisse que suscite la confession, et ne rend pas compte de sa complexité ni de l'aliénation qu'elle provoque. Il faut ainsi renoncer à cette « chimère d'une philosophie sans présupposition et [...] du langage *plein*²¹ » en déplaçant la recherche sur le terrain du langage, le premier lieu où tout être humain porte son expérience vécue²².

En outre, l'enquête de *La Symbolique du mal* ne s'occupera pas des textes philosophiques qui ont traité du problème de la faute ; elle se déploiera plutôt au sein du monde symbolique et mythique, le lieu le plus primaire, originaire, de cette expression. À ce sujet, Clark nous indique que Ricœur manque quelque peu de clarté en justifiant son choix, en laissant penser que le langage archaïque des symboles et des mythes est celui qui est venu *chronologiquement* le premier. Considérant que la théologie spéculative est postérieure aux sources desquelles il tirera les principaux symboles décrits, et sachant que nous avons perdu le contact avec leur monde depuis la modernité cartésienne, on

¹⁹ Kearney, R. (2008), « On the Hermeneutics of Evil », p. 74.

²⁰ Nous renvoyons à Derrida, J. (1967) *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 123 p.

²¹ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 26.

²² Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 91 : « depuis que l'homme existe, il a éprouvé le besoin de porter son expérience au langage ». Notons que Ricœur a lui-même exprimé ces doutes vis-à-vis de la méthode husserlienne dans *Le conflit des interprétations*, en revenant sur la démarche qu'il a déployée dans *La Symbolique du mal* : puisqu'il doute fortement de la réussite de ces pensées qui recherchent un « point de départ » exempt de présupposition (on pense à la démarche husserlienne ou cartésienne), Ricœur décide de partir depuis le langage et le sens qu'il porte, et élaborer une pensée « non point sans présuppositions, mais dans et avec toutes ses présuppositions » (Cf. Ricœur, P. (1969) « Herméneutique des Symboles et réflexion philosophique I », p. 387).

peut dire que c'est en quelque sorte le cas. Cependant, ailleurs dans le texte Ricœur opérera une division au sein même du symbolisme en y définissant des strates plus ou moins archaïques, et il est cette fois-ci beaucoup moins évident de les départager chronologiquement. Ainsi, il nous a semblé que c'est à la fois *chronologiquement* et *phénoménologiquement* qu'il faut entendre l'archaïsme des symboles de la faute²³. Nous soulignons cependant la critique de Clark car nous trouvons qu'elle éclaire un élément qui a rendu notre lecture un peu confuse, et qui risque de causer une stratification chronologique de l'expérience vive de la faute d'une manière qui ne rende pas justice à sa complexité²⁴.

2. Les symboles primaires

2.1. Le symbole

On peut désormais mieux comprendre pourquoi « le langage le plus primitif et le moins mythique est déjà un langage symbolique²⁵ ». Cela dit, qu'est-ce qu'un symbole, et d'où tire-t-il son importance ? *Le vocabulaire de Ricœur* nous propose de comprendre le rôle du symbole chez Ricœur comme semblable au rôle du rêve pour la psychanalyse :

²³ C'est ce que Ricœur dira explicitement dans *La Symbolique du mal*, p. 51 en parlant du passage de la souillure à la faute, par exemple.

²⁴ Clark, S. H. (1990), « Finitude and Guilt », p. 39. En revenant sur *La Symbolique du mal* et l'herméneutique des symboles dans *Le conflit des interprétations*, Ricœur nous indique le danger d'une interprétation trop « historiciste » de l'évolution des trois symboles qu'il va définir comme base des réflexions sur la faute (Cf. Ricœur, P. (1969), « Herméneutique du Symbole et réflexions philosophiques I », p. 392). Cependant, il veut surtout nous indiquer que cette évolution n'est pas un « progrès », parce que plus les symboles se clarifient et s'intériorisent, plus ils perdent selon lui en richesse – autrement dit, Ricœur nous informe qu'il ne faut pas négliger l'étude de symboles qui semblent plus primaires et plus opaques. On ne sait cependant toujours pas si cette évolution, si cette intériorisation progressive des symboles est un processus qui se fait dans le temps, au sein de la communauté humaine, ou phénoménologiquement, dans l'expérience vécue de l'agent qui avoue. Il nous semble donc que la réserve que nous exprimons ici reste pertinente.

²⁵ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 16.

son sens propre est de dire autre chose qu'il ne dit directement et de susciter par là des interprétations fécondes. En cela, le symbole s'impose comme la voie moyenne que Ricœur devait trouver pour explorer la question du mal : « à mi-chemin d'une expérience muette et d'un discours théorique exposé au péril de l'abstraction et de la généralité, [le symbole] dévoile les traits de cette expérience qui resteraient sans lui captifs de l'émotion et du sentiment²⁶ ». Le commentaire de Marie-France Beguè nous dit, d'une autre manière, que « dans sa structure la plus archaïque, le symbole est le moyen par lequel s'opère le passage du vécu à la parole et de la parole au discours²⁷ » : il dirige et permet à chaque fois les traductions nécessaires afin de passer d'un niveau à l'autre grâce à sa structure proprement ambivalente. Le symbole émerge en effet d'un contact premier et naïf avec l'existence, et se dote de formes auxquelles va se subordonner la conscience réfléchie. Ricœur délimite plus précisément trois moments d'émergence des symboles : « l'aspect cosmique », d'abord, où « le sacré est montré dans un fragment du cosmos²⁸ », « l'aspect nocturne des productions oniriques » où les productions cosmiques sont reprises dans les rêves et « la créativité du verbe poétique » alors que ces productions sont mises au service du domaine littéraire²⁹. Ces catégories ne sont pas reprises explicitement dans le reste de l'ouvrage, mais Ricœur insiste sur leur importance car ces dimensions d'émergence du symbole le posent comme matrice de significations, mais une matrice non complètement autosuffisante, qui prend sa source dans la rencontre effective entre l'être humain et le monde. C'est ce qui fait la spécificité de Ricœur par rapport au mouvement structuraliste qui émerge à son époque, mais aussi ce qui pourrait le rendre vulnérable à certaines critiques. Clark souligne notamment que Derrida pourrait voir dans l'aspect cosmique du symbole une manifestation du privilège de la voix et de la

²⁶ Abel, O. et J. Porée (2007), *Le vocabulaire de Ricœur*, p. 75.

²⁷ Beguè, M-F (2012), « La *Simbólica del Mal* de Paul Ricœur comentada », p. 26 ; nous traduisons.

²⁸ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 18.

²⁹ Nous nous sommes servie des locutions de *Ibid.*, p. 17.

présence, une valorisation d'un « symbole-chose » placé hors des dynamiques langagières³⁰.

En gardant en tête cette critique, il nous est possible de détailler la définition du symbole en précisant que si tous les symboles sont signes, car tous peuvent être véhiculés par le langage, tous les signes ne peuvent être symboles. Selon la formule de Moloney, « le signe peut ou bien être technique ou symbolique. Les signes techniques sont parfaitement transparents ; les signes symboliques sont opaques³¹ ». Ainsi, on distinguera aisément le symbole des signes de la logique symbolique, mais également de l'allégorie, de laquelle on peut tirer un sens littéral parfaitement clair par un processus de traduction. Au contraire, Ricœur nous enjoint à nous méfier de la « fausse clarté » du symbole, et nous invite plutôt à profiter de « sa ténébreuse richesse analogique³² » : les symboles doivent servir pour appréhender des expériences humaines obscures, qui ne peuvent être saisies par des concepts complètement transparents. C'est l'erreur de la gnose, puis de la théodicée, que de prendre le symbole pour le concept en l'interprétant de manière trop littérale, ce qui ne peut mener qu'à un « faux savoir³³ ». La structure du symbole doit être comprise comme une « intentionnalité double » : une référence à un sens littéral et conventionnel, qui va toujours de pair avec une référence au sacré. Et on ne peut jamais avoir l'une sans l'autre : ces deux intentionnalités sont liées par analogie, de telle sorte que « c'est en vivant le premier sens que je suis entraîné par lui au-delà de lui-même³⁴ ». Finalement, le symbole est lié au mythe au sens où le mythe peut être considéré comme un symbole développé sous forme de récit. Mentionnons un

³⁰ Clark, S. H. (1990), « Finitude and Guilt », p. 42.

³¹ Moloney, R. (1992), « Stages in Ricœur's hermeneutics », p. 120 ; nous traduisons.

³² Ricœur, P. (1969), « Le «péché originel» : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, p. 379.

³³ *Ibid.*, p. 383. Par exemple, en anticipant sur la présentation des symboles de la faute, on peut dire que celui qui avoue une faute n'est pas *réellement, littéralement*, marqué d'une souillure, mais que le symbole de la tache renvoie par analogie à l'impression que l'acte fautif a une certaine *consistance* et que l'agent coupable se sent aliéné par une matérialité étrangère et objective. On verra que cet avertissement s'applique lui aussi aux mythes.

³⁴ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 22.

dernier choix méthodologique de Ricœur : celui de situer son enquête au sein d'une structure gréco-hébraïque, car il y repère les origines archaïques du symbolisme occidental³⁵. Nous saisissons la cohérence de ce choix avec l'élaboration d'une herméneutique située, qui ne prétend pas à l'universalité et accepte de recevoir le vécu « de quelque part ». Cependant, nous nous interrogeons sur ses incidences sur notre compréhension de l'« expérience vive de la faute » : est-ce que cela implique qu'elle sera vécue autrement ou simplement exprimée différemment dans ces autres cultures que nous « n'avons pas encore rencontrées³⁶ » ? Comment arrimer une herméneutique particulière sur une phénoménologie de « la chose même », de « l'expérience vive » ? Ceci mentionné, nous voilà tout de même mieux en mesure de comprendre ce qu'est un symbole ; voyons comment il peut se déployer dans une enquête sur l'expérience de la faute et si son utilisation est justifiée par les révélations qu'il apporte.

2.2. *Le serf-arbitre*

La première conclusion de l'enquête exégétique de Ricœur nous est très justement synthétisée par cette affirmation de Stevens, qui nous indique que « le langage de l'aveu, à travers les symboles de la tache, de la déviation et de l'errance, dit l'étonnement de l'expérience d'aliénation qu'est la conscience spontanée de la faute³⁷ ». Cette expérience d'aliénation profonde, que Ricœur nomme « liberté-servie », était précisément impensable par une réflexion logique, vu la profonde contradiction qu'elle porte : elle est un vécu d'indicible rapporté par le langage de la confession.

Brossons rapidement le cheminement de Ricœur à travers les principaux symboles de ce langage. Il en distingue trois, celui de la souillure, du péché et de la culpabilité, et nous indique que « les derniers dégagent le sens de ceux qui les précèdent, mais les premiers prêtent aux derniers toute leur puissance de symbolisation³⁸ ». La souillure en est d'abord le moment le plus archaïque, la première

³⁵ *Ibid.*, p. 28.

³⁶ Nous reprenons l'expression de Ricœur dans *Ibid.*, p. 27.

³⁷ Stevens, B. (1991), *L'apprentissage des signes : lecture de Paul Ricœur*, p. 178.

³⁸ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 146.

relation au mal qui est vécu comme une positivité, un « quelque chose » qui contamine lorsqu'un tabou est violé. Son symbole est celui de la tache : comme elle, la souillure est substantielle, « quasi-physique ». Greisch résume ainsi que « le mal est ici conçu comme une substance pernicieuse qui nous infecte par simple contact physique³⁹ ». Vient ensuite le moment du péché, qui apparaît lorsqu'un peuple (ici le peuple Juif) peut se penser « Devant Dieu », dans une Alliance qui s'instaure par des commandements. La lésion d'un de ceux-ci constitue la faute, qui est désormais comme une lésion personnelle⁴⁰. Le symbole du péché est celui de la « déviation », et le mal dans le péché garde sa positivité en tant qu'il est un mal objectif, collectif et consacré par le regard de Dieu⁴¹. On remarque que la délivrance du péché est résumée par Stevens comme « la restauration, (le) rachat et la délivrance de la captivité du mal⁴² ». Jusqu'à présent, donc, le mal était *extériorisé* dans le moment de la souillure, il acquérait une dimension *ontologique* dans le péché, car désormais relié « à la situation réelle de l'homme devant Dieu⁴³ ». Il sera finalement *intériorisé* dans le moment de la culpabilité, qui est aussi le moment de l'individuation de la faute : la souillure infectait toute la cité, la colère de Dieu punissait les péchés du peuple d'Israël, mais c'est désormais un individu seul à qui on impute le mal, à qui on

³⁹ Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 98. Le symbole de la tache nous permet donc de saisir qu'une cette partie du sens de l'expérience du mal-agir est que nous nous sentons aliénés par le mal, qu'il nous semble venir de l'extérieur de nous-mêmes. Selon Ricœur, cette impression a probablement poussé la gnose à vouloir développer une connaissance « objective » du mal, comme s'il était un objet en soi qu'on pouvait approcher de l'extérieur. C'est peut-être cet élément qui rend très tentante une interprétation « réaliste » du symbole et une appréhension de la faute sur le mode de la spéculation. Il importe donc de reconnaître ce moment de l'expérience de l'aveu, mais sans suivre le même chemin que la gnose et la théodicée. Cf. Ricœur, P. (1969), « Le “péché originel” : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, p. 368.

⁴⁰ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 53-55.

⁴¹ *Ibid.*, p. 72-86.

⁴² Stevens, B. (1991), *L'apprentissage des signes : lecture de Paul Ricœur*, p. 179.

⁴³ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 100.

détermine une peine et qui deviendra misérable sous le régime d'une loi aux exigences infinies⁴⁴.

Que retenir de ce parcours ? D'abord, nous avons vu la positivité du mal naître au niveau de la souillure et traverser les deux suivants : cela fait dire à Ricœur que le mal ne sera jamais une absence, ou un manque, mais une « puissance », un « quelque chose ». Je dois reconnaître que « je *fais* le mal », non que « j'*omets* de faire le bien ». Ensuite, nous remarquons que la dynamique qui se dessine entre le mal et l'individu place le mal comme une extériorité, qui est intériorisée dans le moment de la culpabilité. Le mal, qui nous est extérieur, nous tient ainsi « captifs », car il nous a « séduits » ou « contaminés » au moment où nous l'avons intériorisé. Cependant, et c'est là le paradoxe, si c'est la séduction du mal qui me pousse à enfreindre le tabou, le commandement ou la loi, en y succombant je fais le choix de me départir de ma liberté, ainsi « 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 lié⁴⁵ ». Les trois niveaux symboliques que nous avons décrits vont esquisser les traits de ce « serf-arbitre » qui est pour Ricœur le concept de la subjectivité qui commet une faute. On peut le situer, en suivant les remarques de Greisch, au sein de l'entreprise de Ricœur dans *La Philosophie de la Volonté* : dans *L'homme faillible*, précédant la *Symbolique du mal*, la liberté du sujet était « vulnérable » ; elle est désormais à la fois « *responsable et captive*⁴⁶ ». Or, nous avons dit que cet état ne pouvait en aucun cas être saisi par la spéculation, car il n'est approchable que de manière indirecte : la logique se dissout à devoir penser en même temps l'idée de servitude et celle de libre arbitre. Pourtant, c'est ce qu'exprime la conscience religieuse dans le moment de l'aveu, et Ricœur ne pouvait y avoir accès que par le style indirect des symboles. Dans l'expérience scandaleuse du mal, plus que jamais, Ricœur a, comme nous l'indique Foessler, à « envisager sur le plan pratique le statut du “cogito brisé” »,

⁴⁴ Nous nous sommes servie de la synthèse de Stevens, B. (1991), *L'apprentissage des signes : lecture de Paul Ricœur*, p. 179.

⁴⁵ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 149 ; nous soulignons « acte » et « état », pour bien montrer le passage de la responsabilité à la passivité que l'on retrouve dans l'expérience de la faute.

⁴⁶ Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 110.

un sujet qui doit renoncer à coïncider avec lui-même dans l'affirmation abstraite de son autonomie⁴⁷ ». C'est ce que l'analyse herméneutique a révélé dans un premier temps sur le vécu de la faute par la subjectivité humaine.

3. Les mythes du commencement et de la fin

3.1. *Le mythe*

Pourquoi Ricœur ressent-il le besoin de poursuivre après cette étude du symbole ? En quoi est-il nécessaire de dépasser le niveau des symboles pour explorer celui des mythes, alors que ceux-ci ne pourraient être, comme nous l'avons rapidement défini, « que » des symboles de second degré ? Ricœur nous répond que les symboles émergent toujours au sein des mythes, qu'il a dû pour les interpréter les extraire de ce milieu, mais qu'ils risquent de perdre toute leur richesse si on les laisse dans une telle abstraction⁴⁸. Autrement dit, « le mythe, avec son temps, son espace, ses événements, ses personnages, son drame, ajoute à la fonction révélatrice des symboles primaires élaborés plus haut⁴⁹ » ; c'est de cela dont Ricœur doit désormais rendre compte. En outre, on comprend de cette remarque que si le mythe est un symbole de second degré, ce n'est pas par simple répétition, mais parce qu'il est un symbole sous forme de récit. Ici, nous verrons qu'il donne une « trame sensée » à l'expérience du serf-arbitre qui a été dégagée de l'étude des symboles primaires. Par là, tel qu'annoncé en introduction de l'ouvrage, la réminiscence du mythe permettra de rendre compte plus complètement du vécu de la faute⁵⁰. Il faut cependant faire preuve de vigilance : la forme narrative du mythe lui donne l'apparence d'une histoire, et il serait tentant de vouloir la recevoir dans une dimension explicative. Cependant, assez rapidement le mythe ne pourrait plus concurrencer avec l'explication scientifique, et sa réception comme « histoire vraie » conduirait à le

⁴⁷ Fœssel, M. (2005), « De l'homme coupable à l'homme capable », p. 101.

⁴⁸ On pourra le lire dans Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 153, l'interprétation nous est suggérée par Clark, S. H. (1990), « Finitude and Guilt », p. 48.

⁴⁹ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 154.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 13.

congédir immédiatement comme superstition irrationnelle⁵¹. Cette renonciation totale du recours au mythe est ce que Ricœur nomme « démythisation ». Il faut absolument éviter ce chemin pour plutôt s'engager dans celui de la « démythologisation », que Greisch décrit comme le processus capable de « transformer les énoncés cosmologiques objectifs en discours de l'être-au-monde de l'homme⁵² ». Comme le symbole était la première expression de la rencontre de l'individu avec le monde qui l'entoure, le mythe naît d'une « parole d'un signifiant flottant », d'un moment où le sens parvient à saisir pleinement la totalité de l'être. Si cette communion entre être et expression a été perdue depuis la modernité, il nous faut chercher à recouvrer ses propriétés révélantes, qui consistent pour Ricœur en la portée universelle de la signification d'un mythe, en l'orientation temporelle de son illustration et en son exploration ontologique de la facticité humaine⁵³.

Sur cette dernière caractéristique du symbole, mentionnons la curiosité que présente la reprise de l'image du « signifiant flottant », que l'on trouve d'abord chez Lévi-Strauss et que Ricœur cite comme inspiration. Clark qualifie une telle citation de « réconciliation purement formelle », et Greisch nous souligne que Lévi-Strauss, en tant que structuraliste, ne conçoit pas la vie mythique comme un reflet des questionnements existentiels ; au contraire, il adhère au principe saussurien selon lequel « à l'intérieur du système de signes [...] toutes les valeurs sont simplement positionnelles⁵⁴ ». Si Lévi-Strauss peut être utile à Ricœur, c'est pour l'aider à définir une « pensée mythique » qui puisse servir de toile de fond à la grande diversité des mythes et des symboles. Cela dit, force est de constater que cette « pensée mythique » ne peut pas se prévaloir de la même inspiration linguistique chez ces deux auteurs. On pourrait même se demander si la description de cette matrice de signification ne relève

⁵¹ On va le retrouver dans *Ibid.*, p. 153.

⁵² Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 113. Il nous mentionne également que cette distinction est reprise de Rudolf Bultmann.

⁵³ Nous reprenons la terminologie de *Ibid.*, p. 111, mais on peut retrouver cette description dans Ricœur, P. (1960), *La symbolique du mal*, p. 154-155

⁵⁴ Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 120.

pas d'un certain acte de foi de la part de Ricœur, et de fait, selon Clark, celui-ci jugera plus tard que cette première conception n'est pas suffisamment formaliste, et que par l'importance existentielle qu'elle accorde à la signification, elle impose une fermeture dans l'interprétation plutôt qu'une ouverture dans la portée du sens⁵⁵.

3.2. *Le mythe adamique*

Dans son étude, Ricœur décide d'évoluer autour de quatre principaux types de mythes portant sur « le commencement et la fin du mal » : les mythes de la Création, du Tragique, le Mythe Adamique et le Mythe orphique de l'« âme exilée ». Cette délimitation lui permettra de s'orienter au sein de la grande diversité des mythologies sans perdre de vue le principe de leur matrice signifiante commune⁵⁶. Afin de nous orienter au sein de cette vaste entreprise d'exégèse, nous choisissons de nous concentrer sur l'interprétation qu'il propose du mythe adamique, en tant que sa spécificité nous semble particulièrement éclairante pour la question qui guide notre recherche. D'abord, c'est précisément l'utilisation inappropriée du mythe adamique qui a permis l'élaboration du concept de péché universel, sur lequel se base la théodicée spéculative : il importe à Ricœur de proposer une nouvelle interprétation de ce mythe, qui ne soit plus un « faux-savoir », mais qui lui rende justice en tant que « vrai symbole⁵⁷ ». Autrement dit, il a ici l'occasion de proposer une nouvelle interprétation et de montrer ce qui échappe à la théodicée mais non à l'herméneutique⁵⁸. Ensuite, comme le remarque Richard

⁵⁵ Clark, S. H. (1990), « Finitude and Guilt », p. 59. L'opposition entre Ricœur et Lévi-Strauss au sujet de l'utilisation des mythes pour la réflexion philosophique et le débat plus général entre l'herméneutique et l'anthropologie structurale sont également bien présentés dans l'article de Fœssel, M. (2004), « Du symbolique au sensible : Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricœur », p. 193-211.

⁵⁶ Ricœur explique le principe de cette « multiplicité nombrée », dans *La Symbolique du mal*, p. 162.

⁵⁷ Ricœur, P. (1969), « Le "péché originel" : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, p. 364.

⁵⁸ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 224 : « On ne dira jamais assez le mal qu'ont fait aux âmes, durant des siècles de chrétienté, d'abord

Kearney, Ricœur lui-même accorde dans son interprétation un certain privilège au mythe adamique, qui est celui où le mal n'est pas arrivé de l'extérieur, mais a été accompli par la décision et les actions d'un sujet⁵⁹. Les autres mythes, pour Ricœur, peuvent intégrer le monde humain dans une dynamique du bien et du mal, mais ne prennent pas l'être humain comme l'origine propre de la faute⁶⁰. Dans les mythes de la création, par exemple, le mal apparaît dès l'origine du monde, et se développe dans une violence qui marque tous les rapports théogoniques. Ou encore, dans le tragique, le mal a lieu dans l'aveuglement du Héros par les Dieux. Ici, la Création est d'emblée bonne, les relations entre l'être humain et Dieu le sont également⁶¹. C'est entre autres dû au monothéisme⁶² qui sous-tend l'expérience déployée dans ce mythe : puisqu'il n'y a qu'un créateur, il n'y a pas de théogonie d'où puisse émerger un conflit en même temps que la création du monde, « la Création n'est plus "lutte" mais "parole" : Dieu dit et cela est⁶³ ». Si le mal est introduit, ce sera forcément par les créatures, ici les créatures qui ont le rôle de « premier-couple » et qui sont les ancêtres de la civilisation humaine. Puisque le mythe adamique montre l'origine spécifiquement humaine du mal, il peut aussi nous permettre de sortir d'une démarche trop explicative qui

l'interprétation littérale de l'histoire d'Adam, ensuite la confusion de ce mythe, traité comme une histoire, avec la spéculation ultérieure et principalement augustinienne sur le péché originel ; en demandant aux fidèles de confesser ce bloc mythico-spéculatif et de le recevoir comme une explication qui se suffise à elle-même, les théologiens ont indûment requis un *sacrificium intellectus*, là où il fallait éveiller les croyants à une surintelligence symbolique de leur condition actuelle ».

⁵⁹ Kearney, R. (2008) « On the Hermeneutics of Evil », p. 71.

⁶⁰ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 218.

⁶¹ Ce que nous a fait remarquer Huskey, B. (2009) dans *Paul Ricœur on hope*, p. 164.

⁶² Quoique plus tard Ricœur montrera que le monothéisme sous-jacent au mythe adamique ne l'empêche pas d'être comparable sous plusieurs aspects à la tragédie et aux drames de la création, tel que Greisch nous l'indique, dans « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 133-134.

⁶³ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 225.

approcherait le mal comme une réalité *objective*⁶⁴. Finalement, nous croyons ce mythe révélateur pour notre investigation en tant que Ricœur l'identifie comme « une interprétation, une herméneutique des symboles primordiaux dans lesquels s'est constituée la conscience du péché qui la précède⁶⁵ ». Nous croyons voir dans ce mythe le déploiement le plus complet et explicite des symboles élaborés dans la première partie, et s'il relève surtout de l'expérience juive de l'aveu, nous pensons qu'il nous permettra de bien poursuivre nos investigations concernant la notion de serf-arbitre.

Que nous révèle ainsi ce mythe sur l'origine humaine du mal ? Comprenons que le mythe adamique est d'abord le récit d'un Instant, dans lequel, par un acte unique, Adam va provoquer cette « césure qui traverse toute l'humanité de l'homme⁶⁶ », cette tension entre la contemporanéité de « l'être-créé bon » et du « devenir mauvais⁶⁷ ». En même temps, cette « concentration » du geste s'accompagne d'une dispersion au sein d'une histoire, qui implique une pluralité de personnages et d'événements qui vont conduire au geste fatal. Comme le dit Huskey : « il y a le moment du choix, et tous les autres qui font du moment ce qu'il est⁶⁸ » : ces moments sont ceux de la tentation et du désir. Ce mythe nous paraît ainsi, à travers les personnages d'Ève et du Serpent, montrer la « séduction » du mal qui fait que le serf-arbitre va voir sa liberté captive. En creusant ces figures, il nous semble que Ricœur s'achemine vers la découverte du *paradoxe du mal*, qui est toujours là *avant nous* mais que nous introduisons *nous-mêmes* dans le monde, et dont l'origine n'est pas la

⁶⁴ Si la théodicée, en s'emparant du mythe adamique, l'a utilisé comme explication dans une démarche spéculative, Ricœur reste convaincu que ce récit se prête très bien à une autre interprétation et permet d'élaborer une pensée du mal « de la sagesse », qui ne cherche pas une explication objective et rationnelle de son origine. C'est ce qu'il explique dans son article « Le scandale du mal » (2005), p. 61.

⁶⁵ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 222.

⁶⁶ Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 128.

⁶⁷ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 235.

⁶⁸ Huskey, B. (2009), *Paul Ricœur on hope*, p. 165.

seule transgression morale⁶⁹. C'est ce que l'on comprend en étudiant la figure du serpent. La théodicée a d'ailleurs essayé d'en faire un représentant de Satan, pour éluder le paradoxe d'un mal qui est à la fois introduit par l'humain et factice de sa situation. En effet, d'un côté, le serpent peut incarner la projection de *notre* désir, dans laquelle nous tentons de nous disculper de celui-ci⁷⁰. De l'autre, le serpent, qui est une créature de l'Éden au même titre qu'Adam, montre que dans l'expérience historique de l'être humain, ce dernier ne commence pas absolument le mal. Dans un troisième temps, on pourrait synthétiser ces deux figures en affirmant que le serpent, qui insinue le doute dans l'esprit d'Ève sur le commandement divin, représente l'attraction de l'« invitation à trahir » : un désir qui part de soi et qui est là avant nous, dans l'établissement même de la loi, dans une dynamique à laquelle nous nous lions pour faire entrer le mal dans le monde ; « le toujours-déjà-là du mal est l'*autre* aspect de ce mal dont pourtant *je* suis responsable⁷¹ ».

En comprenant la structure paradoxale de la faute telle que présentée dans *La Symbolique du mal*, on peut entrevoir un élément qui se révélera capital dans la conception du mal, tant comme source de la faute que de la souffrance subie, que Ricœur va développer pour le reste de son œuvre. En effet, sans nier l'importance de l'imputabilité, de la responsabilité de l'agent qui *fait* le mal, il sera important pour Ricœur de comprendre le mal comme « toujours déjà là », afin d'abandonner les mythes qui présentent l'origine du mal comme une rétribution divine de péchés personnels ou collectifs. Dans « Le scandale du mal », Ricœur nous propose de penser le mal comme le

⁶⁹ Nous reprenons ici les termes de Faessler, M. (2009), « Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique », p. 436. On peut aussi les retrouver dans l'essai « Le "péché originel" : étude de signification », dans *Le conflit des interprétations*, où Ricœur revient sur le mythe adamique et affirme que sa fonction est de nous révéler l'aspect mystérieux du mal, qu'il décrit de la manière suivante : « si chacun de nous le commence, l'inaugure [...] chacun de nous aussi *le trouve*, le trouve déjà là, en lui, hors de lui, avant lui [...] je ne commence pas le mal ; je le continue ; je suis impliqué dans le mal, le mal a un passé ; il est son passé ; il est sa propre tradition » (p. 382-383).

⁷⁰ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 241.

⁷¹ *Ibid.*, p. 242.

« il y a », « l'exister sans existant » de Levinas : « le mal, c'est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est⁷² ». Penser le mal comme « toujours déjà là » permettra d'abord de ne plus le concevoir comme l'objet d'une théorie, mais comme un événement contre lequel nous devons d'abord et avant tout *agir*⁷³. En acceptant la *constante possibilité* du mal, mais sans le définir selon une explication qui en ferait une *fatalité* – ce qui était l'ultime conséquence du concept de péché originel de la théodicée, il est aussi possible de croire que la volonté humaine peut accomplir le bien *malgré* le mal⁷⁴.

4. Le symbole donne à penser

Après avoir vu ce que furent pour nous les grands apports de l'herméneutique à la pensée de la faute, nous revenons au questionnement fondamental qui anime Ricœur à la toute fin de son ouvrage : s'il y a bien un hiatus entre réflexion pure et confession des péchés, « est-il possible, après cette rupture, de renouer avec la réflexion pure, de l'enrichir de tout l'acquis de la connaissance symbolique du mal⁷⁵ » ? Car en effet, si la philosophie veut prétendre recourir au mythe, elle ne peut ni l'intégrer au discours sans le commenter, ni tenter de le traduire, son aspect symbolique interdisant toute interprétation allégorique. C'est cette alternative que Ricœur entend dépasser en prenant pour guide la formule kantienne « le symbole donne à penser⁷⁶ ». Comme nous l'indiquent Abel et Porée,

⁷² Ricœur, P. (2005), « Le scandale du mal », p. 61.

⁷³ Sur le mal comme catégorie d'action chez Ricœur, nous renvoyons à Fiasse, G. (2018), « La conception éthique et politique du mal chez Paul Ricœur. Conséquences pratiques à l'aune du contexte contemporain », p. 365-370.

⁷⁴ En effet, Ricœur, nous invite dans « Le scandale du mal » à conserver la foi *malgré le mal* (cf. p. 63). Dispersyn, É. (2014), « L'herméneutique de la religion à l'épreuve du mal chez Kant et Ricœur : quelle espérance ? Présentation du dossier », p. 5, nous dit aussi que la volonté reste capable d'accomplir la loi morale *malgré le mal* si celui-ci est contingent, et que cette réalisation justifie les réflexions de Ricœur sur l'effort et le don.

⁷⁵ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 324.

⁷⁶ *Ibid.*

Ricœur entend par là fonder « une anthropologie de l'homme concret, c'est-à-dire de l'homme compris dans toutes les dimensions de son existence⁷⁷ ». Ce sera à la fois possible et nécessaire considérant que la première signification, le « signifiant flottant », était d'abord une hiérophanie, une première expression du sens du cosmos, mais que cette hiérophanie a été oubliée par la modernité au profit d'un langage technique et univoque tel que celui de la logique symbolique. Ce fait appelle le projet de Ricœur : par une herméneutique qui assume une entreprise de démythologisation, il est nécessaire de recréer le langage, de retrouver la possibilité d'être à nouveau interpellés. Cela dit, puisque cette « première naïveté » de la hiérophanie a été perdue, l'immédiateté de la signification qu'elle faisait naître nous est également inaccessible, et la fascination que devrait exercer sur nous un texte ne va plus de soi⁷⁸. La reconnaissance de ce fait n'est cependant pas uniquement l'objet de nostalgie : Ricœur veut retrouver ce monde des mythes, mais il veut le faire en profitant de ce que lui a apporté la modernité (la philosophie de l'exégèse et du langage, la phénoménologie, la psychanalyse)⁷⁹. Ainsi, il termine *La Symbolique du mal* en proposant l'élaboration d'un nouveau cercle herméneutique, du « croire pour comprendre et comprendre pour croire⁸⁰ ». Croire pour comprendre d'abord, car l'interprète doit croire que le texte puisse être matière à interprétation, il doit voir l'« aura » de signification qui s'en dégage. Notons en passant que cette croyance aura toujours pour source une « précompréhension », et que par là Ricœur refuse la possibilité d'une philosophie sans présupposé : ce n'est qu'au sein d'une perspective *située* que l'on peut viser la chose même et la comprendre en l'interprétant. Cela dit, l'herméneutique n'est pas pur acte de foi : elle demande aussi de comprendre pour croire, elle restaure une « seconde naïveté » qui démythologise la première et qui l'approche par une

⁷⁷ Abel, O. et J. Porée (2007), *Le vocabulaire de Ricœur*, p. 76.

⁷⁸ Selon Huskey, B. (2009), *Ricœur on hope*, p. 173.

⁷⁹ Ricœur nous dit ailleurs que « c'est la même époque qui développe la possibilité de vider le langage et celle de le remplir à nouveau », Ricœur, P. (1969), « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I », dans *Le conflit des interprétations*, p. 388.

⁸⁰ Ricœur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, p. 326.

pensée réflexive et critique. L'herméneutique est ainsi « l'équivalent post-critique de la hiérophanie pré-critique⁸¹ ».

Ainsi, Ricœur invite l'herméneutique à dépasser l'explication comparative des symboles, pour évoluer dans une dynamique des mythes, jusqu'à parvenir au pari de ne plus uniquement penser *dans* les symboles, mais *à partir* d'eux. Tel que le retrace Greisch, ceci indique que désormais ce que le symbole ne fait qu'*indiquer*, la philosophie a pour tâche de le *vérifier*⁸². De cette manière, l'herméneutique phénoménologique pourra, telle une déduction transcendantale kantienne, se doter d'un nouveau type d'objectivité, qui ne se trouverait plus hors de l'être, dans une subjectivité transparente à soi-même, mais bien à l'intérieur. Ricœur poursuit ainsi, par cette réflexion herméneutique sur le mal, le bouleversement des philosophies réflexives, et pose une « seconde révolution copernicienne » : « l'être qui se pose lui-même dans le *Cogito* doit encore découvrir que l'acte même par lequel il s'arrache à la totalité ne cesse de participer à l'être qui l'interpelle en chaque symbole⁸³ ».

Conclusion

Nous avons ainsi tenté d'esquisser le geste par lequel Ricœur débute sa réflexion sur la faute avouée : d'abord en montrant comment les erreurs de la théodicée appelaient à repenser hors de l'univocité la signification de l'expérience de la faute, pour voir ensuite comment les symboles puis les mythes permettaient d'approcher cette expérience avec plus de lucidité. Nous avons constaté ainsi que la faute humaine devait se penser selon deux paradoxes : celui du serf-arbitre, où l'individu qui commet le mal soumet librement sa propre liberté, et celui du serpent du mythe adamique, qui inscrit ce serf-arbitre dans un monde où il introduit le mal, qu'il avait pourtant trouvé déjà là. Finalement, l'exposition de la conclusion de Ricœur sur son enquête herméneutique nous a fait comprendre que non seulement celle-ci appelait au développement

⁸¹ *Ibid.*, p. 327.

⁸² Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », p. 139.

⁸³ Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du mal*, p. 331.

d'une toute nouvelle philosophie, mais que de plus son enquête sur le mal a révélé l'importance de révolutionner les philosophies réflexives qui, comprenant le Cogito dans sa parfaite transparence à lui-même, se trouvaient proprement incapables de faire face aux paradoxes de la faute.

Finalement, nous souhaitons souligner le tournant moderne de notre conception du langage que décrit Ricœur dans sa conclusion. Celle-ci ne peut plus être l'objet de l'herméneutique, car elle a rompu par sa prétention à l'univocité la possibilité de rendre compte d'une signification existentielle. Nous souvenant de l'ambition de la déconstruction derridienne de fissurer les prétentions à l'univocité du langage philosophique, et sachant la rivalité structuraliste qui l'oppose à Ricœur, nous suggérons qu'il serait intéressant de comparer ces deux approches, afin de voir si elles se complètent ou se supplantent dans leur compréhension de la modernité.

Bibliographie

- Abel, O. et J. Porée (2007), *Le vocabulaire de Ricœur*, Paris, Éditions Éliques, 94 p.
- Begué, M.-F. (2012), «*La Simbólica del Mal* de Paul Ricœur comentada », dans *TEOLITERARIA - Revista de Literaturas e Teologias*, vol. 2, n° 3, p. 17-38.
- Clark, S. H. (1990), «*Finitude and Guilt* », dans *Paul Ricœur*, Londres, Éditions Routledge, p. 31-56.
- Derrida, J. (1967), *La voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 123 p.
- Dispersyn, É. (2014), «*L'herméneutique de la religion à l'épreuve du mal chez Kant et Ricœur : quelle espérance ? Présentation du dossier* », *Revue de Théologie et de Philosophie, Troisième série*, vol. 146, n° 1, p. 2-3.
- Faessler, M. (2009), «*Le défi du mal : la méditation philosophique de Ricœur à l'épreuve du tragique* », dans *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 65, n°3, p. 437.
- Fiasse, G. (2018), «*La conception éthique et politique du mal chez Paul Ricœur. Conséquences pratiques à l'aune du contexte*

- contemporain », dans *Science et Esprit : revue spécialisée en philosophie et en théologie*, vol. 70, n° 3, p. 363-379.
- Fœssel, M. (2005), « De l'homme coupable à l'homme capable », dans *Esprit*, vol. 7, n° 316, p. 99-103.
- Fœssel, M. (2004), « Du symbolique au sensible : Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricœur », dans *Esprit*, vol. 1, n° 30, p. 193-211.
- Greisch, J. (2001), « L'épreuve du mal et le langage de l'aveu. La percée herméneutique de 1960 », dans *Paul Ricœur : l'itinérance du sens*, Grenoble, Édition Jérôme Millon, p. 89-140.
- Huskey, B. (2009), *Paul Ricœur on hope*, New York, Peter Land, 213 p.
- Kearney, R. (2008), « On the Hermeneutics of Evil » dans Kaplan, M. D. (dir.), *Reading Ricœur*, Albany, State of New York Press, p. 71-88.
- Moloney, R. (1992), « Stages in Ricœur's hermeneutics », dans *Irish Theological Quarterly*, vol. 52, n° 8, p. 118-128.
- Ricœur, P. (1960), *La Symbolique du Mal*, Paris, Éditions Montaigne, 335 p.
- Ricœur, P. (1969), « Le "péché originel" : étude de signification » et « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I » dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, p. 363-422.
- Ricœur, P. (1986), *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 44 p.
- Ricœur, P. (2000), « Le pardon difficile », dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, p.596-655.
- Ricœur, P. (2005) [1988], « Le scandale du mal » dans *Esprit*, vol. 7, n° 316, p. 104-111.
- Stevens, B. (1991), *L'apprentissage des signes : lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht, Boston : Kluwer, 310 p.