

Jean-Luc Amalric

Finitude, culpabilité et souffrance : la question du mal chez Ricœur

Abstract: Finitude, Culpability, and Suffering: the Question of Evil in Ricœur.

This chapter reflects on the meaning of the opposition between finitude and guilt which constitutes the central thesis of the second volume of Ricœur's *Philosophy of the Will*. In rendering more comprehensible this Ricœurian originality, the text associates the notion of suffering with the notions of finitude and culpability. The text discusses a number of works consecrated directly to the question of evil in the 1980s and 1990s such as *Evil, a challenge to philosophy and theology* and "The scandal of evil" (1986), "Suffering is not pain" (1992). It establishes a link between the acting and suffering human being at the heart of Ricœur's philosophical anthropology since *Oneself as Another* and *Course of Recognition*, and the question of suffering in the Ricœurian philosophy of human action.

Nul ne contestera que la question du mal occupe une place absolument centrale dans la *Philosophie de la volonté*. Comme l'atteste clairement «L'Introduction» du *Volontaire et l'Involontaire*, le projet complexe et ambitieux du premier grand ouvrage de Ricœur est tout entier gouverné, dans son déploiement méthodique, par cette question. Non seulement, c'est la question du mal qui motive «l'épochè de la faute et de la Transcendance» mise en œuvre dans *Le Volontaire et l'involontaire* et dans *L'Homme faillible*, mais c'est elle aussi qui conduit—dans *La Symbolique du mal*—à cette fameuse «greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie» qui deviendra par la suite la marque de fabrique la plus représentative de l'herméneutique ricœurienne.¹

L'essentiel de la réflexion ricœurienne sur le mal et des décisions méthodologiques qui l'accompagnent paraît dès lors se résumer dans l'opposition centrale entre *finitude et culpabilité* qui donne son titre au second tome de la *Philosophie de la volonté*. A n'en pas douter, l'originalité de l'ouvrage réside dans sa décision de développer une approche du mal et de la volonté mauvaise qui récuse catégoriquement toute réduction du mal à la finitude. A l'opposé d'une tradition philosophique dominante qui n'a cessé de réduire le mal à la finitude afin de pouvoir l'intégrer à la rationalité de son discours, Ricœur défendra au

1 Ricœur, *Philosophie de la Volonté; Finitude et Culpabilité*.

contraire l'idée audacieuse d'une *différence irréductible entre finitude et culpabilité*. Pourquoi alors ne pas nous en tenir ici à un examen du sens et de la portée de cette distinction fondamentale entre finitude et culpabilité ?

En associant la notion de *souffrance* aux notions centrales de finitude et de culpabilité dans le titre de notre chapitre, notre intention est de tenter d'accéder à une compréhension plus complète du traitement que Ricœur réserve à la question du mal—non seulement, bien sûr, dans la *Philosophie de la volonté* qui la place au cœur de sa problématique—mais aussi dans les œuvres ultérieures du philosophe où cette question, pour être présente, n'occupera plus nécessairement une place centrale. Avec *La Symbolique du mal*, Ricœur nous a légué une exégèse extrêmement riche et approfondie de l'expérience de la culpabilité, mais tout le problème est de savoir comment il interprète la souffrance. Qu'en est-il précisément de la relation et de la différence entre culpabilité et souffrance dans la pensée ricœurienne ? Et comment faut-il articuler ces deux dimensions du mal avec la question de la finitude ?

À l'époque de la *Philosophie de la volonté*, Ricœur voit dans la culpabilité le cœur de l'expérience du mal et c'est la raison pour laquelle l'analyse de la souffrance passe au second plan. Dans ce contexte, son refus de réduire le mal à la finitude peut donc se lire comme un refus de réduire la culpabilité à la finitude. Comme j'essaierai de le montrer, on trouve pourtant déjà dans les trois œuvres de la *Philosophie de la volonté* les éléments épars d'une pensée du mal comme souffrance qui excède la simple analyse du mal comme faute. Or, c'est précisément cette question de la souffrance—dans son caractère à la fois subi et immérité—qui ne cessera de gagner en importance dans les œuvres ultérieures du philosophe. C'est le cas d'abord dans un certain nombre d'essais ou d'articles essentiels que Ricœur consacre directement à la question du mal dans les années 80—90. Deux de ces textes datent de 1986 : *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie* et «Le scandale du mal» ; et le troisième, qui a pour titre : «La souffrance n'est pas la douleur» (1992).² Mais au-delà de ces textes, il me semble également que le développement du thème central de «l'homme agissant et souffrant»—qui gouverne l'anthropologie philosophique de Ricœur depuis *Soi-même comme un autre* jusqu'à *Parcours de la reconnaissance*, en passant par certains textes essentiels du *Juste 1 et 2*—correspond à un approfondissement croissant de la question de la souffrance dans la philosophie ricœurienne de l'agir humain.³

2 Ricœur, *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, «Le scandale du mal», et «La souffrance n'est pas la douleur».

3 Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Parcours de la reconnaissance*, *Le Juste*, et *Le Juste 2*. Cf. par exemple, «Autonomie et vulnérabilité», in *Le Juste*.

Dans ce chapitre, je commencerai dans un premier temps par m'interroger sur le lien étroit qui, dans la philosophie ricœurienne, unit la réflexion sur la question du mal à la réflexion sur les questions méthodologiques. Tout se passe en effet comme si, pour Ricœur, la question du mal commandait en réalité une certaine conception de la philosophie, de sa méthode et de ses limites. Dans un second temps, ma réflexion se focalisera sur ce qui fait sans doute l'originalité la plus remarquable de la conception ricœurienne du mal dans la *Philosophie de la volonté*, à savoir : son refus de réduire le mal à la finitude—refus lui-même étayé sur une distinction capitale entre *finitude* et *culpabilité*. Tout en me penchant sur le sens de «l'épochè» méthodique de la faute et de la Transcendance mise en œuvre dans *Le Volontaire et l'involontaire* et dans *L'Homme faillible*, en tant qu'elle conditionne cette distinction capitale, je tenterai d'en mesurer la portée en mettant en relation les analyses très développées que Ricœur consacre à la question de la finitude et de la culpabilité avec celles, plus rares mais néanmoins essentielles qu'il consacre à la question de la souffrance. Cet examen des relations complexes entre finitude, culpabilité et souffrance dans la *Philosophie de la volonté* me conduira enfin dans un dernier temps à esquisser une analyse de l'évolution de la pensée ricœurienne du mal dans les œuvres ultérieures du philosophe. Comme on le sait, Ricœur a lui-même caractérisé cette évolution en soulignant comment il avait été conduit à accorder une attention croissante à la question du mal subi et de la souffrance par rapport à la question du mal moral et de la culpabilité ; mais tout le problème est alors de savoir ce que devient la distinction entre finitude et culpabilité dans ce nouveau contexte.

1 La philosophie et le mal ou de la nécessité de la méthode

Quel est le lien étroit qui relie, chez Ricœur, la question du mal avec la question de la méthode philosophique ? Et en quel sens peut-on dire que la centralité de la question du mal s'est avérée déterminante quant aux grandes décisions méthodologiques de la philosophie ricœurienne ?

Le point de départ d'une pensée philosophique ou, plus précisément, le problème à partir duquel elle articule ses premiers développements s'avère souvent décisif en ce qui concerne son orientation et son déploiement futur. A ce titre, le fait, pour une philosophie, de commencer par une réflexion sur le vouloir et la liberté humaine plutôt que par une réflexion sur la perception ou la connaissance est loin d'être indifférent. Partir de la perception, de la connaissance, ou plus largement d'une théorie des actes représentatifs, c'est pour la

réflexion philosophique se poser comme savoir rationnel ou comme science et s'installer d'emblée dans le confort d'une posture théorique ou théorétique prétendument autonome. À l'inverse, une réflexion philosophique qui part de l'agir humain, de la volonté et de la liberté humaines prend le risque de se heurter très vite à une expérience opaque, contingente et absurde—l'expérience du mal, de la volonté mauvaise et de la liberté serve—dont le caractère irrationnel menace directement son projet même de compréhension rationnelle du monde. Parce qu'elle comprend qu'elle risque d'être mise en échec par cette confrontation avec l'expérience du mal, la réflexion philosophique est alors contrainte de se poser la question de ses limites théoriques comme celle de sa méthode.

Dans la *Philosophie de la volonté*, c'est précisément cet inconfort et ce *défi* que représente l'expérience du mal qui motive le déploiement entier de la philosophie ricœurienne de la volonté. Même si Ricœur a souvent mis en parallèle son projet d'une phénoménologie du vouloir avec le projet de la *Phénoménologie de la perception* que Merleau-Ponty avait publié cinq ans plus tôt, on doit mesurer—au-delà de leur commune mise en œuvre de la méthode phénoménologique—tout ce qui sépare les deux philosophes. En un sens, on pourrait interpréter la philosophie de Merleau-Ponty comme une radicalisation croissante de la définition grecque de la philosophie comme *étonnement*.⁴ C'est, en d'autres termes, le mystère de la pure présence du monde, le mystère du «il y a» qui est au cœur de la philosophie merleau-pontienne et qui par là même la définit fondamentalement comme philosophie de la perception. Chez Ricœur, au contraire, ce n'est plus le «il y a» du monde mais le «il y a» du mal qui provoque chez le philosophe un *sentiment d'indignation et de révolte* et qui met en mouvement l'interrogation philosophique. En d'autres termes, c'est le choc produit par l'expérience absurde et tragique du mal qui conduit la philosophie à tenter de faire face à ce scandale du mal en s'orientant principalement vers une philosophie de l'agir.

Dans la *Philosophie de la volonté*, on l'a dit, c'est l'expérience de la faute et de la culpabilité qui gouverne l'approche ricœurienne du mal et c'est donc logiquement dans l'expérience religieuse du péché et dans l'aveu que la conscience religieuse fait du mal que le philosophe voit l'une des *sources* fondamentales de la réflexion philosophique. «Le péché, écrit Ricœur, en tant qu'aliénation à soi-même est, plus peut-être que le spectacle de la nature, une expérience étonnante, déconcertante, scandaleuse : à ce titre elle est la source la

4 Cette définition grecque de la philosophie comme «étonnement» est, on le sait, exemplairement résumée par Aristote au Livre A, chapitre 2 de *La Métaphysique*.

plus riche de la pensée interrogative [...] Peut-être le péché est-il la plus importante des occasions de questionner mais aussi de déraisonner à coup de réponses prématurées. Mais, de même que l'illusion transcendantale selon Kant atteste par ses embarras même que la raison est le pouvoir de l'inconditionné, de même les réponses intempestives de la gnose et des mythes étiologiques attestent que l'expérience la plus émouvante de l'homme, celle d'être perdu comme pécheur, communique avec le besoin de comprendre et suscite la prise de conscience de son caractère même de scandale».⁵

Comme l'attestent ces dernières lignes, Ricœur voit dans le scandale du mal la véritable origine du «philosophe» et il se démarque donc de la tradition philosophique dominante qui réfère généralement l'origine du philosophe à l'étonnement qui accompagne l'expérience de notre perception du monde. Que signifie une telle interprétation des sources du philosophe ? Non pas qu'il faudrait renoncer à la tâche proprement théorétique de la philosophie, ni même qu'il faille la subordonner entièrement à une approche pratique et éthique, mais plutôt—ce qui est différent—*qu'il est impossible de dissocier les problèmes de science des problèmes de sagesse*.⁶ La tâche de la philosophie, en ce sens, est de toujours penser ensemble les questions théoriques et les questions éthiques ou, si l'on veut, de toujours articuler les questions épistémologiques et ontologiques avec les questions éthiques.

Cette élucidation de la définition ricœurienne de la philosophie comme mixte de «théoria» et de «sophia» est tout à fait essentielle, car elle permet, selon nous, de comprendre pourquoi, dans la philosophie de Ricœur, les

5 Ricœur, *La Symbolique du mal*, 210.

6 Il est intéressant de noter que cette idée du caractère indissociable des problèmes de science et des problèmes de sagesse apparaît déjà dans *Le Volontaire et l'involontaire*, dans une critique que Ricœur adresse à Husserl—non certes à propos de la question du mal, mais à propos du problème de l'unité de l'homme et de l'union de l'âme et du corps. Dans le chapitre conclusif de l'ouvrage (II : «Du refus au consentement»), il écrit en effet : «Husserl a cru pouvoir séparer les problèmes de science stricte des problèmes de sagesse ; mais dès que nous réintroduisons dans le Cogito l'existence du corps, les problèmes de sagesse communiquent à ceux du savoir» (Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, 439). Rappelons à ce titre que dans *La philosophie comme science rigoureuse*, Husserl défendait justement la thèse selon laquelle la philosophie devait être conçue comme une science et non comme une sagesse—en ajoutant qu'elle devait en conséquence opter pour la clarté contre la profondeur. Quel lien peut-on alors établir entre le problème de l'union de l'âme et du corps et la question du mal ? Si l'on se souvient que toute la *Philosophie de la volonté* est animée par la quête d'un «cogito intégral», on rappellera enfin que cette quête est indissociablement ontologique et éthique, puisqu'elle vise une expérience de l'unité de l'homme qui est en même temps une expérience de son «intégrité retrouvée», au-delà de l'expérience tragique du mal.

questions de méthode ne se réduisent jamais à de simples questions épistémologiques, mais ont toujours en même temps une portée éthique.

Dès la *Philosophie de la volonté*, il est en effet très frappant de constater que le dispositif méthodique qui conditionne le déploiement même de l'œuvre, à savoir : «l'épochè de la faute et de la Transcendance» mise en œuvre dans *Le Volontaire et l'involontaire* et dans *L'Homme faillible*, revêt une portée à la fois théorique et éthique. Non seulement cette «mise entre parenthèse» de la faute et de la Transcendance conditionne la possibilité même d'une description eidétique du vouloir qui, sans elle, buterait sur le fait irrationnel et inintelligible de la liberté serve. Comme nous le verrons dans notre deuxième partie, elle est précisément ce qui rend possible une certaine pensée de la *finitude* humaine irréductible à la *culpabilité*. Mais elle est aussi ce qui nous invite à un questionnement éthique sur l'être de l'apparaître—c'est-à-dire ici, en l'occurrence, sur l'être du vouloir au-delà du phénomène de la volonté mauvaise qui s'impose au plan empirique. L'épochè de la faute et de la Transcendance fonctionne en effet comme une interrogation éthique et critique adressée à la philosophie elle-même dans ses prétentions théoriques. Pour être plus précis, elle a pour fonction de contester la prétention «naïve» ou spontanée du discours philosophique à se constituer comme science ou savoir autonomes, en faisant l'économie d'un questionnement éthique sur ce que ce discours *fait* en prenant telle ou telle posture théorique ou méthodique.

Il y a là, selon nous, une véritable application de la question du mal au statut même de la réflexion philosophique. *Parce que le mal est une question qui ne peut pas être abordée d'un point de vue purement théorique et spéculatif par la philosophie, il est une question qui retentit sur l'acte de philosopher lui-même.* Dans la mesure où la réflexion philosophique est l'exercice d'une liberté qui pense, elle doit s'interroger sur le mal dont elle est elle-même capable, lorsqu'elle nous plonge dans l'illusion, nous conduit à une dénégation de notre finitude ou nous dupe en prétendant à des synthèses infondées et prématurées. En ce sens, on comprend mieux pourquoi, si Ricœur est d'accord avec Husserl pour critiquer la naïveté de «l'attitude naturelle», il en vient cependant à dénoncer comme une «naïveté seconde» la «naïveté transcendantale»⁷ qui consiste—dans l'interprétation idéaliste de la phénoménologie que donne Husserl dans les *Ideen I* et dans les *Méditations cartésiennes*—à affirmer le pouvoir constituant absolu de l'ego transcendantal et la réduction corrélatrice de l'être à

7 Ces expressions de «naïveté naturaliste» et de «naïveté transcendantale» sont employées par Ricœur dans son article de 1952 intitulé «Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté», dans *A l'école de la phénoménologie*, 85.

l'apparaître. Comme l'écrit Ricœur : «La réflexion transcendante suscite cette illusion que la philosophie pourrait être une réflexion sans une ascèse, sans une purification de son propre regard [...] La conquête de la subjectivité constituante par la philosophie est ainsi étrangement une grandeur culturelle coupable, comme l'économie et la politique. La phénoménologie transcendante est déjà l'œuvre de ce Soi qui se voudrait par Soi et sans racines ontologiques».⁸

Il me semble ainsi que ce que Ricœur dénonce ici comme «naïveté transcendante», c'est, au-delà de l'idéalisme husserlien, cette naïveté théorique de la philosophie qui consiste à croire que la pensée rationnelle fonctionne spontanément *en régime d'innocence*—comme si l'exercice de la raison philosophique pouvait échapper à un questionnement éthique sur le sens et la portée de son activité. Dans cette perspective, on peut se demander si l'épochè de la faute et de la Transcendance qui ouvre la *Philosophie de la volonté*—en tant que neutralisation méthodique de l'éthique⁹—n'a pas, dans l'œuvre de Ricœur, une portée qui dépasse largement le déploiement conjoint d'une phénoménologie du vouloir et d'une anthropologie réflexive de la faillibilité. Tout se passe en effet comme si la question du mal, au-delà de la *Philosophie de la volonté*, hantait l'ensemble de l'œuvre de Ricœur et continuait de façon plus ou moins voilée ou implicite à gouverner sa méthode.

Le plus troublant dans cette affaire est sans doute «l'Epilogue» de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*—œuvre publiée en 2000, soit quarante ans plus tard que le second tome de la *Philosophie de la volonté*. Au détour d'une phrase, Ricœur concède en effet que la phénoménologie de la mémoire qu'il a développée dans la première partie de l'ouvrage s'est en fait déployée—comme jadis sa phénoménologie du vouloir—à la faveur d'une «épochè» de la culpabilité. «Comme

⁸ Ricœur, «Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté», 85–86.

⁹ Nous avons parlé essentiellement jusqu'ici de mise entre parenthèses ou de neutralisation de l'éthique lorsque nous avons évoqué la méthode des deux premiers ouvrages de la *Philosophie de la volonté* : *Le Volontaire et l'Involontaire* et *L'Homme faillible* se déploient en effet tous deux sous l'abstraction de la faute et nous permettent d'accéder aux possibilités fondamentales de l'être-homme en deçà de la faute. Mais si l'on suit «l'Introduction» du *Volontaire et l'involontaire*, il faut ajouter que cette abstraction de la faute est aussi une abstraction de la Transcendance, c'est-à-dire une abstraction de la notion de délivrance à laquelle Ricœur associe cette notion de Transcendance. Qu'en est-il alors de la levée de cette double épochè de la faute et de la Transcendance ? Force est de constater qu'en raison de l'inachèvement de la *Philosophie de la volonté*, cette double abstraction ne sera que partiellement levée. En développant une herméneutique des symboles et des mythes du mal, *La Symbolique du mal* opérera certes une levée effective de l'épochè de la faute, mais Ricœur n'écrit jamais la «Poétique de la volonté» censée lever l'abstraction de la Transcendance en nous donnant à penser la créativité agissante d'une liberté régénérée et délivrée.

jadis dans la *Philosophie de la volonté*, écrit-il, c'est dans l'indétermination eidétique d'une description méthodiquement ignorante de la distinction entre innocence et culpabilité que la phénoménologie de la mémoire a été conduite de part en part». ¹⁰ C'est dire la continuité du positionnement méthodique de Ricœur à l'égard de la phénoménologie et plus largement à l'égard de toute philosophie qui prétendrait échapper à un examen critique de ses implications éthiques. Quelques lignes plus loin, le philosophe va même jusqu'à caractériser son épochè de la culpabilité comme «un scrupule aussi méthodique que le doute hyperbolique cartésien» ¹¹ et il nous rappelle par là même le lien décisif qui, dans sa philosophie, n'a cessé de relier la question du mal et les questions de méthode. L'épochè de la faute apparaît ainsi comme ce *soupçon méthodique inaugural* que l'herméneutique critique de Ricœur exerce à l'égard du discours philosophique et de ses prétentions afin de lui rappeler son horizon éthique indépassable.

Il me semble en ce sens que l'on peut affirmer que la question du mal accompagne l'ensemble de l'œuvre de Ricœur et que l'épochè de la culpabilité—qu'elle opère de façon explicite ou implicite—a précisément chez lui la fonction de *maintenir l'interrogation philosophique dans l'horizon de la question du mal et de la sagesse*, en l'empêchant de se refermer dans une posture purement théorique ou théorétique.

2 Culpabilité, finitude et souffrance dans la *Philosophie de la volonté*

2.1 Contre la réduction philosophique du mal à la finitude

Quel est dès lors le traitement que la *Philosophie de la volonté* réserve à la question du mal ? Comme on l'a déjà souligné en introduction, la thèse centrale de l'ouvrage consiste à affirmer l'existence d'une discontinuité fondamentale entre *finitude et culpabilité*, c'est-à-dire à faire de la culpabilité une situation limite hétérogène à la finitude constitutive de la condition humaine.

Avant d'analyser plus en détails le sens et la portée de cette thèse ricœurienne sur le mal, il nous faut mesurer ce qui en fait l'originalité. Défendre,

¹⁰ Ricœur, *La Mémoire*, 597. Dans cet ouvrage tardif de Ricœur, seul «l'Epilogue» consacré au «Pardon difficile» est donc censé lever l'épochè de la culpabilité mise en œuvre dans la phénoménologie de la mémoire.

¹¹ Ricœur, *La Mémoire*, 598.

comme le fait Ricœur, l'idée d'une *différence irréductible entre finitude et culpabilité*, c'est prendre une décision très audacieuse qui prend complètement à revers l'interprétation du mal dans la tradition philosophique dominante. De Plotin à Spinoza et de Leibniz à Jaspers et Heidegger, cette tradition dominante a en effet toujours tenté de *réduire le mal à la finitude*. Comme Ricœur le souligne en de multiples passages de son œuvre, il est une tendance presque inhérente au traitement philosophique du problème du mal qui consiste à *réduire le caractère «mythique» de la culpabilité* en rapportant le mal à la finitude humaine. Tout se passe en effet comme si le philosophe devait «*démythiser*» la *faute* pour pouvoir ensuite l'intégrer à la rationalité du discours philosophique.

Or, ce qui nous intéresse, dans cette réduction du mal à la finitude, c'est qu'elle enveloppe toujours en même temps une certaine *thèse sur la relation entre culpabilité et souffrance*, c'est-à-dire sur ce que la tradition philosophique a désigné comme *mal moral* et *mal physique*. Pour ne prendre qu'un exemple dans la pensée classique, tout l'apport de la théodicée de Leibniz consiste à élaborer—au-delà des notions de mal physique et de mal moral—la notion nouvelle de «mal métaphysique» qui désigne précisément un *mal de finitude* constitutif de l'homme. En d'autres termes, il existe selon Leibniz une imperfection native de la créature qui a pour conséquence de la rendre sujette à la souffrance *et* au péché. Dans le cadre d'une *métaphysique de la création*, on peut dès lors expliquer le mal par la *constitution ontologique finie de l'homme* non seulement parce que cette constitution rend compte de l'existence du mal, mais aussi parce qu'elle permet d'*unifier mal moral et mal physique* en les rapportant à une origine commune qui est justement le mal métaphysique.

Dans un tout autre contexte, les philosophies de l'existence au 20^e siècle—celles en particulier de Jaspers et de Heidegger—accomplissent un geste semblable de réduction du mal à la finitude qui fonctionne là aussi comme une tentative d'unification du mal par la finitude. Au livre II de sa *Philosophie*, Jaspers assimile la faute à une «situation-limite»¹² et la place de ce fait sur le même plan que ces autres «situations-limites» que sont la mort, la souffrance et la lutte. Ce faisant, Jaspers opère une sorte de «*sécularisation*» de la *faute* qui lui confère une «pseudo-homogénéité» avec les autres éléments négatifs de l'existence humaine : il transforme l'expérience de la faute en une sorte de sentiment diffus lesté de tout sens mythique. Au lieu, par conséquent, de penser

12 Le terme de «situation limite» désigne chez Jaspers ces situations—la mort, la souffrance, la lutte et la faute—qui sont toutes, à des titres divers, des lésions de notre être empirique et des modalités de l'échec de notre condition humaine. Parce qu'elles rendent intenables notre condition empirique, elles sont une sorte de «pédagogie de l'angoisse» qui nous incite à transcender cette condition en révélant par là même notre liberté.

la faute sur fond d'innocence, Jaspers tire la faute du côté de la finitude, c'est-à-dire de «la constitution primitive, insondable, non-choisie de l'existence».¹³

Pour Ricœur, il en va de même de l'approche de la finitude et de la culpabilité que Heidegger déploie notamment au § 58 de *Être et temps*. Parce qu'il s'efforce de dégager le sens *existential* originaire de l'être-coupable, Heidegger est en effet conduit à dériver la conscience coupable de la *structure formelle et finie* de l'existence. Cette existence, dans son «être-jeté» et dans son «être—pour—la—mort», comprend qu'elle n'est pas le fondement de son être ; et dans l'expérience de l'angoisse, elle se découvre authentiquement comme «être-en dette». Dans ces conditions, le *Dasein* n'est pas plus ou moins coupable selon les circonstances, son être en dette ne résulte pas de l'effectivité d'une faute commise mais, «pour autant qu'il existe à chaque fois factivement», il est toujours déjà aussi en dette—c'est-à-dire coupable ou endetté aussi longtemps qu'il existe.

Or, c'est précisément ce geste de «démoralisation de la conscience» dans laquelle la notion de dette se trouve «trop vite ontologisée aux dépens de la dimension éthique de l'endettement»¹⁴ que Ricœur ne cessera de critiquer chez Heidegger depuis ses premières œuvres jusqu'à *Soi-même comme un autre*. Pour Ricœur, même si, dans une note du § 62 de *Sein und Zeit*, Heidegger concède que l'analytique existentielle de l'être-en-dette «ne «sait» fondamentalement rien du péché» et qu'elle nous donne seulement à penser la condition ontologique de la possibilité factice du péché, rien n'oblige pour autant le philosophe à laisser au théologien le soin de penser le péché et rien ne l'oblige surtout à se dispenser de penser le chemin qui reconduit de l'ontologie vers l'éthique. Car c'est cette absence de remontée de l'ontologie à l'éthique qui fait que l'analytique existentielle de l'être-en-dette équivaut finalement à une réduction du mal à la finitude.

Comme le souligne Ricœur dans l'Introduction du *Volontaire et l'involontaire*, c'est donc parce que Heidegger—sans doute sous l'influence de Kierkegaard—a manqué la spécificité irréductible de l'expérience de la faute qu'il croit pouvoir l'intégrer à l'analytique existentielle et à la structure unitaire du «Souci»—et que l'ontologie fondamentale se trouve ainsi contaminée par une sorte d'absurdité diffuse. Pour Ricœur, tout se passe en ce sens comme si la réduction du mal à la finitude dans la philosophie contemporaine trouvait l'une

¹³ Nous empruntons cette dernière formule à Ricœur : Dufrenne et Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 191.

¹⁴ Ces expressions sont reprises de l'interprétation que Ricœur consacre à l'analyse heideggerienne de la conscience (*Gewissen*) dans la Dixième étude de *Soi-même comme un autre*, 404–405.

de ses sources d'inspiration principales dans une certaine interprétation de la philosophie de Kierkegaard. Dès 1948, dans *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, il écrivait en effet : « A partir de Kierkegaard, la faute perd son caractère *moral* de déchéance pour assumer une signification *ontologique* ; le péché est la limitation même, l'étroitesse de l'existence ; mais comme l'existence ne s'approfondit qu'en se limitant, la liberté et la faute deviennent indiscernables, si du moins la liberté veut être réelle, « historique ». Mais en devenant inévitable, constitutive, il me semble qu'elle n'est plus, à proprement parler, ce que révèle le remords, c'est-à-dire la double assurance qu'une valeur a été violée et que j'aurais pu agir et être autrement ; la nuance éthique introduite par la valeur chaque fois *violée* et la conviction d'une possibilité d'innocence chaque fois *perdue* constituent le sens de la culpabilité. C'est ce sens qui est oblitéré déjà chez Kierkegaard, un peu plus chez Jaspers, et tout à fait chez Heidegger ». ¹⁵

Face à cette réduction de la culpabilité à la finitude œuvrant dans la philosophie contemporaine, quel est alors l'enjeu de la thèse ricœurienne de l'irréductibilité de la culpabilité à la finitude ? Et que s'ensuit-il en ce qui concerne la souffrance ? A partir du moment où, chez Jaspers ou Heidegger, la faute prend *le sens diffus d'un malheur d'exister*, l'important est de comprendre qu'elle ne peut plus être comprise comme un *événement qui aurait pu ne pas être*. Elle ne peut plus, en d'autres termes, être appréhendée sur fond d'innocence et d'espérance parce qu'elle est devenue une *dimension constitutive de notre finitude*. Même si les philosophies de l'existence semblent aux antipodes de la théodicée leibnizienne, elles n'en développent pas moins avec elle une complicité paradoxale. En résorbant la culpabilité dans la finitude, elles en viennent en effet à *aligner la faute sur la souffrance et la mort* et le recours à un *concept ontologique de finitude* les conduit finalement à ce que l'on pourrait appeler une conception post-métaphysique de l'unité du mal (physique et moral).

C'est précisément contre cette *culpabilité constitutive* résultant de la réduction du mal à la finitude que Ricœur défendra conjointement l'idée d'une *finitude constitutive* de l'homme et l'idée d'une *contingence irréductible* de la faute. Il me semble, en ce sens, que, dans la *Philosophie de la volonté*, on doit prioritairement interpréter l'opposition ricœurienne entre *finitude* et *culpabilité* comme une opposition entre *structure* et *événement*. Expliquer en effet la faute par la finitude, ce serait réduire le mal à une conséquence nécessaire de la *finitude de la constitution structurelle de l'homme* et perdre corrélativement la *dimension contingente et irréductiblement événementielle de la faute*.

15 Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 144.

Tout le dispositif méthodique de la *Philosophie de la volonté* peut en ce sens s'interpréter comme une tentative de dissociation de la finitude et de la culpabilité qui prend acte de *l'aporie de l'origine inscrutable du mal* tout en préservant le caractère irréductiblement événementiel de la faute. Dans ce contexte, on l'a vu, c'est la mise en œuvre d'une epochè de la faute et de la Transcendance qui permet—d'abord dans *Le Volontaire et l'involontaire*, puis dans *L'Homme faillible*—la conquête d'une conception de la finitude humaine méthodiquement déliée de la question du mal et de la culpabilité. Comme on le sait, c'est à *La Symbolique du mal* qu'incombera la charge de lever l'abstraction de la faute et de penser l'expérience paradoxale et énigmatique du mal sans la dénaturer. Entre une approche phénoménologique et réflexive qui nous parle de la *finitude structurelle de l'être-homme* et de la *possibilité anthropologique du mal*, mais qui reste en deçà de son *effectivité* et une approche éthique qui arrive toujours trop tard, dans la mesure où elle part d'un homme concret qui a déjà commis la faute, il s'agira, dans cette dernière œuvre de la *Philosophie de la volonté*, d'inventer une autre approche de la question du mal qui consistera précisément à déployer—à partir de l'aveu que la conscience religieuse fait du mal—une *herméneutique des symboles et des mythes du mal* capable de «sauver» l'événementialité de la faute. C'est à *l'expérience religieuse du mal* consignée dans les symboles et les mythes du mal que le philosophe fera donc appel car elle paraît seule à même de nous prémunir contre la réduction philosophique de la culpabilité à la finitude.

2.2 La finitude constitutive de l'homme au seuil de la culpabilité : «néant constitutif» et «néant événementiel»

Qu'en est-il dès lors de cette finitude en quelque sorte en deçà de l'éthique conquise au moyen de l'abstraction de la faute ? Je dirais pour m'en tenir à l'essentiel que dans *Le Volontaire et l'involontaire*, c'est sans doute l'idée de *dépendance* qui résume le mieux le concept de finitude qui est progressivement dégagé de l'analyse phénoménologique du vouloir. «Ce que nous soutenons, écrit Ricœur, c'est que le Cogito n'est pas tout entier action, mais action et passion».¹⁶ De fait, les trois moments constitutifs du vouloir : le «décider», le «mouvoir» et le «consentir» impliquent tous une forme de *dépendance* qui se traduit par une *réceptivité fondamentale* ou si l'on veut, par une *dialectique fondamentale entre activité et passivité*. Pour le dire en un mot : décider est «l'acte de la volonté qui s'appuie sur des motifs» ; mouvoir est «l'acte de la

¹⁶ Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, 419.

volonté qui ébranle des pouvoirs» ; consentir est «l'acte de la volonté qui acquiesce à la nécessité». ¹⁷ La thèse centrale de l'ouvrage, en effet, c'est que notre volonté est *finie* parce qu'elle dépend d'un *involontaire relatif* qui est celui de nos motifs et de nos pouvoirs, mais aussi d'un *involontaire absolu* qui se décline dans les trois figures du caractère, de l'inconscient et de la vie. A ce titre, si l'idée limite d'une réciprocité du volontaire et de l'involontaire décrit encore une *finitude relative*, la notion d'involontaire absolu implique en revanche une *passivité* et une *finitude radicale* à laquelle je dois cependant consentir si je veux dépasser une liberté abstraite et cantonnée dans un geste de refus, en direction d'une liberté incarnée.

Or, la force de cette pensée de la finitude, c'est qu'elle permet de penser la *nécessité* de l'involontaire absolu comme une «négation subie» : c'est-à-dire comme une «négation constitutive» qui n'est pas pour autant un mal, mais seulement une *limite* à laquelle je dois consentir. En d'autres termes, elle permet d'accéder à une pensée de la *contingence* et de la *facticité* de la condition humaine qui, au-delà de la *tristesse* qui l'accompagne, n'est pas contaminée par une culpabilité ou une absurdité diffuses. La contingence est certes la «tristesse du fini» mais elle n'est pas encore le mal. Pour Ricœur, notre finitude se résume alors dans l'expression «seulement humaine» par laquelle il qualifie notre liberté dans la conclusion du *Volontaire et l'involontaire*. Notre liberté est «seulement humaine» au sens où «vouloir n'est pas créer», c'est-à-dire au sens où elle est une «initiative réceptrice» ou une «indépendance dépendante».

Face à cette première conceptualisation ricœurienne de la finitude humaine déliée de l'expérience concrète de la culpabilité, tout l'intérêt de la conceptualisation complémentaire développée dans *L'Homme faillible*, c'est qu'elle permet cette fois de penser la finitude dans le cadre élargi d'une *anthropologie philosophique* capable de penser conjointement le connaître, l'agir et le sentir humains. A vrai dire, il s'agit ici de plus qu'un simple élargissement des analyses de la dialectique d'activité et de passivité développées dans *Le Volontaire et l'involontaire*. En élaborant un concept de *faillibilité*, *L'Homme faillible* se hisse en effet à une conception de la finitude humaine qui va en quelque sorte à la rencontre du mal en pensant désormais cette finitude comme *fragilité* et cette fragilité comme *capacité de faillir*. A ce titre, même si cette capacité qu'a l'homme de faillir n'explique en rien *l'événement* de la faute ; si, en d'autres termes elle échoue à comprendre *l'origine du mal*, elle a néanmoins le mérite de nous conduire au seuil même de la culpabilité en nous donnant à comprendre sa *possibilité*.

17 Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, 319.

L'apport décisif de *L'Homme faillible* consiste ici à proposer une refonte complète de la notion de finitude. «Pour le dire tout net, écrit Ricœur, je doute que le concept de finitude soit le concept central de l'anthropologie philosophique—mais bien plutôt la triade finitude—infinitude—intermédiaire. Il ne faut donc pas partir du simple, par exemple la perception, mais du double, la perception et le verbe ; non pas du limité, mais de l'antinomie de la limite et de l'illimitation».¹⁸

Dans cette récusation d'une anthropologie philosophique centrée sur le concept de finitude se laisse lire à l'évidence une critique directe de l'ontologie heideggérienne de la finitude, telle qu'elle se trouve en particulier esquissée dans le *Kantbuch*. Pour Ricœur, en effet, on ne peut penser la finitude humaine comme simple transcendance vers le monde, ouverture à la temporalité de l'imagination transcendante. Selon lui, la finitude ne prend sens que sur le fond d'une *affirmation originaire*¹⁹ qui constitue en quelque sorte le pôle d'infinité de l'être-homme. En ce sens, la finitude humaine n'est pas *originaire* mais elle est cette «fragilité de la médiation» qui résulte des rapports entre l'affirmation originaire qui nous constitue et la «différence existentielle» qui en est la négation. Elle est, en d'autres termes, la *limitation proprement humaine* qui procède de l'intériorisation de notre *disproportion* entre fini et infini.

Tout ce qui nous apparaît, en l'homme, comme *finitude* ou comme «négaration de finitude» ne se révèle donc à nous que sur fond d'une affirmation originaire et absolue qui a dès toujours transcendé ou transgressé cette finitude. L'homme est un *être de médiation* qui ne peut se comprendre que dans une synthèse continuée du fini et de l'infini. Comme l'écrit Ricœur : «1) La situation de l'homme entre l'être et le néant, pour parler comme Descartes, est la situation d'un être qui est *lui-même médiation* entre l'être et le néant, entre l'infini et le fini. 2) Cette *médiation* se projette dans la synthèse de l'objet, qui est à la fois discours et existence, sens et apparence. 3) Cette médiation se fait *action* dans la synthèse pratique de la personne, qui est à la fois fin et existence, valeur et présence. 4) Cette médiation *se réfléchit* elle-même dans le sentiment d'une

18 Nous citons ici l'article de 1960 de Ricœur intitulé «L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique» publié dans : Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 23.

19 Pour une analyse détaillée de cette reprise, par Ricœur, du concept nabertien «d'affirmation originaire» dans la conclusion de *L'Homme faillible*, nous nous permettons de renvoyer au chapitre II («Négativité et affirmation originaire») de notre livre : Paul Ricœur, *l'imagination vive*, 225 – 280.

disproportion de soi à soi-même, d'une non-coïncidence ou d'une «différence» intérieure, qui atteste la fragilité originaire de la réalité humaine».²⁰

Grâce à l'épochè de la faute et de la Transcendance, l'anthropologie philosophique de *L'Homme faillible* met ainsi au jour une signification positive de la finitude comme *limitation* qui révèle les *possibilités fondamentales de l'être-homme* en deçà de la faute. La notion emblématique qui, tout au long de l'ouvrage, résume le mieux cette signification positive de la finitude en deçà du mal, c'est celle de «perspective» comme «ouverture limitée» ou finie. Pour Ricœur, c'est l'ouverture du «dire» (en tant que négation du «voir») qui révèle la fermeture de ma perspective perceptive ; c'est l'ouverture à ma destination pratique (c'est-à-dire la position de l'existence-valeur d'autrui en tant que «négatif» de ma faculté de désirer) qui révèle la fermeture de mon caractère ; et c'est enfin l'ouverture de l'*Eros* (ou amour intellectuel) qui dévoile la fermeture de mon sentiment vital en opérant une négation du plaisir comme horizon affectif de mon vouloir vivre. La fermeture de mon ouverture théorique, pratique et affective au monde, aux autres et à moi-même, si elle définit l'étroitesse de ma liberté, n'est donc jamais identifiée à un mal. Si elle débouche bien sur un «discord originaire» et une non-coïncidence de soi à soi qui font la fragilité affective de l'homme, cette fragilité et cette faillibilité restent en deçà de la faute et de l'expérience effective du mal.

Pour Ricœur, un abîme continue de séparer la *possibilité du mal* de son *effectivité*, et c'est la raison pour laquelle seule une interprétation des mythes du mal permettra de penser symboliquement un certain passage entre la *structure finie* de l'homme et l'*événement* de la faute. Face au «néant constitutif» résultant de notre finitude, la faute doit rester un «néant événementiel»²¹ dont l'origine est inscrutable. L'énigme du mal, en effet, n'est pas seulement l'énigme d'une *position* du mal par la liberté humaine mais elle est aussi indissociablement l'énigme d'un *passage* de la faillibilité (comme structure) à la faute (comme événement) qui révèle le mal comme un accomplissement de la faiblesse humaine. En d'autres termes, l'événement du mal n'est pas seulement l'avènement d'une conscience *coupable*—c'est-à-dire d'une conscience qui a fait l'aveu du mal et qui se juge libre et responsable—, il est aussi l'avènement d'une conscience en proie au mal qui s'apparaît alors comme *victime*. Entre une *approche structurelle* des possibilités fondamentales de l'être-homme et de sa *liberté finie*

20 «L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique» : Ricœur, *Anthropologie philosophique*, 47.

21 Ricœur utilise ces deux expressions de «néant constitutif» et de «néant événementiel» dans son article intitulé «Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté» et publié dans *A l'école de la phénoménologie*, 84.

et une *approche empirique de l'homme historique comme homme toujours déjà coupable*—c'est-à-dire aussi comme homme toujours déjà «défiguré» par l'expérience du mal—seule une herméneutique des mythes du mal, et en particulier du mythe adamique, semble donc en mesure de nous donner à penser un passage de l'innocence à la faute dans le temps immémorial du mythe.

2.3 La question de la souffrance : entre finitude et culpabilité

Si l'objectif central de la *Philosophie de la volonté* est, comme on l'a vu, de «sauver» l'irréductibilité de la culpabilité à la finitude, quel est alors le statut de la souffrance ? Il me semble que toute la richesse de l'ouvrage réside précisément dans le fait qu'il nous propose en fait une *double approche de la souffrance*. Une approche en quelque sorte «neutre» de la souffrance—qui s'efforce de penser une souffrance «*méthodiquement innocente*» par le biais d'une analyse de la finitude rendue possible par l'épochè de la faute et de la Transcendance et une approche de la «*souffrance coupable*» à travers une herméneutique des symboles et des mythes du mal. C'est-à-dire, pour être plus précis, une analyse de la «souffrance coupable» qui passe successivement par une interprétation du *symbolisme de la souillure dans l'expérience archaïque du sacré* et par une *interprétation dynamique du mythe adamique* qui consiste en une reprise conjointe du thème tragique du dieu méchant et du thème hébraïque du «juste souffrant» tel que le présente exemplairement le livre de Job.

La première analyse, on l'aura compris, prend place dans la troisième partie du *Volontaire et l'involontaire* consacrée au consentement et à la nécessité²²; la deuxième se situe au chapitre 1 de la Première partie de *La Symbolique du mal* consacré à la souillure²³; au chapitre 2 de la Deuxième partie²⁴ consacré au «dieu méchant et la vision tragique de l'existence»; et enfin au chapitre 5 de cette même partie : tout particulièrement au § 2 qui traite de «La réaffirmation du tragique».²⁵

Pour résumer les choses, je dirais d'abord que *Le volontaire et l'involontaire* développe une *interprétation philosophique de la souffrance* comme *diminution d'être* dans laquelle la souffrance est *déliée de la culpabilité et pensée à partir de*

²² Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, 422–428.

²³ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 228–250.

²⁴ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 423–444.

²⁵ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 528–544.

la *finitude* comme l'expérience de notre *contingence fondamentale*. Comme l'écrit Ricœur : « «L'homme né de la femme» (Job) manque d'être par soi»²⁶; et c'est précisément cette impossibilité d'exister par soi-même, cette «tristesse du fini» qui est source de souffrance. Dans le cadre de la phénoménologie ricœurienne du vouloir, la souffrance découle donc de notre facticité et de notre contingence : elle est, pour l'homme, une expérience de la *nécessité d'être déjà né* qui est indissociablement une expérience de la «non-nécessité d'être». L'abstraction de la faute que met en œuvre *Le volontaire et l'involontaire* a ainsi le mérite de mettre au jour une «souffrance de finitude» qui n'est pas encore identifiée à un mal et rapportée à une culpabilité diffuse.

Il en est tout autrement dans *La Symbolique du mal* qui correspond précisément à une levée de cette abstraction de la faute : à travers une herméneutique du symbolisme primaire de la tâche et de la souillure, Ricœur tente de nous restituer ici *l'interprétation religieuse* la plus archaïque de la souffrance. Dans cette *expérience archaïque du sacré* où «l'ordre éthique du mal faire n'est pas discerné de l'ordre cosmologique du mal-être»,²⁷ le mal et le malheur n'ont pas encore été dissociés et l'homme souffrant se sent confusément coupable de la violation d'un ordre. Il doit payer pour cette violation et la crainte de l'impur, comme l'anticipation de la punition et de la vengeance, ne cessent de consolider ce *lien fatal entre mal et malheur*. Ainsi, de même que la punition procède inéluctablement de la souillure, le «*mal-pâtir*» de la souffrance se trouve *originellement relié au «mal-agir» de la faute*. Le plus remarquable, dans cette analyse des formes les plus primitives de la «souffrance coupable», c'est qu'elle nous montre que c'est l'expérience religieuse archaïque de la souillure et non la réflexion philosophique qui est à l'origine des schèmes les plus tenaces de la rationalisation du mal de souffrance liés à la loi de rétribution.

Au-delà de cette herméneutique du symbole de la *souillure*, c'est sans aucun doute dans le chapitre final (V. «Le Cycle de mythes») de *La Symbolique du mal* consacré à une *lecture dynamique des mythes du mal* à la lumière de la prééminence du mythe adamique que Ricœur esquisse pour la première fois une *interprétation plus personnelle de la souffrance* dans son rapport avec la culpabilité. Lorsqu'il avance la thèse d'une *réappropriation possible du tragique dans le mythe adamique*—mythe qu'il considère comme le seul mythe véritablement anthropologique—, Ricœur souligne d'abord le caractère «anti-tragique» de ce mythe. A ses yeux : «l'égarement fatal de l'homme, l'indivision de la culpabilité du héros et du dieu méchant ne sont plus pensables après la double confession,

²⁶ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 427.

²⁷ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 230.

au sens augustinien du mot confession, de la sainteté de Dieu et du péché de l'homme». ²⁸ Cela signifie-t-il pour autant que le mythe adamique soit étranger à toute forme d'expérience tragique ?

Pour Ricœur, il n'en est rien : il y a en effet dans l'envers non posé d'un mal posé par la liberté, dans le caractère inéluctable du mal impliqué dans l'exercice même de la liberté et enfin dans le caractère toujours déjà là du mal—incarné par la figure du serpent—autant d'éléments qui renvoient à l'anthropologie tragique. En même temps, force est de reconnaître que la *théologie éthique* des Hébreux, tout en opérant une critique du chaos premier de la théogonie et du dieu méchant de la tragédie, prépare déjà une certaine *révolution dans la pensée de la souffrance*. Cette révolution, c'est le livre de Job qui l'accomplira.

Avec le livre de Job, en effet, c'est la pensée juive elle-même qui, en méditant sur la *souffrance de l'innocent* met en échec la vision morale du monde et la théorie de la rétribution qui accompagne la théologie éthique qu'elle a elle-même élaboré. Selon Ricœur, s'opère ici un *retour de la compréhension éthique à la compréhension tragique de Dieu* qui nous ramène, dans un même geste, de l'accusation prophétique à la pitié tragique. On peut ainsi affirmer que c'est dans cette vision dichotomique entre un Adam coupable et justement exilé et un Job injustement souffrant que *la souffrance est pour la première fois pensée pour elle-même dans son caractère absolument énigmatique, absurde et scandaleux*. Comme l'écrit alors Ricœur : «Seule une troisième figure annoncerait le dépassement de la contradiction : ce serait la figure du «Serviteur souffrant» qui ferait du souffrir, du mal subi, une *action* capable de racheter le mal commis». ²⁹ Mais force est de constater que, si les conclusions de *La Symbolique du mal* laissent ainsi entrevoir la *possibilité d'un renversement du rapport entre culpabilité et souffrance*, cette possibilité reste une idée-limite et ne prend à aucun moment la forme d'un dépassement dialectique et effectif (*Aufhebung*).

Ainsi, à la différence de la *déliation entre souffrance et culpabilité* que permettait l'épochè de la faute dans *Le Volontaire et l'involontaire*, il semble que les analyses herméneutiques de *La Symbolique du mal* nous reconduisent toujours à l'idée d'une *relation indépassable entre mal de souffrance et mal de culpabilité*. En ce sens, même la relation inversée entre souffrance et culpabilité que fait émerger la figure du «Serviteur souffrant» reste encore une *relation*. Si, comme tente de le montrer Ricœur, l'histoire dynamique de la confrontation des symboles et des mythes du mal porte en elle un *mouvement iconoclaste et critique*, force est de constater que ce mouvement ne parvient pas à nous faire sortir de

²⁸ Ricœur, *La Symbolique du mal*, 528.

²⁹ Ricœur, *Symbolique du mal*, 542.

cette relation entre culpabilité et souffrance que dévoilait le symbolisme archaïque de la souillure. Quelle que soit leur évolution dynamique, les symboles et les mythes du mal continuent donc de faire signe vers l'idée d'une «*racine commune*» et obscure de la souffrance et de la culpabilité.

Dans ce contexte, la «réaffirmation ricœurienne du tragique» au cœur du mythe adamique me paraît assurer une double fonction dans *La Symbolique du mal* : la première, c'est justement d'empêcher toute lecture du cycle des mythes en termes de dépassement ou d'*Aufhebung* ; la seconde, c'est, à travers la figure exemplaire de Job, d'empêcher que ne se referme la question énigmatique et insistante de la souffrance innocente.

3 L'évolution de la pensée ricœurienne du mal et la question de la souffrance

Dans cette troisième et dernière partie de ma réflexion—et comme je l'ai annoncé en introduction—j'aimerais tenter enfin de confronter ces analyses inaugurales de la finitude, de la culpabilité et de la souffrance dans la *Philosophie de la volonté* avec ce que seront les grandes lignes de l'évolution de la pensée ricœurienne du mal dans les œuvres ultérieures du philosophe. Il me semble en effet que cette évolution pose toute une série de questions délicates que je souhaiterais aborder maintenant. Ces questions, on va le voir, engagent à la fois une interprétation générale du sens méthodique du tournant herméneutique de la philosophie ricœurienne et une interrogation sur le statut spécifique de la souffrance par rapport à la culpabilité.

Je me permettrai de citer ici deux passages très éclairants de *Réflexion faite* (1995) qui serviront de point de départ à mes interrogations.

a) Ma première citation concerne l'interprétation rétrospective que Ricœur nous donne du «tournant herméneutique» opéré dans *La Symbolique du mal*. Lorsque, dans ce texte autobiographique, Ricœur revient sur les sens et la portée de *La Symbolique du mal*, il écrit en effet : «Par-delà la problématique régionale de l'entrée du mal dans le monde, c'était le statut général de la compréhension de soi que la *Symbolique du mal* mettait en question. En acceptant la médiation des symboles et des mythes, la compréhension de soi incorporait à la réflexion une tranche d'histoire de la culture».³⁰

Ce qui me frappe, dans ce premier passage, ce sont les adjectifs «régionale» et «général» : la problématique de l'origine du mal qui était absolument centrale

30 Ricœur, *Réflexion faite*, 32.

et inaugurale dans l'ensemble de la *Philosophie de la volonté* est désormais présentée comme «régionale», tandis que la question de la compréhension de soi—celle, en d'autres termes, d'une herméneutique du soi médiatisée par les mythes, les symboles et les textes—devient la question centrale et générale de la philosophie ricœurienne.

D'où ma première question : qu'est-ce qui justifie encore la greffe ricœurienne de l'herméneutique sur la phénoménologie si cette dernière n'est plus directement légitimée par le souci de préserver l'irréductibilité événementielle de la faute ? Dans *La Symbolique du mal*, en effet, c'est précisément la reconnaissance de cette *irréductibilité de l'événementialité de la faute à la finitude* qui fondait en retour l'idée d'une *irréductibilité des symboles et des mythes* à la rationalité philosophique. C'est elle, en d'autres termes, qui conduisait à «sauver» conjointement le mythe et le symbole en montrant l'impossibilité dans laquelle se trouve la réflexion philosophique d'en finir avec les symboles et les mythes. C'est elle enfin qui contraignait la philosophe à accepter le long détour de l'interprétation des symboles et à faire le deuil de l'idée d'une philosophie sans présuppositions, absolument autonome et auto-fondée. Comme le montrait alors l'analyse exemplaire du mythe adamique, le récit mythique est seul à même de rendre compte de la *contingence événementielle du mal* «en étalant dans la succession le paradoxe de la surimpression de l'historique (c'est-à-dire du mal déjà advenu dans l'histoire humaine) et de l'originaire (c'est-à-dire de la bonté originaire de l'être créé)».³¹

Cette question en forme d'objection est redoutable et je me contenterai ici de suggérer simplement une piste de réflexion. Il me semble en effet que la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, dans la philosophie ricœurienne, ne peut trouver sa légitimité, au-delà de *La Symbolique du mal*, que si l'on accepte un déplacement d'accent de l'événement *du mal* à l'événement tout court. Je m'explique : dans les œuvres postérieures à la *Philosophie de la volonté*, il semble que l'événement de la faute devienne seulement un *événement paradigmatique* ou si l'on veut, le paradigme de tout événement, dans son caractère de surgissement contingent. Si on peut donc continuer, après *La Symbolique du mal*, à soutenir la thèse d'une irréductibilité des symboles et des mythes à la rationalité philosophique, ce serait plus fondamentalement en raison d'une *irréductibilité de la contingence de l'événement à toute réflexion sur la structure* — structure dont on a vu justement qu'elle est liée au concept philosophique de finitude (que celui-ci soit abordé de manière phénoménologique ou réflexive). On comprendra alors peut-être pourquoi la pensée de Ricœur en est venue à

³¹ Ricœur, *Réflexion faite*, 32.

déplacer son attention du *récit mythique* au *récit historique* et au *récit de fiction* et pourquoi aussi elle a été conduite à accorder à la notion d'*identité narrative* une place centrale dans la compréhension de soi.

b) Ma seconde citation de *Réflexion faite* concerne l'évolution de la pensée ricœurienne du mal et le rôle décisif qu'a joué *L'Essai sur Freud* dans cette évolution. «Pour moi, écrit Ricœur, le passage par Freud fut d'une importance décisive ; outre la moindre concentration que je lui dois sur le problème de la culpabilité, et une plus grande attention portée à la souffrance imméritée, c'est à la préparation de mon livre sur Freud que je dois la reconnaissance de contraintes spéculatives liées à ce que j'appelais le conflit des interprétations».³²

Je laisserai ici de côté la question du conflit des interprétations et de *L'Essai sur Freud* qui excède le cadre de mon propos et je me concentrerai sur ce *passage du mal commis au mal subi* dans la réflexion ricœurienne sur le mal. Comment interpréter une telle évolution ? Quel est son sens et sa portée ?

Première remarque : cette évolution marque une attention croissante portée à la *question de l'affectivité* qui conduit le philosophe à associer désormais à son analyse du mal comme *catégorie pratique*—c'est-à-dire comme catégorie du faire ou de l'agir—une analyse du mal comme *catégorie affective*—c'est-à-dire comme *catégorie du sentir et du pâtir*. Selon moi, c'est assurément cette évolution qui explique l'attention croissante de Ricœur au problème de la souffrance : la souffrance est d'abord *ce qui nous affecte* et en ce sens il se pourrait bien qu'elle constitue notre expérience la plus originaire du mal. A l'accusation et au blâme qui s'adressent à une *liberté coupable* succèdent donc la plainte et la lamentation de la *victime*.

Deuxième remarque : dans la citation que j'ai prise comme point de départ, Ricœur parle de «souffrance imméritée», ce qui signifie que—sous l'impulsion de sa lecture de Job et du tragique—il opère de plus en plus une *déliaison de la souffrance et de la faute* qui nous invite à sortir du cycle de la rétribution, tout en pointant une *irréductibilité de la souffrance à la faute*. On peut lire en ce sens l'évolution de la pensée ricœurienne du mal comme un effort critique continu pour déconstruire cette *indistinction de la souffrance et de la culpabilité* que véhicule l'expérience religieuse archaïque du sacré. Cela signifie-t-il pour autant que Ricœur abandonne en cours de route la question de la culpabilité ? La réponse est négative. Pour Ricœur, le fait que nous vivions encore la souffrance comme un mal témoin de «l'extraordinaire enchevêtrement»³³ des phéno-

³² Ricœur, *Réflexion faite*, 37.

³³ Nous reprenons ici une expression que Ricœur emploie dans son essai : *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, 16.

mènes de la souffrance et de la culpabilité. Et c'est un fait aussi que la part de la souffrance qui résulte de l'action des hommes sur d'autres hommes est énorme. Il me semble, à ce titre, que le thème de «l'homme agissant et souffrant»—qui devient central à partir de *Soi-même comme un autre*—correspond justement à la prise en compte de cette *intrication profonde de l'agir et du souffrir* au sein de la pluralité humaine.

Troisième remarque : dans la mesure où la pensée ricœurienne du mal contribue, dans ses derniers développements, à délier au moins partiellement la souffrance de la culpabilité, quelle interprétation des *relations entre souffrance et finitude* nous livre-t-elle désormais ? J'ai insisté au début de mon exposé sur le fait que, selon moi, l'opposition entre finitude et culpabilité dans la *Philosophie de la volonté* pouvait s'interpréter comme une *opposition entre structure et événement*. Or, ce qui me frappe dans les écrits ultérieurs de Ricœur—qu'il s'agisse de *Soi-même comme un autre* ou du *Juste I et II*—, c'est justement le refus de réduire la souffrance à ce que l'on pourrait appeler une finitude «purement structurelle».

Comment se traduit un tel refus ? Il consiste, me semble-t-il, à conférer à la souffrance un *statut largement événementiel et contingent*. La souffrance—en tant que *diminution de notre puissance d'agir*³⁴ dans notre rapport à soi et dans notre rapport aux autres—devient alors synonyme de *vulnérabilité* et, plus précisément encore de *vulnérabilité à l'événement*. C'est une thèse qui apparaît très clairement dans l'article intitulé «Autonomie et vulnérabilité» (1995) et publié dans *Le Juste II*. Dans ce texte, en effet, Ricœur ne cesse d'insister sur le fait que les «figures historiques de la fragilité» et de la vulnérabilité sont plus significatives que les «formes basiques, fondamentales, tenant à la finitude générale et commune».³⁵ Qu'est-ce que cela signifie au juste ? Que la dimension de *passivité du mal subi* est d'abord interprétée par Ricœur comme une *vulnérabilité à la contingence de l'événement*. Je ne peux développer ici cette hypothèse, mais je pense que l'on peut interpréter les *trois figures de l'altérité—passivité* dans *Soi-même comme un autre*—le corps propre et la chair, l'altérité d'autrui et la conscience—comme trois figures d'une *affection par l'événement*. Il y aurait, pour faire court une dialectique en quelque sorte «structurelle» de l'*ipse* et de l'*idem*, et une dialectique «événementielle» de l'*ipséité* et de l'*altérité*. Or, c'est dans cette dernière dia-

³⁴ Dans son texte essentiel de 1992 intitulé : «La souffrance n'est pas la douleur», Ricœur revendique explicitement «l'accents spinoziste» de cette définition de la souffrance comme «diminution de la puissance d'agir», en soulignant le fait que «seuls des agissants peuvent être aussi des souffrants». Il en est ainsi conduit à chercher les signes de cette diminution dans les registres de la parole, de l'action, du récit et de l'estime de soi.

³⁵ Ricœur, *Le Juste 2*, 90.

lectique que se jouerait l'essentiel de notre souffrance comme diminution de notre puissance d'agir.

c) Je termine alors par une dernière question d'ordre méthodique. Si, comme le montre *La Symbolique du mal*, seule une herméneutique des symboles et des mythes du mal paraît en mesure de prendre en charge une réflexion sur la culpabilité, quel est alors le type de discours philosophique approprié à une analyse de la souffrance ? Et d'abord, un tel discours est-il seulement possible ? Comme le rappelle en effet l'introduction de l'article de 1986 publié dans *Esprit* et intitulé «Le scandale du mal» : «Si nous avons quelques traditions bien établies concernant le mal moral, le péché, nous n'en avons point concernant le mal subi, la souffrance, autrement dit la figure de l'homme victime plutôt que de l'homme pécheur. L'homme pécheur donne beaucoup à parler, l'homme victime, beaucoup à se taire».³⁶

Or, si la *souffrance non-coupable* est ce qui fait vraiment scandale pour la pensée, elle est aussi ce qui risque d'abord de nous conduire au mutisme plus qu'à la parole en produisant chez l'homme souffrant une véritable *crise de la symbolisation*.³⁷ On peut même se demander si le mythe qui constituait une médiation indispensable pour une pensée soucieuse de préserver la «*contingence transhistorique*» de la culpabilité ne devient pas un obstacle pour une pensée qui tente de penser le *scandale spécifique de la souffrance non-coupable*. Une pensée de la souffrance peut-elle encore rester dans la ligne de la «démithologisation»—c'est-à-dire dans la ligne d'une pensée qui libère la fonction symbolique du mythe en renonçant à sa fonction explicative concernant l'origine du mal ? Ne doit-elle pas au contraire penser «contre» le mythe ou tout au moins mettre entre parenthèses le mythe ? C'est là la thèse très forte de Jérôme Porée dans son livre *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance* (1993).³⁸ Pour l'auteur, la souffrance doit faire l'objet d'une approche avant tout *phénoménologique* car elle est un phénomène et une épreuve dont la radicalité échappe fondamentalement à une herméneutique des symboles et des mythes du mal.

³⁶ Ricœur, «Le scandale du mal», 57.

³⁷ J'emprunte cette expression de «crise de la symbolisation» à Jérôme Porée dans son ouvrage de 2000 intitulé : *Le Mal, homme coupable, homme souffrant*, 145. Dans ce livre admirable, Jérôme Porée emprunte lui-même cette expression à André Jacob : *L'Homme et le mal*, tout en commentant les thèses de ce dernier.

³⁸ Porée, *La Philosophie à l'épreuve du mal*. Dans son article «La souffrance n'est pas la douleur» (1992), Ricœur souligne lui-même sa dette à l'égard de l'ouvrage encore inédit de Jérôme Porée et selon nous, il ne fait pas de doute que la pensée ricœurienne de la souffrance qui se développe notamment dans les années 1990–2000 s'est nourrie de ce livre important.

Qu'en est-il de la position de Ricoeur à ce sujet ? Mon interprétation, que je ne ferai qu'esquisser en guise de conclusion, est la suivante. Je dirais qu'en passant progressivement de la culpabilité à la souffrance, Ricoeur radicalise en fait un certain geste de pensée qui est *déjà* déterminant dans *La Symbolique du mal*. En quoi consiste ce geste de pensée ? Il me semble qu'on peut résumer le sens de la lecture démythologisante et dynamique du mythe adamique que nous propose la fin de l'ouvrage comme un *geste critique* qui consiste à tirer le mythe du côté d'un *récit de sagesse* plutôt que d'un *récit d'origine*. C'est d'ailleurs exactement en ces termes que le philosophe décrit son interprétation dans *Réflexion faite* : « Je pus ainsi proposer, écrit Ricoeur, d'interpréter le récit biblique, improprement appelé récit de chute, comme un récit de sagesse habillant dans un récit des origines l'impensable événement du passage de la bonté originaire de l'être créée à la méchanceté advenue et acquise de l'homme de l'histoire ». ³⁹ A ce titre, l'élection du mythe adamique comme seul mythe véritablement « anthropologique » me semble clairement annoncer, chez Ricoeur, cette intention de passer du mythe à la sagesse. Elle signifie sans ambiguïté le choix de développer une *approche anthropologique sur le mal* et le refus corrélatif de suivre la voie d'une *spéculation métaphysique sur le mal*.

Dès *La Symbolique du mal*, on peut donc considérer que l'herméneutique ricoeurienne de la culpabilité esquisse un geste critique qui la conduit du *mythe* en direction de la *sagesse*. Dans les œuvres ultérieures qui se focaliseront progressivement sur la question de la souffrance, c'est ce même geste qui se radicalisera, au point de se retourner contre le mythe lui-même en opérant une *sortie hors de l'imaginaire mythique*. C'est précisément ce passage à la limite qu'accomplit la *sagesse du livre de Job* en refusant toute *consolation mythique*. Dans la mesure où cette sagesse se déploie à la manière d'une expérience de pensée qui, prenant pour hypothèse le surcroît d'une souffrance absolument injuste, ruine la thèse mythique de la rétribution, Ricoeur insiste désormais sur le fait que cette sagesse représente à ses yeux « une ligne de pensée inverse de celle du mythe ». ⁴⁰ D'un autre côté, on peut aussi considérer que si la théologie tragique du dieu méchant est *inavouable*, c'est parce que la *sagesse tragique* accomplit en sous-main un geste critique analogue à la sagesse de Job.

Peut-il alors y avoir une *herméneutique de la souffrance* comme il y avait une *herméneutique de la culpabilité* ? Il me semble que le dernier sous-titre de l'essai de Ricoeur intitulé « La souffrance n'est pas la douleur »—III : « Ce que la souffrance donne à penser »—comme en écho à la conclusion de *La Symbolique du*

³⁹ Ricoeur, *Réflexion faite*, 31.

⁴⁰ Ricoeur, « Le scandale du mal », 60.

mal, nous offre une réponse positive à cette question. Même si la souffrance est d'abord ce qui nous fait taire et nous contraint à *déconstruire l'imaginaire symbolique et mythique* qui l'occulte,⁴¹ elle est aussi, dans son événementialité même, ce qui nous force à penser, à interpréter et par là même à re-symboliser notre existence. «Toute l'histoire de la souffrance,» écrivait Ricoeur dans *Temps et récit I* (p.115), «crie vengeance et appelle récit.» Or, faire récit, c'est, en dépit de l'énorme opacité du souffrir, tenter de symboliser ou de re-symboliser une expérience. C'est, en d'autres termes, initier un certain *travail imaginatif sur la souffrance*. A mon sens, une telle tâche peut incomber aussi bien à l'écrivain ou au poète soucieux d'exprimer la puissance d'ébranlement de l'expérience du souffrir qu'à l'historien ou au philosophe soucieux, comme le voulait Benjamin, de sauver l'histoire des vaincus.

Bibliographie

- Amalric, Jean-Luc (2013): *Paul Ricœur, l'imagination vive*. Paris: Hermann.
- Dufrenne, Mikel and Ricœur, Paul (1947): *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil.
- Jacob, André (1998): *L'Homme et le mal*. Paris: Cerf.
- Porée, Jérôme (1993): *La Philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*. Paris: Vrin.
- Porée, Jérôme (2000): *Le Mal, homme coupable, homme souffrant*. Paris: Armand Colin.
- Ricœur, Paul (1948): *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Editions du Temps Présent.
- Ricœur, Paul (1950): *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Ricœur, Paul (1960a): *Finitude et Culpabilité 1. L'homme Faillible*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1960b): *Finitude et Culpabilité 2. La Symbolique du Mal*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1986): *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie et Le scandale du mal*. Genève: Labor et Fides.
- Ricœur, Paul (1987): *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- Ricœur, Paul (1988): «Le scandale du mal.» In: *Esprit* 57–63, 140–141.
- Ricœur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1992): «La souffrance n'est pas la douleur.» In: *Psychiatrie française*, Special Edition.
- Ricœur, Paul (1995a): *Le Juste*. Paris: Éditions Esprit.
- Ricœur, Paul (1995b): *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit.

⁴¹ Je pense en particulier ici à la déconstruction de l'imaginaire de la mort à laquelle procède Ricœur, dans *Vivant jusqu'à la mort*. Ricœur accomplit en effet dans ces notes fragmentaires un travail critique sur nos représentations de la mort qui, à travers une forme de sagesse ascétique, vise à délier la mort du mal tout en libérant une affirmation de la vie qui est «la gaieté jointe à la grâce espérée d'exister vivant jusqu'à la mort» (Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 35).

Ricœur, Paul (2000): *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

Ricœur, Paul (2001): *Le Juste 2*. Paris: Éditions Esprit.

Ricœur, Paul (2004): *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard.

Ricœur, Paul (2007): *Vivant jusqu'à la mort*. Paris: Seuil.

Ricœur, Paul (2013): *Anthropologie philosophique. Ecrits et conférences 3*. Paris: Seuil.