

# Subjectivité et aliénation chez Paul Ricœur

Maria Luisa Portocarrero

(Professeur à l'Université de Coimbra, Portugal)

I – Penser le phénomène de l'aliénation dans la première philosophie de Paul Ricœur suppose, dans un premier moment, découvrir avec lui le *Cogito* concret, un être charnel, tissé d'involontaire et de volontaire ; exige encore que l'on comprenne la façon dont ce mélange met en pièces la moderne idée de liberté, de par la découverte du caractère profondément réceptif de l'exister. Et exige, dans un troisième volet, que l'on s'aperçoive de la façon dont le mal, véritable trace d'aliénation et vrai empêchement de l'attestation que l'homme peut faire de ses capacités, entre dans le monde par l'homme.

La catégorie fondamentale de l'anthropologie ricoeurienne, disons-le, est celle de l'attestation et pas celle de l'aliénation<sup>1</sup>. Ce n'est pas la dimension psychopathologique de l'aliénation qui occupe Ricoeur. Au sens fort du terme, elle désigne le mal, l'absurde<sup>2</sup> par excellence<sup>3</sup>, qui « altère l'intelligibilité de l'existence », sans cependant corrompre de part en part ses structures fondamentales. Ricoeur insiste sur le caractère non originaire du mal qui habite l'homme. Celui-là est contingent tandis que le bon reste au fondement, caché et obscurci.

Telle est la thèse provocatrice de l'œuvre *Philosophie de la Volonté*, entièrement consacrée à l'analyse des conditions de possibilité d'une aliénation, qui arrive aux structures neutres de l'homme corps propre, un mélange de volontaire et d'inconscient corporel. Retenons donc : ce n'est pas l'involontaire la seule racine du mal ou de l'aliénation d'après Ricoeur.

Avec l'involontaire, nous rappelle le philosophe, « entre en scène le corps et son cortège de difficultés »<sup>4</sup>. Essayer une description de la réciprocité du volontaire et de

---

<sup>1</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 35 : « l'attestation peut se définir comme l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant ». Cette assurance est de l'ordre de la créance et suppose un témoignage et une conscience. Elle est vulnérable et fragile ».

<sup>2</sup> IDEM, *Philosophie de la volonté. I, Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1950, p.27.

<sup>3</sup> IDEM, *Philosophie de la volonté. II Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*, Paris, Aubier Montaigne, 1960, p. 13: « [...] quand on a assisté et pris part à l'histoire effroyable qui a abouti aux hécatombes des camps de concentration, à la terreur des régimes totalitaires et au péril nucléaire, on ne peut plus douter que la problématique du mal ne passe aussi par la problématique du pouvoir et que le thème de l'aliénation qui court de Rousseau à Marx en traversant Hegel n'ait quelque chose à voir avec l'accusation des vieux prophètes d'Israël. ».

<sup>4</sup> IDEM, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 12.

l'involontaire doit être donc la tâche primordiale d'une philosophie qui veut penser les conditions de l'aliénation. Le propos de Ricoeur est donc celui d'«accéder à une expérience *intégrale* du *Cogito*, jusqu'aux confins de l'affectivité la plus confuse».<sup>5</sup> D'après le philosophe, c'est justement à l'intérieur du *Cogito* intégral que l'on peut rencontrer le corps, avec lequel l'homme est jeté dans le monde et s'y trouve exposé au mal. Le corps vécu – celui qui n'existe que dans la teneur d'une volonté – sera par conséquent la grande condition de l'attestation de soi, aussi bien que de l'aliénation. D'où la nécessité éprouvée par le philosophe de commencer son anthropologie par une phénoménologie de l'incarnation qui révèle le corps comme source de motifs et premier donateur de l'ensemble de valeurs qui nous conduisent à agir.

Ricoeur, il faut le dire, est simultanément un philosophe critique du *Cogito* et un héritier de la philosophie réflexive, qu'il veut concrète. Celle-ci demeurera, à son avis, totalement abstraite, tandis qu'elle ne s'engage à penser l'homme entier et qu'elle ne marque la prééminence de la médiation réflexive de soi sur la position immédiate du *Cogito*. Mais il est aussi un critique acharné de toute réduction du corps humain à un simple objet. Le naturalisme part en effet d'un fait irréductible, la primauté du corps, mais il oublie la tension qui existe entre le volontaire et l'involontaire, ce qui revient à traiter l'involontaire comme donné empirique absolu.

Or toute la nouveauté de Ricoeur réside justement dans sa critique de la voie courte de la réflexion, quoi qu'il s'agisse du *Cogito* immédiat moderne ou même de la pensée naturaliste. D'après le philosophe, c'est seulement dans le contexte d'une philosophie de l'agir, qui part de la relation de diagnostic du volontaire par rapport à l'involontaire, que nous pourrions réellement comprendre l'humain et nous apercevoir de l'émergence de réalités telles que celles de l'attestation et de l'aliénation; notamment, et il faut tout d'abord le dire, par la voie de l'inscription des capacités humaines – qui s'affirment et se découpent à partir d'une nature reçue – dans l'ordre symbolique et normatif du monde de l'interaction. Celui-là exige, à son tour, « la capacité de placer tout échange ( et parmi eux l'échange des signes) sous une loi, sous une règle, donc sous un principe anonyme qui transcende les sujets»<sup>6</sup>; il a une nature symbolique et herméneutique, qu'il faut étudier. La relation même de diagnostic, employée dans *Le volontaire et l'involontaire*, préssuppose le détour de l'objectivité, celle du langage chiffré d'une expérience de projet qui échappe, déjà à toute analytique directe, de type

---

<sup>5</sup> IDEM, *ibidem*, p. 12.

<sup>6</sup> IDEM, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p.257.

introspectif. En faite, seul le passage par le monde du sens et par son interprétation permettra de comprendre le corps approprié de l'agir et, avec lui, ce qui transcende la spontanéité humaine.

C'est bien-sûr dans le corps, organe de la volonté, que le volontaire trouve ses racines, le vrai siège de tous ses pouvoirs et, en même temps, la trace réelle de son incapacité. Et cela signifie, pour le philosophe, que la relation du volontaire et de l'involontaire doit être envisagée et perçue en termes d'effort, qui toutefois se comprend seulement tant qu'il s'objectivera en projet. Il y a, retenons donc, entre le volontaire et l'involontaire, une dialectique de collaboration et de solidarité qui permet que l'homme projette, choisisse et agisse. Cette dialectique se brise, accidentellement, quand la volonté est déjà succombée au mal.

C'est dans la motion volontaire, nous dit Ricœur, qui se manifeste, d'une façon très claire, ce type de solidarité qui a contribué à l'émergence de l'idée d'humanité. Pour le philosophe, l'homme concret est celui qui est doué de la capacité de briser, par son effort, les résistances du corps, de façon à mettre en jeu la solidarité du volontaire et de l'involontaire et à pouvoir agir intentionnellement dans le monde. Il existe, cependant, une nécessité corporelle qui jalonne les limites de sa volonté (l'involontaire absolu dans ses trois figures : le caractère, l'inconscient et la vie<sup>7</sup>). Mais, retenons, elle n'est pas l'origine exclusive du mal ou de l'aliénation. Cette nécessité qui, pour Ricœur, démontre tellement que vouloir n'est pas créer, nous éclaire que c'est en consentant à la nécessité que la volonté peut donner lieu à une liberté réellement finie. Et c'est cette liberté que le philosophe se propose de penser, parce qu'elle est l'espace d'expérience du mal.

Essayons donc d'analyser un peu mieux ces idées : Ricœur croît à l'homme capable d'attestation de soi, à l'homme capable de devenir même un sujet de droit ; mais il rejette le *Cogito* exalté de Descartes. Il prend aussi une position très claire vis-à-vis les conceptions philosophiques qui réduisent et humilient le *Cogito* ; de même qu'il refuse celles qui considèrent l'homme perdu, du fait d'être corps et de se trouver jeté dans le monde. Le philosophe croît à l'innocence originaire de l'homme, c'est-à-dire, un homme pré-déchu<sup>8</sup> ( pré-aliéné) et, pour cette raison, il commence son étude de l'unité de l'humain par l'analyse des possibilités pures du *Cogito* pratique et affectif. La faute, dit-

---

<sup>7</sup> Le caractère montre justement la perspective limitée des pouvoirs humains. Il est «*la manière individuelle – non choisie et non modifiable par la liberté de la liberté même*» (P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 333). L'inconscient marque le fond opaque de nos décisions et la vie signifie la passivité absolue.

<sup>8</sup> P.RICOEUR, *op. cit.*, p. 30.

il, tout en contrariant l'effet que la gnose a eu dans l'Occident, « ne détruit pas les structures fondamentales; on dirait mieux que le volontaire et l'involontaire *tombent tels qu'ils sont en eux-mêmes* au pouvoir du Rien, comme un pays occupé livré intact à l'ennemi »<sup>9</sup>.

La faute, *alienus* par excellence, est un accident, quelque chose qui jaillit dans des structures innocentes, un corps étranger dans l'eidétique de l'homme. Une aliénation, qui atteint, mais qui pourrait ne pas atteindre, les structures fondamentales l'homme. Elle trouve son origine dans un acte de volonté qui, une fois commis, l'homme n'arrive pas tout seul à défaire. *La faute, répétons-le, n'est pas un élément de l'involontaire absolu*<sup>10</sup>; elle n'appartient pas aux possibilités fondamentales de l'homme. Elle est un accident qui relève de la fragilité humaine. Il ne pourra donc y avoir une eidétique de la faute, une fois que celle-là représente l'esclavage de la volonté (...) sous l'empire des passions et qu'elle nous renvoie au royaume historique des événements. Or, ceux-là ne peuvent, à son tour, être pensés qu'au moyen d'une empirique<sup>11</sup> de l'action humaine. La faute, nous dit Ricœur, est «l'entrée dans le monde»<sup>12</sup> Elle n'appartient pas aux possibilités fondamentales de l'homme, elle n'est que le symptôme de sa fragilité. En effet, lorsque nous envisageons l'homme du point de vue de sa situation concrète, il est toujours déjà sous l'influence du mal. La réalité empirique de l'homme déchu réalise et concrétise la vérité eidétique de l'homme libre, sans toutefois la supprimer.

Ce qu'il faut donc comprendre c'est l'idée de fragilité en tant que condition de possibilité de l'aliénation. A cette tâche consacra Ricœur le deuxième volume de son œuvre, *Philosophie de la volonté, L'homme faillible* qui explore la thèse de la fragilité et analyse toute une convergence d'indices qui permettent d'établir une topographie de l'absurde<sup>13</sup>. Avec cet œuvre le philosophe vise à nous approcher «d'un seuil d'intelligibilité où il est compréhensible que par l'homme le mal ait pu 'entrer dans le monde». Et il nous avertit en même temps que «au-delà de ce seuil commence l'énigme d'un événement dont il n'est plus de discours qu'indirect et chiffré»<sup>14</sup>. Une philosophie de l'événement, c'est à dire du contingent, rompt en effet le domaine étroit d'une phénoménologie de la perception. Elle exige une réflexion sur le langage qui le dit. Tel

---

<sup>9</sup> IDEM, *ibidem*, p. 28.

<sup>10</sup> IDEM, *ibidem*, p. 26.

<sup>11</sup> IDEM, *ibidem*, p. 27: «À partir d'un accident, une description eidétique n'est plus possible, mais seulement une description empirique. Le déchiffrement des passions exige que l'on apprenne l'homme par l'usage de la vie et les conversations ordinaires ».

<sup>12</sup> IDEM, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 28.

<sup>13</sup> IDEM, *ibidem*, p. 27.

<sup>14</sup> Cf., IDEM, *ibidem*.

sera le contexte majeur de l'œuvre *Finitude et Culpabilité*, divisée en deux volumes, *L'homme faillible* et *La symbolique du mal*, dont le dessein fondamental consiste à penser comment la tension de la condition humaine, déchirée entre volonté infinie et désir d'infinitude, constitue-t-elle l'origine d'une fragilité qui n'est pas le mal, mais qui rend possible l'aliénation.

## II

Que veut-on dire donc quand on appelle l'homme faillible<sup>15</sup>, demande Ricoeur dans l'œuvre qui porte ce titre. Et il répond : la faillibilité est la limitation d'un être qui ne coïncide pas avec lui-même. Cette limitation est la faiblesse originaire qui permet l'avènement du mal<sup>16</sup>. Et cela veut dire que la possibilité du mal (aliénation) arrive au moyen de l'homme<sup>17</sup>. Mais possibilité ne signifie pas encore la réalité du mal. Possibilité et réalité restent extérieures l'une à l'autre<sup>18</sup>, telle est la thèse du philosophe.

La théorie de la faillibilité prétend donc être une analyse approfondie de la façon dont l'homme étant, par nature, destiné au bien, peut cependant s'incliner vers le mal. Dans ce but, Ricoeur analyse la duplicité de la condition humaine, la considérant maintenant, et une fois encore, sans aucun recours au psychologisme, sous l'angle de l'objectivation de l'expérience intérieure. Ce qui y est en jeu c'est la structure dialectique de notre condition de créature, la non-coïncidence de nous avec nous-mêmes<sup>19</sup>, ainsi que la façon dont elle est éprouvée, tant qu'elle s'exprime. Le *Cogito* ricoeurien, on l'a déjà dit, se constitue toujours à partir de ce qui est hors de lui; il commence en fait, à la façon de Heidegger, par être immergé dans le monde de la praxis, et ce n'est que dans un deuxième moment qu'il revient à soi, à partir d'une appropriation de ses objets, de ses actes et de ses œuvres<sup>20</sup>. C'est donc en réfléchissant sur son mode d'agir que nous pourrions trouver la signification vécue de son effort et de sa non-coïncidence avec lui-même.

Tel est le sens d'une nouvelle idée de finitude qui, chez Ricoeur, n'est plus conçue en termes de pure limitation corporelle mais, par contre, comme disproportion

---

<sup>15</sup> IDEM, *ibidem*, p. 149

<sup>16</sup> IDEM, *ibidem*, p. 162.

<sup>17</sup> IDEM, *ibidem*, p. 21.

<sup>18</sup> IDEM, *ibidem*, p. 159.

<sup>19</sup> IDEM, *ibidem*, pp. 21-22.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, p. 21.

vécue<sup>21</sup>. Et ça veut dire que nous ne pouvons éprouver notre réelle finitude, tant que nous ne faisons, dans les choses que nous visons, l'expérience corrélatrice du mouvement qui les dépasse<sup>22</sup>. Le cerne de la fragilité c'est donc l'homme mélange et non coïncidence d'avec lui-même, une réalité mixte<sup>23</sup> issue de la tension entre fini et infini. Celle-ci dévoile soi-même comme un autre, une altérité à l'intérieur du soi, altérité qu'il me faut constamment médiatiser, sans que j'arrive toutefois à le faire pleinement. Telle est la raison de la faiblesse spécifique de l'homme, la *ratio* de sa faillibilité: il n'est pas une âme séparée, ni non plus un corps simplement biologique. Il est un *mélange* de finitude, qui se transcende, et d'infinitude, qui se limite; il est, enfin, un être doué d'une constitution ontologique disproportionnée et de ce fait, il est fragile: «Je ne me dois pas étonner si le mal est entré dans le monde avec l'homme: car il est la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand et plus petit que lui-même»<sup>24</sup>.

N'oublions pas que, dans cette intuition de la faillibilité et pour faire face à l'anthropologie de la représentation, Ricœur prend appui sur une certaine tradition, nommément celle de la pré-compréhension philosophique de l'homme comme misère, qui apparaissait déjà dans «le mythe platonicien de l'âme, comme mélange» dans la «belle rhétorique pascalienne des deux Infinis en direction du concept d'angoisse de Kierkegaard»<sup>25</sup>. Mais le philosophe ne veut pas dériver son anthropologie de la faillibilité de la pré-compréhension «immense et confuse»<sup>26</sup> que l'homme banal et moyen a de la disproportion constitutive de son exister. Son dessein est, au contraire, de penser philosophiquement le *pathos* de l'homme intermédiaire, le sentiment de sa misère, par le biais d'un refus de la voie courte de l'immédiateté de la réflexion. Il fait donc recours à un autre mode de penser qui, au lieu de partir d'une analyse hâtive, vise le moi d'une façon plutôt indirecte, c'est-à-dire, à partir des objets auxquels il se réfère, tout en remontant à leurs conditions de possibilité<sup>27</sup>. Il adopte, dans ce but, le point de

---

<sup>21</sup> T. NKERAMIHIGO, *L'homme et la transcendance selon P. Ricœur*, Paris, Lethielleux, 1984, p.75: «La finitude n'est pas la marque de notre condition de créature, en tant que cette condition se caractérise, du fait du corps, par la réceptivité. Mais notre corps a une fonction plutôt médiatrice qui nous ouvre sur le monde des choses et des personnes. La finitude de l'homme ne réside donc dans sa structure de réceptivité, mais dans un principe d'étroitesse qui fait de la médiation corporelle une ouverture infinie.».

<sup>22</sup> IDEM, *ibidem*, p. 75.

<sup>23</sup> Cf., P.RICOEUR, *L'homme faillible*, p. 12.

<sup>24</sup> IDEM, *ibidem*, pp.21-22.

<sup>25</sup> IDEM, *ibidem*, p. 26.

<sup>26</sup> IDEM *ibidem*, p. 25.

<sup>27</sup> IDEM., *ibidem*.

vue transcendantal kantien, en ordre à maintenir l'objectivité<sup>28</sup>. Sans cette médiation transcendantale, nous dit-il, l'anthropologie philosophique ne serait pas possible, elle ne pourrait que tomber dans une ontologie fantastique de l'être et du néant. D'où la nécessité d'un « double commencement, pré-philosophique et philosophique, pathétique et transcendantal »<sup>29</sup>.

Appuyé sur la méthode transcendantale, *L'homme faillible* nous montrera donc que la première étape de la réflexion philosophique sur la *disproportion* arrive lorsque le pouvoir de connaître est analysé. En l'exerçant, c'est, en effet, sur la chose, même, que l'homme découvre la cassure entre sa sensibilité et son entendement<sup>30</sup>. Autrement : la réflexion, dès qu'elle intervient, scinde l'homme de l'intérieur<sup>31</sup>, entre le point de vue à partir duquel il connaît et son aspiration à la vérité. C'est toujours, en fait, à partir d'un point de vue déterminé<sup>32</sup> que nous percevons, quoique nous soyons capables d'affirmer des choses bien au-delà de ce que nous percevons de façon toujours limitée. La disproportion s'exprime donc dans cette tension qui existe entre le signifier et le percevoir, entre le dire et le voir. Dans la réflexion kantienne, elle était désignée comme la dualité de la sensibilité et de l'entendement, qui trouvait cependant son moment de *synthèse*<sup>33</sup>, dans l'imagination transcendantale<sup>34</sup>.

Au niveau pratique, la même disproportion se laisse entrevoir dans la relation dialectique entre un pôle fini, le caractère, et un désir d'infini, le bonheur. L'homme aspire toujours à la béatitude, illimitée. Mais il la désire toujours à partir d'une perspective singulière: son caractère. À nouveau, la tension déchire l'homme mais, à ce niveau encore elle peut trouver un moment intermédiaire dans l'impératif éthique du respect.

Pour comprendre les vraies conditions de possibilité de l'aliénation, il faut aller plus fond, au noyau vivant de la faille même, c'est -à dire, assister à la genèse réciproque du connaître et du sentir, au mouvement de leur mutuelle promotion et de son intériorisation. Là on trouve le véritable noyau de l'humanité de l'homme. La synthèse affective, celle qui nous rend réellement fragiles ajoutera à la conscience que l'homme a de lui-même, en tant que personne, le sentiment de soi. Par le biais de ses analyses

---

<sup>28</sup> IDEM., *ibidem*,

<sup>29</sup> IDEM., *ibidem*.

<sup>30</sup> IDEM., *ibidem*, pp..37ss.

<sup>31</sup> IDEM., *ibidem*., p. 37.

<sup>32</sup> IDEM., *ibidem*, p. 41.

<sup>33</sup> IDEM., *ibidem*, p.36.

<sup>34</sup> IDEM., *ibidem*, p. 58-59.

consacrées à l'affectivité, Ricoeur nous dévoile ce que la tradition a bien oublié: le sentiment est le vrai corollaire de la raison, la rationalité même naît de l'affinité entre sensibilité et raison<sup>35</sup>. Le sentiment est l'intériorisation d'une duplicité et il démontre comment notre relation cognitive avec le monde suppose des tendances qui sont une sorte d'antennes entre nous et le monde<sup>36</sup>. Le sentiment est bien l'unité d'une intentionnalité et d'une affection, il se comprend comme « la manifestation d'une relation au monde qui restitue sans cesse notre complicité, notre inhérence, notre appartenance, plus profondes que toute polarité et que toute dualité»<sup>37</sup>. Telle est la rationalité de l'homme *corps propre*, une raison fragile, bien sûr, puisque touchée par la dualité de fins qui anime le désir d'exister. De quelle dualité parlons-nous maintenant? De celle du principe du plaisir (finitude) et du principe du bonheur (infinitude), qui a dans le cœur son vrai élément médiateur. « Ainsi la dualité silencieuse du connaître, amortie dans l'objet, se réfléchit, dans le sentiment, en dualité dramatique»<sup>38</sup>.

Au niveau du cœur je suis moi-même un conflit, lequel s'exprime dans la dualité dramatique du ressentir et le principe du plaisir et celui du bonheur<sup>39</sup>. La limitation du plaisir (le plaisir tient maintenant, par rapport au bonheur, la même place limitée que la perspective tenait par rapport au verbe) et l'infinitude du bonheur s'affrontent donc au sein d'un « cœur inquiet » qui représente, chez l'homme, le moment fragile par excellence. La disproportion du plaisir et du bonheur met à nu la fragilité affective de l'homme et la possibilité du conflit<sup>40</sup>.

Le *thymos* ambigu et fragile, rappelle –nous Ricoeur, désigne « toute la région médiane de la vie affective, entre les affections vitales et les affections spirituelles»<sup>41</sup>; bref l'affectivité et avec elle la médiation impossible entre désir et raison. Le cœur est l'inquiétude par excellence, puisque, en intériorisant toutes les liaisons possibles du moi au monde, il devient le lieu d'une nouvelle scission: celle de soi à soi<sup>42</sup>.

L'homme cœur, socle de l'anthropologie ricoeurienne traduit ainsi la position instable de l'existence, toujours axée entre le principe de la vie organique, qui se réalise

---

<sup>35</sup> Cf., IDEM, *ibidem*, p. 99 ss.

<sup>36</sup> Cf. T. NKERAMIHIGO, *op. cit.*, p. 78.

<sup>37</sup> P.RICOEUR, *L'homme faillible*, p. 101.

<sup>38</sup> IDEM, "Le sentiment", in AAVV, *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p.266

<sup>39</sup> IDEM, *ibidem*, p.273.

<sup>40</sup> IDEM, *ibidem*, p. 269.

<sup>41</sup> IDEM, *ibidem*, p.271

<sup>42</sup> IDEM., *L'homme faillible*, p.148.

dans la perfection instantanée du plaisir, et le principe du bonheur, qui aspire à la totalité et à la perfection<sup>43</sup>. Déjà Platon voyait dans le cœur le point où se resserre la contradiction humaine. Le cœur, en effet, «tantôt [...] se range du côté du désir, dont il est la pointe agressive, [...] tantôt il lutte pour la raison, dont il devient la puissance d'indignation et le courage d'entreprendre»<sup>44</sup>.

C'est parce que nous sommes sentiment, cœur, ce qui justement nous singularise, que nous sommes fragiles: « La disproportion entre le principe du plaisir et le principe du bonheur fait apparaître la signification proprement humaine du conflit. Seul en effet le sentiment peut révéler la fragilité comme conflit»<sup>45</sup>. Voilà comment le *conflit* appartient-il à la nature originaire de l'homme, qui le vit d'une façon instable. Si, en fait, l'objet est synthèse, le moi est conflit<sup>46</sup>. Le cœur est le vrai siège du conflit ; il est un entre deux<sup>47</sup>, une transition qui atteste la condition paradoxale de l'être humain<sup>48</sup>.

C'est, en plus, au niveau du cœur, nous dit Ricœur, qui se situent les trois requêtes intersubjectives fondamentales de l'homme, celle de l'avoir, celle du pouvoir et celle du valoir, qui, avant qu'elles ne dégénèrent en passion, constituent l'humanité de l'homme<sup>49</sup>. Elles suscitent des sentiments qui sont source de l'inquiétude, puisque le cœur demande toujours plus, en ce qui concerne les relations de possession, d'autorité et de valeur. C'est autour de ces sentiments de possession, d'autorité et de d'honneur que l'homme se sent déchiré entre plaisir et bonheur. Ces sentiments sont l'origine des passions fondamentales de l'humanité : de celles qui justement la singularisent par rapport à tout autre mode d'être et qui se caractérisent par le fait de l'homme concentrer tout son énergie, tout son anticipation du bonheur, dans un objet de désir qui, pour lui, devient le tout. Le déséquilibre s'installe et il est ironiquement provoqué par le désir infini de perfection ; il finit par donner lieu au mauvais infini, à la totalisation pressée, c'est-à-dire, à l'oubli du caractère essentiellement symbolique du lien toujours existant entre le bonheur et tout

---

<sup>43</sup> IDEM., *ibidem*, p.109.

<sup>44</sup> IDEM., *ibidem*, p. 123.

<sup>45</sup> IDEM., *ibidem*, p. 122.

<sup>46</sup> IDEM., *ibidem*, 148. «Cette disproportion du sentiment suscite une médiation nouvelle, celle du *thymos*, du cœur ; cette médiation correspond, dans l'ordre du sentiment, à la médiation silencieuse de l'imagination transcendante dans l'ordre de la connaissance ; mais alors que l'imagination transcendante se réduit toute entière à la synthèse intentionnelle, au projet de l'objet en face de nous, cette médiation se réfléchit en elle-même dans une requête affective indéfinie où s'atteste la fragilité de l'être humain. Il apparaît alors que le *conflit* tient à la constitution la plus originaire de l'homme ; l'objet est synthèse, le moi est conflit ».

<sup>47</sup> IDEM., *ibidem*, p. 123.

<sup>48</sup> IDEM., *ibidem*.

<sup>49</sup> IDEM., *ibidem*, p. 127.

objet de désir. Voilà la débilite en tant que condition de possibilite de toute idolatrie, en somme, de la chute.

Mais Ricoeur ne manque pas de nous avertir: *la faillibilite n'est pas encore la mal*. «*La faillibilite est l'occasion, le point de moindre resistance par ou le mal peut penetrer dans l'homme* »<sup>50</sup>. Entre la faillibilite et la chute il y a un saut ou un ecart fondamental – celui qui «se reflète dans un ecart [...] entre la simple description anthropologique de la faillibilite et une éthique: la première est en deçà du mal, la seconde trouve l'opposition réelle du bien et du mal»<sup>51</sup>. L'énigme réside alors dans ce saut du faillible à la faute<sup>52</sup>, un événement qui arrive dans la vie humaine sans qu'on parvienne à comprendre sa rationalité. Pour le faire, il faudra partir à nouveaux frais, s'engager dans une réflexion d'un type nouveau, portant sur l'*aveu* que la conscience en fait et sur les *symboles* du mal dans lesquels s'exprime cet *aveu*<sup>53</sup>. Ce passage, rappelle-nous Ricoeur, « nous tenterons de le surprendre dans l'acte en répétant en nous-mêmes l'aveu que la conscience religieuse en fait »<sup>54</sup>.

Retenons donc : pour Ricoeur, la réalité de l'aliénation par le mal est de l'ordre du volontaire et de l'action ; sa possibilite, par contre, appartient au domaine de l'involontaire. En effet, la fragilité qui caractérise l'homme et qui est la condition du mal, concerne à sa passivité, c'est à dire, à ce qu'il reçoit en tant que condition à partir de laquelle il devient attestation. Toutefois, et en ceci consiste tout l'énigme, la culpabilité est toujours à lui; elle est de l'ordre de l'initiative et du temps<sup>55</sup>, ce qui signifie qu'elle doit être reconnue et assumée comme quelque chose de négatif, qui pourrait ne pas arriver, c'est-à-dire, comme une aliénation ou trahison<sup>56</sup>. Nous entrons ici dans l'ordre du valable et du non-valable, et le présumé fondamental est que l'homme est capable du double<sup>57</sup>. Ça veut dire que seule la manière dont le mal *affecte* l'existence et remet en cause la validité de son projet de sens le rend, en fait, manifeste<sup>58</sup>. C'est dans l'aveu que la liberté humaine témoigne son aliénation et atteste son pouvoir-être d'une autre façon, qu'elle exprime, enfin, sa révolte contre le mal, en l'assumant comme ce qui ne devrait

---

<sup>50</sup> IDEM, *ibidem*, p. 158.

<sup>51</sup> IDEM., *ibidem*.

<sup>52</sup> IDEM., *ibidem*.

<sup>53</sup> IDEM., *ibidem*, p. 159.

<sup>54</sup> IDEM, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris Aubier, Montaigne, 1960, p. 11.

<sup>55</sup> IDEM., *Le conflit des interprétations*, p.269.

<sup>56</sup> Cf., IDEM., *L'homme faillible*, p. 93.

<sup>57</sup> IDEM, *ibidem*, p.158.

<sup>58</sup> IDEM., *ibidem*, p. 14.

pas être. Le mal n'existe que pour une conscience ou liberté qui considère le réel par rapport à un choix qu'elle a fait, c'est-à-dire, qui soit capable de le considérer un obstacle à son développement intérieur. Dans ce sens, « [...] c'est l'aveu qui rattache le mal à l'homme, non seulement comme à son lieu de manifestation, mais comme à son auteur »<sup>59</sup>.

On comprend donc pourquoi une anthropologie de la faillibilité n'est pas suffisante pour expliquer le mal. Le mal met en scène une autre dimension de l'existence, l'initiative, qui ne nous est pas directement accessible au moyen d'un pur exercice de réflexion, mais seulement à l'intérieur d'une analyse de la sémantique de l'action. Finalement, ce qu'il faut faire c'est méditer la façon dont l'homme se fait langage *temps*, dépassant sa dimension purement factuelle par l'action et la parole. Selon Ricœur même, dans son œuvre *Le conflit des interprétations*, il faut réfléchir simultanément sur la « naissance de l'être dit du monde et de l'être parlant de l'homme »<sup>60</sup>. Le mal s'avoue, il est une expérience de passé, présent et futur, il se dit dans un langage symbolique toujours guidé par la rétrospection (dans ce cas, le remords) et par le principe d'une régénération possible<sup>61</sup>. L'écart méthodologique entre la phénoménologie de la faillibilité et la symbolique du mal, explique Ricœur, représente l'écart dans l'homme entre faillibilité et aliénation. La symbolique du mal entreprendra alors « un grand détour au terme duquel il sera possible de reprendre le discours interrompu et de réintégrer les enseignements de cette symbolique dans une anthropologie véritablement *philosophique* »<sup>62</sup>.

L'anthropologie de la faillibilité se fraiera de nouveaux chemins, provoquant d'autres approches de cette nature (*sum*) qui se fait liberté et norme. On comprend donc que Ricœur soit obligé, pour surprendre le passage inexplicable de la faillibilité à la faute, de faire recours à une nouvelle méthode, celle qui permet de comprendre l'expérience humaine du temps et qui a pour objet spécifique l'analyse du langage de l'aveu, tel que celui s'est exprimé dans les traditions de la pensée religieuse et mythique.

---

<sup>59</sup> IDEM., *ibidem*, p.15.

<sup>60</sup> IDEM., *Le conflit des interprétations*, p. 257.

<sup>61</sup> IDEM., *L'homme faillible*, pp. 160-161.

<sup>62</sup> IDEM., *ibidem*, p. 159.