

Le mal et la symbolique

Le mal et la symbolique

Ricœur lecteur de Freud

Édité par

Azadeh Thiriez-Arjangi, Michael Funk Deckard,
Geoffrey Dierckxsens, Andrés Bruzzone

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-073920-6
e-ISBN (PDF) 978-3-11-073555-0
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-073563-5
DOI <https://doi.org/10.1515/9783110735550>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) that is not part of the Open Access publication. These may require obtaining further permission from the rights holder. The obligation to research and clear permission lies solely with the party re-using the material.

Library of Congress Control Number: 2022943039

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2022 with the author(s), editing © 2022 Azadeh Thiriez-Arjangi, Geoffrey Dierckxsens, Michael Funk Deckard and Andrés Bruzzone, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. This book is published with open access at www.degruyter.com.

Cover image: Bonneval rose window, photo © Painton Cowen

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Preface

In June 2017, a groundbreaking event, imagined and organized by Azadeh Thiriez-Arjangi and Stephanie Arel, representing the Fonds Ricoeur and the Society for Ricoeur Studies, brought together Ricoeurians from many different backgrounds, countries, and continents at the Fonds Ricoeur in Paris. This was the first edition of a close collaboration between the Fonds Ricoeur and the Society for Ricoeur Studies and gave rise to what is now called “ Les Ateliers d’été du Fonds Ricoeur, co-organized with the Society for Ricoeur Studies. ” Thirty years after the publication of Paul Ricoeur’s *Ideology and Utopia*, the 2017 edition of the Summer Workshop was dedicated to this book. A further book and special issue of the journal *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* came out of the workshop. Starting in 2018 and with reference to Ricoeur’s philosophical journey, the workshops have adapted to the philosopher’s own rhythm and work. In 2019, thanks to the contribution of the Foundation Goéland, the Fonds Ricoeur launched the Fonds Ricoeur Workshops’ Award, chaired by Jean-Luc Amalric. This Award rewards each year the best contribution presented by a young researcher during the summer workshops. We would like to take this opportunity to express our gratitude to Mr. Marc Guyot, the president of the Foundation Goélands, who made this possible.

The 2018 and 2019 editions of the workshops were devoted to *The Symbolism of Evil*, *Freud and Philosophy*, and *The Conflict of Interpretations*. The present book will therefore aim to trace the Ricoeurian trajectory from *The Symbolism of Evil* to Ricoeur’s writings devoted to the question of psychoanalysis. Some of the communications during these two years of workshops, along with other notable texts, have been selected with rigor and scientific seriousness for the present work: *Le mal et la symbolique: Ricoeur lecteur de Freud* [*Evil and the Symbolic: Ricoeur reading Freud*].

This book is the fruit of a long journey and of numerous collaborations, both scientific and financial, without which it could not have been published. All our gratitude goes first to all the participants of the summer workshops, to those who have allowed since 2017 the existence of these workshops thanks to their presence and who have contributed to its scientific excellence with their knowledge and their valuable work.

We thank Stephanie Arel and Todd Mei, past presidents of the Society for Ricoeur Studies, and others who supported this event from day one: Olivier Abel, Jean-Luc Amalric, Michaela Bauks, Marc Boss, Eileen Brennan, Scott Davidson, Daniel Frey, Morny Joy, Maureen Junker-Kenny, Johann Michel, and George Taylor.

We thank the Centre de Recherches sur les Arts et le Langage (EHESS), the Institut Protestant de Théologie de Paris, Mrs. Astrid Theveneaux and especially Mrs. Nathalie Ricœur-Nicolaï. We also thank Christoph Schirmer, Anne Hiller, and Joachim Katzmarek at de Gruyter for their excellent work.

Finally, a word of profound gratitude to all the moral persons whose financial support has made the publication of this book possible.

Azadeh Thiriez-Arjangi (Paris, France)

Michael Funk Deckard (Valdese, États-Unis)

Geoffrey Dierckxsens (Prague, Czech Republic)

Andrés Bruzzone (São Paulo, Brazil)

August 2022

Table of Contents

Preface — V

Biographies — XI

Azadeh Thiriez-Arjangi

Introduction — 1

Part I Le Mal / Evil

Maureen Junker-Kenny

Discovering an entangled freedom: Philosophical and theological perspectives on symbols and myths of evil — 21

Olivier Abel

La conversion du tragique, de Prométhée à Antigone — 45

Jean-Luc Amalric

Finitude, culpabilité et souffrance : la question du mal chez Ricœur — 63

Cristina Henrique da Costa

La part de la littérature dans l'expérience du mal : à propos de *La Symbolique du mal* — 89

Linda L. Cox

Defilement, sin, and guilt in Ricœur's *The Symbolism of Evil* and Rankine's *Citizen: An American Lyric* — 123

Part II Herméneutique et psychanalyse / Hermeneutics and psychoanalysis

Gonçalo Marcelo

The philosophical wager of Ricœurian hermeneutics — 145

Luz Ascarate

De la symbolique à la psychanalyse : un aperçu du parcours herméneutique de Paul Ricœur — 163

Martina Weingärtner

Moses between Ricœur and Freud: Narrative self-revelation between psychoanalysis and hermeneutics — 179

Michael Funk Deckard

The miracle of memory: Working-through Ricœur on Freud's *Nachträglichkeit* — 203

Andrés Bruzzone

Suicide, souffrance et narrativité — 225

Part III La question du langage / The question of language

Johann Michel

Qui interprète ? — 241

Charles Taylor

La contribution de Paul Ricœur à l'anthropologie philosophique — 257

Jeffrey Sacks

Narrative reexamined: From analysis to synthesis — 277

Ignacio Iglesias Colillas

A procedural model approach to Ricœur's epistemology of psychoanalysis: A methodological reflection around Freud's "Schreber Case" — 293

Part IV La philosophie réflexive et la psychanalyse / Reflexive philosophy and psychoanalysis

Alessandro Colleoni

Psychanalyse non réductionniste et phénoménologie herméneutique : la naissance d'un binôme paradigmatique de la pensée de Paul Ricœur — 323

Adam J. Graves

Eros, accusation and uncertainty: Kantian ethics after Freud — 339

Ana Lucía Montoya Jaramillo

Attention and the transformation of reflexive consciousness — 363

Francesca D'Alessandris

Du mal tragique au mal raconté : l'herméneutique de l'action de Ricœur entre Freud et Nabert — 383

Part V Autour de l'architectonique Freudienne / The Freudian Architectonic

Azadeh Thiriez-Arjangi

Le tragique du destin : D'Œdipe à « Rostam et Sohrâb » — 399

Jeanne-Marie Gagnebin

Les vicissitudes du sens — 415

Daniel Frey

Détresse, religion, foi : Ricœur lecteur de Freud — 427

Eftichis Pirovolakis

Ricœur and Freud: Beyond the archaeo-teleological principle — 447

Part VI Inédits / Unpublished Texts

Paul Ricœur

L'ouverture du colloque sur l'inconscient (Bonneval) — 467

André Green

Lettre à Paul Ricœur — 471

Postscript

Stéphane Habib

Une carte postale de Rosenzweig à Freud — 475

Subject index — 1

Name index — 1

Biographies

Olivier Abel is a Professor of Ethics at the Institut Protestant de Théologie-Montpellier, after having taught in Chad and Istanbul, then in Paris from 1984 to 2014, where he hosts the Fonds Ricœur. His publications include *Paul Ricœur, La promesse et la règle* (Michalon 1996), *L'éthique interrogative* (PUF 2000), and *De l'humiliation* (Les Liens qui Libèrent, 2022).

Jean-Luc Amalric is Agrégé and Doctor of Philosophy from the University of Paris I Panthéon-Sorbonne. He is Professor of Philosophy of Art and Design in Nîmes (CPGE) and Associate Researcher at the EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales – CRAL : Centre de Recherches sur les Arts et le Langage). A member of the Scientific Board of Advisors (Conseil Scientifique) of the “Fonds Ricœur” (Paris), he is also, together with Ernst Wolff, the general editor of *Etudes ricœuriennes / Ricœur Studies*.

Luz Ascarate is a Doctor of Philosophy and social sciences from EHESS. She is the author of the book *Imaginer selon Paul Ricœur* (Hermann, 2022). She is pursuing a second doctorate in philosophy at the University of Paris 1 – Panthéon Sorbonne.

Alessandro Colleoni is a Ph.D. student in a co-tutorship between the Fondazione Collegio San Carlo in Modena and the EHESS in Paris. His doctoral research focuses on the contemporary interpretations of the Aristotelian concept of phronesis by Martha Nussbaum and Paul Ricœur.

Ignacio Iglesias Colillas obtained a Ph.D. in Psychology at the University of Buenos Aires, Argentina. He is a Psychoanalyst, Clinical Psychologist, Postgraduate lecturer, Independent Researcher, and Author.

Linda L. Cox is an Adjunct Professor of Philosophy at Austin Community College in Austin, Texas, where she teaches in the Philosophy, Religion, and Humanities department. She is the author of “‘Holding Open a Place for Possibility’: Paul Ricœur, Fredric Jameson, and the Language of Utopia,” in *Ideology and Utopia in the Twenty-First Century: The Surplus of Meaning in Ricœur’s Conception of the Dialectical Relationship of Ideology and Utopia* (Lexington, 2019) and “The Convergence of Ricœur’s and Von Wright’s Complex Models of History,” in *Etudes Ricœuriennes/Ricœur Studies* (2014).

Francesca D’Alessandris is currently enrolled in a Ph.D program in Philosophy and Educational Sciences. Her articles on contemporary phenomenology and hermeneutics have been published in several international scientific journals. She is a member of the Scientific Board of the Fonds Ricœur in Paris.

Daniel Frey is Professor of Philosophy at the University of Strasbourg and the president of the Scientific Council of the Fonds Ricœur. He is the author of several works on Paul Ricœur, including *L’interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer* (PUF, 2008), *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Hermann, 2021) and the editor of *La religion pour penser. Écrits et conférences 5 de Paul Ricœur* (Seuil, 2021).

Michael Funk Deckard is Associate Professor of Philosophy at Lenoir-Rhyne University in North Carolina (USA) and was a Fulbright Scholar at the University of Bucharest (Romania) in 2015–2016. He is the co-editor of two other books, *The Science of Sensibility* and *Philosophy Begins in Wonder*, and the author of a forthcoming book, *A Character in Search of an Author: Restoring the Self and the State in Cases of Genocide and Rape*.

Geoffrey Dierckxsens (Ph.D.) is head of the Interdisciplinary Research Lab for Bioethics (IRLaB) at the Department of Applied Ethics and Philosophy in the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences (CAS) in Prague. He is deputy head of the same department and president of the Society for Ricoeur Studies. He has published several articles and books with international journals and publishing houses, such as *Topoi*, *Philosophy Today*, *The Journal for Medical Ethics*, Brill, Springer and Rowman and Littlefield.

Jeanne-Marie Gagnebin has been teaching philosophy in Brazil for over 40 years. She is a specialist in the philosophy of Walter Benjamin and Paul Ricœur and works notably on the politics of memory and historiographical practices.

Adam Graves is Professor of Philosophy and founding Director of the Denver Project for Humanistic Inquiry at Metropolitan State University of Denver. He is author of *The Phenomenology of Revelation in Heidegger, Marion, and Ricoeur* (Lexington Books, 2021).

André Green (1927–2012) was a French psychiatrist and psychoanalyst.

Stéphane Habib is a Psychoanalyst and Philosopher. He teaches at the Institut des Hautes Études en Psychanalyse and is a member of the Institut hospitalier de psychanalyse de Sainte-Anne in Paris. He has written numerous articles on the thoughts of Lacan, Derrida, and Levinas, including *Levinas et Rosenzweig, philosophies of Revelation* (PUF, 2005) and *Faire avec l'impossible* (Hermann, 2017).

Cristina Henrique de Casta is a professor of Literary Theory and Literature at the Department of Literary Theory of UNICAMP and holds the chair of “Theoretical Texts, Criticism and Literary History” of this department. She is the author of the book *Imaginando João Cabral imaginando and a founding member of the association “Rede Brasil Ricœur.”*

Maureen Junker-Kenny is Professor in Theology and Fellow emerita of Trinity College Dublin. Her most recent book is *The Bold Arcs of Salvation History: Faith and Reason in Jürgen Habermas’s Reconstruction of the Roots of European Thinking* (de Gruyter, 2022). Her research interests are theology and philosophy of religion in Modernity; religion and public reason; biomedical ethics.

Gonçalo Marcelo is a researcher at the Center for Classical and Humanistic Studies (CECH), University of Coimbra. He is also an invited lecturer at the Faculty of Arts and Humanities, University of Coimbra and at Católica Porto Business School, and a member of the Young Scientists Seminar of the Lisbon Academy of Sciences. His main research interests are in the fields of social and political philosophy, ethics, hermeneutics, and critical theory.

Johann Michel is a professor at the University of Poitiers, an honorary member of the Institut Universitaire de France and a researcher at the EHESS. A specialist in hermeneutics, he is the author of a dozen books on philosophy and social sciences, including *Homo interpretans* (2017), *Le devoir de mémoire* (2018) and *Le réparable et l'irréparable* (2021).

Ana Lucía Montoya Jaramillo has a Ph.D. in Philosophy from the Gregorian University in Rome, where she is a lecturer. She has published some articles and reviews on Ricœur. Her main areas of research are attention and existential phenomenology.

Eftichis Provolakis is Assistant Professor of Philosophy at the University of the Peloponnese, Greece. He is the author of *Reading Derrida and Ricœur: Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics* (SUNY Press, 2010), and has co-edited, with Dorothea Olkowski, *Deleuze and Guattari's Philosophy of Freedom: Freedom's Refrains* (Routledge, 2019). Provolakis has published articles in, among other journals, *Philosophy Today*, *Word and Text* and *Literature, Interpretation, Theory*. He works on twentieth-century continental philosophy and, more specifically, on the relation between deconstruction, hermeneutics, and phenomenology.

Jeffrey Sacks, D.O., is Chief Psychiatrist at the William Alanson White Institute from 2014 to present. He is Supervisor of psychotherapy and psychoanalysis, teaching faculty. He is a reviewer for *Contemporary Psychoanalysis* and is an Assistant Clinical Professor of Psychiatry at Mount Sinai School of Medicine (New York, N.Y.).

Charles Taylor is professor emeritus in philosophy at McGill University (Montréal). He is the author, most recently, of *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity* (Harvard, 2016) and *Reconstructing Democracy: How Citizens are Building from the Ground Up* (Harvard, 2020).

Azadeh Thiriez-Arjangi (Ph.D.) is the vice-president of the Scientific Council of the Fonds Ricœur and an associate researcher at the Centre de Recherches sur les Arts et le Langage at EHESS. She initiated the Fonds Ricœur's summer workshops and has co-organized them since 2017.

Martina Weingärtner is a postdoctoral scholar in Hebrew Bible studies, currently research assistant at the University of Koblenz. In her Ph.D., Dr. Weingärtner developed a Ricœurian approach in analyzing the metaphorical figuration of the Jacob-Esau narratives (*Die Impertinenz Jakobs* (2021) at Vandenhoeck & Ruprecht). From 2020–2021, she received a Research Fellowship at Collège de France (La Bourse Anna Caropppo) for her new project on pain in prophetic traditions.

Azadeh Thiriez-Arjangi

Introduction

Dans ce livre, nous souhaitons approfondir la réflexion déjà entreprise, au cours de la seconde et la troisième édition des ateliers d'été du Fonds Ricœur, autour de *La symbolique du mal* et les lectures de Freud proposées par Paul Ricœur. Ce recueil d'articles s'inscrit dans le sillage de notre questionnement collectif durant ces ateliers consacrés à la pensée de Paul Ricœur.

Les perspectives proposées à la fois sur la question du mal et sur la lecture freudienne de Ricœur ont encouragé notre souhait de réunir une partie des travaux présentés durant ces deux années, accompagnées en même temps par d'autres écrits inédits, notamment ceux de Ricœur lui-même, de Charles Taylor et d'André Green. Ainsi, sommairement résumé notre point de départ, nous ayant conduit à mener ce travail de recherche qui interroge en grande partie le chemin parcouru par Ricœur, ce qui l'a fait partir du problème du mal pour atterrir sur le terrain de la psychanalyse.

Constatant que le mal n'est pas une expression métaphysique isolée dont la signification se limiterait à ce qu'en disent les doctrines religieuses, Ricœur insiste sur la complexité du problème du mal. Pourtant, n'est-ce pas le mal qui doit être connu pour être combattu ? Il fallait donc examiner les voies permettant de rompre avec le mal, à commencer en nous-même où le mal est déjà là. Ricœur propose une philosophie de l'action et une ontologie de l'agir comme riposte au mal.

Et puis, le scandale de la culpabilité s'ajoute à celui du mal. Le mal et la culpabilité demeurent deux scandales inexplicables. En commettant le mal, l'homme innocent cède à la faute, raconte son expérience de la faute grâce aux mythes et aux récits symboliques et il se découvre coupable. Quant à la culpabilité, elle devient le moment subjectif de la faute et elle désigne la conscience comme une instance suprême.¹ Toutefois, malgré le caractère inexplicable du mal, le fait de raconter l'expérience de la faute montre que le récit mythique du mal est constitué à partir de ce qui est déjà un langage. La poésie tragique,² fondée sur le mythe d'un monde divin parallèle à celui des hommes met des mots sur le mal et la culpabilité, sans pour autant parvenir à les expliquer. On

¹ Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, 310.

² «À l'instar du <mal>» français le mot grec το κακόν signifie le(s) malheur(s) accompagnant l'homme au cours de sa vie. La faute ou le péché sont considérés comme les manquements dans la conduite au respect des normes morales ou religieuse», Veron, *Le mal dans la tragédie grecque* (Paris : Maisonneuve & Larose, 2003), 12.

dirait certes que le tragique est le langage du mal, mais on dit aussi que la poésie tragique constitue un des points principaux du passage du mal à la psychanalyse.

Paul Ricœur continue à s'interroger sur ce thème, notamment sous son aspect tragique. Il avait déjà noté à l'époque de sa philosophie de la volonté que grâce aux poètes tragiques de la Grèce ancienne, la pensée pénale des Grecs, via le caractère sacré de la Cité a pu disposer du concept de culpabilité.³ Car ils constituaient ingénieusement le passage du crime héréditaire à la culpabilité du héros individuel placé seul devant son propre destin.

En apportant des réponses aux interrogations ricœuriniennes concernant le concept de culpabilité, les poètes tragiques ont permis au philosophe de constituer un nœud commun avec la psychanalyse. De ce point de vue, la psychanalyse a sans doute une dette immense envers la poésie tragique des Grecs. André Green estime que c'est grâce à la tragédie que la psychanalyse «peut se sentir fondée à tenter de dévoiler, à ceux qui se sentent concernés par les effets du sentiment tragique, les voies et les moyens par lesquels celui-ci agit». Si la psychanalyse est attirée par la civilisation grecque, c'est parce qu'à aucun moment de l'histoire, les hommes ont pu si bien mettre en pleine lumière, «sous l'alibi des projections divines, les enjeux concrets du désir : déchirement pour la possession d'une femme, trahisons du serment d'amour, déceptions et blessures de l'amitié perdue, acharnement dans la lutte destructrice contre l'adversaire bien estimé [...]», ajoute A. Green.⁴ Selon lui, en foisonnant les mythes, la tragédie nous oblige à choisir de reconnaître dans les constellations tragiques, celles qui ont une valeur formatrice. Désormais, nous comprenons aisément à la fois pourquoi Freud a pris la tragédie œdipienne comme modèle, et aussi pourquoi nous étions tentés d'introduire d'autres formes de la poésie tragique dans ce présent recueil d'articles. Les articles d'Olivier Abel et d'Azadeh Thiriez-Arjangi, avec deux approches différentes, nous apportent un vis-à-vis coaxial sur ce point.

Se prolongeant dans un empirique de la volonté et dépendant du langage, la symbolique du mal attire, dorénavant, la réflexion du philosophe vers différents domaines d'étude tels que les questions liées à la psychanalyse, le droit pénal contemporain ou la philosophie politique. Différents thèmes que Ricœur n'abandonnera jamais, car ils deviennent aussi à leur tour des ripostes au problème du mal et alimentent des discussions et apportent des solutions à ce

³ Il faut toutefois noter qu'à cette époque, la vision tragique (grecque) et la vision morale-pénale (biblique) s'opposaient pour Ricœur.

⁴ Green, «Oreste et Œdipe», 174.

problème dans les domaines politique,⁵ religieux et historique. Toutefois, il faut s'enquérir de la réplique suprême au problème du mal. La sagesse est cette réplique.

On vient ainsi de reconstituer le chemin parcouru et de situer le point d'arrivée de Ricœur au niveau de la psychanalyse et des écrits de Freud. Après sa philosophie de la volonté et sa *Symbolique du mal*, la tentative du philosophe d'apercevoir une explication du mal entre les grands types d'interprétation de l'existence humaine, se poursuit. À vrai dire, la *Symbolique du mal* s'interpose entre l'inconscient de l'époque de la philosophie de la volonté et les écrits de Ricœur sur Freud, où la psychanalyse apparaît comme une voie parmi d'autres—logique symbolique, science exégétique et anthropologie—,⁶ participant à la recherche d'une philosophie du langage. Cette dernière doit être capable d'expliquer «les multiples fonctions du signifier humain et leurs relations mutuelles».⁷ Pour Ricœur, la philosophie du langage à la fois réunit des symboles et en même temps garantit l'affrontement entre diverses manières d'interpréter.⁸ Car, ce n'est que par l'intermédiaire de l'acte d'interpréter que les symboles parviennent à s'inscrire dans une philosophie du langage, dont la psychanalyse fait également partie. Finalement, la demande d'une grande philosophie du langage capable de comprendre les multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles, est à l'origine des interrogations ricœuriennes dans *De l'interprétation*. Ainsi le philosophe trouve une voie cohérente pour réunir plusieurs disciplines et garantir l'unité du discours humain sous une seule et même question. Charles Taylor et Johann Michel apportent un éclairage passionnant sur la question du langage et de l'interprétation.

Dorénavant, sur le chemin de Freud, Ricœur s'intéresse de près à ses écrits psychanalytiques qui constituent le socle de ses travaux au cours des années soixante. Il envisage alors une méthode empirique singulière portant sur le travail d'interprétation où l'homme exprime sa propre culpabilité. Il constate que

5 Par exemple, il note l'impact du problème du mal chez les autres penseurs et écrit dans l'avant-propos du deuxième tome de sa *Philosophie de la volonté* : «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» (Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, 30).

6 À ce propos Thomas Mann écrit : «Je suis pleinement convaincu que l'on reconnaîtra un jour dans l'œuvre à laquelle Freud a consacré sa vie une des pierres les plus importantes pour l'édification d'une nouvelle anthropologie qui s'élabore aujourd'hui de diverses manières et ainsi aux fondements de l'avenir, à la demeure d'une race humaine plus sage, plus libre...» (Jaccard, *Freud Que sais-je ?*, 117).

7 Ricœur, *De l'interprétation*, 13.

8 Ricœur, *De l'interprétation*, 18.

la problématique du mal persiste ; mais en même temps, il trouve urgent de lui apporter un nouvel horizon grâce à la psychanalyse.

Ainsi la réflexion ricœurienne sur la psychanalyse freudienne prétend à la fois continuer et apporter des réponses aux problèmes posés par la question du mal. Ce qui signifie incontestablement un retour vers le concept de symbole, en lui offrant ainsi un nouveau champ d'investigation philosophique, plus large qu'à l'époque de *La Symbolique du mal*. Dans un entretien⁹ avec Guiseppe Martini, Ricœur revient à la fin de sa vie sur les fondements de son travail en englobant la psychanalyse et la philosophie. Il y décrit les circonstances de son travail dans les années soixante, alors qu'il venait d'écrire *Finitude et culpabilité* consacrée à l'examen des images et des représentations du mal :

C'était vraiment le problème du mal qui m'occupait, question de laquelle je me suis beaucoup éloigné, parce que personnellement, culturellement, je suis passé, avec les épreuves de la vie, d'une culture de la culpabilité à une culture de la compassion, pour parler en terme très généraux de l'orientation de ma vie.¹⁰

La psychanalyse semble donc être un défi sur l'itinéraire intellectuel du philosophe qui restait en lien avec ses précédentes positions déjà développées sur le plan moral et spirituel concernant le bien, le mal ou encore le pardon. Ricœur reste attiré par les réponses que la psychanalyse peut apporter à la question de la culpabilité, mais il comprend très vite que la psychanalyse freudienne dépasse le thème de la culpabilité. Ricœur décide par conséquent d'étendre le champ de sa réflexion philosophique sur la psychanalyse, à tous les domaines auxquels la philosophie pourrait s'intéresser.

Ainsi, dans «Le conscient et l'inconscient», publié dans *Le conflit des interprétations*, Ricœur déduit que «la conscience n'est pas origine, mais tâche». Ricœur pose alors deux questions, l'une corrélative à l'autre, engageant une investigation dialectique. Sa première question est : «que signifie l'inconscient pour un être qui a la tâche d'être une conscience ?»; la seconde s'interroge : «qu'est-ce que la conscience comme tâche pour un être qui est d'une certaine façon rivée aux facteurs de répétition, voire de régression, que représente pour une grande part l'inconscient ?»¹¹ Ces deux questions ont ouvert une voie qui conduit au seuil de l'inconscient. Quant à l'inconscient, il nous a fait sortir de tout préjugé concernant la conscience qui ne pouvait qu'être placée désormais à

⁹ Ricœur, «Psychanalyse et interprétation», entretien avec le psychanalyste italien Giuseppe Martini.

¹⁰ Ricœur, «Psychanalyse et interprétation», 93.

¹¹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 110.

la fin et non à l'origine. Cela a ouvert la voie qui amène au seuil de l'inconscient. L'article de Michael Deckard s'inscrit au cœur de cette interrogation ricœurienne.

Ricœur se heurte alors aux problèmes liés à la question de la subjectivité et tout particulièrement aux façades aveugles de la réflexion. Il y découvre la difficile position de soi. Sa confrontation avec les aspects négatifs de l'être, ayant déjà été commencée à l'époque du *volontaire et l'involontaire* et de *La symbolique du mal*—inconscient, involontaire, fausse conscience, idéologie, faute, culpabilité, etc.—, contribue à élargir le champ de sa pensée en ce qui concerne le problème de la subjectivité.

De *La symbolique du mal* jusqu'à son interprétation philosophique de Freud marquée particulièrement par la tradition réflexive et l'héritage nabertien, Ricœur ne cesse d'exprimer sa reconnaissance de dette vis-à-vis de Jean Nabert (1881–1960), en le qualifiant de maître, et de répéter cette phrase écrite dans les *Éléments pour une éthique* : «le moi se donnant le moyen de s'épeler lui-même dans le texte qu'il trace de ses propres actions».¹²

Certes, bien que Ricœur trouve dans la pensée de Nabert un des pôles de l'opposition fondatrice entre la psychanalyse et la philosophie réflexive, il avoue plus tard qu'il n'avait pas prévu la confrontation entre la psychanalyse et la philosophie réflexive et qu'il a été amené à aborder cette confrontation en voulant effectuer une lecture systématique des écrits de Freud.

Ricœur évoque la nécessité de parler de la conscience en tant qu'épigénèse. Or, après Freud, la question de la conscience, pour le philosophe, apparaît liée à une autre : «comment un homme sort-il de son enfance, devient-il adulte ?»¹³ Cette question reste à l'inverse de celle de l'analyste qui cherche à montrer la dominance de l'enfance sur l'adulte et qui expose une vision misérable de la «conscience en proie à trois maîtres—Ça, Surmoi, Réalité—définit comme en creux la tâche de la conscience et en négatif la voie épigénétique».¹⁴ Or, l'adulte pour Freud n'est qu'un homme capable et agissant, un homme qui ne peut accéder à son inconscient que s'il est guéri et que s'il a compris.

Ce passage permet à Ricœur de mesurer la crise de la notion de conscience et de voir dans la prétention de la conscience à se savoir soi-même au commencement, la possibilité d'ouvrir le champ de la philosophie sur la psychanalyse. Il remarque la pleine mesure philosophique de la psychanalyse et aperçoit que l'archéologie proposée par cette dernière reste un instrument iné-

¹² Nabert, *Éléments pour une éthique*, 77.

¹³ Nabert, *Éléments pour une éthique*, 77.

¹⁴ Nabert, *Éléments pour une éthique*, 77.

vitale pour comprendre la totalité du phénomène humain, lequel instrument implique la dialectique entre désir et culture. Dès lors, nul doute que la psychanalyse interprète et offre un instrument de réflexion à la culture moderne. Quant à l'enjeu de la psychanalyse, il reste celui d'une philosophie de la culture comprise dans toute son ampleur, où se trouve remis en scène, comme il l'avait été au 18^e siècle à l'époque de l'*Aufklärung*, le conflit entre tradition et critique. Ricœur s'intéresse évidemment au projet freudien qui porte sur «une interprétation de la culture dans son ensemble» et il considère la psychanalyse comme un événement de la culture.

La psychanalyse est elle-même une œuvre de la culture, car elle est capable d'exposer à l'instar de toute œuvre de la culture, l'image de l'homme en tant que totalité de projections du regard de l'homme sur les choses. La psychanalyse considérée comme une œuvre de la culture nous dévoile aussi les abîmes de nos relations avec autrui et raconte l'histoire des désirs partagés ou conservés, dissimulés et dévoilés.

Dans cette perspective, Ricœur évoque : *L'interprétation des rêves*, la magistrale œuvre de Freud où il rapprochait les deux extrémités de la chaîne du fantastique, le rêve et la poésie. Les deux extrémités témoignant du destin de l'homme insatisfait et mécontent et montrant que «les désirs non-satisfaits sont les ressorts pulsionnels des fantasmes (*Phantasien*), tout fantasme est l'accomplissement d'un désir ; la rectification de la réalité qui dissatisfait l'homme».¹⁵

Nous sommes désormais au cœur de ce que Ricœur a proposé, sous le nom de «l'architectonique freudienne», comme une authentique interprétation philosophique de Freud, une reconstitution systématique des thèmes de la pensée freudienne qui présuppose une lecture prétendant à l'objectivité,¹⁶ tout en prenant position à l'égard de l'œuvre. L'interprétation philosophique de Freud proposée par Ricœur, nous conduit vers le cinquième chapitre de ce livre où il est nourri et constitué de façon véritable selon cette architectonique.

L'attitude de Ricœur face à Freud consiste donc à ressaisir l'œuvre de ce dernier «à partir d'une constellation de thèmes que monnaie l'intuition et surtout à partir d'un réseau d'articulations qui en constituent en quelque sorte la substructure, la charpente sous-jacente ; c'est pourquoi on ne répète pas, mais on reconstruit»;¹⁷ et ce sans pour autant falsifier l'œuvre en question. Ricœur souhaite donc reconstruire l'œuvre de Freud à partir d'une interprétation philosophique.

¹⁵ Ricœur, «L'art et la systématique freudienne», 26. L'article a été repris dans *Le conflit des interprétations*, 195–207.

¹⁶ Cette notion doit au philosophe Martial Guérout.

¹⁷ Ricœur, «Une interprétation philosophique de Freud», 76.

Telle est donc la présentation du chemin qu'on doit s'attendre à parcourir au cours de la lecture de ce livre dont l'enjeu principal reste de proposer une réflexion fructueuse sur *La symbolique du mal* et de restituer la reconstruction ricœurienne de Freud à travers des contributions de chacun de ses auteurs.

Cette formule nous confronte dans nos choix de textes, permet de tracer une partie du cheminement intellectuel de Paul Ricoeur et laisse ainsi apparaître plusieurs interrogations : Quelle est la portée de *La symbolique du mal* dans la philosophie de Ricoeur ? Comment peut-on saisir le sens véritable de ce livre ? Comment faut-il concevoir l'architectonique freudienne comme le centre de l'interprétation philosophique de Freud, telle que proposée par Ricoeur ?

Dans cette perspective, nous posons le cadre de la constitution de cet ouvrage. Ce cadre porte sur *La symbolique du mal*, les écrits freudiens de Ricoeur et par conséquent le rapport entre l'herméneutique, la philosophie réflexive et la psychanalyse ; ainsi que la modalité de la contribution du problème du mal et du tragique dans ces écrits. Notre chapitre sur la question de la philosophie du langage est d'une grande aide dans la compréhension des chapitres qu'on vient de mentionner.

1 Le mal / Evil

Dans notre premier chapitre, nous allons traverser la question du mal selon certains axes principaux de *La symbolique du mal*. À travers les articles proposés, on s'intéressera aux différents thèmes comme la douleur, la souffrance, le tragique ou encore le suicide.

Le volume commence avec la contribution de Maureen Junker-Kenny, intitulée : «Discovering an entangled freedom: Philosophical and theological perspectives on symbols and myths of evil». Aussitôt, l'auteur qualifie la méthodologie ricœurienne d'une «révolution», surtout en comparaison avec le concept du péché originel de Saint-Augustin et à la notion biologique du mal. Et elle annonce une critique construite, une critique construite de la notion du mal héritée de Saint-Augustin. Ensuite, Maureen Junker-Kenny propose une distinction entre culpabilité ontologique et culpabilité subjective en ce qui concerne le soi et sa responsabilité. En outre et afin de situer la pensée de Ricoeur au-delà de toute interprétation spéculative, l'auteur différencie la philosophie ricœurienne et sa vision théologique de celles de Saint-Augustin et prend pour témoin trois penseurs contemporains à savoir Bochet, Pröpper et Geschwandtner.

L'héritage ricœurien de la question du «tragique» constitue le cœur de la réflexion d'Olivier Abel dans sa contribution intitulée : «La conversion du tragique, de Prométhée à Antigone». Bien qu'il prenne quelques directions diffé-

rentes dans son article et y aborde les divers thèmes comme l'humiliation, la vengeance, la violence, voire la sagesse, le tragique tel qu'il est successivement présenté par la philosophie de Paul Ricœur constitue le fil conducteur de son essai. De nombreux penseurs comme Karl Jaspers, Kant, Hegel, Max Weber, Simone Weil ou encore la psychologue clinicienne Ariane Bazan l'accompagnent dans ce parcours. Comme à son habitude, Olivier Abel réfléchit «au bord du politique» et dès son introduction fait un constat selon lequel notre espace politique est envahi par des affects et des sentiments qui étaient jadis exprimés et contenus dans cet espace méta-politique que forme le théâtre antique ou l'opéra classique, mais aussi les cultes religieux et naguère encore le cinéma. Il pense que cette absence de séparation entre politique et méta-politique provoque, justement, la fureur des ressentiments au sein de nos sociétés et entre elles. Ainsi, Olivier Abel place son constat dans un cadre allant du «Tragique familial et colères primordiales» à l'«L'entrelacs du mal *tragique* et du mal *biblique*» ; il propose un détour par la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel et relie le concept de l'humiliation au drame de l'émancipation et de la reconnaissance qui est au cœur de la philosophie morale et politique moderne.

Jean-Luc Amalric rappelle aussitôt dans son texte «Finitude, culpabilité et souffrance : la question du mal chez Ricœur», que l'originalité de *La Philosophie de la volonté* de Ricœur tient au fait qu'elle est une approche du mal et de la volonté mauvaise qui refuse catégoriquement toute réduction du mal à la finitude. Afin d'explicitier et d'approfondir le sens de cette originalité ricœurienne, Jean-Luc Amalric associe à son approche des notions de finitude et de culpabilité une analyse de la notion de souffrance. Il essaye ainsi de répondre dans son article à certaines interrogations concernant la relation et la différence entre culpabilité et souffrance afin de penser leur articulation avec la question de la finitude chez Ricœur. C'est dans cette perspective que Jean-Luc Amalric mobilise un certain nombre d'essais ou d'articles essentiels de Ricœur consacrés directement à la question du mal dans les années 80 – 90 comme *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie* et *Le scandale du mal* (1986), «La souffrance n'est pas la douleur» (1992) et établit aussi un lien entre «l'homme agissant et souffrant» au sein de l'anthropologie philosophique de Ricœur depuis *Soi-même comme un autre* jusqu'à *Parcours de la reconnaissance*, et la question de la souffrance dans la philosophie ricœurienne de l'agir humain.

Dans son article, «La part de la littérature dans l'expérience du mal : à propos de *La Symbolique du mal*», Cristina Henrique da Costa tente de montrer en quel sens le rôle joué par la littérature dans *La symbolique du mal* ne semble pas à la hauteur des nombreuses références de ce livre susceptibles d'être lues comme littéraires. En mentionnant la place occupée par la tragédie grecque dans la pensée de Paul Ricœur, Cristina Henrique da Costa en vient à souligner alors

une ambiguïté fondamentale concernant le statut même du symbole dans *La Symbolique du mal*. En effet, parce qu'il répond à l'exigence rationnelle de penser le mal, le symbole, destiné à être une expérience de conscience, se nourrit cependant de l'abstraction progressive du discours philosophique. Afin de mieux cerner cette ambiguïté, l'auteure propose un regard sur les travaux de René Girard, Georges Bataille et Gaston Bachelard qui malgré des approches distinctes dans leur façon de répondre eux aussi à l'exigence de penser le mal, refusent chacun de sacrifier le langage littéraire à une sorte de rationalisation déformante de la créativité symbolique.

L'article de Linda Cox clôt ce premier chapitre. Dans son article «Defilement, sin, and guilt in Ricœur's *Symbolism of Evil* and Rankine's *Citizen: An American Lyric*», Linda Cox montre comment dans les États-Unis d'Amérique, les structures symboliques des mythes se révèlent comme le mal à travers le mythe de la suprématie blanche. En évoquant la pensée de Rankine, elle constate que si d'un côté la méthodologie philosophique de Ricœur aide Rankine dans l'évolution de sa réflexion, de l'autre côté, tous les deux penseurs apportent un travail généalogique et herméneutique qui tentent à déchiffrer les structures symboliques du racisme, et ce afin de démanteler le pouvoir de ce dernier sur notre inconscient collectif. Le mal a plus d'influence quand il est caché. Et c'est pour cette raison que Rankine, dans ses poésies, essaie de défaire le pouvoir du racisme en dévoilant sa noirceur. La réflexion originale de Linda Cox sur *La symbolique du mal*, nous invite à être plus lucides que ces lignes écrites par Zora Neale Hurston : «I feel most colored when I am thrown against a white background.» Neither Rankine nor Cox have a simple solution to the hidden mythology, but the hope is to trust «that these dialogues, however blind and imperfect, will allow us to reimagine restored relationships and more just institutions».

2 Herméneutique et psychanalyse / Hermeneutics and psychoanalysis

Ce chapitre commence avec l'article de Gonçalo Marcelo intitulé : «The philosophical wager of Ricœurian hermeneutics», éclaire les contours de l'herméneutique de l'imagination de Ricœur appliquée à la philosophie de l'action, comprise comme une philosophie de la finitude. En s'appuyant sur *Le conflit des interprétations* et *De l'interprétation*, l'auteur analyse l'origine du perspectivisme chez Ricœur et suggère un possible rapport entre ce dernier et la critique connectée de Michael Walzer. S'appuyant sur la lecture *De l'interprétation, L'idéologie et l'utopie, Soi-même comme un autre et Parcours de la reconnaissance*,

l'auteur trouve les sources d'une herméneutique progressiste chez Ricoeur. Cette herméneutique progressiste s'attaque à un certain nombre de défis politiques et sociaux issus de nos sociétés existantes. Deux exemples d'applications possibles de cette herméneutique progressiste à des phénomènes contemporains sont donnés : premièrement, l'herméneutique critique du populisme ; et deuxièmement, de la transformation politique dans le sens d'une « utopie réaliste », c'est-à-dire d'une utopie partiellement réalisable. Gonçalo Marcelo défend l'idée que les dimensions ontologique et épistémologique du pari philosophique de Ricoeur peuvent donc éclairer certains enjeux éthico-politiques, et trouve chez Ricoeur une herméneutique capable de comprendre et même transformer nos sociétés.

Dans son article : « De la symbolique à la psychanalyse : un aperçu du parcours herméneutique de Paul Ricoeur », Luz Ascararte examine d'emblée les convergences entre deux orientations psychanalytique et phénoménologique et défend la thèse selon laquelle ces deux orientations peuvent se réconcilier au cœur du problème de l'imagination. Toutefois, un autre point de divergence apparaît : celui de l'expérience. Ce dernier conduit Ricoeur aux antipodes de la position psychanalytique de Lacan. Ce rejet permet à Ricoeur d'élaborer une méthodologie psychologique incluant le sujet et la double orientation, téléologique et archéologique, de la description. Ainsi, Luz Ascararte met l'accent sur l'opposition entre la psychanalyse interprétée par Ricoeur et la psychanalyse structuraliste de Lacan et essaie de montrer les points importants de cette divergence.

C'est toujours sur cet arrière-fond du rapport entre l'herméneutique et la psychanalyse que Martina Weingärtner propose son article : « Moses between Ricoeur and Freud: Narrative self-revelation between psychoanalysis and hermeneutics ». Elle situe la critique freudienne de la Religion, telle qu'elle a été évoquée par Ricoeur entre la psychanalyse et l'herméneutique. Afin d'étudier les rapports entre l'herméneutique et la psychanalyse dans des expériences narratives, elle évoque la notion du symbole et propose une explication archéologique enrichie par la voie téléologique et herméneutique à partir de *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1959) de Freud et s'interroge sur le statut épistémologique de la psychanalyse chez Ricoeur.

Michael Funk Deckard dans son article : « The miracle of memory: Working-through Ricoeur on Freud's *Nachträglichkeit* », se concentre sur une communication donnée par Ricoeur à Bonneval en 1960 intitulée : « Le conscient et l'inconscient ». En s'interrogeant à la fois sur la notion freudienne de *Nachträglichkeit* (après-coup) dans l'œuvre de Ricoeur, et en même temps sur l'article freudien de 1914 : « Remémoration, répétition, et élaboration », l'auteur nous montre comment le travail de deuil et le travail de mémoire se sont entrelacés chez Ricoeur dès sa *Philosophie de la volonté* et ce jusqu'à la fin de son œuvre.

Toutefois, si le Cogito cartésien existe, il devient impossible de faire une distinction entre la conscience et l'inconscient. De même, le concept de l'après-coup, appelé ainsi par Laplanche et Pontalis, ne pourrait exister. Pour Michael Deckard, la notion freudienne de perlaboration (*working-through*) peut trouver une issue possible à cette impasse. Ce constat conduit Deckard à explorer le miracle de la mémoire affrontant toute répétition compulsive. En qualifiant ce miracle comme «l'inverse de la remémoration», l'inverse de l'enfer, l'auteur pense que ce miracle peut ressusciter les morts. De ce fait, les mondes souterrains et foisonnants d'Homère, de Virgile et de Dante se trouvent au cœur de la philosophie et de la psychanalyse du 20^e siècle.

La contribution d'Andrés Bruzzone : «Suicide, souffrance et narrativité» nous heurte profondément. On s'interroge aussitôt avec l'auteur : comment peut-on supporter la souffrance ? Dans sa contribution intimiste, Andrés Bruzzone raconte les souffrances, liées au suicide et surtout à l'absence de la parole. Il guide son travail aussitôt sur le plan de la psychanalyse où un des plus grands défis reste la compréhension des mots du patient suicidaire. Ensuite, en partant d'une recherche sémantique sur le mot suicide, il essaie d'apporter un constat éthique. Aussi, Andrés Bruzzone n'hésite pas à mobiliser des divers textes de Ricœur afin d'apporter une réponse à la grande question de pourquoi ? pourquoi suicide ? pourquoi moi ? pourquoi mon enfant ? Il constate, encore une fois, que le récit de suicide reste incompréhensible, que le suicide, impénétrable, résiste aux interprétations et que ses contours sont indépassables. Le cheminement de cette réflexion poignante conduit l'auteur à s'interroger avec Ricœur sur le courage d'abandonner une vie dans l'absurde. Mais est-il courageux de refuser une vie, de dire non à l'existence ?

3 La question du langage / The question of language

Le troisième chapitre du livre s'ouvre avec deux articles, l'un de Johann Michel, l'autre de Charles Taylor, autour de la question de l'interprétation et du langage. Johann Michel met en lumière l'essai que Ricœur a consacré à Freud en s'interrogeant sur le sujet de l'interprétation («Qui interprète ?»). Alors que la tradition herméneutique issue de Schleiermacher et Dilthey privilégie le *quoi* (le discours) et le *comment* (la méthode) de l'interprétation, l'article cherche à donner une place plus importante au *quand* (le contexte) et au *qui* (le sujet interprétant). Dans cette perspective, Johann Michel fait de Ricœur un interlocuteur privilégié. Il s'attarde alors sur l'objet de l'interprétation (tel qu'il est posé

dans *l'Essai sur Freud*) qui porte sur des structures de signes à sens multiples (sens équivoque), que Ricœur appelle des *symboles* et précise que l'interprétation ne se pose aucunement pour des structures de signes univoques. Pourquoi les symboles demandent-ils à être interprétés ? la réponse à cette question conduit Johann Michel à énoncer qu'«il n'y a pas d'interprétation sans sujets interprétants (*le qui*) et sans techniques corrélatives (*le comment*)». À la suite de Ricœur, Michel souhaite élargir le statut des interprétants (*le qui*) et le statut des techniques interprétatives (*le comment*), au-delà des professionnels de l'interprétation et des techniques savantes d'interpréter. Cette démarche permet de renforcer l'articulation entre l'épistémologie et la philosophie réflexive.

La contribution de Charles Taylor est issue d'une communication donnée à Paris lors du colloque du centenaire de Paul Ricœur en 2013. Édité par Azadeh Thiriez-Arjangi à partir de l'enregistrement sonore et des notes de l'auteur, avec l'aimable autorisation de ce dernier, le texte montre l'importance de la question du langage dans l'anthropologie philosophique de Ricœur.¹⁸ Dans son texte intitulé : «La contribution de Paul Ricœur à l'anthropologie philosophique», Charles Taylor s'approche de l'anthropologie philosophique de Ricœur en commençant sa réflexion par y repérer deux écueils : le premier écueil repose sur l'explication réductive dans les sciences naturelles. Dans le second écueil, Taylor examine la phénoménologie descriptive et met en lumière le rôle joué par la philosophie heideggérienne dans le passage de la phénoménologie à l'herméneutique, sans signer pour autant l'abandon de la phénoménologie. Ensuite, il précise le contour du rôle d'une herméneutique élargie et arrive à un langage objectif et philosophique permettant d'apercevoir les rapports logiques de déduction, de compatibilité et de contradiction entre les énoncés scientifiques proposés. Ce passage conduit Taylor à s'interroger sur le système complexe des langues bien faites et évoque un certain système langagier chez Ricœur, avant d'élargir sa réflexion vers le symbole. Il démontre alors que le langage possède plusieurs logiques et que cela pose un problème pour réduire la philosophie ou encore l'anthropologie philosophique à n'importe quel langage ; surtout quand il s'agit d'un langage comme celui des langues bien faites. Il faut donc aller vers un langage composite fonctionnant avec deux, voire plusieurs logiques épistémiques. Or seul un tel langage peut rendre compte de l'action humaine se déroulant dans le temps. Taylor nous conduit ainsi vers ce qu'il considère comme une des plus grandes forces de Ricœur, à savoir une lecture exhaustive des autres en

¹⁸ Nous remercions Marc Boss pour son aide précieuse dans l'édition de ce texte ainsi qu'Olivier Abel quant à sa lecture attentive.

dehors d'un seul langage philosophique et donne l'exemple de ses lectures de Freud dans *De l'interprétation*.

L'article de Jeffrey Sacks intitulé : « Narrative reexamined: From analysis to synthesis » se situe dans un croisement interdisciplinaire entre la psychanalyse, la théorie littéraire et la philosophie. De ce fait, l'auteur n'hésite pas à se référer aux éléments apportés par de nombreux travaux venant du champ de la littérature psychanalytique et qui restent pourtant absents dans le domaine de la philosophie. Dans son texte, l'auteur offre un aperçu intéressant des écrits philosophiques de Ricoeur apportés sur le plan clinique, et envisage deux situations analytiques à savoir : la recherche de signification entre deux personnes et l'orientation de la recherche de signification entre deux personnes accompagnées de pratique clinique (cure). Ce croisement situe l'identité individuelle comme une autre identité qui existe dans le temps ; et aussi au-delà de toute synthèse faite par le récit. Certes, Jeffrey Sacks cherche à établir l'évolution d'un nouvel élément du récit chez Ricoeur à savoir la synthèse, son influence sur la psychanalyse contemporaine et enfin ses impacts ultérieurs sur les praticiens.

L'article d'Ignacio Iglesias Colillas, par ailleurs psychanalyste, clôt cette section. Dans son article : « A procedural model approach to Ricoeur's epistemology of psychoanalysis: a methodological reflection around Freud's Schreber Case », Colillas se concentre sur les *Mémoires d'un névropathe* de Daniel Paul Schreber. En s'appuyant sur ce livre ainsi que sur les histoires de cas chez Freud, l'auteur tente d'aborder quelques problèmes méthodologiques. Après avoir expliqué six prémisses méthodologiques, Colillas examine de façon étroite le texte de Schreber lui-même comme une analyse et s'interroge : comment un texte ou une œuvre peuvent-ils être interprétés comme un « processus de lecture », au sein de la théorie de l'interprétation de Ricoeur ?

4 La philosophie réflexive et la psychanalyse / Reflexive philosophy and psychoanalysis

La quatrième section du livre commence avec l'article Alessandro Colleoni intitulé : « Psychanalyse non réductionniste et phénoménologie herméneutique : la naissance d'un binôme paradigmatique de la pensée de Paul Ricoeur » où l'auteur essaie de montrer la cohérence qui existe dans l'œuvre de Ricoeur entre la confrontation du philosophe avec les sciences sociales et son refus de toute forme de réductionnisme. L'auteur met ainsi au centre de sa réflexion l'analyse que Ricoeur propose de la psychanalyse freudienne et de ses rapports avec la phénoménologie.

Dans sa contribution, «Eros, accusation and uncertainty: Kantian ethics after Freud», Adam Graves examine ce qu'il appelle l'herméneutique freudienne de la soupçon. Il explique que le recours de Ricœur à cette herméneutique, lui permet de s'interroger sur la sagesse pratique kantienne. Or l'herméneutique freudienne nous apprend que la sagesse pratique – contrairement à ce que Kant propose – n'est pas a priori et qu'elle trouve ses racines dans nos désirs. Toutefois, l'auteur aperçoit que la sagesse pratique kantienne (et la normativité qui la constitue) souffre d'une certaine incertitude. Par conséquent, il n'hésite pas à dévoiler les lacunes de cette démarche de Ricœur et à dire qu'il reste tout à fait possible de fonder une médiation entre le désir et la normativité sur la conception kantienne de l'action.

L'article de Ana Lucía Montoya Jaramillo : «Attention to symbols and the qualitative transformation of reflexive consciousness,» cherche à comprendre comment les symboles ont été mis au service de la philosophie, dans les écrits de jeune Ricœur. L'auteur évoque ainsi les premiers travaux de Ricœur qui nous mettent sur le chemin d'un certain lien oublié entre l'homme et l'être de tous les êtres.

Dans son texte : «Du mal tragique au mal raconté : l'herméneutique de l'action de Ricœur entre Freud et Nabert», Francesca D'Alessandris défend l'hypothèse selon laquelle la réflexion ricœurienne sur les travaux de Freud ainsi que sur la philosophie de Nabert, est motivée par la question du mal, résultant elle-même du «Cogito Blessée». L'auteur nous explique que si d'un côté, en évoquant la nature tragique de la culpabilité humaine, Ricœur exclut l'idée de Nabert sur une appropriation entière de l'acte originaire de la conscience ; de l'autre côté, après avoir fait le constat de la nature inexplicable de la chute originaire de l'homme, l'auteur *De l'interprétation*, se tourne vers la psychanalyse. Quant au rôle joué par cette dernière, il consiste à donner du sens à l'expérience du mal ; et ce à travers une herméneutique comprise comme la théorie de l'interprétation de l'action humaine. C'est ainsi que la psychanalyse tente de clarifier le caractère éthique de l'action humaine.

5 Autour de l'architectonique Freudienne / The Freudian architectonic

Notre cinquième et dernier chapitre porte sur la reconstitution de l'architectonique freudienne qui est le pivot des écrits de Ricœur sur Freud. Tous les thèmes abordés peuvent se retrouver au sein de cette structure, en repartir, ou en dé-

couler. Nous y trouvons ainsi les articles de Azadeh Thiriez-Arjangi, Jeanne-Marie Gagnebin, Daniel Frey et Eftichis Pirovolakis.

Le titre de la contribution d'Azadeh Thiriez-Arjangi : «Le tragique du destin D'Œdipe à «Rostam et Sohrâb»», nous prolonge d'emblée dans un univers poétique opulent. L'auteur cherche ainsi à proposer une nouvelle interprétation des écrits de Ricoeur via une reprise du non-philosophique, c'est-à-dire de la poésie, dans la philosophie. Pour cela, elle évoque la tragédie d'Œdipe de Sophocle et le récit de «Rostam et Sohrab» issu de *Shâh-Nâme*, l'œuvre magistrale de Ferdowsi, poète iranien. En pointant un certain nombre de concepts tels que la reconnaissance, la culpabilité et le tragique, cette reprise conduit l'auteur à vers la lecture de Freud proposée par Ricoeur. Enfin, après avoir créé un certain parallélisme entre les différents personnages de ces deux tragédies, l'auteur évoque quelques angles de l'interprétation philosophique de Freud, proposée par Ricoeur.

Le titre de l'article de Jeanne-Marie Gagnebin : «Les vicissitudes du sens», nous dit d'emblée que l'auteur s'apprête à évoquer un trajet multidirectionnel qui pourrait connaître quelques incohérences. Elle prend la question de l'interprétation en tant que le fil d'Ariane de sa réflexion, placée dans une trajectoire allant de *La symbolique du mal* au *Temps et récit*, en passant par la lecture de Freud par Ricoeur. Elle souligne ainsi le recours de Ricoeur à Freud, à partir de la question du *Mal*, c'est-à-dire de la liberté humaine et du volontaire et de l'involontaire et rappelle des insuffisances d'une conception auto-suffisante de la conscience (*Bewusstsein*) qui exige une temporalité pour accéder à soi-même. L'auteur avance dans son travail en suivant les traces des résidus laissés par les travaux antérieurs de Ricoeur. En partant du concept de la culpabilité jusqu'aux écrits de Ricoeur sur Freud, elle montre pourquoi l'œuvre majeure de Ricoeur portée sur ces écrits, a pour titre principal *De l'interprétation* et non pas *Essai sur Freud*. Ensuite, elle évoque l'exercice commun aux trois maîtres du soupçon, Freud, Marx et Nietzsche ; et révèle que si la réflexion de l'*Essai sur Freud* pose une question herméneutique, c'est justement parce que les exercices de soupçon sont aussi des exercices de lucidité propres aux penseurs de l'*Aufklärung*. Enfin, elle revient sur la volonté de Ricoeur d'échapper à la clôture d'une unique interprétation figée ; ce qui a, par ailleurs, engendré la réflexion de ce dernier sur la question du récit et de la narrativité.

Nous pouvons aisément placer l'article de Daniel Frey comme une suite à la contribution de Jeanne-Marie Gagnebin. L'article de Daniel Frey : «Détresse, religion, foi : Ricoeur lecteur de Freud», interroge la lecture de Freud par Ricoeur sous l'angle de la critique de la religion. Daniel Frey mentionne l'alliage théorique complexe entre une *énergétique* et une *herméneutique* dans *De l'interprétation* et considère que le modèle épistémologique de Freud comprend cet al-

liage. Il évoque, ensuite, la contribution ricœurienne à la théorie du symbole qui peut être à son tour considérée comme une dissimulation ou une révélation d'un sacré. Ce constat conduit l'auteur vers la critique freudienne de la *religion* capable d'intégrer à une *foi*. Il apparaît alors que Ricœur arrive à la critique freudienne de la religion là où elle est la plus forte à savoir dans le lien qu'elle manifeste entre *désir* et *illusion*. L'auteur entreprend cependant d'interroger le parti-pris de Ricœur. Tout se passe comme si la critique freudienne de la religion ne pouvait s'appliquer à la foi, laissée par hypothèse hors du champ de la psychanalyse. L'auteur y voit l'influence de la théologie de Karl Barth. Après avoir parcouru la réflexion ricœurienne sur la question de la religion et de la foi chez Freud, il reste une dernière question à aborder : « y a-t-il, dans le dynamisme affectif de la croyance religieuse, de quoi surmonter son propre archaïsme ? ». La réponse à cette question constitue la dernière partie de cet article.

La contribution de Eftichis Pirovolakis : « Ricœur and Freud: Beyond the archaeo-teleological principle, » évoque la question du kantisme post-hégélien de Ricœur. Dans son texte, Pirovolakis se concentre notamment sur la dialectique ricœurienne de l'archéologie et de la téléologie dans la troisième partie *De l'interprétation* où le terme de l'archéologie (issu de la préface écrite par Merleau-Ponty pour le livre d'Angelo Hesnard intitulé : *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*) désigne l'évolution de la pensée de Freud dans une énergétique qui veut éviter la pensée cartésienne sur la conscience à travers la révélation de l'archaïque. Ainsi, le terme téléologie, au sein de cette même herméneutique, doit avoir une conception implicite comme la relation entre le maître et l'esclave. Ensuite, l'auteur explore l'expression de la pulsion de mort dans *Au-delà du principe du plaisir* (1920) chez Freud. Enfin, il revient sur le conflit subtil non résolu entre vie et plaisir d'une part, et mort et pulsion, d'autre part.

6 Inédits / Previously unpublished

Enfin, nous avons décidé d'ajouter à ces cinq chapitres, une dernière section en guise de postface. Cette section comprend deux textes inédits à savoir : la présentation de Paul Ricœur à l'ouverture de la conférence de Bonneval en 1960 et la lettre qui lui a été adressée après ce colloque par André Green. Enfin, la conférence de Stéphane Habib : « Une carte postale de Rosenzweig à Freud, » donnée à l'occasion de nos ateliers en 2019 clôt notre livre.

En rassemblant ces textes, et tout au long de notre travail, nous avons adopté l'exigence ricœurienne de ne pas produire un travail étroit. Bien que nous ayons mis ce travail au service de ce que Ricœur a voulu dire dans sa

Symbolique du mal et à propos de Freud, nous avons tenté d'enrichir ce recueil avec quelques écrits élargissant le champ le champ du travail ricœurien. Puisque nos motivations et notre cadre de travail sont ainsi établis, il est temps d'entamer la première partie de cette recherche à savoir la question du mal, telle qu'elle a été notamment abordée antérieurement aux écrits de Ricœur sur Freud.

Bibliographie / Bibliography

- Green, André (1968): «Oreste et Œdipe. Essai sur la structure comparée des mythes tragiques d'Oreste et Œdipe et sur la fonction de la tragédie.» In: Berge, André and Clancier, Anne, Ricœur, Paul, and Rubinstein, Lothar-Henry (Eds.): *Entretiens sur l'art et la psychanalyse*. Paris and La Haye: Mouton, 173–223.
- Jaccard, Roland (1976): *Freud Que sais-je?* Paris: PUF.
- Narbert, Jean (1962): *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier.
- Ricœur, Paul (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1966): «Une interprétation philosophique de Freud.» In: *Bulletin de la société française de philosophie* 60, 73–107.
- Ricœur, Paul (1968): «L'art et la systématique freudienne.» In: Berge, André and Clancier, Anne, Ricœur, Paul, and Rubinstein, Lothar-Henry (Eds.): *Entretiens sur l'art et la psychanalyse*. Paris and La Haye: Mouton, 24–50.
- Ricœur, Paul (1969): *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (2009): *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (2015): «Psychanalyse et interprétations. Un retour critique.» Weiny Freitas and Ablerto Romele (Trans.). In: *Revue Esprit* 12, 92–111.
- Veron, Robert (2003): *Le mal dans la tragédie grecque*. Paris: Maisonneuve and Larose.



Part I **Le Mal / Evil**

Maureen Junker-Kenny

Discovering an entangled freedom: Philosophical and theological perspectives on symbols and myths of evil

Abstract: With *The Symbolism of Evil*, Ricoeur embarked on a new trajectory, enquiring into constitutive elements of being human via the symbols contained in the defining narratives of a culture. Having redirected the phenomenological approach from consciousness towards the faculty of willing, he now adds “hermeneutics.” It discovers in myths indirect articulations of core parameters of human life that then become the object of reflection, for example, on human freedom. The influential interpretation undergone by the “Adamic Myth” in Augustine’s step to an inherited “original sin” is marked as a speculative rationalization. Yet enquiring about the origin of evil is part of a necessary philosophical clarification of the scope of human agency. Section one discusses the methodological turn to hermeneutics, section two the Genesis narrative of Adam, Eve and the serpent as a case study of the human person finding herself entangled in an ambiguous freedom. Section three compares three responses: a critical philosophical engagement with his treatment of Augustine (I. Bochet); a contrasting endorsement from a theology of freedom (Th. Pröpper) of Ricoeur’s uncovering the biological and juridical categories in his verdict; and an alternative found in Orthodox liturgy (C. Gschwandtner) to Ricoeur’s concern with fragile yet morally capable agency.

The Symbolism of Evil marks an important crossroad where the theory decision is made to take a new direction. It belongs to the trilogy on the will—which itself reorients phenomenological thinking from an analysis of consciousness to one of the motivations and articulations of the practical faculty. Yet *The Symbolism of Evil* not only completes the examination of the human constitution as marked by the “voluntary” and the “involuntary,” and by “fallibility.”¹ It also inaugurates a new approach, to be further elaborated in the subsequent works, which Ricoeur identifies as hermeneutics having “been able to graft itself onto phenomenology.”² What is the reason for moving to a “hermeneutics,” a concep-

¹ See Ricoeur, FN, *Philosophie de la Volonté*, *The Symbolism of Evil*, and *La Symbolique du Mal*.

² Ricoeur, *From Text to Action*, 14.

tion that did not appear in the original analysis of the will,³ and that will next be brought to bear on a field of practice, psychoanalysis, which was not conceived in these terms by its founder?⁴ And how does the indirect route of inquiring into basic anthropological premises via the symbols contained in the literary works of a culture affect the understanding of philosophical and theological concepts? For a philosopher as epistemologically conscious and careful as Ricoeur, a change of method signifies a major shift. His precise and circumspect reconstructions of other, competing approaches, conducted with great respect for the possible truth of the perspectives they open up, corroborate that choosing a new method of access must be the result of a sustained reflection on what a school of thinking can and cannot deliver. The material his book turns to, the ancient Near Eastern and Mediterranean myths that marked the dawn of European thinking, are treated in two steps: beginning with the “first order symbols” of evil, “defilement,” “sin” and “guilt,” he then compares “myths” as “second order symbols” which take the shape of distinct narrations that are classified into four types. The experience of being entangled in factors that diminish the human outreach towards a fulfilling life is expressed in evocative accounts: the Babylonian story of creation as a fight between gods, the Hebrew Bible’s account of Adam’s Fall, the fate of tragic heroes in Greek myths, and the Orphic dualism of the exiled soul. The criterium by which Ricoeur judges these principal imaginary depictions of the standing of humans in the cosmos, the social world and towards themselves is to which practical self-understanding they lead. I will discuss key questions arising in his course of inquiry about human freedom in three sections: on the new hermeneutical method (1), the case study of the “Adamic Myth” (2), and the abiding controversies which his influential interpretation has sparked in biblical hermeneutics, Christian theology as well as in philosophy. Since Augustine’s new conception of an inherited “original sin” is rejected as a speculative rationalization of the story of Adam’s Fall, how has theology

3 Cf. Frey, “On the Servile Will.”

4 See Ricoeur, *Freud and Philosophy*. In “Finitude, culpabilité et souffrance” (see p. 63–88), Jean-Luc Amalric refers to philosophical precursors in the 1920s who included psychoanalysis under this attempt of understanding the utterances of other persons and eras, such as psychiatrist and existential philosopher Karl Jaspers. The subsumption of psychoanalysis to hermeneutics has not been left uncontested by authors defending Freud’s method. Pawel Dybel points out the opposite treatment of “symbol” in “Symbol and Symptom: Paul Ricoeur’s reading of Freud.” His concluding comparison of the anthropological models proposed, however, identifies Ricoeur’s analysis as based on a Christian view of the human person as sinful, in contrast to the psychoanalytic premise of innocence. This does not capture the key point of Ricoeur’s interpretation of the account of the Fall which is to show evil as merely factual by narrating it as a second, “historical” stage that stands in contrast to the foundational goodness.

judged the philosophical trajectory charted for understanding the origin, the active renewal, and the chance of resisting evil (3)?

1 A “revolution”⁵ in terms of method

What are the reasons for Ricoeur to complement the conceptual means of phenomenology with a hermeneutics of mythological stories focused on the theme of evil? The year of its publication, 1960, fifteen years after the end of the Second World War, saw the appearance of another major programmatic work, *Truth and Method*, in which Hans-Georg Gadamer emphasized the prior belonging of the subject to a history of reception of classical texts. Ricoeur’s new departure will include the role of ideology critique and, beyond the limits of reflection, the importance of ensuring the capacity for action, as he will specify in his subsequent debates both of Gadamer’s position and of its critique by Jürgen Habermas.⁶ The deficiency which Ricoeur exposes in a philosophy that believes in a direct path from “thinking” to “being”—as one may see exemplified in Descartes’ *Cogito ergo sum*—requires committing to a different route which appears like a “detour” to those used to taking the short cut. The reason for Ricoeur is that there is no direct connection between a conceptual analysis of the human feature of “fallibility,” and wrongful action. While a structural “disproportionality” can be uncovered by a phenomenological inquiry within the methodological boundary of the “epoché,” which keeps this level distinct from concrete action, its tools of thinking here reach their limit.⁷ Actual deeds are in a different register which forces philosophy to reflect on the context in which it is set which is prior to reflection. It is a sore admission to make that theory is faced with events it can neither deduce from a structural analysis of human specificity nor explain in their reasons. In particular, the fact of evil decisions and deeds shows that there is a level of human action which remains “inscrutable,” constitutively opa-

5 The explication of Ricoeur’s concept of evil by Jérôme Porée and Olivier Abel begins with the instructive question of how philosophy can approach this theme, not taking for granted this ability: “Comment un discours philosophique sur le mal est-il possible? A cette question, Ricoeur répond [...] par la révolution de méthode qui le fait privilégier, à mi-chemin de la révolte muette et des rationalisations trompeuses, le niveau intermédiaire du mythe et du symbole. Témoignage multimillénaire de l’imagination déployée par le génie des peuples pour permettre à l’homme de faire face à sa condition, le symbole, en effet, ‘donne à penser’” (Porée and Abel, “Mal,” 78, with reference to Ricoeur, *La Symbolique du Mal*, 479).

6 Cf., for example, Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, 63–100.

7 Cf. Amalric, “Finitude, culpabilité et souffrance.”

que and profoundly scandalous. Opposing any philosophical solution that tries to enwrap the experience of evil in an encompassing system of thinking, it is the hermeneutical route that Ricœur regards as able to offer insights precluded by other approaches. I will first elucidate the elements that lead to identifying the realm of symbols and the cultural pre-understandings they are embedded in as the promising way forward (§1.1). As a later instance of a similar critique, of overarching theses from a philosophy of history, applied to some of the same texts in which their distinctiveness risks being levelled, I will turn to his comment on key concepts of sociologist Max Weber (§1.2).

1.1 The level of inquiry: Concrete, historical freedom, as expressed in emblematic narratives

The turn to hermeneutics happens in order to elucidate issues posed by ordinary life, as one manifestation of non-philosophy, that can only be accessed indirectly, through the mirror of narratives.

The achievement of the first volume, *Fallible Man*, was to show how truths about human capacity that can be reached by reflection are rooted in the dual constitution of human freedom, “the polarity within him of the finite and the infinite, and his activity of mediation or intermediation.” Because of a “disproportion” that is structural, something that is encountered and not made, “fallibility” comes with being human.⁸ Yet, fallibility as a structure of finite freedom is not itself actual evil; to capture it as a live possibility requires a new launch. As Daniel Frey summarizes, the difference to *Freedom and Nature*, which was “devoted to fundamental possibilities of the human being,” appears in that “the philosopher judges precisely that the fault is not a fundamental possibility: it represents an *accident* that is inaccessible to eidetic description” for which the fault counts as “*the absurd*.”⁹

Thus, between possibility and real action there is a gulf. Ricœur’s conclusion is that human reasoning cannot explain the origin of an act, it is something that remains mysterious. The material for a philosophical analysis of this theme must therefore be sought in the store of human expression that exists in literary documents and ritual practices which arise from basic experiences of world, self and agency. An analysis and comparison of “symbols” across cultures is used to

⁸ Ricœur, *Fallible Man*, xliv. *L’homme faillible*, the first volume of *Finitude et culpabilité* I, and the second volume, *The Symbolism of Evil*, were published in French in 1960.

⁹ Frey, “On the Servile Will,” 51, with reference to Ricœur, FN, 24. Frey concludes: “In order to attain the fault, a change of method will be necessary.”

make up for the fact that there is no immediate access to the agent's own motivations. The otherness of a work—epics, prayers, drama, poetry, choral compositions...—is needed to be able to reflect on the possible components of one's own actions. It is chastening for philosophical thinking with all its precision and variety of starting points, to admit that insights regarding the subjects' own motivation and intention come to them through works which reflect elementary experiences. Not merely sharpness of intellectual analysis, but "sympathy" and "imagination" are identified as requirements for this art of understanding to develop in a systematic and methodologically conscious way. The freedom humans find themselves in is discovered as not only finite, but also entangled, conditioned by multiple factors, and as a problematic task. Concrete, actualized freedom is therefore the level which Ricœur is exploring in the second, twin volume to *Fallible Man*.

Two quotes will illustrate the programmatic steps. The first indicates the need to include "being," real life, beyond a type of self-reflection which denies its own presuppositions in the symbolic imaginaries of a culture: Instead of trying to find "a disguised philosophy under the imaginative garments of the myth," he advocates a philosophy that starts from the symbols and endeavors to promote the meaning, to form it, by a creative interpretation. [...] the task of the philosopher guided by symbols would be to break out of the enchanted enclosure of consciousness of oneself, to end the prerogative of self-reflection.¹⁰

Secondly, beyond the need to examine knowing and willing as capacities, a more foundational level becomes the object of inquiry. It amounts to a "second Copernican turn," as Ricœur states on the penultimate page of *The Symbolism of Evil*, to recognize that myths explore human existential conflicts which are the material for subsequent thought:

All the symbols of guilt—deviation, wandering, captivity,—all the myths—chaos, blinding, mixture, fall,—speak of the situation of the being of man in the being of the world. The task, then, is, starting from the symbols, to elaborate existential concepts—that is to say, not only structures of reflection but structures of existence (SE, 356–357).

These symbols are culture-specific, and philosophy, the general consciousness of truth, cannot afford to bypass them: "beginning from this contingency and restrictedness of a culture that has hit upon these symbols rather than others, philosophy endeavors, through reflection and speculation, to disclose the rationality of its foundation" (SE, 357).

¹⁰ Ricœur, SE, Conclusion, 355–356. Further references in the text in quotations from the French original; the edition used is FC.

We have to “emigrate”¹¹ to the terrain of these symbols in their religious and cultural particularity in order to access the level of universality. By rehabilitating archaic stages as the original examples of working out human self-understandings, the hermeneutical philosopher wants philosophy to learn from the stocks of experience sedimented in these texts. They express how humans saw themselves in front of the universe, the Sacred, the greatest and highest framework they could envisage.

He is confident that such understanding of texts from historically remote periods is possible, as a further quote outlines. Immediate self-knowledge regarding the starting point of evil is unattainable. Yet evidence to be examined is available in the avowal, in the performative act of confessing which can be found in texts of prayer:

My point of departure is in a *phenomenology of confession* or avowal. Here I understand by phenomenology the description of meanings implied in experience in general, whether that experience be one of things, of values, of persons, etc. A phenomenology of confession is therefore a description of meanings, and of signified intentions, present in a *certain activity of language*, namely, *confession*. Our task, in the framework of such a phenomenology, is to re-enact in ourselves the confession of evil, in order to uncover its aims. By sympathy and through imagination, the philosopher adopts the motivations and intentions of the confessing consciousness; he does not “feel” but “experiences” in a neutral manner, in the manner of “as if,” that which has been lived in the confessing consciousness.¹²

Thus, a reconstructive path becomes accessible that relies on prior evidence of narratives and performative texts like confessions. This long road to a theory of self cannot be shortened by claims to unmediated, direct insights into the self. Nor is it useful to substitute the study of expressions in their particularity by bold generalizations. This happens in Augustine’s doctrine of sin, which will be treated in §§2–3, but also in modern theories, such as in sociological classifications devised by Max Weber.

1.2 Critiquing ‘speculative’ macro-theses

We have seen that the new philosophical method wishes to explore the “presuppositions” of a contingent culture with its particular lens of conceiving reality and creating a coherent interpretation of the world. What is to be avoided with

¹¹ In SE, 27, *il nous faut nous dépayser* (FC, 230) is translated as “we have to transport ourselves.”

¹² Ricœur, “Guilt, Ethics, and Religion,” 426.

these historical documents, however, is an approach that begins with foundational writings and institutions but is drawn to overarching summaries. An example of this can be found in a sociology that puts forward grand-scale theories of cultures based on premises that need to be examined. It is seen as being in danger of overlooking counterevidence and using the historically accessible material sources as proofs of a prior thesis. While this critique was written three decades after *The Symbolism of Evil*, it elucidates a similar unwillingness to stay with the primary documents in their originality, rawness and resistance against attempted syntheses.

The method of beginning with the given texts, rather than approaching them with a hypothesis that does not sufficiently investigate other evidence is the backdrop to Ricoeur's objections to one of Max Weber's most famous theses, regarding the history of effects of the idea of predestination. Concerning his reading of Ancient Near Eastern and biblical texts as well as concepts in Christian theology, Ricoeur asks:

Was theodicy really the most important question attached to Jewish prophetism? Was the concern to find a guarantee and a reassurance against the risk of damnation the exclusive motivation behind Christianity, and more specifically behind Puritanism? What happens to salvation by grace, and a faith with no guarantee, in relation to the perhaps overemphasized theme of predestination?

The methodological question is, if "Weber ever encountered the problem of the equivocity in the interpretation of cultural phenomena on a grand scale." The hermeneutical philosopher asks

whether Weber did not systematically avoid the question of the univocity of his overall interpretation of the religious phenomenon, and [...] usurped the qualifications of the scientist's axiological neutrality to the benefit of a highly problematic overall interpretation, one that places the disenchantment of the world thesis at the same level as Hegel's cunning of reason.¹³

The analysis therefore turns out to be led by a philosophy of history. The premises and accentuations that give rise to this vision are not themselves identified, nor are the contemporary factors that contribute to a skeptical and almost dystopian view of the future. It is the gift of hermeneutics to discern mindsets of a past era that color modes of thinking and their conclusions, such as the after-

¹³ Ricoeur, *Reflections on the Just*, 151–152.

math of Nietzsche's diagnosis of culture.¹⁴ While it is true that the individual human sciences, including sociology, depend on guiding ideas that structure their inquiries,¹⁵ it is part of the task to justify and refine one's method in view of the "plurivocity" of the material—something Ricœur does at different stages of his study of *The Symbolism of Evil*. It calls for squaring the circle between a necessary pre-conception or an "a priori [...] typology of myths" (cf. SE, 171–172) in order to identify what material is relevant, and the historical examination which might lead to extending the circle of the data to be included.¹⁶

The change of method inaugurated in the second volume of *Finitude and Cul-pability* in 1960 leads into more recent debates on the changed role of philosophy and its division of labor with the individual human sciences. These include distinct normative criteria, e.g., of "truth," of the interplay between systematic and empirical methods, and of philosophy's mediating function to the lifeworld. Questions of method are questions about the status of philosophy both with regard to the "life" that precedes it and to the disciplines examining it. The question of criteria for judging the adequacy of an interpretation is posed also by Christina Gschwandtner in her discussion of distinctions such as "symbol" and "myth" by which Ricœur has structured the field: "Another problem is to know how to distinguish between mystifying interpretations and valid interpretations of a myth [...] one that corresponds to the 'original meaning of the intention' of the symbol."¹⁷

To investigate how Ricœur's treatment relates to other interpretations, the model he recognizes as the most encompassing among the four types of second order symbols treated will be examined: the myth that is co-constitutive of culture as we know it in the West, namely that of Adam's Fall. How is the new method put to work on the opening chapters of the Book of Genesis and their history of effects in the theologies of Paul and Augustine?

14 In this Preface to Pierre Bouretz's study, *Les promesses du monde*, reprinted in *Reflections on the Just*, 149–155, Ricœur comments on his discussion of the effect of Nietzsche's philosophy on Weber's analyses.

15 Cf. Habermas, "Philosophy as Stand-In and Interpreter."

16 Such a combination of constructive-conceptual and historical-comparative enquiries can be found in F. Schleiermacher's account of the procedure used to propose a definition of the essence of Christianity in the Introduction to *The Christian Faith* (ETs of the second edition of 1830–1831, 52–60), which testifies to the highly developed methodological consciousness of the "father of modern hermeneutics."

17 Porée, "The Question of Evil," 12.

2 Case study: The Adamic myth

The exploration of the “first order” symbols of the stain, of sin and of guilt in Part I of *The Symbolism of Evil* concludes with the “servile,” unfree will. Entitled, “Recapitulation of the Symbolism of Evil in the Concept of the Servile Will,” it states that the experience captured in defilement, sin and guilt is that one’s free will is “unavailable” or “not at one’s own disposition”:

The concept toward which the whole series of the primary symbols of evil tends may be called the *servile will*. But that concept is not directly accessible; if one tries to give it an object, the object destroys itself, for it short-circuits the idea of will, which can only signify free choice, and so free will, always intact and young, always available (*disponible*)—and the idea of servitude, that is to say, the unavailability (*l’indisponibilité* [FC, 361]) of freedom unto itself (SE, 151).

Faced with this contradictory status, Part II turns to a comparison of four ancient myths as “second order symbols” that tell the conflicts of human life in stories of the “Beginning and of the End.” For Ricœur, the account of Adam’s Fall proves to be the most encompassing because it includes motifs present in the Babylonian creation myth as well as a sense of the tragic from heroes of Greek mythology like Prometheus and Oedipus. Crucially, the Adamic myth is alone in expressing the principal insight of the role of human freedom in causing and proliferating evil. I will first discuss the diagnosis of the captive will in the Conclusion of the first part in the light of theological comments (§2.1), and then outline Ricœur’s reading of the story of the Fall (§2.2).

2.1 Freedom between the power to act and being “unavailable unto itself”

Part I, as we have seen, ends with an unsettling, paradoxical conclusion:

Guilt cannot, in fact, *express* itself except in the indirect language of ‘captivity’ and ‘infection,’ inherited from the two prior stages. Thus both symbols are transposed ‘inward’ to express a freedom that enslaves itself, affects itself, and infects itself by its own choice [...] to denote a dimension of freedom itself [...] we know that they are symbols when they reveal a situation that is centered in the relation of oneself to oneself. Why this recourse to the prior symbolism? Because the paradox of the captive free will—the paradox of the servile will—is insupportable for thought (SE, 152).

What does it mean that freedom is not available to itself, or, more unequivocally, that the will is “servile”? Does it indicate that humans are condemned to commit evil, that there is a necessity to sin? Yet how would this fit with his emphasis on the contingency of sin (2.1.1)? How does the will relate to the self, and on what terms is action presented (2.1.2)? In view of the answers given to these issues, it can then be assessed what significance the Adam account has for this insight (2.2).

2.1.1 Defining “ontological” in the distinction of sin from “subjective” guilt

In Part I, “sin” is distinguished from “guilt” as “ontological” versus “subjective”:

“Guilt designates the subjective moment in fault, as sin is its ontological moment [...] it is the reality of sin—its ontological dimension that must be contrasted with the subjectivity of the consciousness of guilt” (SE, 101 & 82). Does the term “ontological,” which seems to insinuate sin as inevitable, not undermine Ricœur’s whole enterprise to rescue sin from a naturalizing reading where it is part of the human condition, linking its origin instead to human freedom? This conclusion can be avoided if one reads “ontological” as referring to sin not as given with human nature, but more specifically to the awareness that sin has “always already” begun, that there is no stage where humans have not been touched by it and have not contributed to it. “Ontological” refers to the conditions that are prior to individual action which itself is not marked by a constraint to sin. This understanding of Ricœur’s definitions in his reconstruction of actual sin as an act of freedom is confirmed by the critique which the Protestant systematic theologian Wolfhart Pannenberg put forward in his theological anthropology against the argumentations in *Fallible Man* and in *The Symbolism of Evil*: For

Ricœur, this “non-coincidence of man with himself” [...] is not yet evil but initially only human fallibility, although he admits that this fallibility comes to light only through the fault that has already occurred [...] the symbol of the fall is irreplaceable because it makes it possible to combine the voluntary character of evil with its “quasi-nature,” which consists in the fact that evil is already there before we produce it.¹⁸

For Pannenberg, it is a problem to distinguish between “a real passage from the abstract essential structure of the human will to its concrete reality, as though

¹⁸ Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 104–105, n. 74 and 73, with reference to Ricœur, *Fallible Man*, 4.

such a passage were a real step and specific event in human reality.”¹⁹ While Ricoeur does not promote Adam as a historical figure and his sin as a “real step,” the distinction between fallibility and actual use of the human will in a sinful way is crucial for him. “Abstraction” does not mean that the primordial level referred to is superfluous for understanding actual human agency. He defends the possibility of innocence, while Pannenberg explains sin as inextricably bound up with a natural self-centeredness of humans from which to “abstract” is without real meaning. For Ricoeur, it is the “servile will” that is the appropriate concept in which the experiences conveyed by the symbols and myths of evil are gathered. But this is not the same as reducing sin to social contagion with evil, or to naturalizing it as inevitable. The point Ricoeur wants to make is that humans are aware of the fragility of the free will: it is not always available to be reliably directed towards the good. In his understanding, the term “servile will” does not deny but presupposes freedom as the condition of the possibility of choosing.²⁰

2.1.2 How does “will” relate to “self,” and on what terms is action presented?

Thus, concrete, historical human freedom is a freedom which does not avail of the good will as much as it could. The reason for this is the conflicted self-consciousness that arises from its structure, of being both unconditional in its outreach and conditioned, both infinite and finite. This makes the question of its self-relation inevitable, of how it will deal with this dual structure, existing, and desiring to live, yet running up against its own finiteness.²¹ The analyses of-

¹⁹ Cf. Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, 104–105.

²⁰ In “On the Servile Will,” 54, Frey points out the discrepancy between Luther’s and Ricoeur’s use of this concept. The latter “preserves the ontological level of the difference between being free and being guilty,” therefore refusing to essentialise sin and insisting on its contingent status. For some commentators, the employment of the term, “servile will,” by itself indicates that he inserts a concept from one tradition in Christianity into a philosophical argumentation. It is crucial, however, to examine the content of what he proposes under this Lutheran term. His ground-breaking critique of Augustinianism in relation to its non-biblical, era-dividing doctrine of sin warns against assuming an identical interpretation. The effect of his critique in the 1960s has been profound across the denominations and shared as the new point of departure as much among Roman Catholic as Protestant theologians.

²¹ Pannenberg’s levelling of the distinction between fallibility and actual sin is rejected by the Catholic systematic theologian Thomas Pröpper who sides with Kierkegaard and Ricoeur in *Evangelium und freie Vernunft*, 161. He highlights two points in Ricoeur’s argumentation that are key for reconstructing the doctrine of sin from a theological approach based on freedom:

ferred in *The Symbolism of Evil* draw on an understanding of freedom that includes the sense of responsibility, of obligation. This marks a difference to the entry point taken to ethics in 1990, in *Oneself as Another* which begins with the striving for a flourishing life. Why does Ricoeur privilege the level of normative obligation that follows as the necessary second step in 1990 in his earlier exploration of evil? It explicates the temporal continuity of the self: in the present, the self looks back on an act in the past and interrogates itself whether it could also not have done it, acted otherwise, investigating its freedom in the past, before that act, which was not a necessity but an act it willed: the awareness that one could have done otherwise is closely linked to the awareness that one *should* have done otherwise. It is because I recognize my 'ought' that I recognize my 'could' (SE, 432–443).

This is a remarkable conclusion to draw, from the level of obligation to the level of capability, demonstrating the decisive role of the experience of the moral calling to the self. From "ought" derives "can." This deontological position, as put forward by Kant and Fichte, is misunderstood if it is taken as a permission to dispense blame. It reveals, as Thomas Pröpper elucidates, that the consciousness of "freedom" includes two elements: freedom of action, but equally the sense of responsibility for one's action.²²

Looking back in remorse is a key occasion, a turn that is unlikely to happen as long as what the self desires, and what the self ought to do, coincide. In such cases, the ethics of striving for a flourishing life and the ethics of respecting the limit of the other to the self's desire to be are inseparable. It is when the two modes of ethics diverge that the insight in having been able to behave and choose otherwise can be reached.

Therefore, the consciousness of guilt is a gain in self-awareness, beyond the "ontological" status of sin. The future insight for theology will have to be that there cannot be sin without guilt; sin is personal, not collective, and the realiza-

first, "the possibility and beginning of sin is to be located in the relationship of the human person to herself, in the stance taken to the synthesis as which she exists; secondly, the qualitative difference between disposition to sin and fact of sin needs to be recognized, taking up the analogical distinctions of Kant, Kierkegaard and Ricoeur" (165). Kierkegaard's contrast in *The Sickness unto Death* between two aporetic responses is relevant here: "despairingly wanting to be oneself," and "despairingly not wanting to be oneself." In Kant's theory of human freedom, the question of the relationship to oneself is not yet examined in depth but appears in the duties towards oneself as a human being with dignity, and in the experience of moral failure which requires the sources of goodness to be made accessible again. This reopening is one of the places where the relevance of religion for autonomous morality is pointed out. Pröpper reconstructs Ricoeur's argument in *Symbolism of Evil* in his *Theologische Anthropologie*, 684–692.

22 Cf. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 688–689.

tion to have failed originates from the capability to be moral present in each human being. But this is a theological conclusion that can only be drawn after the stage of internalizing guilt has been reached and its criterium—personal authorship—has been established.

2.2 The significance of the Adamic myth for this discovery

From the four myths “of the Beginning and of the End” studied in Part II, Ricoeur identifies the Adamic myth as “the anthropological myth *par excellence*” (SE, 232). It uncovers the origin of evil in human freedom, even before freedom attains the clarity of a concept. It puts evil into the rank of a secondary, subsequent occurrence that is not co-equal with the good: The

etioloical myth of Adam is the most extreme attempt to separate the origin of evil from the origin of the good; its intention is to set up a *radical* origin of evil distinct from the more *primordial* origin of the goodness of things [...] It makes man a *beginning* of evil in the bosom of a creation which has already had its absolute *beginning* in the creative act of God. (SE, 233, emphases in the original)

What is conveyed by the story is the “power of the creature to defect” and “unmake himself” (SE, 233–234). Unmake himself from what? From the status of being made in the image of God:

To posit the world as that *into which* sin entered, or innocence as that *from which* sin strayed, [...] is to attest that sin is not our original reality, does not constitute our first ontological status [...] beyond his becoming a sinner there is his being created. That is the radical intuition which the future editor of the second creation-story (Gen 1) will sanction by the word of the Lord God: ‘Let us make man in our image.’ (SE, 250–1, emphases in the original)

Seen from this designation, sin is a “deviation.” This secondary status of sin clear is made clear by the genre of the narrative which transposes what is simultaneously present in each person into a temporal sequence. As Daniel Frey explains, the “narrative is only able to represent as a succession what is ontologically simultaneous [...] the narrative medium [...] has no other way to figure the overlaying of goodness and wickedness than to narrate the passage from the one to the other. It thus leads to a belief in the *reality* of a passage which, for the modern reader, is only symbolic” and will undergo “demythologiza-

tion.”²³ But resulting from the shape of the narrative is a new self-understanding which Frey quotes in conclusion: It

furnishes anthropology with a key concept: the *contingency* of that radical evil [...] Thereby the myth proclaims the purely “historical” character of that radical evil; it prevents it from being regarded as primordial evil [...] innocence is still “older” [...] By the myth, anthropology is invited [...] to preserve, superimposed on one another, the goodness of created man and the wickedness of historical man. (SE, 251–252, emphasis original)

The insight of philosophical anthropology into an intricate connection between two factors, the abiding duality of original goodness and contingent evil-doing, is Ricœur’s reading of the Adamic myth. Which key points does he consider lost or obfuscated in the most influential interpretation it received at the end of the third and the start of the 4th century by Augustine after his turn from Manicheism to Platonism and then to the Christian faith?

3 Augustine’s doctrine of an inherited original sin: Ricœur’s critique and its debate

After portraying Ricœur’s key objections (§3.1), I shall discuss three reactions chosen from the last three of more than six decades of its reception: the first from a French specialist on Augustine, the second from German systematic theology, and the third one linking philosophy and liturgy in a North American setting (§3.2).

3.1 From narrative to rationalization

Despite contemporary and subsequent contestations by theologians, synods and Councils, Augustine’s interpretation had an incomparable history of effects in Latin theology and Western thought.²⁴ For Ricœur, it effectively turns exactly the myth that is most centered on the dual human capacity for good and evil ac-

²³ Frey, “On the Servile Will,” 59.

²⁴ In *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Jürgen Habermas traces the effects of Augustine’s analysis of the human will to theological and philosophical authors as diverse as Duns Scotus, Luther, and Kant. I discuss the connection to Paul and to the later approaches in “*The Bold Arcs of Salvation History*.” *Faith and Reason in Jürgen Habermas’s Reconstruction of the Roots of European Thinking*, especially 115–123.

tion into a fate in which sin is no longer contingent but necessary. By dismissing the ongoing validity of the primordial goodness, it undermines the potential for moral action. While it is true that Augustine regards the church as composed of both sinners and saints, Ricœur is still correct in pointing out the role it gains when the abiding human capacity for reflecting on good actions and establishing supportive institutions is questioned to the degree of negating it.

This outcome is reached by turning the narrative of the Fall into a rationalizing speculation. It begins with the mistranslation of a line in Paul's Letter to the Romans (Rom 5:12) by Ambrosiaster that gave Augustine's position its linguistic foundation.²⁵ By translating the Greek conjunction "*eph ho*," "because," into a relative pronoun, "*in quo*" (in whom), the statement is changed: "because all sinned" becomes a reference to the "one man," meaning Adam, "in whom all have sinned" (*in quo omnes peccaverunt*). This enabled Augustine to draw the conclusion that Adam's sin is imputable to every member of the human race. This view is buttressed by combining the juridical explanation with a biological one, two distinct orders of reasoning which do not follow from each other. By intersecting them, an unavoidable condition is constructed: each new human being generated is marked from his or her birth by a biologically inherited "original sin" for which he or she is also held to be culpable. The juridical logic characteristic of Latin thinking wins out over the biblical view, ignoring, for example, the breakthrough in Second Isaiah, towards a genuinely individual rather than a collective notion of sin, which generates hope in each person's scope for action (cf. SE, 105). This speculative deed of venturing an "explanation" at a world historical scale telescopes biblical motifs that should be kept distinct and investigated individually for the angle each of them offers on the fact of human wrongdoing. Ignoring the variety of images and descriptions, the iron logic of this doctrine creates a legacy of problems that subsequent generations of theologians were forced to deal with, unpicking the cords twisted into a noose around human freedom. In the accounts of earlier and contemporary patristic colleagues, humans had still been deemed as endowed with a freedom that made them capable of responding to God. Ricœur mentions authors like Irenaeus and Tertullian. It is also true that the consequences especially of Augustine's divisive eschatological vision were only received in attenuated form by subsequent eras. Ricœur offers an outspoken summary of the devastating effects of the new doctrine of sin that was to mark theological anthropology in the West:

25 The New International Version translates Romans 5:12 as follows: "Therefore, just as sin entered the world through one man, and death through sin, and in this way death came to all people, because all sinned."

original sin, being a rationalization of the second degree, is only a false column. The harm that has been done to souls, during the centuries of Christianity, first by the literal interpretation of the story of Adam, and then by the confusion of this myth, treated as history, with later speculations, principally Augustinian, about original sin, will never be adequately told. (SE, 239)²⁶

3.2 Three responses to Ricœur's critique

3.2.1 An analysis from an editor of Augustine: Isabelle Bochet

Published in 2004, and including also *Memory, History, Forgetting* into her examination of the significance of Augustine for Ricœur, the comment of fellow philosopher and editor Bochet offers to-the-point analyses from *History and Truth* onwards of what has been influential for Ricœur—such as Augustine's pioneering reflections on time—what has been neglected and what has changed. With an index of works of both authors, her erudition and helpful portrayals of each phase, this short book offers the insights of an expert. She reconstructs the points of critique, relativizing some of them by supplying further arguments from the patristic author and indicates her own position by defending him especially against critiques from a Kantian perspective. In her treatment of *The Symbolism of Evil* and other articles of this period published in the French originals of *History and Truth* (= HV) and *The Conflict of Interpretations* (= CI), she identifies the following points of debate.

In Augustine's vision of history, Ricœur finds the "pessimism of the *massa perdita*" as objectionable as the return of the "old idea of retribution."²⁷ This negative vision hardly takes on board the "collective dimension of salvation" and barely testifies to "the *superabundance* of grace by which God responds to the *abundance of evil*" (Bochet, *Augustin*, 14). One place where the difference in their concepts of grace becomes clear is his negative view of its "almost exclusively individualistic understanding" (Bochet, *Augustin*, 15), which is "assuredly private and interior" (Bochet, *Augustin*, 14).

This focus on the individual person is, secondly, reflected in the concept of original sin, which arises from "mixing two different universes of discourse, of

²⁶ As Gilbert Vincent has summarized, the doctrine "accentuates abusively a biological anchorage of evil. It pretends that since the fault transmits itself through heredity, the remedy has to be conceived as an interruption of this transmission" (Vincent, *La Religion de Ricœur*, 75, with reference to CI, 265).

²⁷ Bochet, *Augustin*, 13–27. Further page numbers in the text.

ethics or law, and biology, resulting in an idea that is intellectually inconsistent” (cf. Bochet, *Augustin*, 27, with reference to CI, 302).

Judged in its form, it is a “quasi-gnostic concept” which is to be “shattered as false knowledge so that its intention as an insubstitutable rational symbol of evil as already existing can be regained” (Bochet, *Augustin*, 28, with reference to CI, 301).

Thirdly, the reason for the whole argumentation is identified and rejected: theodicy as the enterprise of justifying God. Augustine’s attempt to “rationalize divine reprobation” by “eliminating the mystery” through the idea of original sin “allows him to affirm that ‘perdition is rightful’” and to justify God (Bochet, *Augustin*, 28). The bridging function of this doctrine will be returned to when treating the second commentator, Pröpper, for whom the question of theodicy is not illegitimate, as it seems to be for Ricœur at this stage. The judgment quoted by Bochet (*Augustin*, 28) makes the theodicy question appear inappropriate in view of God’s sovereignty: “Paul Ricœur dénonce ‘l’éternelle théodicée et son projet fou de justifier Dieu,—alors que c’est lui qui nous justifie’ (CI, 277).

The fourth deficiency is the failure to relate the figure of Adam to its counterpart or “anti-type” (Bochet, *Augustin*, 27). Adam has acquired his unparalleled relevance in Christianity only retroactively through St Paul’s designation of Christ as the “second Adam”: “it was Christology that consolidated Adamology” (SE, 236). It changes the perspective completely from the negativity of the Fall to the eschatological promise of the new creation that has begun with Jesus Christ: “this ‘how much more’ gives to the movement from the first to the second Adam its tension and its temporal impulsion; it excludes the possibility that the ‘gift’ should be a simple restoration of the order that prevailed before the ‘fault’; the gift is the establishment of a new creation” (SE, 272).

Bochet points out that Augustine does refer to the cross of Christ (*Augustin*, 27). Yet the argument seems to me to be that the radiance of the future which Ricœur captures in the term “superabundance” has been made to disappear and the arc of the movement between the first humans and the renewal by Christ has been cut short. It only allows for a grim outcome of the history of God’s creation by overemphasizing God’s justice over God’s compassion.

Ricœur’s counterproposal to the complete loss of standing which human agency undergoes is, as Bochet clearly recognizes, contained in his statement: “Kant [...] understood something that the post-Augustinian theologian rarely understands’: that is, the role of just institutions as means of divine redemption” (*Augustin*, 15, with reference to HV, 125). What Bochet notes here is the “surprising lacuna” of a missing “deeper analysis of the *City of God*” (*Augustin*, 15). All depends, of course, on how its contrast or relationship to the earthly city is defined. But it is instructive to see the principal points of divergence exemplified

with such well-chosen quotes. They help realize how early, three decades before *Oneself as Another*, the orientation towards “just institutions” which the 1990 book specifies as the initiating wish underlying ethics, namely, “to live well, with and for others, in just institutions” (OA, 172), is already present and guiding Ricœur’s vision.

3.2.2 An evaluation by Thomas Pröpper from the perspective of dogmatics and its hermeneutics

As the title of the Chair he held in the Catholic Theological Faculty at the University of Münster indicates, approaching “dogmatics” from its “hermeneutics” signals that the anthropological relevance of revelation is taken as the starting point. It is in keeping with this understanding of the task of dogmatic theology that Pröpper incorporates Ricœur’s interpretation of evil as contingent and his critique of Augustine’s notion of sin into his theology of divine and human freedom. His reception can therefore stand for the long-standing and deep impact Ricœur’s reading has had across Continental European and Anglophone theological and biblical studies. I will focus on two points that put Ricœur’s critical philosophical observations into the larger framework of the sequence of theological positions in the history of Christian thinking. The radical individualization of “grace” that Ricœur objected to is thus clarified in its foundations:

While Augustine accords freedom of choosing also to the sinner, he distinguishes it from *voluntas* [...] As a decisive commitment to the highest good it would be true freedom (corresponding to its status as created), yet due to its actual dividedness which can grow into a conscious turning away from God, it reveals its sinfulness: a wrongheadedness (*Verkehrtheit*) of the will which arises from freedom and is at the same time the expression of its powerlessness, the consequence of original sin.

The reconstruction shows that defining the human person by an inescapable use of her freedom just for sinning transports a model of competition between divine and human freedom:

If God’s salvific action is to reach the human person, it thus must affect above all his or her will. Resistance is overcome by the *bonum aeternum* that arises internally: God inserts God’s love so deeply into the heart of the sinner—as the most internal part of her interiority—that it moves her unavoidably (*unweigerlich*) towards God. Deepening the understanding of sin and grace which Augustine accomplished, however, also created problems that became the fate of the Western doctrine of grace and freedom. By accentuating internal grace, not only the neglect of its external mediation but also the reification of “created grace” were facilitated. In addition, by absolutizing the primacy of grace which did not