
FERNANDA HENRIQUES

ENTRE DETTE ET PARDON OU LA FORCE LIBERATRICE
DU RECIT

*Prolégomènes à une approche de l'expérience analytique à partir
du concept ricœurien d'identité narrative*

Abstract

Being guided by the theme of forgiveness, this paper aims to articulate this problem with that of debt, in order to highlight the importance of storytelling in the process of liberating traumatic memories and memory's 'illnesses' which, weighting on the present, ends up blocking the existence of individuals and peoples.

Keywords: Debt; Forgiveness; Memory; Narrative

Ricœur plaide pour une polysémie du présent,
qui est le temps de l'intuition et de l'admiration,
le temps de la signification et de l'évocation d'un absent,
mais aussi le temps de l'initiative, du commencement
de l'exercice de la puissance d'agir sur les choses,
de l'intensité vécue du jouir et du souffrir.¹

Je vois toujours avec un sentiment de mécontentement intérieur ou avec un sursaut de surprise inattendue l'affirmation que Paul Ricœur cherche une voie médiane dans le contexte de conflits théoriques, de conflits dans lesquels s'opposent des positions totalement antagonistes. Et cette affirmation se retrouve chez des spécialistes de la pensée de cet auteur et, souvent, dans des textes dont le développement, à mon avis, dément totalement une telle affirmation, car ils montrent carrément comment la pensée de Ricœur évolue dans le conflit, explorant toujours de plus en plus le choc qui naît de positions opposées, essayant toujours « d'expliquer plus pour mieux comprendre » ou « dire autrement » .

À mon avis, la pensée de Paul Ricœur se développe dans le contexte, plus ou moins troublant, de la discontinuité, au lieu de se rapporter à un calme relatif inhérent au choix du terrain d'une voie médiane comme processus de résolution de toute situation conflictuelle. La première expression de cette discontinuité trouble est peut-être la façon dont ses œuvres ont été construites. Aucune de ses œuvres ne représente l'exhaustivité du traitement du thème qu'il se propose traiter². Ricœur l'assume dans divers moments et circonstances³, à savoir, lorsqu'il affirme :

1 D. JERVOLINO, *Ricœur et la pensée de l'histoire : Entre temps et mémoire*, in « Labyrinth », vol. 3, 2001.

2 J'ai traité ce sujet systématiquement dans : F. HENRIQUES, *Filosofia e Literatura*, Afrontamento, Porto 2005.

3 Voir, par exemple, les entretiens accordés à : (1) JEAN BLAIN, *Lire*, 289, 2000, pp. 42-52; (2)

Cela vient de ce que tous mes livres [...] ont toujours eu une cible précise, je n'ai jamais fait de travail qui soit une sorte de totalité ou de système philosophique, si bien que chaque livre a laissé comme un résidu ; et, au fond, si je me fais un petit roman sur ma propre écriture, je dirais que chaque livre, en somme, rebondit sur ce que l'autre a laissé non dit [...]⁴.

Ainsi, chaque œuvre est, en elle-même, incomplète, créant une dynamique profonde dans la textualité ricœurienne qui dépend de ce que l'on pourrait appeler une logique résiduelle et qui, d'une certaine façon, met en scène ou incarne la lutte qui constitue la rationalité humaine, cherchant un équilibre entre sa finitude – incommensurable avec la profondeur abyssale de la réalité – et son désir de chercher un savoir unitaire sur cette même réalité.

Paul Ricœur explique clairement cette perspective d'une rationalité qui a vocation à l'unité, mais qui a aussi un caractère fini, en créant dans *Histoire et Vérité* la figure d'une *dialectique à la synthèse ajournée* comme ce qui est le propre à la rationalité humaine, comme on le verra plus loin.

Ainsi, la discontinuité comme contexte spécifique dans lequel évolue la pensée ricœurienne révèle ce que Jean-Luc Nancy disait être la tâche de la philosophie : celle d'« exposer l'indicible » de *l'être-en-commun*⁵, rendue explicite dans le traitement de chaque thème significatif de la pratique philosophique de Ricœur, même si, dans certaines situations, cette « exposition de l'indicible » est plus frappante, comme c'est le cas avec le thème du pardon ou du rapport entre *idem* et *ipse* dans la constitution de soi. Cette même situation de discontinuité ou de discordance, pour laquelle l'œuvre philosophique de Ricœur cherche à établir la concordance ou une éventuelle continuité, se manifeste également dans certaines paires thématiques qui traversent son œuvre, comme c'est le cas du couple dette et pardon, sur lequel j'ai choisi de travailler.

En 2010, j'ai publié dans la *Revue Communio*, un texte intitulé *Dette et pardon chez Paul Ricœur – Un indicateur et une limite de justice*⁶, dont la réflexion a été guidée par la médiation de l'idée de justice, considérant, d'une part, que toute la pensée ricœurienne fait apparaître une dimension radicale, souterraine, de justice, dont la notion de dette est l'indicateur le plus pertinent, montrant comment notre condition historique nous oblige à reconnaître notre dette par rapport au passé qui nous fait être et nous donne un contexte de vie et de pensée et, d'autre part, considérant que le thème du pardon est configuré, dans l'œuvre de Ricœur, comme étant l'expression des limites de la justice, dans le cadre de la reconnaissance que la réciprocité n'est pas le dernier mot pour rendre compte de la relation de l'être humain avec soi-même ou avec l'altérité.

Gabriel Aranzueque, in G. ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del Relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*; Cuaderno Gris, Madrid 1997, pp 423-435; (3) Carlos de Oliveira, in C. BOUCHIND-HOMME, R. ROCHLITZ (eds.), *'Temps et Récit' de Paul Ricœur en débat*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 17-36.

4 BLAIN, *Lire*, cit., p. 44.

5 J-L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgeois Éditeur, Paris 1999, p. 218.

6 HENRIQUES, *Dívida e perdão em Paul Ricœur - Um indicador e um limite da Justiça*, in « *Communio* », 3, XXVII, 2010, pp. 349-356.

Dans le cadre du même thème, mon texte cherche à explorer un autre triangle – dette-pardon-récit – donnant désormais au récit le rôle de médiateur dans la compréhension du couple dette-pardon, tout en prenant le pardon en tant que fil rouge.

Le texte est organisé en trois parties. Une première, qui cherche à présenter la dynamique relationnelle des thèmes centraux impliqués dans la problématique du pardon. Une deuxième partie, qui s'occupera des lignes de réflexion fondamentales sur le pardon, développées par Ricœur en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Une troisième partie, dans laquelle nous essayerons de comprendre la continuité de la réflexion de Ricœur sur le pardon, dans l'ensemble de son œuvre.

1. *Le pardon dans le cadre du renouvellement des récits ou la dynamisation de la mémoire collective et de la tradition*

Dans l'*Avertissement* de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, lorsqu'il explicite les préoccupations qui étaient à l'origine de cet ouvrage, Paul Ricœur en indique une qu'il classe comme publique, et qu'il avoue être liée à son engagement citoyen : celle de chercher la construction d'une juste mémoire. Dit-il :

[...] je reste troublé par l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire – et d'oubli. L'idée d'une politique de la juste mémoire est à cet égard un de mes thèmes civiques avoués⁷.

Déjà dans les années 90, Ricœur avait produit un ensemble de textes dans lesquels le problème d'une mémoire équilibrée ou juste se présentait comme l'horizon essentiel. Dans ces textes, comme dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cette détermination ricœurienne le conduit à affronter les rapports entre mémoire et histoire, avec les vicissitudes de la mémoire et aussi avec la question anthropologique de penser sur la condition historique de l'être humain. Dans ce contexte, tout en étant déterminé par la condition historique, l'être humain est un être endetté et le pardon est son horizon libérateur. Ricœur dit dans l'un de ces textes des années 90 :

Le pardon est une sorte de guérison de la mémoire, l'achèvement de son deuil; délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon donne un futur à la mémoire⁸.

Le pardon apparaît alors comme une sorte de guérison de la mémoire. C'est une guérison libératrice car, d'une part, elle libère la mémoire du fardeau de la dette et, d'autre part, ce faisant, elle lui permet de formuler de nouveaux projets et de s'ouvrir vers l'avenir. En fait, le texte est clair : c'est le pardon qui donne un futur à la mémoire. Cette fonction du pardon est, pour ainsi dire, sa caractéristique spécifique et Ricœur la répétera de

7 P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000, p. I.

8 Id., *Sanction, réhabilitation, pardon*, in Id., *Le Juste*, Esprit, Paris 1995, pp. 193-208, 207.

plusieurs manières, à savoir, dans un autre petit texte des années 90, *Le pardon peut-il guérir?*, où, sous la forme d'une question, l'idée du besoin de guérir la mémoire par le pardon est le *telos* essentiel du texte. Mais vouloir comprendre la fonction guérissante du pardon, implique l'approche de plusieurs sujets, dont le rapport entre mémoire et histoire est le pivot.

1.1. *L'histoire, la mémoire et ses vulnérabilités*

On pourrait dire que Paul Ricœur défend une relation d'implication mutuelle entre mémoire et histoire. Partant cependant de la différence épistémologique entre les deux – l'histoire appartient au domaine de la vérité, la mémoire à celui de la fidélité –, Ricœur considère, d'une part, que la mémoire est la matrice de l'histoire, et, d'autre part, que c'est l'histoire qui reproduit la mémoire et qui, d'une certaine manière, la conditionne⁹. Dit-il, à ce sujet, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* :

[...] la mémoire imposée est armée par une histoire elle-même 'autorisée', l'histoire officielle, l'histoire apprise et célébrée publiquement. Une mémoire exercée, en effet, c'est, au plan institutionnel, une mémoire enseignée¹⁰.

Cette affirmation renvoie directement au souci que Ricœur exprime dans l'*Avertissement* de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* de vouloir défendre la nécessité d'établir collectivement une mémoire juste, de surmonter les abus de mémoire et de l'oubli, mais en même temps, configure l'horizon thématique impliqué dans toute réflexion ricœurienne autour du pardon. Elle correspond au besoin de concevoir une vie collective pacifiée, dans le contexte d'un siècle où les sociétés ont été plongées dans des situations traumatiques, dont l'holocauste est le paradigme essentiel, qui a donné lieu à de nouvelles créations juridiques, comme « le crime contre l'humanité » et « l'imprescriptibilité » de certains crimes.

Cependant, cette capacité de l'histoire à conditionner la mémoire et même à imposer une mémoire déterminée, découle directement de la nature vulnérable de la mémoire. Vulnérabilité qui repose essentiellement sur le fait que le récit est la médiation par laquelle la mémoire atteint le langage et, par conséquent, les relations humaines. C'est la dimension de la médiation imparfaite du récit, exprimée dans son caractère sélectif – on peut raconter de bien des façons, mais on ne peut pas tout raconter, il faut sélectionner les éléments avec lesquels on construit une intrigue – qui en fait un piège et expose la mémoire à l'idéologisation :

La ressource du récit devient ainsi le piège, lorsque des puissances supérieures prennent la direction de cette mise en intrigue et imposent un récit canonique par voie d'intimidation ou

9 Ricœur reconnaît également le rôle de l'histoire en tant qu'observateur critique de la mémoire.

10 RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit, p. 104.

de séduction, de peur ou de flatterie. Une forme retorse d'oubli est à l'œuvre ici, résultant de la dépossession des acteurs sociaux de leur pouvoir originaire de se raconter eux-mêmes¹¹.

En d'autres termes, à la mémoire manipulée correspond un mauvais oubli et, en même temps, un 'trop' de mémoire ici, et un 'trop peu' de mémoire ailleurs.

Ce chevauchement entre histoire et mémoire et son exposition vulnérable aux effets de l'histoire explique aussi ce que Ricœur désigne comme des maladies de la mémoire, c'est-à-dire 'l'excès' de mémoire et 'l'excès' de l'oubli¹². C'est en dialogue avec deux textes de Freud de la 1ère décennie du XX^e siècle, *Répétition, souvenir et translaboration* et *Deuil et mélancolie*, que Paul Ricœur thématise la question et configure les solutions possibles. Au centre du processus se trouvera l'idée de travail, c'est-à-dire la détermination, la patience et le temps.

Le point de départ est l'idée freudienne d'un événement traumatique et du refoulement respectif, avec deux conséquences entremêlées : la compulsion de répétition et l'oubli de fuite ou l'oubli d'évasion qui en résulte. Revenant à Freud, Ricœur rappelle que le créateur de la psychanalyse a indiqué que ce qui entravait la guérison psychanalytique était la compulsion de répétition, parce que le patient répétait au lieu de se souvenir¹³. Autrement dit, la compulsion de répétition ne permet pas le souvenir, parce que quelque chose a pris sa place. De ce point de vue, l'excès de mémoire apparaît comme un processus de dissimulation, car il se manifeste comme la répétition de quelque chose qui se substitue à la blessure de la mémoire et à laquelle la mémoire ne peut pas faire face directement. Par conséquent, il en faut un travail de mémoire. Mais, comme on l'a dit, l'excès de mémoire est soutenu par un excès d'oubli qui, finalement, est l'autre côté de la dissimulation du traumatisme ou de la blessure. Pour cette raison, faire face aux excès de la mémoire et de l'oubli implique, en plus du travail de mémoire, le travail de deuil.

Poursuivant l'appropriation de la pensée freudienne, Ricœur articule ce travail de deuil avec un processus graduel de détachement de l'objet traumatique – investi d'amour et de haine – pour qu'il puisse s'inscrire dans un mouvement de réconciliation. Dans *Le pardon peut-il guérir?*, Ricœur assimile ce travail de et sur la mémoire à la construction d'une mémoire critique ou à un usage critique de la mémoire :

D'où la question : qu'est-ce qui, dans cette circonstance historique, correspondrait à ce que Freud vient de dénommer travail de souvenir ? Je n'hésite pas à répondre : un usage critique de la mémoire¹⁴.

11 *Ivi*, p. 580.

12 Ricœur s'interroge sur la légitimité d'utiliser des métaphores du domaine médical pour parler de culture et d'histoire : « Parler de guérison, c'est parler de maladie. Or peut-on parler de maladie si l'on n'est ni médecin, ni psychiatre, ni psychanalyste ? Je le crois volontiers. Les notions de trauma ou de traumatisme, de blessure et de vulnérabilité, appartiennent à la conscience commune et au discours ordinaire. Or c'est bien à ce fond ténébreux que le pardon propose guérison. Mais de quelle façon ? J'aimerais mettre le pardon à la pointe d'un travail qui commence dans la région de la mémoire et se poursuit dans celle de l'oubli ». RICŒUR, *Le pardon peut-il guérir?*, in « Esprit », 210 (3/4), 1995, pp. 77-82, 77.

13 Cfr. *Ivi*, p. 78.

14 *Ivi*, p. 79.

1.2. *Dynamiques narratives et dynamique temporelle de la mémoire*

Puisque le récit est la façon dont la mémoire accède au langage, les moyens de surmonter ou, du moins, de limiter les dégâts des vulnérabilités complexes de la mémoire, doivent y recourir comme une ressource. En d'autres termes, soit le travail de mémoire, soit le travail de deuil ont besoin de la dynamisation des récits, c'est-à-dire, qu'ils exigent que l'on rompe avec un récit unique et que l'on apprenne à raconter autrement les histoires du passé, à les raconter aussi du point de vue de l'autre, que ce soit l'autre, mon ami ou mon adversaire. À cet égard, Olivier Abel dira qu'une mémoire juste n'est jamais solitaire¹⁵. Il faut donc raconter autrement, et cette narration suppose l'inclusion de points de vue opposés, notamment prendre en considération des récits culturels différents ayant des racines fondatrices différentes.

Dans le contexte de l'articulation entre mémoire et histoire et du besoin d'explications différentes pour produire un *dissensus* productif, Ricœur dira :

C'est à ce niveau que l'esprit s'habitue à la pluralité des récits concernant les mêmes événements et s'exerce à raconter autrement. La confrontation entre les modalités adverses d'enchaînements peut être soutenue par un propos pédagogique ferme, celui d'apprendre à raconter notre propre histoire d'un point de vue étranger au nôtre et à celui de notre communauté. « Raconter autrement » mais aussi se laisser « raconter par les autres »¹⁶.

Je voudrais souligner l'importance de l'altérité, dans la mesure où raconter aux autres est aussi une exigence du travail de mémoire et de deuil. À cet égard, il est intéressant de voir que Ricœur ait convoqué la *Commission Vérité et Réconciliation*, conçue par Nelson Mandela et dirigée par Desmond Tutu, pour montrer les différentes vicissitudes impliquées dans le processus de demander, de donner et de recevoir le pardon. Car cette *Commission* peut illustrer le besoin de participation de la communauté dans le complexe travail de mémoire dans une tentative de constituer une juste mémoire et, d'autre part, de se baser sur la confrontation des récits. Ricœur a des réserves de natures diverses en ce qui concerne la portée effective de la *Commission* ; cependant il reconnaît non seulement son originalité, mais considère que, pour les victimes, le processus était certainement réparateur :

En ce sens, les auditions ont véritablement permis un exercice public du travail de mémoire et de deuil, guidé par une procédure contradictoire appropriée. En offrant un espace public à la plainte et au récit des souffrances, la commission a certainement suscité une *katharsis* partagée¹⁷.

15 Cf. O. ABEL, *L'éthique du pardon chez Paul Ricœur* : <http://olivierabel.fr/ricoeur/1-ethique-du-pardon-chez-paul-ricoeur.php>.

16 RICŒUR, *Entre mémoire et histoire*, in « *Projet* », 248, 1996-1997, pp. 7-16, 15.

17 Id., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit, p. 628.

Après avoir fait ce voyage, il convient de se demander : comment est-il possible de raconter différemment les événements du passé? Cette question conduit à aborder la façon dont Ricœur se positionne face au problème de la nature de la mémoire¹⁸.

1.3. *La mémoire et la dynamique temporelle*

Il y a deux choses que Paul Ricœur met de côté en ce qui concerne l'analyse du problème de la mémoire : (1) qu'elle puisse être conçue comme un lieu, un espace de stockage pour des souvenirs qui pourraient être récupérés si nécessaire et (2) que la question de la mémoire puisse être traitée avec succès en ne la reliant qu'au passé. Au contraire, bien qu'il assume toujours l'affirmation aristotélicienne que « la mémoire est du passé » , il considère que la mémoire doit être abordée dans le cadre de la dynamique temporelle, passé-présent-futur, et prise avec la fluidité d'un adjectif substantivé.

Il y a un double refus : que le passé ne peut être regardé que d'un regard rétrospectif, un regard de fatalité¹⁹, et qu'il soit interprété comme déterminé et clos.

L'approche de la question de la mémoire dans le contexte de la compréhension de la condition historique qui caractérise l'être humain est ce qui conduit Ricœur à rejeter l'idée complètement rétrospective du passé et à développer sa réflexion dans le contexte de la dynamique temporelle – passé, présent, futur. Il le dit dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* :

À cette abstraction non thématifiée [la vision rétrospective du passé] au double plan où elle opère – celui de la phénoménologie de la mémoire et celui de l'épistémologie de l'histoire – l'herméneutique de l'être historique oppose la mise en perspective de la passéité par rapport à la futurité du présent et à la présence du présent. À ce plan, la constitution temporelle de l'être que nous sommes s'avère plus fondamentale que la référence simple de la mémoire et de l'histoire au passé en tant que tel. Autrement dit, la temporalité constitue la précondition existentielle de la référence de la mémoire et de l'histoire au passé²⁰.

Paul Ricœur va entremêler sa position dans le dialogue avec Saint Augustin, Heidegger et Kosellek²¹, car chacun de ces penseurs a traité le problème du temps, d'une part,

18 En plus de toute la première partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur traite cette question dans plusieurs autres textes. Je voudrais rappeler ici le texte d'un cours qu'il a développé au Collège International de Philosophie, en 1997, et initialement publié dans : *La marque du passé*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 1, 1998, pp. 7-31, texte que je suivrai.

19 Dans ses réflexions sur le poids de la fatalité dans la perspective de l'histoire, Ricœur dialogue avec Raymond Aron et avec son œuvre classique *L'Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, texte issu de sa thèse de doctorat en philosophie, soutenue en 1938 et où Aron parle de l'illusion rétrospective de la fatalité.

20 RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit, p. 454.

21 En plus des dialogues développés avec ces auteurs dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur a une longue tradition de travail avec ces auteurs à propos de la temporalité, en particulier dans *Temps et Récit I*, Les Éditions du Seuil, Paris 1983 et *Temps et Récit III*, Les Éditions du Seuil, Paris 1985. Dans *la marque du passé*, cit., Ricœur reprend le même dialogue.

dans une totalisation impossible, et, d'autre part, ils pensent le temps dans le cadre d'une interaction entre les trois dimensions de la temporalité.

Pour ce qui est le cas, il est important de souligner l'idée de Saint Augustin du triple présent, où la 'vision' du présent est liée aux 'souvenirs' des choses passées et à l'*espérance* du futur, parce que la conception de Saint Augustin du triple présent permet de souligner la perspective d'ouverture vers le futur.

Chez Heidegger, Ricœur soulignera l'idée que l'intégralité du *Dasein*, issue de l'anticipation par rapport à la mort, met en évidence le rôle mobilisateur du futur.

À partir de Kosellek, Paul Ricœur explore ses méta-catégories, 'espace d'expérience' et 'horizon d'attente', en soulignant deux aspects essentiels : d'une part, la polarité constitutive entre espace d'expérience et horizon d'attente, et, d'autre part, l'importance du présent en tant qu'échange entre l'un et l'autre, qui permet de distinguer le présent de l'idée d'un instant virtuel, perspective fondamentale dans la position ricœurienne du présent comme initiative.

À partir de la convergence de ces points de vue, on peut penser les trois instances temporelles dans le cadre d'un flux migratoire dynamique, dans une sorte de diaspora constitutive et, dans ce contexte, regarder le passé comme une ouverture, qui peut être réversible en des termes d'interprétation :

[...] il faut remettre en question un préjugé tenace, à savoir la croyance bien enracinée que seul le futur est indéterminé et ouvert et le passé déterminé et fermé. Certes, les faits passés sont ineffaçables : on ne peut défaire ce qui a été fait, ni faire que ce qui est arrivé ne le soit pas. En revanche, le sens de ce qui nous est arrivé, soit que nous l'ayons fait, soit que nous l'ayons subi, n'est pas fixé une fois pour toutes. Outre que les événements du passé restent ouverts à des interprétations nouvelles, il se produit un choc en retour de nos projets sur nos souvenirs par un remarquable effet d'« après-coup ». Ce qui peut alors être changé du passé, c'est sa charge morale, son poids de dette par lequel il pèse à la fois sur le projet et sur le présent²².

C'est cette possibilité d'interpréter autrement le passé – de différentes manières – qui permet le travail de mémoire et le travail de deuil; moyennant ce processus, la libération, à travers l'histoire, des promesses qui n'ont pas été tenues du passé, ou, comme le réaffirme Ricœur en de nombreux endroits, des promesses refoulées, donnant, en quelque sorte, une continuation à ce qui était inachevé dans le passé, en même temps qu'elle configure une perspective vivante des traditions.

Ce sera le problème de la dette, avec lequel cette réflexion a commencé, qui donnera toute sa dimension à ce thème de la réversibilité interprétative du passé.

22 RICŒUR, *Le pardon peut-il guérir ?*, cit., pp. 79-80.

1.4. Être-en-dette : une marque de notre condition historique

En dialogue direct avec Heidegger, Ricœur dira dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dans le chapitre *Histoire et temps* :

Le lien entre futurité et passéité est assuré par un concept pont, celui d'être en dette²³.

C'est donc sous de signe de l'être-en-dette que l'avoir-été l'emporte en densité ontologique sur le n'être plus du passé révolu²⁴.

Que ce soit comme concept pont de la dynamique temporelle ou comme substrat ontologique permettant la réversibilité interprétative du passé, le thème de la dette a une résonance fondamentale dans la trilogie mémoire-histoire-oubli.

Dans la première partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, le rôle fondamental de la dette dans l'économie du travail est établi :

[...] le moment est venu de faire intervenir un concept nouveau, celui de dette, qu'il importe de ne pas refermer sur celui de culpabilité. L'idée de dette est inséparable de celle d'héritage. Nous sommes redevables à ceux qui nous ont précédés d'une part de ce que nous sommes. Le devoir de mémoire ne se borne pas à garder la trace matérielle, scripturaire ou autre, des faits révolus mais entretient le sentiment d'être obligés à l'égard de ces autres dont nous dirons plus loin qu'ils ne sont plus mais qu'ils ont été. Payer la dette, dirons nous, mais aussi soumettre l'héritage à inventaire²⁵.

Ricœur abordera la question de la dette sous deux dimensions : comme héritage et comme fardeau. C'est-à-dire, dans le contexte de la condition historique de l'humanité et de la dynamique générationnelle, ou, dans le contexte d'un fardeau moral de culpabilité, comme la pesanteur, comme quelque chose qui oblige et, parfois, peut être oppressive.

En tout cas, la dette impose toujours une réparation. Au moins, elle nous oblige à nous souvenir, à ne pas oublier, à raconter, comme le dira Ricœur dans *La marque du passé* et, de ce fait, c'est elle qui oriente la mémoire vers l'avenir.

C'est la dette qui fait du devoir de mémoire un impératif éthique, de sorte qu'elle peut être lue comme le moteur du besoin d'une mémoire juste ou critique.

Mais hériter est un processus ambigu. L'héritage est la ressource qui habite notre condition historique. C'est parce qu'on appartient à une tradition que nous pouvons interpréter et nous donner un projet de vie humaine. Cependant, l'héritage peut devenir le fardeau que le passé fait peser sur l'avenir, lorsque des événements traumatisants, des événements de violence ou même d'anéantissement sont hérités.

Bien qu'il s'agisse d'une constante dans notre histoire, le XX^e siècle a cependant créé de nouveaux poids à certains héritages, tellement différents (ou évalués comme

23 RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit, p. 472.

24 *Ivi*, pp. 473-474.

25 *Ivi*, p. 108.

tels) qui ont conduit à la définition de nouvelles figures juridiques comme ‘crime contre l’humanité’ et ‘imprescriptibilité’, comme déjà dit.

D’un certain point de vue, ce poids oppressant que peut prendre la dette est l’horizon de *La mémoire, l’histoire, l’oubli* et Paul Ricœur soulignera la dimension difficile/impossible du pardon :

[...] en vérité, le pardon franchit un intervalle entre le haut et le bas, entre le très haut de l’esprit de pardon et l’abîme de la culpabilité. Cette dissymétrie est constitutive de l’équation du pardon. Elle nous accompagne comme une énigme que l’on n’a jamais fini de sonder²⁶.

2. *L’horizon de l’approche du thème du pardon chez Paul Ricœur : détotalisation et inachèvement*

Comme on l’a déjà dit, dans les années 90, la référence au thème du pardon est apparue dans différents textes de Ricœur, mais son traitement systématique n’apparaît que dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, et ce traitement a été annoncé comme une discontinuité par rapport à l’œuvre dans son ensemble :

Le pardon pose une question principiellement distincte de celle qui [...] a motivé notre entreprise entière, celle de la représentation du passé, au plan de la mémoire et de l’histoire et au risque de l’oubli²⁷.

Du point de vue d’Olivier Abel²⁸, on ne peut pas parler d’une centralité du thème du pardon dans la pensée ou l’œuvre de Paul Ricœur. Abel souligne que, par rapport à l’éthique ricœurienne, le pardon est une figure marginale, aussi bien que l’apparition très tardive du thème du pardon dans la pensée ricœurienne²⁹. Se basant sur les mots avec lesquels Paul Ricœur introduit le problème du pardon, dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Olivier Abel souligne également que le thème maintient un statut périphérique au regard de l’ensemble de l’œuvre. Pour Olivier Abel, en plus des explications circonstanciées, il y a une raison fondamentale qui explique l’étrangeté du thème du pardon chez Ricœur (notamment, son refus à l’idée d’une politique de pardon) : c’est que le thème du pardon

26 RICŒUR, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, cit., p. 626.

27 *Ivi*, p. 593.

28 ABEL, *L’éthique du pardon chez Paul Ricœur*, cit. Olivier Abel est un interlocuteur systématique de Paul Ricœur dans le problème du pardon. Il existe plusieurs références aux différents textes de cet auteur sur le sujet, à savoir, ABEL, *Le Pardon. Briser La Dette Et L’Oubli*, Points, Paris 1998 et *Id.*, *Ce que le pardon vient faire dans l’histoire*, in « Esprit », 193, 1993, pp. 60-72. À son tour, la structure fondamentale de la réflexion sur le pardon développée par Olivier Abel est redevable à la pensée ricœurienne dans son ensemble.

29 Faisant appel à son amitié avec Paul Ricœur, Olivier Abel dit que quand, en 1989, il l’a contacté pour collaborer à l’ouvrage qu’il a publié sur le thème du pardon, il a répondu que ce n’était pas un sujet sur lequel il aurait travaillé. Abel ajoute que ce n’est qu’après que Jacques Derrida avait écrit sur le pardon, que Ricœur a décidé de s’occuper de ce sujet.

et celui de l'amour se trouvent au même niveau. Quoiqu' étant des thèmes magnifiques, ils sont cependant des thèmes hors du cadre de ce qu'Abel désigne comme la fureur argumentative de Ricœur, ou, dirais-je, son goût pour le processus de médiations toujours imparfaites, mais en même temps très riches.

Une telle « marginalité » n'empêche cependant pas Ricœur d'être l'un des quatre grands penseurs contemporains qui ont traité le thème, aux côtés d'Hannah Arendt, Jacques Derrida ou Vladimir Jankélévitch, ayant dialogué avec chacun et construit sa position originale à lui³⁰.

La réflexion originale de Paul Ricœur sur le pardon se développera dans le cadre de la détotalisation, de l'incomplétude et de l'impossibilité d'un *happy end*. En d'autres termes, Ricœur montre que le pardon peut, et parfois doit, être un chemin, mais il ne sera jamais une solution, si l'on veut la comprendre comme possibilité d'une pacification totale, d'une mémoire heureuse ou d'un heureux oubli.

2.1. *La mise en scène argumentative de Paul Ricœur de la réflexion sur le pardon*

Si l'on donne une valeur significative à la textualité, je pense qu'il y a un ensemble d'éléments et de stratégies discursives utilisées par Ricœur dans l'analyse du pardon qui montrent la discontinuité constitutive qu'oblige ce thème.

D'abord, le pardon est analysé dans la dernière partie de l'ouvrage, désignée comme 'épilogue', voulant souligner qu'il ne s'agit pas d'une conclusion. Dans la réflexion d'approche du pardon, il y a des parcours d'éclaircissement, mais pas une progression systématique aboutissant à une compréhension clarifiée. Épilogue parce que c'est la fin d'un chemin, mais ce n'est pas la fin de quoi que ce soit.

Deuxièmement, l'entrée que Ricœur a choisie pour débattre le sujet était ce qu'il a appelé « l'équation du pardon », qui, d'une certaine manière, correspond à la reconnaissance explicite que font Hannah Arendt, Jacques Derrida ou Vladimir Jankélévitch d'une origine religieuse – et même chrétienne – de la question de pardon. En entrant par la porte étroite de l'équation du pardon, Ricœur annonce le schéma de développement de sa réflexion qui sera guidée par l'idée de la dissymétrie; ce point de vue deviendra particulièrement pertinent au moment où Ricœur se démarquera de la perspective de la réciprocité dans la conceptualisation de n'importe quel processus de pardon. D'autre part, l'équation du pardon, articulant la 'profondeur' de la culpabilité humaine à la 'hauteur' de l'esprit du pardon, permettra à Ricœur de continuer son dialogue avec le problème du mal, dans le cadre de ce qui a été sa position tout au long de son œuvre : l'affirmation de la nature insondable du mal et l'éloignement de la double idée qu'il y a une extériorité totale du mal – qui en ferait une substance – et que la nature humaine a été corrompue

30 Ricœur dialogue avec les œuvres suivantes : H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961; J. DERRIDA, *Le siècle et le pardon*, in « Le Monde des Débats », Décembre 1999; V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, Aubier, Paris 1967; ID., *L'Imprescriptible*, Les Éditions du Seuil, Paris 1986; ID., *L'Irréversible et la Nostalgie*, Flammarion, Paris 1974.

par la Faute. Tout en donnant du sens à la figure terminale de l'approche ricœurienne que l'idée de « pardon difficile » explicite.

Troisièmement, la réflexion de Ricœur se développe sous le symbolisme de l'*Odyssée*.

Au terme de l'analyse de l'équation du pardon, Ricœur dialogue avec Derrida, montrant de nombreux points de contact avec la position de celui-ci, surtout, me semble-t-il, l'attire l'idée de Derrida du pardon impossible. Bien qu'il ne le dise pas, je pense que Ricœur ne rejeterait pas l'affirmation de Derrida dans *Le siècle et le pardon* selon laquelle « le pardon est fou et qu'il doit rester une folie de l'impossible », car, d'une certaine manière, sur le plan conceptuel, il n'y a que l'excès, la démesure, la rupture du cours habituel du développement des choses, bref, l'impossible, pour rendre compte du caractère transcendant du pardon.

À l'échelle de la pensée, le pardon doit toujours être dimensionné dans le cadre de l'inconditionné, de la pureté, de l'absolu. Donc, de l'impossible du point de vue humain.

Après ce dialogue avec Derrida, Ricœur dira : « C'est cette "épreuve de l'impossible" qu'il faut maintenant affronter »³¹. En d'autres termes, sa fureur argumentative, comme le disait Olivier Abel, oblige Ricœur à développer un processus de médiations qui porte la réflexion jusqu'au bout de sa possibilité de penser les (im)possibilités du pardon.

Ce processus, Ricœur l'appelle « l'odyssée de l'esprit de pardon ». À mon avis, qu'il se soit réfugié dans le champ sémantique de l'odyssée est, en soi, significatif pour comprendre sa perspective. Dans notre culture, par la main d'Homère, l'*Odyssée* ouvre un large éventail de significations qui accompagnent le voyage ricœurien dans sa lutte pour apporter le plus de contenu possible au pardon. D'abord, l'idée d'un voyage long et difficile, d'une traversée ardue et pleine de situations tragiques. Dans la première partie de ce voyage, Ricœur affronte les institutions pour mettre en évidence l'impossibilité d'une institutionnalisation du pardon et, en même temps, d'une politique de pardon. Dans la seconde partie de la traversée, il travaille sur le problème de la réciprocité incarnée dans l'idée de demander et de donner pardon, pour déconstruire la possibilité que le pardon puisse être réduit à tout type d'échange, même à celui du don. Mais l'*Odyssée* d'Homère porte aussi le thème du retour chez-soi, ce qui, dans ce cas, serait une pacification totale ou une mémoire heureuse. Pourtant, Ricœur avait annoncé depuis le début de cette réflexion sur le pardon l'impossibilité d'un *happy end*, il semble donc légitime d'appliquer la même métaphore à l'idée de pardon que l'auteur applique à l'ontologie : celle de ne pouvoir être qu'une terre promise, qu'on ne peut qu'apercevoir.

Finalement, il me semble extrêmement significatif que Ricœur ait terminé son travail par un texte oraculaire qui pointe vers l'inachèvement :

Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli.
Sous la mémoire et l'oubli, la vie.
Mais écrire la vie est une autre histoire
Inachèvement

31 RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 608.

3. *Quelques résonances de la philosophie ricœurienne dans la réflexion sur le pardon*

Bien que l'approche du thème du pardon ait été tardif chez Ricœur, à mon avis, c'est, en quelque sorte, une récapitulation de thèmes et de positions théoriques que le philosophe a développés tout au long de son travail, à savoir, deux questions clés : le dialogue nécessaire entre philosophie et non-philosophie dans la pratique philosophique, et le problème du mal.

3.1. *Philosophie et non-philosophie dans la pratique philosophique*

Prenant pour référence l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et, plus précisément, sa présentation et ce que Ricœur appelle l'équation du pardon, la première résonance de la pratique philosophique ricœurienne qui émerge est celle des limites de la rationalité et, simultanément, une des voies de son dépassement, incarnée dans la perspective du caractère paradoxal de la philosophie qui est, à la fois, autonome du point de vue méthodologique, et réceptive du point de vue thématique, devant se constituer en dialogue avec la non-philosophie.

Pour ce qui est le cas, il est important de considérer deux choses qui résultent de l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* : (1) l'idée que le pardon fonctionne comme un horizon eschatologique en relation avec le problème de la mémoire, histoire et oubli et qu'en tant qu'*eschaton*, il la marque du signe insurmontable de l'inachèvement et (2) le besoin de convoquer pour l'approche du pardon un horizon de nature religieuse explicite dans ce qu'il définit comme l'équation du pardon.

Ces deux idées légitiment, à mon avis, la reprise d'une réflexion très ancienne de Paul Ricœur, dans son ouvrage *Histoire et vérité*, où il avoue vouloir développer sa pratique réflexive au sein de ce qu'il désigne comme l'impact de l'espérance eschatologique :

[...] je n'ignore pas que l'eschatologie est incurablement mythique au regard de la conscience philosophique du vrai [...]. Je n'ignore pas qu'il est difficile, sinon impossible, de surmonter cette mutuelle exclusion ; j'entrevois néanmoins qu'il est possible de convertir cette mortelle contradiction en vivante tension, c'est-à-dire de vivre de cette contradiction ; de vivre philosophiquement l'espérance chrétienne comme raison régulatrice de la réflexion, car la conviction de l'unité finale du vrai, c'est l'Esprit même de la Raison³².

La position de Ricœur est très claire : d'une part, il s'agit d'affirmer l'autonomie de deux champs théoriques – celui de la philosophie et celui de la religion – sans admettre aucune sorte de mélange ou de syncrétisme, et, d'autre part, de donner à la philosophie le pouvoir de définir les critères d'articulation, de déterminer que l'espérance eschatologique fonctionnera comme une idée régulatrice du fonctionnement rationnel, à savoir, celle de sa vocation d'unité. En tant qu'idée régulatrice, l'espérance eschatologique jouera

32 Id., *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1955. Troisième édition augmentée 1978, p. 11.

le rôle d'une sorte de crible critique, par rapport au désir de réalisation d'une unité rationnelle totale, ou au vertige du savoir absolu, dans la mesure où, « [...]ce que le langage eschatologique nomme espérance se récupère réflexivement dans le *délai* même de toute synthèse »³³. C'est dans ce contexte que Paul Ricœur parle de la « dialectique à synthèse ajournée » comme l'image propre du travail d'une raison finie.

En ce sens, l'impact de l'espérance sur la réflexion s'exprime dans une tâche que l'on pourrait appeler purification et vigilance, étant donné que, en opposition à la possibilité d'une synthèse ultime, elle institue toute synthèse rationnelle comme problématique, et la dénonce sinon en tant que perverse, au moins en tant que mystifiante.

De mon point de vue, on peut interpréter l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* comme une récapitulation de cette position ricœurienne ou, du moins, considérer que cette position aide à comprendre l'essentiel du parcours réflexif que Ricœur y développe.

3.2. Faute, culpabilité et mal

Revenant à ce que Paul Ricœur a appelé l'équation du pardon dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, je veux maintenant retrouver l'idée d'hétérogénéité avec laquelle il caractérise cette partie de l'œuvre, par rapport à la totalité de la réflexion produite dans le livre. Cette hétérogénéité découle du fait que le thème du pardon implique celui de la Faute et de la Culpabilité et c'est pourquoi il le dit lui-même, comme lors de la présentation de son projet *Philosophie de la Volonté*, l'ensemble *La mémoire, l'histoire, l'oubli* est dimensionné en des termes de description, c'est-à-dire dans le contexte de l'*epochē* de la Faute, comme le faisait l'approche phénoménologique du *Volontaire et l'involontaire*³⁴ ; à son tour, la question du pardon soulèvera cette *epochē* et abordera la condition historique de l'humanité dans sa concrétisation existentielle, comme le faisaient jadis les deux volumes de *Finitude et Culpabilité*³⁵, lors de l'élaboration d'une *Empirique de la Volonté*³⁶. Mais, de la même manière que dans *Finitude et Culpabilité*, qui a dû abandonner le plan phénoménologique et s'orienter vers une herméneutique, maintenant lever *epochē* de la Faute c'est, en même temps, accepter un changement obligatoire de plan discursif, parce que « la Faute relève des *parerga*, des "à-côtés" de la phénoménologie de la mémoire »³⁷.

Abrité par l'horizon de la relation entre philosophie et non-philosophie et faisant tra-

33 *Ivi*, p. 16.

34 RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1950.

35 ID., *Finitude et Culpabilité. I. L'Homme faillible*, Aubier-Montaigne, Paris 1960. *Finitude et Culpabilité. II. La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960.

36 Paul Ricœur explique très bien cette hétérogénéité quand il dit : « [...] certes, on n'aura pas pu ne pas évoquer les grands crimes du XXe siècle; mais n'est pas l'historien qui les a qualifiés ainsi : la réprobation qui tombe sur eux et qui les fait tenir pour innacceptables – quelle litote! – est prononcée par le citoyen, que l'historien, il est vrai, ne cesse pas d'être[...]. Quant à l'enquête sur la condition historique, elle côtoie elle aussi le phénomène de la culpabilité [...] » . ID., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 375.

37 *Ivi*, p. 597.

vaiquer à la limite la tension du discours philosophique/discours mythique, Ricœur caractérise l'équation du pardon comme la tension entre la profondeur de la Faute et la hauteur du pardon, mesurant entre deux voix : l'abîme de ceux qui avouent leur culpabilité et la hauteur de la *proclamatio* « Il y a le pardon » .

Considérant que la Faute est la présupposition existentielle du pardon, et que la confession de culpabilité unit indélébilement ceux qui agissent à leurs actes, Ricœur considère que cette union conduit l'action humaine à un lien légitime avec l'expérience de la Faute et que, bien que la culpabilité ne soit pas originaire, elle est radicale. Ici, Ricœur s'approprie l'idée de Karl Jaspers des « situations limites », telles que les déterminations constitutives de l'existence, et il manifeste une conception anthropologique qui indique le fond insondable et obscur où l'action humaine prend racine. Dit-il :

C'est cette adhérence de la culpabilité à la condition humaine qui, semble-t-il, la rend non seulement impardonnable de fait, mais impardonnable de droit... Arracher la culpabilité à l'existence serait, semble-t-il, détruire cette dernière de fond en comble³⁸.

À cette abîme ou profondeur de Faute / Culpabilité, Paul Ricœur fait correspondre, en dialogue avec Lévinas, l'idée d'« illéité », pour rendre le mot fondateur du pardon de même conceptuellement irréprésentable. Le langage du pardon est celui du « il y a le pardon », appartenant à la même famille que la joie, la sagesse et l'amour.

Cependant, en plus de la Faute / Culpabilité et de l'imputabilité correspondante, qui permet d'établir le pont entre agent et action, Paul Ricœur apporte à la réflexion sur l'équation du pardon le problème du mal, en questionnant les conséquences tangibles des actions transgressives et les souffrances qu'elles causent aux autres.

Or, entrer dans le problème du mal, c'est invoquer un autre interdit conceptuel, quelque chose qui ne serait capable que d'un traitement médiatisé par le dialogue avec la non-philosophie, et ayant besoin d'une approche herméneutique, c'est-à-dire de prendre le langage comme centre.

Dans un texte de la fin des années 90, Olivier Mongin propose une organisation chronologique de la pensée ricœurienne du mal en trois moments³⁹. Le premier moment concerne *l'Empirique de la Volonté*, matérialisé dans les deux volumes de *Finitude et Culpabilité*, publiés dans les années 1960, dans lesquels le problème du mal est abordé à travers une herméneutique des symboles du mal. Le deuxième moment correspond à la décennie suivante, où Ricœur affrontera d'une part l'œuvre de Freud et, d'autre part, accompagnera la théologie protestante de l'espérance. Dans cette période, le problème du mal sera aussi abordé dans le cadre du pouvoir politique. Enfin, la troisième période fait référence aux années 90 où la réflexion de Ricœur sur le mal se concentrera sur le problème de la mémoire.

Je voudrais mettre en évidence, dans le cadre de la proposition de lecture d'Oli-

38 *Ivi*, p. 603. Je crois qu'il est important de noter ici que Ricœur affirme aussi l'hétérogénéité ou la discontinuité entre la culpabilité et la finitude. Cf. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., p. 602.

39 O. MONGIN, *La pensée du mal chez Ricœur, un parcours aporétique*, in « Le Supplément », 172, 1990, pp. 37-74.

vier Mongin, trois thèmes centraux de la pensée ricœurienne du mal qui sont restés constants – tous importants pour la question de l’articulation de la Faute avec le mal – à savoir : (1) son opposition totale à la perspective gnostique sur le mal, du fait qu’elle conçoit le mal comme une substance (2) le besoin de pouvoir surmonter une vision morale du monde, c’est-à-dire un lien d’équivalence entre le mal et la liberté, malgré sa valeur comme moment éclairant de la relation de l’être humain avec le mal, et (3) l’affirmation selon laquelle l’approche théorique ou spéculative du mal est insuffisante, car la confrontation humaine avec le mal est de l’ordre de la praxis. Dans son ouvrage de la fin des années 80, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*⁴⁰, Ricœur reprendra ces trois thèmes et les réaffirmera. Sa position sur la relation entre la question du mal et la rationalité humaine est explicite dans le titre de l’ouvrage, en classant le mal comme un défi. C’est un défi parce que, d’une part, il résistera à la pacification conceptuelle, en gardant toujours la marque du scandale et de l’injustifiable, et, d’autre part, parce que sa résistance à la pacification conceptuelle fonctionne comme un stimulus pour réfléchir plus profondément.

Les lignes générales de la pensée de Ricœur sur le mal sont supposées et même réaffirmées dans son analyse de l’équation du pardon, à savoir, lorsqu’il évoque le rôle du récit du mythe adamique comme symbole de la relation complexe de l’humanité avec le mal, dans la mesure où, d’une part, il montre que la transgression est une responsabilité humaine, elle peut lui être imputée, mais en même temps, étant le résultat d’une tentation, cette transgression représente une réponse à un mal « déjà donné » et non créé par la liberté humaine. Bien qu’elle doive être surmontée, à ce niveau, la vision morale du monde a une fécondité importante, car « La vision morale du monde pense *contre* le mal-substance et *selon* la chute de l’homme primordial »⁴¹, permettant d’ouvrir un chemin de réflexion pour le thème de la dialectique ou du chevauchement entre la tentation et la Faute ou la transgression. En *Symbolique du mal*, où Ricœur commencera systématiquement son travail d’herméneutique, précisément à travers l’analyse de textes où l’humanité a commencé à plaider sa perplexité face au mal, et où elle s’est aussi reconnue coupable du mal, les récits mythiques sur l’origine du mal jouent un rôle très important, car, d’une part, ils reprennent des étapes symboliques antérieures en relation avec le thème du mal, permettant une certaine ligne de continuité réflexive, et, d’autre part, ils se montrent comme un univers brisé, ils explicitent la circularité du problème et, par conséquent, sa qualité indicible :

L’univers des mythes reste un univers brisé; faute de pouvoir unifier l’univers mythique à partir d’un seul de ces mythes, la compréhension en imagination et en sympathie, sans appropriation personnelle, reste souvent la seule ressource du penseur⁴².

Ce passage dans l’univers des mythes permettra également de mieux comprendre le

40 RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986.

41 ID., *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969, p. 297.

42 ID., *La symbolique du mal*, cit., p. 320.

mythe de la chute et de montrer les limites d'une vision morale du monde :

Ce qui du moins est acquis, au terme de cette herméneutique, c'est que les trois mythes de chaos, d'aveuglement divin et d'exil révèlent la dimension hyper-éthique du mythe de chute et aussi annoncent la limite de toute "philosophie de la volonté" qui resterait une vision morale du monde. Le mythe de chute a besoin de ces mythes afin que le Dieu éthique qu'il présuppose demeure *Dieu absconditus* et que l'homme coupable qu'il dénonce apparaisse aussi comme la victime d'un mystère d'iniquité qui le rend digne de Pitié autant que de Colère⁴³.

Bien qu'il y ait 40 ans d'intervalle entre *La symbolique du mal* et *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, je pense que son évocation permet de comprendre une grande partie de ce que Ricœur désigne comme inachèvement et détotalisation du thème du pardon et, plus précisément, elle rend claire aussi la compréhension de l'équation du pardon qui, et il est important de le rappeler, commande toute la réflexion sur le pardon dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, plus précisément la question de la dissymétrie entre profondeur et hauteur ou entre culpabilité et pardon.

43 *Ivi*, p. 321.