

Mémoire, conscience et pardon : dialogues entre le philosophique et le théologique chez Paul Ricoeur

René Dentz

René Dentz: Mémoire, conscience et pardon : dialogues entre le philosophique et le théologique chez Paul Ricoeur [Memory, Consciousness, and Forgiveness: Dialogues between the Philosophical and the Theological in Paul Ricoeur]. In: *Ostium*, vol. 19, 2023, no. 1.

Memory, Consciousness, and Forgiveness: Dialogues between the Philosophical and the Theological in Paul Ricoeur

In his phenomenological approach, Paul Ricoeur adds to the question of the origin of the subject those of lack and overcoming, i.e., the issue of his or her liberation through forgiveness. According to him, the problem of the origin of the subject and that of the origin of forgiveness are intertwined: the question of the subject's identity "who I am" is connected to the question of forgiveness "how can I be effectively free?" Ricoeur's theoretical description of the will sheds light on the structures of human freedom. This latter is the condition of human responsibility, it grounds the possibility of guilt as a condition from which the human being cannot escape. Indeed, Ricoeur argues that guilt is freedom reduced to slavery. Guilt is extended to all humanity. Although the human being is guilty, there is still a hope for liberation. This is precisely what myths tell us: the myth of innocence concerns the desire, the courage, and the imaginary experience that supports the eidetic description of the voluntary and the involuntary. Ricoeur's analysis of forgiveness leads to memory, history, and forgetting. Otherwise put, it consists in a revival of the phenomenological phase of his thought, which has never been abandoned in his hermeneutical development.

Keywords: memory, matter, freedom, forgiveness, superabundance

Introduction

La proposition de Paul Ricoeur, ^[1] dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, est de trouver un chemin vers la liberté. Cela venant de la vision chrétienne du sujet historique versus celle du déterminisme historique. Pour configurer sa thèse, il apporte trois approches fondamentales: la phénoménologie de la mémoire, l'épistémologie de l'histoire et l'ontologie de la condition historique. A cela, il est associé à la seule finalité de l'œuvre qui a un statut particulier dans l'épilogue : « Le difficile pardon ». Pour cela, nous aborderons les enjeux du pardon, quand Paul Ricoeur ne cesse de solliciter l'aide de la pensée d'Hannah Arendt, Jean Nabert et Jacques Derrida, face à la possibilité/impossibilité du pardon, l'impardonnable, le mal et la culpabilité.

Paul Ricoeur s'inspire, à différentes époques, de la philosophie et de la théologie de saint Augustin, notamment en ce qui concerne sa conception anthropologique (d'inspiration augustinienne). Ainsi, dans l' horizon ricoeurien , la mémoire est considérée comme la mémoire d'un moment de l'histoire, donc indissociable du temps. D'autre part, il y a la possibilité d'oublier, qui se résume à se souvenir fidèlement du passé, à ne pas oublier les faits qui se sont produits, mais à s'en souvenir avec un autre regard, différent de ce qui a été vécu ou vu à l'époque, étant, en de cette façon, un fondement

constitutif du pardon.

Pour arriver à sa conception du pardon, Paul Ricœur suit un cheminement à deux voies: l'une philosophique et l'autre philosophico-théologique. Dans un chemin d'inspiration théologique, nous exemplifions un chemin qui part de la Loi (lorsque la réconciliation devient possible dans un premier temps), de la possibilité de la Nomination de Dieu, de la Révélation et, par conséquent, même d'une herméneutique biblique.

L'espérance joue le rôle de « décentrement », entre métaphore et paraboles, d'une part, et extravagance des choses narrées et du Royaume, d'autre part. De même, il caractérise la pensée créatrice comme une méthode d'approximation, ce qui implique une relation parallèle entre la philosophie et la théologie, mais les deux convergent dans une direction « eschatologique ».

Enfin, dans cet article, nous aborderons « l'instance philosophico-théologique maximale » du pardon : la logique de la surabondance. La logique de générosité qui imprègne le pardon est un point central des évangiles, qui se manifeste dans les paraboles et les proverbes de Jésus. Dans le champ éthique, le pardon et son économie du don, commandés par la logique de la surabondance, de l'excès, peuvent motiver une nouvelle action politique et éthique.

1. Mémoire et identité

Quand on aborde la liberté et l'autonomie du sujet, le thème le plus important de la réflexion augustinienne chez Paul Ricœur est celui du verbe intérieur, qui sous-tend son approche de la mémoire. Ce thème apparaît, en revanche, plus clairement, dans certains moments de la pensée de Paul Ricœur^[2], comme : dans *Le Conflit des Interprétations* de 1969, qui traite de la symbolique du mal, et les premier et troisième tomes de *Temps et Récit*, dans que le livre XI des *Confessions* est souligné. Par ailleurs, le philosophe contemporain reprend ponctuellement la figure augustinienne du maître d'intérieur dans *De magistro*, dans la dixième des *Gifford Lectures*, publiée à titre posthume sous le titre *Amour et justice*^[3].

La mémoire, en ce sens, est un thème central de liaison entre Augustin et Paul Ricœur. Elle a un rôle fondateur dans la constitution de sa propre identité, qui se situe non seulement par la persistance dans la mémoire des expériences passées, mais aussi par l'acte dans lequel je cherche à faire l'unité. Dès lors, on peut dire que cette « penser à soi » doit être un exercice de rencontre avec soi, une façon d'être face à soi pour être au monde. La mémoire a pour rôle d'interroger ce qui peut sembler donné, de montrer les brèches par lesquelles le doute va pénétrer et, avec cela, de détruire les certitudes apparentes, de chercher un autre plan, surhumain (tout en passant par l'humain lui-même).

La thèse du caractère original et primordial de la mémoire individuelle est liée aux usages du langage ordinaire et à la psychologie abrégée qui cautionne ces usages. Dans chacun des registres de l'expérience vécue, que ce soit dans le champ cognitif, le champ pratique ou le champ affectif, l'adhésion n'est pas aussi totale dans l'acte d'auto-désignation du sujet à la vue objectale de son expérience. Dans cette optique, l'emploi en français et dans d'autres langues du pronom réfléchi « si » ne semble pas fortuit. Se souvenir de quelque chose, se souvenir de soi.^[4]

En ce sens, l'approche de la mémoire est une approche réflexive et on peut parler de sa dimension de reconnaissance. La mémoire peut être dite « heureuse » du fait qu'elle est possible, du « petit miracle de la reconnaissance ». Au lieu de neutraliser le passé de l'événement, l'analyse phénoménologique des actes de reconnaissance a pour tâche de reconnaître une altérité complexe, qui peut aller de la familiarité absolue à l'inquiétante étrangeté du « déjà vu » indéterminé. Sous le titre de « mémoire altérée », Paul Ricœur analyse les manifestations pathologiques de la mémoire

lésée, telles qu'elles apparaissent dans le travail clinique. Son inspiration principale est la proposition de Freud. A ce moment, sa reprise de Freud s'opère vers l'ouvrage *Deuil et mélancolie*, de 1915, dans lequel le médecin autrichien étudie les résistances que peut rencontrer le travail d'interprétation analytique à partir du moment où il exige un travail de remémoration de l'analysant. Ainsi, Paul Ricoeur explore la perspective freudienne sur le refoulement des souvenirs traumatiques altérés par des comportements répétitifs.

Le deuil, dit au départ, est toujours la réaction à la perte d'un être cher ou d'une abstraction construite pour remplacer cette personne, telle que : patrie, liberté, idéal, etc. Une ouverture est ainsi prévue dès le départ dans le sens nous prenons plus tard. Et la première question que se pose l'analyste est de savoir pourquoi dans certaines maladies on voit surgir la mélancolie « du fait des mêmes circonstances, au lieu du deuil ».^[5]

L'acte de se souvenir renvoie à un souvenir de ce qui s'est déjà passé dans le passé, il est donc indissociable du temps, il est étroitement lié à la temporalité, puisque l'acte de se souvenir implique déjà quelque chose qui s'est déjà passé il y a un certain temps. Il y a une différence fondamentale entre le souvenir et la mémoire. La remémoration remet les faits dans l'ordre comme s'il n'y avait pas eu de passé, la chose ne vient plus et l'image de la chose qui vient. Les souvenirs sont toujours au pluriel, tandis que la mémoire est traitée au singulier et avec capacité.

A partir des questions « Quelle est leur mémoire ? » et « A qui appartient la mémoire ? », Paul Ricoeur propose une phénoménologie de la mémoire, anticipant les questions sur l'objet de mémoire à celles du sujet qui se souvient, considérant que toute conscience est conscience de quelque chose et se souvenir de quelque chose serait s'en souvenir. si de vous. Ainsi, les souvenirs peuvent être abordés comme des formes discrètes avec une certaine précision qui se détachent de ce que l'on pourrait appeler un fondement de la mémoire.

A l'opposé de la polysémie qui, à première vue, semble propre à décourager toute tentative, même modeste, d'ordonner le champ sémantique désigné par le terme de mémoire, il est possible d'esquisser une phénoménologie fragmentée, mais pas radicalement dispersée, dont le dernier fil demeure la relation dans le temps.^[6]

Ainsi, la mémoire, de la manière la plus significative pour exprimer ce qui s'est passé, est essentielle dans la manière de reconnaître l'individu, qui transmet ses expériences et son existence. C'est-à-dire que le témoignage est compris comme essentiel dans le passage de la mémoire à l'histoire, ouvrant l'espace à un champ herméneutique.

Des poètes épiques aux écrivains rescapés des massacres du XXI^e siècle, en passant par les multiples exercices philosophiques, toujours répétés, pour expliquer l'énigme du réel, la mémoire des hommes se construit entre ces deux pôles : celui du vivant, mais fragile et transmission éphémère, orale, et celle de la conservation par l'écriture, une inscription qui peut durer plus longtemps, mais qui dessine la forme de l'absence. Ni la présence vivante ni la fixation sur l'écriture ne peuvent assurer l'immortalité ; l'un et l'autre, en effet, ne garantissent même pas la certitude de la durée, ils ne témoignent que de la splendeur et de la fragilité de l'existence, et de l'effort pour le dire.^[7]

La mémoire est aussi importante à penser que l'histoire, on ne peut pas faire l'histoire sans faire et comprendre la mémoire. Il est donc très important d'y penser également dans une dimension réflexive.

La dimension réflexive de la mémoire permet, dans un final grandiose de la première partie, en plus d'affronter de manière convaincante l'antithèse entre mémoire personnelle et mémoire

collective, d'apporter des éclaircissements décisifs sur la question du sujet, question centrale dans une ancienne tradition philosophique qui va d'Augustin à Husserl et que l'on peut appeler « l'école du regard intérieur » ; question reproposée en termes antithétiques dans le climat objectiviste des « sciences humaines ». En effet, la mémoire peut être attribuée à toutes les personnes grammaticales, à soi-même et aux autres, aux étrangers et à leurs proches. Un sujet qui peut être pluriel, car il est aussi finitude, corporéité vivante et historicité.^[8]

Donc, nous avons la notion que le temps existe, parce qu'il y a la mémoire, qui nous permet de penser à de tels faits qui sont parfois piégés dans le cours du temps, si nous avons la notion d'être, c'est parce que le temps a passé, nous avons été découvrir cette notion, avec cela je ne peux pas et ne peux pas penser la mémoire sans penser au temps comme base fondamentale pour penser la mémoire puis l'histoire.

On peut aussi parler d'une mémoire qui est une habitude, l'habitude est caractéristique de la nature humaine, quand, par exemple, la répétition devient une habitude, quand il apprend une certaine chose et pour lui c'est incroyable, il va continuer à répéter ce nouvel apprentissage plusieurs fois, et avec ça, comme conséquence, ce fait qui est devenu une habitude va se fixer dans la mémoire, dans ce cas alors il y a un souvenir qui est devenu une habitude, on a la répétition comme cause de cette habitude. Selon Paul Ricœur, la mémoire et l'habitude forment un couple.

La mémoire d'habitude est celle dans laquelle nous nous présentons lorsque nous récitons un texte sans mentionner une à une chacune des lectures successives qui ont été faites dans la période d'apprentissage. Ainsi, la lecture savante « en fait partie, comme mon habitude de marcher ou d'écrire ; c'est vécu, c'est une représentation ». En revanche, se remémorer telle leçon particulière, telle étape de mémorisation, ne fait pas apparaître l'un des « caractères habituels ».^[9] (RICOEUR, 2007, p.31).

Avec cette conception de la mémoire, Paul Ricœur montre que l'homme peut accomplir quelque chose, parce que l'habitude l'a déjà rendu confiant dans ses actes, dans ses théories. Ainsi, le « pardon difficile » est pensé comme un horizon, comme l'anticipation d'un souvenir heureux ou réconcilié. Paul Ricœur se demande s'il s'agirait d'un acte de volonté en quête d'une réconciliation avec le passé, qui demeure entre culpabilité et réconciliation, c'est-à-dire « une forme de travail non ponctuel sur la manière d'attendre et d'accueillir des situations typiques : l'inextricable, l'inconciliable, l'irréparable ».^[10]

2. Mémoire et conscience

Le problème de l'oubli fait suite aux longues réflexions épistémologiques de Paul Ricœur qui préparent le terrain à l'herméneutique de la condition historique. Elle s'impose dès le prélude, sous forme de glose sur le mythe platonicien de l'invention de l'écriture : si l'écriture est un remède aux défaillances de la mémoire vivante, qui finit par devenir un poison, ce poison porte un nom précis : l'amnésie . généralisé, l'oubli sous forme d'effacement des traces. Cependant, il existe également un autre aspect lié à l'oubli, qui est « l'art d'oublier ». Un problème se pose alors : l'oubli est-il conciliable avec « l'homme capable » ? Serait-ce une caractéristique secondaire de celui-ci ? Mais qu'en est-il des situations d'oubli dues à la maladie, qui sont involontaires ? Quel est le sens de „l'art d'oublier“ ?

Je dirais que c'est l'art de tourner le dos aux histoires officielles et la frénésie festive qui les met en scène, en choisissant de les raconter autrement. Parier sur cette possibilité est d'autant plus difficile, mais aussi d'autant plus urgent que, dans notre monde, les récits imposés sont plus d'une fois directement liés à une « guerre des images ».^[11]

La réflexion sur « l'art d'oublier » s'ajoute au souci de l'éthique du « vivre bien, avec et pour l'autre,

dans des institutions justes », que Paul Ricœur aborde dans la sixième étude de *Soi-même comme un autre*, et de la pratique de la sagesse dans la neuvième étude du même livre. Dire « tu te souviendras », c'est aussi dire « tu n'oublieras pas».^[12]

Mais on ne peut plus parler de « devoir de mémoire », mais de « devoir d'oublier ».

Quel est ce supposé devoir d'oubli depuis lors ? Outre une projection dans le futur sur le mode impératif aussi incongru pour l'oubli que pour la mémoire, un tel commandement reviendrait à une amnésie commandée. [...] Je dirai, dans l'Épilogue, comment la frontière entre amnistie et amnésie peut être préservée dans son intégrité au profit d'un travail de mémoire, complété par celui du deuil, et guidé par l'esprit de pardon.^[13]

Rien ne semble mieux s'assimiler que la mémoire individuelle. Les éléments qui contribuent à cette assimilation sont le caractère privé de la mémoire qui semble résider le lien originel de la conscience avec le passé et c'est en lui que se rattache le sens d'orientation du passage du temps. Sur ces aspects, présents dans l'expérience et le langage, s'est construite ce que Paul Ricœur appelle « la tradition du regard intérieur ». Cette tradition commence à Augustine et atteint son apogée à Husserl.

Ce que Ricœur appelle, à la suite de Charles Taylor, la tradition du « regard intérieur », est représenté par trois témoignages majeurs : saint Augustin, John Locke et Husserl. Les chapitres du livre X des *Confessions* consacrés à la mémoire et à l'oubli nous offrent un premier bel exemple d'une phénoménologie de la remémoration qui, explorant jusqu'au bout le chemin de l'intériorité, découvre le lien intime entre mémoire et ipséité.^[14]

Avec cela, on peut dire qu'il n'y a pas de phénoménologie de la mémoire sans une recherche incessante d'intériorité. Paul Ricœur reconstitue quelques étapes de cette recherche. De même, il s'intéresse à la question de l'oubli et reproduit la préoccupation d'Augustin au début du livre X, lorsqu'il parle de l'homme intérieur, où ce que l'espace ne peut satisfaire transparait jusqu'à l'âme. La reconnaissance d'un souvenir est ressentie comme une victoire sur l'oubli. Il faut nommer l'oubli pour parler de reconnaissance.

Quelle est la structure interne de cette conscience ? Précisément sa structure dialogique, qui fait appel de soi à soi, pour ne pas se perdre dans l'anonymat. La conscience est donc une voix, et cette structure dialogique l'inscrit comme un présupposé anthropologique antérieur au kérygme : la conscience devient ainsi, dans une perspective qui continue d'être, profondément paulinienne, l'organe de réception du kérygme, de sorte que, antérieur à la constitution de la conscience comme répondant à la Parole de l'Écriture, Ricœur souligne son caractère neutre.^[15]

Contre la tendance qui affirme la potentialité de l'herméneutique, il est possible d'argumenter qu'elle ignore l'aspect lié au sens qui n'est pas complètement donné par l'interprète individuel, mais qui, au contraire, lui est donné d'un niveau antérieur et supérieur. instance à l'interprète. En même temps. Pour Paul Ricœur, il est possible de visualiser un gain dans un deuxième moment herméneutique, dans lequel l'expérience temporelle est une plus grande approximation de l'éternité. Si dans un premier acte, il n'y a qu'un retrait et un déni d'être, dans ce second il y a place pour quelque chose de positif. Dans la troisième fonction de l'éternité, le philosophe français trouve la possibilité d'établir la hiérarchie des niveaux de temporalisation, selon la plus ou moins grande proximité avec le Verbe éternel. La similitude entre le temps et l'éternité tient à la définition même du temps au sens platonicien. L'apport original d'Augustin se trouve dans le lien entre les thèmes de l'instruction par la Parole intérieure et celui du retour.

De plus, il semble évident que Ricœur réserve la figure du maître intérieur, associée au verbe intérieur, pour désigner la conscience et la réflexion intérieures ; et l'éternel *Verbum à rapporter à Dieu* ; cependant, à la différence des schémas néoplatoniciens traditionnels, dans le processus d'instruction, différent de la Création par le Verbe, c'est le Verbe (l'éternité) qui descend vers l'âme et c'est l'âme qui monte vers le Verbe dans une tension qui s'intensifie dans le temps. Ainsi, ce n'est pas seulement le *Verbum* qui descend, ni seulement l'âme qui monte : les deux s'entremêlent dans le temps et dans la conscience.^[16]

On peut donc dire que le verbe intérieur n'est pas seulement une identification à une structure linguistique, étant au-delà d'elle. La Parole éternelle peut être identifiée complètement avec la figure du Maître à l'intérieur. C'est le résultat de la dialectique entre la permanence du *Verbum éternel et la mutualité des verba*, dans la figure de la *vox prononcée*. Le maître intérieur réside dans une conscience intentionnelle qui est instruite de la même manière par la Parole supérieure que par les paroles extérieures, la fonction primordiale de la conscience n'étant jamais supprimée.

Le titre d'ouverture de la onzième conférence des conférences *Gifford* est très significatif dans ce contexte : *Le Soi dans le miroir des Écritures*. C'est une nette influence d'Augustin, quand on pense, par exemple, au *Speculum quis ignorantat* ou des différents textes dans lesquels le théologien patristique compare l'Écriture Sainte à un miroir.

[...] Ce qui compte n'est ni le rapport avec la nature, comme dans un livre de cosmologie, ni le rapport avec le déroulement effectif des événements, comme dans un livre d'histoire, mais le pouvoir du texte biblique de susciter, chez l'auditeur et lecteur, le désir de se comprendre au regard du *Grand Code*. Précisément parce que le texte ne cherche aucun dehors, il a pour seul dehors nous-mêmes qui, recevant le texte et nous y assimilant, faisons du livre un miroir, selon la métaphore bien connue depuis la patristique du Livre et du Miroir. (*Liber et Speculum*).^[17]

De même, la dernière conférence des *Gifford Lectures* consacre un développement important à Augustin : la figure du maître intérieur. Il ne serait pas possible à Paul Ricœur de dépasser la figure de l'auto-appelé dans les récits de vocation prophétique ou dans les Lettres de Paul sur le thème de la conscience, qui correspond à l'expression intime de soi qui rend sa réponse effective, intériorisé au point de constituer une instance autonome.

La volonté de montrer que la figure augustinienne du maître intérieur forme un ensemble décisif dans les figures du sujet convoqué guide la lecture proposée par Paul Ricœur du *De magistro*. Elle le conduit, d'abord, à ne revenir qu'à la fin du dialogue et ensuite à omettre la longue réflexion précédente sur le rôle des signes dans l'enseignement. Elle l'amène, avant tout, à s'interroger sur l'articulation entre la composante grecque et la composante biblique de la doctrine du maître intérieur et à montrer la transformation décisive de la première par son intégration à la seconde : la relation maître-disciple est celle qui assure la spécificité chrétienne du thème des Lumières, si proche parfois de la réminiscence platonicienne. De plus, c'est la réminiscence qui présuppose la préexistence de l'âme, en plus de l'illumination par la vérité, vérité intérieure et transcendance identifiée au Christ qui habite l'homme intérieur, selon l'expression de São Paulo. Corrélativement, l'assimilation augustinienne du Christ à la Sagesse éternelle n'a nullement pour effet d'absorber complètement « le sujet de l'enseignement dans lequel l'illumination, parce qu'elle est intérieure, encore plus intérieure que moi, le maître reste un autre de l'âme, car le l'âme est une créature distincte de Dieu et qui doit progressivement découvrir la vérité ».^[18]

3. Le visage extraordinaire du pardon par surabondance

C'est dans cette nouvelle perspective qu'existe le pardon, dans la perspective de la logique de la surabondance. Le pardon n'appartient pas entièrement au domaine moral de la réciprocité et de la reconnaissance impliqué dans les modèles d'échange de mémoire. Elle est d'un autre ordre, celui de

l'économie du don et de la surabondance, de ce qu'on peut appeler la « poétique de la volonté ». Par poétique, il faut entendre un double sens de la créativité en termes de dynamique du jeu et de l'hymne en termes d'expression verbale. Sa puissance poétique consiste à souligner la loi d'irréversibilité du temps, en considérant le fardeau de la culpabilité qui paralyse la relation entre les hommes qui agissent et subissent leur propre histoire. Jésus change la logique de l'équivalence, comme dans l'exemple cité par Paul Ricœur, l'enseignement du maître se matérialise par l'exception à la règle et non par la règle.

Vous avez entendu ce qui a été dit, „Œil pour œil et dent pour dent.“ Mais je vous le dis, ne vous vengez pas de ceux qui vous ont fait du mal. Au contraire : si quelqu'un vous tape sur la joue droite, offrez-lui aussi la gauche ! Si quelqu'un fait un procès pour prendre ta tunique, laisse aussi ton manteau ! Si quelqu'un vous force à marcher un mile, marchez un mile avec lui ! Donnez à ceux qui demandent, et ne tournez pas le dos à ceux qui empruntent (Mt 5, 38-39b-42).^[19]

Paul Ricœur suggère que des ordres absurdes ont été prononcés avec l'intention de modifier notre tendance naturelle. Pour cela, une tension délibérée est créée entre l'ordre et la façon dont nous vivons, pensons et agissons normalement. Dans ces situations, il est inutile d'attendre la clarté de la loi, car l'enseignement va au-delà. La direction suggérée par les paroles de Jésus est destinée à l'imagination éthique, et non à notre volonté d'obéir à la règle sans résistance. En d'autres termes, la capacité imaginative se manifeste comme le pouvoir de s'ouvrir à de nouveaux possibles, de découvrir une autre voie, de voir les choses différemment, d'atteindre une nouvelle règle recevant l'enseignement de l'exception. Ici se situe le pardon, car il est aussi un bon exemple d'événement exceptionnel et une possibilité de ce même imaginaire éthique.

La règle d'or montre que le sujet capable d'agir est potentiellement un transgresseur, capable de traiter l'autre comme un moyen : « Pour dramatiser cette dissymétrie initiale, je dirai que l'autre est potentiellement la victime de mon action autant que son adversaire ». ^[20] (RICOEUR, 1995, p. 294). Par conséquent, le problème moral de la règle d'or est compris de telle manière qu'il ne pourrait pas être résolu par le principe d'autonomie.

C'est là que réside la principale différence entre Kant et la règle d'or : en plaçant la violence au même endroit que Kant mettait le désir, la règle d'or incarne un aspect fondamental de l'action humaine, le pouvoir exercé dans et sur l'autre, et refuse ainsi de délimiter une ligne entre l' *a priori* et l'empirique.^[21]

On peut rappeler ici une forme très défendue par notre philosophe à propos des Ecritures : le proverbe. Soumise au paradoxe, elle ne guide qu'en désorientant. A travers une absence de logique, une nouvelle logique surgit. Celui qui cherche à conserver sa vie la perdra, et celui qui la perd la sauvera (Mc 8, 35 ; Lc 17, 33).^[22]

Le paradoxe consiste en deux affirmations opposées. D'une part, elle reprend le postulat sur lequel repose l'usage des paroles de sagesse, à savoir le projet de faire de l'existence un tout continu. Car qui peut forger un projet cohérent en perdant sa vie pour la sauver ? D'autre part, il affirme que malgré tout, la vie s'accorde par cette voie paradoxale. Si tel n'était pas le cas, on aurait un simple déni, sceptique ou ironique par exemple, du projet d'existence.^[23]

Le mythe du déluge est aussi évoqué par Paul Ricœur comme une confrontation avec la logique de l'équivalence. On peut concevoir ici une autre logique présentée, transformant la résurrection des eaux de l'humanité en une parabole (Gn 8, 21-22).^[24]

Yahweh vit que la méchanceté de l'homme grandissait sur la terre et que tout projet du cœur

humain était toujours mauvais. Alors l'Éternel regretta d'avoir fait l'homme sur la terre, et son cœur se brisa. Et Yahvé dit : « Je vais retrancher de la face de la terre les hommes que j'ai créés, ainsi que les animaux, les reptiles et les oiseaux du ciel, car je regrette de les avoir faits » (Gn 6, 5-7).^[25]

Nous vérifions qu'une logique similaire est celle sur laquelle s'appuie l'apôtre Paul, notamment dans l'Épître aux Romains, où il affirme la logique de la surabondance, de l'excès et de la grâce. Paul souligne une telle perspective en employant l'expression « à plus forte raison », comme si l'abondance de l'expression d'exhortation devait accompagner celle du don qu'il réalise.

La nouveauté de Paul, c'est ce qu'il rendra, au contraire infiniment précieux, c'est-à-dire ce qui est nouveau - Jésus-Christ est lui-même « avec la plus forte raison de Dieu ». Jésus dans l'Évangile est d'abord celui qui parle et annonce la bonne nouvelle. Maintenant, il est annoncé comme celui qui, par la folie de la Croix, brise la norme d'équivalence entre le péché et la mort. C'est un combat de géants : loi et grâce ; la mort et la Vie. Le premier homme, d'une part : « si par la faute d'un seul homme... » D'autre part, le vrai homme « à plus forte raison la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme », Jésus-Christ, s'il est répandu abondamment dans la foule. L'Église, par la bouche de saint Paul, donne un nom, le nom de Jésus-Christ, à la loi de surabondance. Il y a des signes concrets de cette nouvelle économie. Le pardon peut en être un.^[26]

La justification de Paul est un élément central dans les articulations du pardon, car notre philosophe ajoute à l'analyse du pardon la logique de l'excès ou de la surabondance paulinienne. Il y a une réciprocité entre donner et recevoir qui résout le problème de l'asymétrie horizontale du don sans esprit de rétribution. Ainsi, la reconnaissance de la dimension de réciprocité de la relation entre demander et offrir le pardon constitue une étape primordiale dans la reconstruction de cette relation. Notre philosophe soutient l'économie du don dans une perspective de don originel et à travers un enracinement théologique : la religion tente de placer toute expérience dans la perspective de l'économie du don.

Dire perspective, ce n'est pas dire fondement, mais sens, c'est-à-dire sens et direction à la fois ; dire don, c'est avoir en vue une donation originale, dont toute créature est bénéficiaire, et pas seulement l'humanité et sa morale, bien fondée sur elle-même. Dire économie, c'est dire que le don s'exprime dans un réseau symbolique, bien plus large que celui qui tourne autour de la confession et de la rémission des péchés. Le premier prédicat de bonté, qui aboutit à cette économie du don, est lié à l'être créé comme tel ; elle est donc avant toute détermination proprement morale. De lui, nous lisons la première expression biblique vers la fin du récit de la Création : Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Tiens, c'était bon. C'est le sens supramoral de la bonté dans l'économie du don. Reconnaître cette bonté de la Création, c'est y répondre avec une humilité révérencielle envers le Créateur et une compassion sans bornes pour toutes les créatures.^[27]

Le lieu privilégié du pardon se situerait à un point de convergence entre le souvenir et le deuil. On peut donc imaginer une sorte de guérison par le pardon, par une vulnérabilité intrinsèque à l'humain, commençant dans la région de la mémoire et se poursuivant dans l'oubli. Le pardon et l'oubli ont une relation fondamentale, car ils ajoutent au souvenir et au deuil la dimension de la générosité.

La logique de la surabondance chez Paul, qui s'oppose à la logique de l'équivalence de la loi, ajoute des éléments constitutifs de l'économie du don qui interrompent le schéma de remboursement de la dette.

On peut dire ici que les misères auxquelles la venue du Christ est destinée à remédier sont des formes ou des conséquences du péché. Le dogme de la chute confirme cette conclusion. A l'origine de l'économie rédemptrice, il faut insérer l'affirmation portée par Dieu pour reconstruire les humains, après le désastre de la Chute. Le dogme de la rédemption suppose celui de l'incarnation dont il est le prolongement. L'idée de rédemption nous invite à voir en Dieu un père toujours prêt à nous aider et à accorder son pardon. Des paraboles comme celles de l'enfant prodigue et du bon berger lui révèlent à la fois les possibilités de conversion et l'aide préventive qu'il peut attendre de Dieu. Il est possible, de cette manière, d'obtenir la libération du mal et la remise des dettes.

Paul Ricœur, en examinant quelle signification philosophique peut être rapportée à la Passion et à la mort de Jésus, affirme l'existence d'une tradition majoritaire, basée sur le Nouveau Testament, qui comprenait cette mort en termes de sacrifice. Autrement dit, Jésus a été puni à notre place. D'autre part, il existe une autre tradition qui va plus loin, car elle met l'accent sur le don gracieux que Jésus permet par son existence : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jo 16, 13)^[28]. Paul Ricœur affirme ainsi la libération de la théologie de la croix d'une interprétation sacrificielle.

[...] Nous n'avons jamais le droit de spéculer ni sur le mal que nous avons commencé ni sur le mal que nous avons trouvé en dehors de toute référence à l'histoire du salut. Le péché originel n'est qu'un antitype. Or, type et antitype ne sont pas seulement parallèles, mais il y a un passage de l'un à l'autre, un « combien plus », un « et surtout » : « Là où le péché a augmenté, la grâce a surabondé » (Rom. 5:20).^[29]

Le pardon, par analogie avec la Grâce, est alors compris comme essentiel à la justice. Les sacrifices humains sont dépassés, dissolvant la recherche de la justice face au respect des lois, les subvertissant. Les sacrifices remettent les dettes que la loi établit. Il s'agit de la souplesse de la loi par la justice, émanant de l'amour du prochain, de la reconnaissance de l'autre, antérieur à la loi, dont l'accomplissement produit la justice.

4. Conclusion

Paul Ricœur insère la question du pardon comme un usage « poétique » de la mémoire, qui permet de dépasser le manque de mémoire ou l'oubli excessif, ainsi que l'excès de mémoire, qui permet le travail de remémoration et la narration des histoires du passé d'autrui. façon. Le pardon a pour fonction de resignifier un traumatisme ou une dette du passé. [...] Le pardon ne s'adresse pas à des événements dont il faut protéger les traces, mais à la dette dont le poids paralyse la mémoire et, par extension, la capacité à se projeter créativement dans l'avenir.^[30]

Ainsi, l'acte de pardonner suppose du temps et du deuil, mais il ne se limite pas à ces instances, car il est lié à un pari sur le sujet capable. Par conséquent, cela inclut la réconciliation, le don et la générosité. Ainsi, il se situe entre le travail de mémoire et de deuil, les recontextualisant à partir de la logique du don, de la surabondance, au-delà de la réciprocité, comme cela se passe dans la dimension de la justice. Dans ce contexte, l'acte de pardonner démontre non seulement une indétermination du futur, mais aussi du passé qui peut être changé, car il y a un changement de sens. C'est précisément sur cet aspect que Paul Ricoeur^[31] défend dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, en abordant la dimension d'une mémoire heureuse et réconciliée qui a conclu le travail de deuil et peut désormais retrouver la joie.

Bibliography

AUGUSTINE, St. «O libre arbítrio». São Paulo: Paulus 1999.

BOCHET, Isabelle. «Paul Ricœur: mal et pardon». Paris : Éditions Facultés Jésuites de Paris 2013.

BUSTAMANTE, Cristina. «Bajo el riesgo de la imaginación. Estudio del aporte de Ricoeur a la teología desde el concepto de sujeto». Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile 2016.

CORÁ, José Élsio; NASCIMENTO, Cláudio Reichert faire. *O reconhecimento em Paul Ricoeur : da identidade ao reconhecimento mútuo*, in : Rev. de Ciências Humanas, 45, 2 (2014), 407-423.

DUQUE, João Manuel. «Para um diálogo com a Pós-Modernidade» para um diálogo com a pós-modernidade. São Paulo: Paulus 2016.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. «Souvenez-vous, écrivez, oubliez». São Paulo : Éditeur 34 2009.

GÊNESIS. in BÍBLIA. Bíblia sagrada. 50. ed. Petropolis (RJ): Vozes, 2005.

GREISCH, Jean. «Paul Ricœur»: l'itinérance du sens. Grenoble: Jérôme Millon 2001.

la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricœur). Édition 6.0. Paris: Ellipses 2002.

JOÃO. in BÍBLIA. Bíblia sagrada. 50. ed. Petropolis (RJ): Vozes, 2005.

LUCAS. in BÍBLIA. Bíblia sagrada. 50. ed. Petropolis (RJ): Vozes, 2005.

MARCOS. in BÍBLIA. Bíblia sagrada. 50. ed. Petropolis (RJ): Vozes, 2005.

MATEUS. in BÍBLIA. Bíblia sagrada. 50. ed. Petropolis (RJ): Vozes, 2005.

MIGLIORI, Maria Luci Buff. «Horizontes do perdão»: reflexões de Paul Ricoeur e Jacques Derrida. São Paulo: PUC-SP 2007.

RICOEUR, Paul. «Hermenêutica Bíblica». São Paulo : Loyola 2006.

RICOEUR, Paul. «La critique et la conviction». Paris : Calmann-Lévy, 1995a.

RICOEUR, Paul. «La mémoire, l'histoire, l'oubli» . Paris: Seuil 2000.

RICOEUR, Paul. *La vie chrétienne*, in : Journal de l'Église presbytérienne au Canada, 41 (1992), 4-6.

RICOEUR, Paul. «Le conflit des interprétations»: essais d'herméneutique. Paris: Editions du Seil 1969.

RICOEUR, Paul. *Le soi mandaté* , in : «Amour et Justice» Paris: Seuil 2008.

RICOEUR, Paul. «Réflexion faite». Paris : Esprit 1995b.

RICOEUR, Paul. «Vivant jusqu'à la mort»: suivi de fragments. Paris: Seuil 2007.

Notes

- [1] Cf. RICOEUR, Paul. «La mémoire, l'histoire, l'oubli» . Paris: Seuil 2000.
- [2] Cf. RICOEUR, Paul. «Le conflit des interprétations»: essais d'herméneutique. Paris: Editions du Seil 1969.
- [3] Cf. RICOEUR, Paul. *Le soi mandaté* , in : «Amour et Justice» Paris: Seuil 2008.
- [4] Cf. RICOEUR, Paul. «La mémoire, l'histoire, l'oubli», 15.
- [5] Cf. RICOEUR, Paul. «La mémoire, l'histoire, l'oubli», 87.
- [6] Cf. RICOEUR, Paul. «Vivant jusqu'à la mort»: suivi de fragments. Paris: Seuil 2007, 40.
- [7] Cf. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. «Souvenez-vous, écrivez, oubliez». São Paulo : Éditeur 34 2009, 11.
- [8] Cf. JERVOLINO, Domenico; RICOEUR, Paul. «Paul Ricœur»: une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricœur). Édition 6.0. Paris: Ellipses 2002, 89-90.
- [9] Cf. RICOEUR, Paul. «Vivant jusqu'à la mort», 31.
- [10] Cf. RICOEUR, Paul. «Vivant jusqu'à la mort», 509.
- [11] Cf. GREISCH, Jean. «Paul Ricœur»: l'itinérance du sens. Grenoble: Jérôme Millon 2001, 311.
- [12] Cf. RICOEUR, Paul. «La mémoire, l'histoire, l'oubli», 106.
- [13] Cf. RICOEUR, Paul. «La mémoire, l'histoire, l'oubli», 599.
- [14] Cf. GREISCH, Jean. «Paul Ricœur», 295.
- [15] Cf. BUSTAMANTE, Cristina. «Bajo el riesgo de la imaginación. Estudio del aporte de Ricoeur a la teología desde el concepto de sujeto». Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile 2016, 158.
- [16] Cf. CORÁ, José Élsio; NASCIMENTO, Cláudio Reichert faire. *O reconhecimento em Paul Ricoeur : da identidade ao reconhecimento mútuo*, in : Rev. de Ciências Humanas, 45, 2 (2014), 407-423, 163.
- [17] Cf. RICOEUR, Paul. «Réflexion faite». Paris : Esprit 1995b, 28.
- [18] Cf. BOCHET, Isabelle. «Paul Ricœur: mal et pardon». Paris : Éditions Facultés Jésuites de Paris 2013, 60.
- [19] Cf. MATEUS. in BÍBLIA sagrada. 50. ed. Petropolis (RJ): Vozes, 2005.
- [20] Cf. RICOEUR, Paul. «La critique et la conviction». Paris : Calmann-Lévy, 1995a, 294.

^[21] Cf. RICOEUR, Paul. «La critique et la conviction», 296.

^[22] Cf. MARCOS. in BÍBLIA. Bíblia sagrada.

^[23] Cf. RICOEUR, Paul. «Hermenêutica Bíblica». São Paulo : Loyola 2006, 196.

^[24] Cf. GÊNESIS. in BÍBLIA. Bíblia sagrada.

^[25] Cf. GÊNESIS. in BÍBLIA. Bíblia sagrada.

^[26] Cf. MIGLIORI, Maria Luci Buff. «Horizontes do perdão»: reflexões de Paul Ricoeur e Jacques Derrida. São Paulo: PUC-SP 2007, 2007, 46.

^[27] Cf. RICOEUR, Paul. *La vie chrétienne*, in : Journal de l'Église presbytérienne au Canada, 41 (1992), 4-6, 177.

^[28] Cf. JOÃO. in BÍBLIA. Bíblia sagrada.

^[29] Cf. RICOEUR, Paul. «Le conflit des interprétations», 281.

^[30] Cf. RICOEUR, Paul. «La mémoire, l'histoire, l'oubli», 445.

^[31] RICOEUR, Paul. «La mémoire, l'histoire, l'oubli».

René Dentz

Pontifical Catholic University of Minas Gerais

Avenida Juca Stockler

1130 37902-407 Rua Brasil

State of Minas Gerais

Brazil

e-mail: dentz@hotmail.com