



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

LE PARDON ENTRE MEMOIRE ET ESPERANCE.
POUR UNE LECTURE THEOLOGIQUE DE PAUL RICŒUR

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa
para a obtenção do grau de doutor em Teologia Sistemática
por
Susana de Sousa Vilas Boas

Faculdade de Teologia
Outubro, 2021

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

LE PARDON ENTRE MEMOIRE ET ESPERANCE.
POUR UNE LECTURE THEOLOGIQUE DE PAUL RICŒUR

Tese apresentada à Universidade Católica Portuguesa
para a obtenção do grau de doutor em Teologia Sistemática
por

Susana de Sousa Vilas Boas

Sob orientação de

Prof. Doutor João Manuel Correia Rodrigues Duque

Prof. Doutor Johan Verstraeten

Faculdade de Teologia
Outubro, 2021

Ad maiorem Dei gloriam

TABLE DES MATIERES

RESUME.....	8
ABSTRACT	9
RESUMO	10
ACRONYMES ET ABRÉVIATIONS	15
 INTRODUCTION.....	 16
 1. L'ENCADREMENT	 20
1.1. L'histoire.....	20
1.1.1. La connaissance historique.....	22
<i>1.1.1.1. Historiographie : phase documentaire</i>	<i>25</i>
<i>1.1.1.2. Historiographie : phase d'explication</i>	<i>29</i>
<i>1.1.1.3. Historiographie : phase de la représentation</i>	<i>37</i>
1.1.2. La philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie	44
1.1.3. Perspectives théologiques de l'histoire.....	52
<i>1.1.3.1. Niveau abstrait de l'histoire : le progrès</i>	<i>52</i>
<i>1.1.3.2. Niveau existentiel de l'histoire : l'ambiguïté</i>	<i>56</i>
<i>1.1.3.3. Niveau du mystère dans l'histoire : l'espérance.....</i>	<i>58</i>
<i>1.1.3.4. L'action historique.....</i>	<i>60</i>
1.2. Le temps	63

1.2.1. Le temps historique	64
1.2.1.1. <i>Le temps calendaire et chronologique</i>	67
1.2.1.2. <i>Le temps historiquement narré</i>	70
1.2.2. Le temps au-delà de l'historiographie	72
1.2.2.1. <i>L'être humain : l'expérience temporelle d'après la conscience de la finitude</i>	73
1.2.2.2. <i>L'être humain : l'expérience temporelle d'après Augustin</i>	75
1.2.3. Le temps de la mémoire	80
1.3. Les bienfaits / méfaits de l'histoire et du temps : le rôle de la mémoire	83
2. LA MEMOIRE	88
2.1. Mémoire et mémoires	90
2.1.1. La mémoire qui rend présent ce qui est absent	91
2.1.2. La mémoire est du passé	94
2.1.3. La mémoire dès l'esquisse phénoménologique	96
2.1.4. La mémoire : souvenir et image	102
2.1.5. L'exercice de la mémoire	106
2.1.5.1. <i>La mémoire artificielle</i>	107
2.1.5.2. <i>La mémoire naturelle</i>	108
2.1.6. La mémoire personnelle et la mémoire collective	112
2.1.6.1. <i>Le regard intérieur</i>	113
2.1.6.2. <i>Le regard extérieur</i>	117
2.1.6.3. <i>Les sujets du souvenir</i>	119

2.2. Le lieu de l'oubli.....	121
2.2.1. L'effacement des traces vs l'oubli de réserve	123
2.2.2. L'oubli entre le non-historique et le supra-historique	128
2.3. Tension entre la mémoire et l'oubli.....	130
3. ESPÉRANCE.....	134
3.1. Dérivations sur l'espérance.....	135
3.1.1. Espérance : une bénédiction ou une malédiction ?	135
3.1.2. Espérance vs espoir	138
3.2. Les temps de l'espérance	145
3.2.1. L'espérance dans l'avenir.....	147
3.2.1.1. <i>La télé-vision du futur</i>	149
3.2.1.2. <i>La telo-vision chrétienne</i>	154
3.2.1.2.1. <i>Le futur personnel vs le futur virtuel</i>	154
3.2.1.2.2. <i>Le futur dans la Bible : du Dieu de l'histoire au Dieu dans l'histoire</i>	155
3.2.2. L'espérance au présent	158
3.2.3. L'espérance dans le passé.....	160
3.3. Défis et chemins de l'espérance.....	163
3.3.1. Le sens de l'espérance chez Paul Ricoeur.....	168
3.3.1.1. <i>L'espérance en tant que liberté</i>	170
3.3.1.2. <i>Espérance face à l'angoisse et à l'inéluctabilité de la mort</i>	175
3.3.1.3. <i>L'espérance biblico-théologique</i>	181

3.3.2. D'autres perspectives sur l'espérance	188
3.3.2.1. <i>L'espérance dans la douleur, la maladie et la mort</i>	190
3.3.2.2. <i>L'espérance face au vertige de la fin des temps</i>	192
3.3.2.3. <i>L'espérance au-delà de la certitude</i>	197
3.3.2.4. <i>La foi comme que racine de l'espérance</i>	201
3.3.2.5. <i>L'espérance et l'eschatologie</i>	204
3.3.3. L'espérance en tant qu'eschatologie.....	208
 4. LE PARDON COMME GARANTIE DE LA MÉMOIRE ET DE L'ESPÉRANCE	219
4.1 Le sens de la vie avec et au-delà des circonstances	220
4.2. Le mal et la mémoire : les antipodes de l'espérance ?.....	228
4.3. Le pardon chez Paul Ricoeur	237
4.4. Le pardon au-delà de Paul Ricoeur	254
4.4.1. Saintes Écritures : mémoire, pardon et espérance.....	254
4.4.2. La possibilité de pardon dans les crimes contre l'humanité	271
4.4.3. Le pardon entre les humains et comme don divin.....	276
4.5. Mémoire, pardon et espérance : ouverture eschatologique	279
4.5.1. Le pardon et l'espérance - vers une continuité entre la réalité terrestre et céleste	280
4.5.2. L'espérance en tant que vie accomplie et dans l'accomplissement	283
4.5.2.1. <i>Contributions et défis de la philosophie de l'histoire pour l'eschatologie</i>	284
4.5.2.2. <i>Eschatologie : histoire, temps et espace de l'espérance</i>	289
4.5.2.3 <i>Le pardon : préserver la mémoire et vivre l'espérance</i>	292

CONCLUSION.....	299
------------------------	------------

BIBLIOGRAPHIE.....	308
---------------------------	------------

Les œuvres de Ricœur.....	308
---------------------------	-----

Ouvrages sur Ricoeur.....	310
---------------------------	-----

Documents du Magistère.....	312
-----------------------------	-----

Autres ouvrages.....	313
----------------------	-----

Biblio-net	326
------------------	-----

RESUME

A partir de la pensée de Paul Ricoeur sur l'histoire-temps et la mémoire-oubli, nous cherchons à comprendre le sens de l'espérance, non seulement dans une perspective philosophique, mais aussi – et surtout – dans une perspective théologique chrétienne. Nous cherchons ici à comprendre comment il est possible de maintenir une continuité historique et de sauvegarder la mémoire (aussi traumatisante soit-elle) et d'envisager l'avenir avec espérance. La proposition de Paul Ricoeur semble indiquer non seulement une tension insurmontable entre la mémoire et l'oubli qui ne peut être surmontée que par un pardon personnel/humain. Cependant, la vision ricoeurienne du pardon – toujours limité par la contingence humaine – semble entrevoir une certaine impossibilité de garder l'espérance. Ainsi, en articulant la vision de Ricoeur avec les perspectives d'autres philosophes, psychologues, sociologues et théologiens, il devient possible d'ouvrir de nouvelles voies et de défendre la thèse selon laquelle seul le pardon, compris dans une perspective chrétienne-théologique, peut être un lien et un chemin de possibilité pour une véritable espérance. Dans cette étude, nous cherchons donc à comprendre les concepts d'histoire-temps et de mémoire-oubli au-delà des perspectives ricoeuriennes, pouvant ainsi comprendre l'ampleur et les implications du pardon pour une continuité historique et pour une espérance au-delà de la contingence et des circonstances terrestres. D'un point de vue théologique, l'espérance et l'histoire se présentent 'main dans la main' sous le signe de la promesse et de l'eschatologie, où le pardon est pensé de façon personnelle (entre les êtres humains), sans nier – mais plutôt en incluant – la présence et l'action de Dieu. Dans ce cas, le pardon est présenté, non seulement comme un don offert, mais comme une condition de possibilité du salut humain – une condition marquée par la responsabilité envers l'autre et par une attente qui n'existe pas *post mortem*, mais dans une continuité entre la vie terrestre et céleste. Ici, l'être humain est compris au-delà de sa biologie et de la vie (son sens ultime) au-delà des

fatalismes des circonstances et de ses limites (notamment la limite de la mort), ce qui conduit à comprendre la vie dans un sens ‘non circonscrit’ par la mort. Au contraire, la mort devient un moment naturel de l'existence humaine, qui ne doit en aucun cas effrayer ou faire peur ; elle est plutôt l'ouverture de nouveaux horizons – l'horizon eschatologique qui commence dans la vie terrestre mais ne s'arrête pas avec sa fin.

ABSTRACT

Starting from Paul Ricoeur's thinking on history-time and memory-forgetfulness, we seek to understand the meaning of hope, not only from a philosophical perspective, but also - and above all – from a Christian theological perspective. Here we seek to understand how it is possible to maintain historical continuity and to safeguard memory (however traumatic it may be) and to look forward to the future with hope. Paul Ricoeur's proposal seems to indicate not only an insurmountable tension between memory and forgetting that can only be overcome by personal/human forgiveness. However, the Ricoeurian vision of forgiveness - always limited by human contingency – seems to foresee a certain impossibility of keeping hope. Thus, by articulating Ricoeur's vision with the perspectives of other philosophers, psychologists, sociologists and theologians, it becomes possible to open up new avenues and defend the thesis that only forgiveness, understood in a Christian-theological perspective, can be a link and a path of possibility for true hope. In this study, therefore, we seek to understand the concepts of history-time and memory-forgetting beyond Ricoeurian perspectives, thus being able to understand the scope and implications of forgiveness for a historical continuity and for a hope beyond contingency and earthly circumstances. From a theological point of view, hope and

history are presented ‘hand in hand’ under the sign of promise and eschatology, where forgiveness is thought of in a personal way (between human beings), without denying – but rather including – the presence and action of God. In this case, forgiveness is presented not only as a gift offered, but as a condition of possibility of human salvation – a condition marked by responsibility towards the other and by an expectation that does not exist *post mortem*, but in a continuity between earthly and heavenly life. Here, the human being is understood beyond his or her biology and life (its ultimate meaning) beyond the fatalisms of circumstances and its limits (notably the limit of death), which leads to an understanding of life in a sense ‘uncircumscribed’ by death. Instead, death becomes a natural moment of human existence, which should in no way frighten or scare; rather, it is the opening of new horizons - the eschatological horizon that begins in earthly life but does not end with its termination.

RESUMO

A partir do pensamento de Paul Ricoeur sobre o história-tempo e a memória-esquecimento, procura-se compreender o sentido da esperança, não apenas numa perspetiva filosófica, mas também – e sobretudo – numa perspetiva teológica cristã. Procura-se aqui compreender de que modo é possível manter uma continuidade histórica, salvaguardar a memória (por mais traumática que ela seja) e olhar o futuro com esperança (uma esperança capaz de transfigurar o modo de ver o futuro, mas também com poder de iluminar o presente e permitir uma releitura salvífica do passado). De facto, quando a história herdada é aquela que se vive no passado é cheia de sofrimento, torna-se difícil vislumbrar a esperança no futuro e, consequentemente, viver o tempo presente sem que este seja sentido como angústia incessante.

A proposta de Paul Ricoeur parece apontar alguns caminhos. Por um lado, a história e o tempo são pensados de um ponto de vista marcadamente ‘profissional/acadêmico’, procurando-se que a reflexão filosófica se alie à história narrada pelos historiados e o tempo associado à cronologia e à calendarização. Por outro lado, a memória e o esquecimento procuram ser pensados para além do sentido proposto pelas ciências (neurociência, psicologia, etc.). Contudo, no momento de se pensar o presente e o tempo futuro, Ricoeur – de um modo mais implícito que explícito – propõe o perdão como possibilidade de olhar o futuro sem fatalismos e sem desesperos. Na visão ricoeuriana, o perdão alia-se à tensão que subsiste sempre entre memória e esquecimento e, não sendo o perdão esquecimento (nada tem a ver com o conceito de amnistia), este – sendo entre humanos – transfigura a realidade humana e torna-se capaz de *curar* a história. Porém, a perspectiva ricoeuriana de perdão é sempre associada à limitação própria da contingência humana, o que parece fazer vislumbrar uma certa impossibilidade de manter a esperança no sentido mais absoluto do termo. Se é certo que a seu pensamento sobre o conceito de perdão parece travar possíveis espirais de violência, de vingança e de desespero, este, porque não consegue abarcar a totalidade do ser humano parece ficar àquem daquilo que o ser humano poderia ansiar. Assim, Ricoeur procura uma aproximação à teologia para compreender o conceito de perdão e, sobretudo, o conceito de esperança. Esta é uma aproximação que vai oscilando com algumas tensões que Ricoeur expõe, mas que nem sempre consegue resolver, sobretudo quando procura que o perdão e a esperança sejam realidades concretas na vida do ser humano, evitando toda a ambiguidade ou possibilidade de pensar estes conceitos à luz de qualquer abstração utópica (como às vezes lhe parece ser o caso das perspectivas teológicas).

Num caminho similar ao de Ricoeur, a leitura teológica que neste estudo é feita, desenvolve-se através da articulação da filosofia ricoeuriana com as perspectivas de outros filósofos, psicólogos, sociólogos e teólogos. Apartir desta articulação, e sob a marca teológico-escolástica, torna-se possível abrir novos caminhos e defender a tese de que, só o perdão,

entendido numa perspectiva teológica-cristã, poderá ser elo de ligação e caminho de possibilidade de verdadeira esperança. Neste estudo, procura-se, portanto, compreender os conceitos de história-tempo e de memória-esquecimento para além das perspectivas ricoeurianas, podendo assim, compreender a amplitude e implicações do perdão para uma continuidade histórica e para uma esperança para além da contingência e das circunstâncias terrestres. Na perspectiva teológica, a esperança e a história apresentam-se ‘de mãos dadas’ sob a marca da Promessa e da Escatologia, onde o perdão é pensado de modo pessoal (entre seres humanos), sem negar – mas, antes, incluir, a presença e ação de Deus. Só com Deus como ponto de partida e ponto de chegada do perdão é possível que este seja entendido como ‘sempre primeiro’ e, nesse sentido, incondicional (para além do próprio reconhecimento de culpa e/ou arrependimento). Além disso, só deste modo é possível compreender a responsabilidade salvífica inerente à ação de perdoar : vítima e opressor, pelo acontecimento do perdão, ficam ligadas a um mesmo caminho salvífico – um será sempre co-responsável pela salvação do outro.

Neste caso, o perdão apresenta-se, não apenas como dom oferecido, mas como condição de possibilidade para a salvação humana e, consequentemente, por uma esperança que não existe apenas no *post mortem* (como, por vezes, parece defender Ricoeur), mas numa continuidade entre vida terrestre e celeste. Aqui, o ser humano é entendido para além da sua biologia e a vida (o seu sentido último) para além dos fatalismos das circunstâncias e das suas limitações (nomeadamente a limitação da morte), o que leva a compreender a vida num sentido ‘não circunscrito’ pela morte. Ao contrário, a morte torna-se momento *natural* da existência humana, que em nada deve assustar ou atemorizar ; antes, é abertura de novos horizontes – o horizonte escatológico que tem início na vida terrena, mas que não termina com o seu fim.

Deste ponto de vista, nem os acontecimentos geradores de sofrimento, nem a natureza humana que tem sempre presente a inevitabilidade da morte (seja pela antevisão da morte pessoal, seja pela confrontação com a morte de outros), são obstáculos a uma vida marcada pela esperança. Estes são elementos constituintes da vida e que, de algum modo, fazem parte da

consumação da esperança e da Promessa divina. O sofrimento e a morte não são, por isso, entendidos como rutura ou interrupção da vida, mas como continuidade de algo que é maior do que o simples desejo/expectativa humana (*espoir*) e, conseqüentemente, como algo que integra a realidade e sentido da existência humana.

Apesar da esperança poder ser ameaçada por outros elementos que fazem parte da realidade humana, como a doença e a morte, este estudo procura, através da filosofia ricoeuriana e de perspectivas teológicas sobre a temática, compreender de que modo a esperança pode ser vivida sem fatalismos de maneira a que seja ela a imperar e alimentar as relações interpessoais e a identidade humana, impedindo que a vida seja pautada pelo vazio existencial e/ou por qualquer tipo de resignação onde a pessoa (o sujeito em si e aqueles que o circundam) percam ‘valor’. Neste sentido, ao compreender a esperança sempre sob a marca escatológica, e o perdão sob a marca do humano-divino, torna-se possível ir para além da compreensão ricoeuriana sobre estes conceitos e ultrapassar as dificuldades trazidas pela tensão intransponível entre memória e esquecimento. De facto, porque o perdão é total e absoluto, torna-se capaz de incidir na história e *curar* a história, não apenas das vítimas e dos seus opressores, mas de toda a comunidade humana (sobretudo quando falamos de crimes de larga escala em que, muitas vezes, as vítimas já morreram e, por isso, são incapazes de oferecer o perdão). Trata-se de um perdão libertador que nada perde da sua incondicionalidade ao associar-se ao conceito de reconciliação – lá onde se extinguiu a possibilidade de relação/encontro entre vítimas e opressores, só Deus pode perdoar ; mas desse perdão deriva a possibilidade (a exigência) de um caminho de reconciliação entre os herdeiros dos acontecimentos criminosos. De facto, e ao contrário do defendido por Ricoeur, a reconciliação surge como consequência imediata do perdão (cujo primado acontece em Deus). Neste caso, o esquecimento nunca se torna apelativo nem a memória obstaculizadora do perdão. Do mesmo modo, a esperança ganha, pelo perdão, nova amplitude : ela não visa apenas o futuro, mas tem incidência também no presente e no

passado, na medida em que, por ela – e nela – é possível reler os acontecimentos segundo uma perspectiva escatológica, indo para além do fatalismo da facticidade.

ACRONYMES ET ABRÉVIATIONS

Livres de l'Écriture Sainte

Ancien Testament

1Th Première lettre aux Thessaloniens

2Mac Second livre des Maccabées

2Rs Seconde livre des rois

2Sam Second livre de Samuel

Dt Deutéronome

Ex Exode

Gn Genèse

Is Isaïe

Jb Job

Jos Josué

Jr Jérémie

Ps Psaumes

Nouveau Testament

1Cor Première lettre aux Corinthiens

1Jn Première lettre de Jean

2Pd Seconde lettre de Pierre

2Tm Deuxième lettre à Timothée

Act Actes des Apôtres

Ap Apocalypse

Ef Lettre aux Éphésiens

Gal Lettre aux Galates

Heb Lettre aux Hébreux

Jn Évangile de Jean

Lc Évangile de Luc

Mc Évangile de Marc

Mt Évangile de Matthieu

Rm Lettre aux Romains

Documents du Magistère

SS Encyclique *Spe Salvi*

Généralités

AT Ancien Testament

NT Nouveau Testament

v. Verset

vv. Versets

INTRODUCTION

La philosophie de Paul Ricœur est fortement marquée par les thèmes de l'histoire, de la mémoire et de l'espérance. Autour de ces concepts, la philosophie de Ricœur se développe et se présente comme un défi tant sur le plan philosophique que théologique. Ricœur s'assume comme philosophe, mais sans jamais renier ses racines chrétiennes, ce qui le place dans une position difficile – mais privilégiée – à la *frontière* entre la philosophie et la théologie, en cherchant toutefois à toujours maintenir sa pensée dans le domaine philosophique.¹ Cependant, ce souci de séparer les domaines de la philosophie et de la théologie perd de sa force tout au long de ses œuvres et réflexions.² Cette façon de développer sa pensée, à mon avis, rapproche beaucoup Ricœur de la réalité humaine contemporaine, rendant son œuvre pertinente pour réfléchir, aujourd'hui, aux thèmes que je vise à développer tout au long de cette étude, même si, pour que cette étude reste fidèle à son principe théologique, je dois parfois aller au-delà de la philosophie pour créer une lecture véritablement théologique.

Le point de départ de la recherche que j'entame maintenant a à l'esprit la défense que l'histoire, étant rythmée par les événements passés et la mémoire, est également guidée par une perspective d'avenir dont les fondements sont établis autour de la mémoire elle-même et de la réalité du temps présent. Cependant, la mémoire, étant souvent associée à la culpabilité et/ou à la souffrance, devient un défi et même un obstacle à une vision d'espoir pour l'avenir, corrompant le présent.

Comme cette relation entre la mémoire blessée et l'espérance future n'est pas facile (même au niveau eschatologique), Paul Ricœur en vient (bien que timidement et discrètement)

¹ Cf. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990), 23-24.

² Cf. Lieven Boeve, « Naming God in Open Narratives: Theology between Deconstruction and Hermeneutics » in J. Verheyden ; T. L. Hettema ; P. Vandecasteele (éditeurs), *Paul Ricœur : poetics and religion*, (Leuven, Paris, Walpon : Peeters, 2011), 81-100. Cf. aussi: Maureen Junker-Kenny ; Peter Kenny, *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God: The Reception Within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur*, (Münster : LIT-Verlag, 2004), 203.

à défendre le pardon comme un élément articulateur capable d'établir une relation de possibilité et de continuité entre une mémoire guérie et une espérance qui n'est pas compatible avec l'oubli, mais qui le dépasse. C'est précisément la thèse selon laquelle seul le pardon permet de maintenir la mémoire (même si elle est traumatique) et l'espérance dans le futur que j'entends développer cette recherche. Pour ce faire, j'approfondirai non seulement la pensée ricœurienne sur la question du temps et de l'histoire, mais je m'attarderai également sur le concept de mémoire, en discernant les différents types de mémoire présentés par le philosophe et en comprenant sa place face au *fantôme de l'oubli*. À partir de la tension mémoire-oubli, et des concepts philosophiques d'histoire et d'espérance, je défendrai le pardon comme un élément clé capable de rompre avec l'aporie de l'impossibilité d'espérer face à la permanence de la mémoire. Plus encore, je défendrai le pardon comme une voie de possibilité pour la transfiguration de la mémoire, la transformant en espérance, et c'est dans cette articulation de concepts (mémoire-pardon-espérance) et, en particulier, dans la place du pardon comme élément clé pour la sauvegarde de la mémoire et de l'espérance que résidera l'innovation du travail que je me propose de faire.

À cette fin, je prendrai comme point de départ la philosophie de Paul Ricœur, en cherchant à relire sa pensée d'un point de vue théologique et, à partir de là, à discerner les conséquences théologiques (et moins les conséquences philosophiques) qui en découlent, tant au niveau de la mémoire et de l'espérance elles-mêmes, qu'au niveau du concept de pardon (une étude jamais entreprise auparavant à partir d'une lecture herméneutique théologique de Paul Ricœur). Ici, il sera possible d'intégrer la signification du pardon dans la perspective judéo-chrétienne, en percevant et en soulignant comment la philosophie ricœurienne a contribué à la compréhension théologique de ces concepts, tant au niveau historique qu'eschatologique (et vice-versa).³

Cette recherche, fortement liée à la théologie de l'histoire et à la théologie de l'espérance, se situera dans le cadre de la Théologie Systématique Fondamentale. L'étude sera

³ Cf. Paul Ricœur, « Foi et philosophie aujourd'hui », in *Foi-Éducation*, N. 35 (1972) : 1-13.

développée en tenant compte de l'interdisciplinarité et de la transdisciplinarité nécessaires à l'approfondissement du thème et à la consolidation de la thèse que je souhaite défendre, tout en gardant à l'esprit la rigueur et le principe théologique qui la gouverne en premier lieu. Au niveau structurel et méthodologique, je suivrai la méthode herméneutique-théologique, en commençant par une lecture de la pensée ricœurienne, à travers les œuvres ayant une plus grande pertinence pour l'approfondissement de cette étude.⁴

De façon succincte, le présent travail partira d'un cadre général ricœurien. Ainsi, le premier chapitre sera consacré au sens ricœurien de l'histoire et du temps (afin qu'ils puissent devenir des points de départ et des bases solides pour comprendre plus profondément les concepts et les problématiques inhérents à la question de la mémoire et de l'espérance, ainsi que les dimensions d'historicité et de temporalité présentes dans la façon dont Ricœur pense le pardon et, par conséquent, pour s'enquérir de la façon dont ce dernier peut être constitué comme un élément d'articulation entre mémoire et espérance). Le deuxième chapitre se concentrera sur le concept ricœurien de la mémoire, notamment en présentant : les différents types de mémoire dont parle le philosophe ; la place de l'oubli ; le problème de la culpabilité associée à la mémoire et à l'oubli ; les conséquences et implications de l'expérience et de la tension entre mémoire et oubli.

Après cette contextualisation fortement ricoeurienne, l'étude s'ouvre pour que l'articulation entre philosophie et théologie devienne toujours plus grande et permette une véritable lecture théologique de la pensée ricoeurienne. A cette fin, le troisième chapitre sera consacré au concept d'espérance à la lumière de la pensée de Paul Ricœur, mais en le confrontant aux concepts d'utopie, d'imagination, d'éthique et à la dimension eschatologique. Dans ce chapitre, l'espérance prendra d'abord un sens anthropologique (qui doit être compris, dans une perspective philosophique, comme l'ensemble de tout ce que l'on peut espérer), pour

⁴ Plus que d'essayer de rapporter exhaustivement, pour la présente étude, tous les ouvrages ricoeuriens, j'essaierai de faire une sélection capable de traduire la pensée globale de Paul Ricœur dans les sujets en étude (histoire, mémoire, pardon espérance).

être ensuite confrontée au sens de l'espérance proposé par d'autres domaines du savoir, notamment la théologie. Après cette enquête sur le concept d'espérance, le chapitre suivant tentera de se situer entre l'aporie de la mémoire comme élément invalidant l'espérance et la défense du pardon comme élément capable de conduire la mémoire à se transformer en espérance. Dans ce quatrième chapitre, nous tenterons de comprendre le pardon, non seulement entre les humains, mais aussi comme un don divin et, simultanément, de discerner comment le pardon est capable de conduire à la récupération des victimes oubliées par l'histoire (inévitavelmente, la dimension eschatologique de l'espérance sera configurée et élargie tout au long de ce chapitre). Le pardon est ici confronté à la question du mal et à la question de la mort (finitude humaine), puisque, dans un cas comme dans l'autre, ces deux aspects peuvent avoir un effet dissuasif sur l'événement du pardon (et, par conséquent, devenir des bloqueurs de l'espérance). Finalement, sur la base du cadre ricoeurien sur l'histoire et la mémoire, ainsi que de ses implications concernant l'espérance et la nécessité du pardon pour sauvegarder l'intégralité de l'être humain (en tant qu'héritier d'un passé et pèlerin face à l'avenir), nous chercherons à comprendre comment l'être humain peut surmonter les défis posés par les événements traumatiques du passé sans succomber aux ombres d'un avenir sans espérance et où, finalement, seule la mort semble être une réponse résignée à l'existence humaine.

1. L'ENCADREMENT

La problématique de la mémoire et de l'espérance se développe à partir de la réalité humaine, en se déplaçant et en s'articulant avec les concepts de l'histoire et du temps. Ces concepts, souvent pensés et pris à la légère, sont particulièrement pertinents si l'on veut approfondir la réalité qui fait que l'être humain se positionne dans le présent, à partir de sa mémoire du passé et de sa vision de l'avenir. Aussi pour Paul Ricœur, « rien ne souligne mieux le caractère unilatéral du concept de faisabilité de l'histoire que son lien étroit avec la métacatégorie par excellence que constitue le concept même d'histoire comme singulier collectif. C'est la catégorie maîtresse sous la condition de laquelle peut être pensé le temps de l'histoire. »⁵ Ainsi, il faut comprendre les concepts d'histoire et de temps pour parvenir à pénétrer dans la dimension historique et temporelle de l'être humain – une dimension essentielle pour rendre possible le regarder en ayant présent la mémoire et l'espérance qui l'habite.

1.1. L'histoire

La question de l'histoire amène à réponses très diversifiées. D'une part, la subjectivité propre de l'historien semble avoir la prétention de réduire l'histoire à une sorte de *roman historique*, dont l'imagination essaie de donner du sens à la réalité présente. D'autre part, l'objectivité cherché par les historiens de métier remet la l'histoire pour le domaine scientifique, surtout, si on pense qu'il n'y a pas de science sans la subjectivité propre du scientifique.⁶

⁵ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 391.

⁶ « L'histoire comme science se trouve indirectement concernée par la réintégration de la science linguistique dans l'espace théorique ainsi que par le recouvrement dans ce même espace des études du langage littéraire et en particulier poétique. Mais c'est aussi à la prétention de dissoudre l'histoire dans une combinatoire logique ou algébrique, au nom de la corrélation entre processus et système, que la théorie de l'histoire a dû faire face dans le dernier tiers du xx^e siècle, comme si le structuralisme avait déposé sur le visage de l'historiographie un perfide baiser de mort » : Ricœur, *La mémoire*, 199.

Par rapport à la question de l'espace et sa relation avec le temps et l'histoire, voir aussi : Edward S. Casey, *Getting back into place. Toward a renewed understanding of the place-world* (Bloomington et Indianapolis :

Le concept d'histoire entraîne avec lui la difficulté d'arriver, avec vérité et objectivité, aux événements passés. Celle-ci se présente parfois sous la marque de la mémoire (pas toujours fiable) et semble parfois ne raconter que l'histoire des gagnants. Comment surmonter les difficultés ? Comment déterminer qui a le pouvoir de décrire - autant que possible - l'histoire ? Que signifie « l'histoire » quand on la considère comme un héritage du passé - un héritage à la fois connu et inconnu ?

Avant tout, Paul Ricœur défend que « l'histoire, c'est l'histoire échue que l'historien ressaisit en vérité, c'est-à-dire en objectivité ; mais c'est aussi l'histoire en cours que nous subissons et faisons. »⁷ C'est à partir de la façon dont les historiens de métier regardent et font l'histoire que Ricœur développe sa réflexion. Même parce que, affirme-t-il, « le mot *historia* découle à la fois du langage médical, de l'argumentation rhétorique du milieu juridique et de l'art de la persuasion exercée devant les tribunaux. »⁸ C'est pour cela que, plusieurs fois, les historiens de métier se comportent comme des avocats d'une cause. Des avocats qui, avant l'exercice de leur métier, sont, eux-mêmes, impliqués directement dans la cause / les faits à défendre, étant donné qu'ils sont toujours des héritiers de la même histoire qu'ils cherchent à trouver et à narrer.⁹ Pour eux, la question de la vérité de l'histoire s'impose telle que défis à accomplir et comme moyen / méthode d'action.¹⁰

Entre l'objectivité et la subjectivité caractéristiques de la condition humaine, l'historien de métier cherche à développer la connaissance historique en faisant le lien entre le passé advenu, le présent qu'il vit et le futur attendu. Ainsi, « le concept d'histoire revêt, outre sa signification temporelle renouvelée, une signification anthropologique nouvelle : l'histoire

Indiana University Press, 1993) ; François Dosse, *L'Histoire en miettes. Des « Annales » à la nouvelle histoire* (Paris : Pocket, 1997).

⁷ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, 3^e ed. (Paris: Seuil, 1964), 12.

⁸ Ricœur, *La mémoire*, 417.

⁹ « C'est en effet comme *héritiers* que les historiens se placent à l'égard du passé, avant de se poser en maîtres-artisans de récits » : Paul Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture, » in *Philosophical Problems Today*, vol. I, ed. Guttorm Fløistad, (Dordrecht-Boston-Londres : Kluwer Académie Publishers, Institut international de philosophie, 1994), 194.

¹⁰ « Le problème de la vérité de l'histoire – non plus au sens d'une connaissance vraie de l'histoire échue – mais au sens d'un accomplissement vrai de ma tâche d'ouvrier d'histoire – trouve son point d'acuité dans la question de l'unité foncière du mouvement historique d'une civilisation » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 13.

est l'histoire de l'humanité, et en ce sens histoire mondiale, histoire mondiale des peuples. L'humanité devient à la fois l'objet total et le sujet unique de l'histoire en même temps que l'histoire se fait collectif singulier. »¹¹ C'est pour cela, que l'histoire ne peut pas être comprise comme une chronologie des faits, mais comme une chronologie des modes de pensée auxquels un sens est associé et non un calendrier.¹²

1.1.1. La connaissance historique

Paul Ricœur cherche à comprendre l'histoire à partir de son rapport à la vérité, mais aussi en tenant compte de la fidélité à la mémoire des événements.¹³ L'objectivité attendue de l'historien tient ceci en compte – elle est comprise dès la méthode de travail pour arriver à la vérité, jusqu'au besoin de faire comprendre la propre histoire. Ainsi, toute qualité subjective de l'historien est, quelque part, imprégnée de cette objectivité qui est requise.¹⁴ Cette ambivalence – subjectivité vs objectivité – de l'historien de métier « c'est d'une part l'engagement personnel de l'historien dans le processus de connaissance, [et] d'autre part son engagement social et plus précisément institutionnel. »¹⁵

La subjectivité de l'historien est liée, tout d'abord, à son choix historique. L'historien choisit rationnellement les événements qu'il va analyser en fonction de son jugement sur leur importance, car, pour l'histoire, seuls ces événements comptent. La subjectivité découle également du sens de la causalité qui est présent chez l'historien. Ce dernier vise à la fois à

¹¹ Ricœur, *La mémoire*, 394.

¹² « Ce n'est pas une chronologie indifférente que retiennent les philosophes [ceux des vingt dernières années], mais une chronologie dans laquelle la date des pensées et des faits correspond à leur signification, non au calendrier » : Ricœur, *La mémoire*, 407.

¹³ Par rapport à ce sujet, regarder aussi les œuvres : François Dosse, *L'Histoire* (Paris : A. Colin, 2000) ; Jacques Le Goff et Pierre Nora [ed.], *Faire de l'histoire*, (Paris : Gallimard, 1974) ; Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* (Paris : Gallimard, 1975). Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 9-12.

¹⁴ « Nous attendons de l'histoire une certaine objectivité, l'objectivité qui lui convient [...]. L'objectivité ici doit être prise en son sens épistémologique strict : est objectif ce que la pensée méthodologique a élaboré, mis en ordre, compris et ce qu'elle peut ainsi faire comprendre [...] Nous attendons de l'historien une certaine qualité de *subjectivité*, non pas une subjectivité quelconque, mais une subjectivité qui soit précisément appropriée à l'objectivité qui convient à l'histoire. Il s'agit donc d'une subjectivité *impliquée*, impliquée par l'objectivité attendue » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 23-24.

¹⁵ Ricœur, *La mémoire*, 437.

enquêter sur des événements exceptionnels à l'échelle mondiale et sur des événements ayant eu des conséquences permanentes. C'est précisément la façon dont les causalités sont organisées qui donne de l'objectivité à l'histoire.¹⁶ À ces traits de subjectivité s'ajoute le détachement historique (non seulement en ce qui concerne le détachement temporel des événements, mais aussi le détachement des formes de langage et de nomenclature, etc.) et le détachement humain (l'historien recherche l'histoire vécue par des êtres humains autres que lui-même, bien que, pour ce faire, il emporte avec lui son expérience personnelle).¹⁷

Cette subjectivité à laquelle l'histoire ne peut échapper (même pour sauvegarder son objectivité) place l'historien dans une situation privilégiée : « l'historien fait partie de l'histoire ; non seulement en ce sens banal que le passé est le passé de son présent, mais en ce sens que les hommes du passé font partie de la même humanité. L'histoire est donc une des façons dont les hommes « répètent » leur appartenance à la même humanité ». ¹⁸ Il est à noter que la subjectivité de l'historien n'est pas une chose à la dérive, elle implique un jugement rationnel sur *l'importance*, une formulation d'hypothèses à partir de la réalité présente et en accord avec celle-ci, et une analyse des données recueillies qui soit comparable à toute autre analyse scientifique.¹⁹ D'une certaine façon, « l'histoire fait l'historien autant que l'historien fait l'histoire. Plutôt: le métier de l'historien fait l'histoire *et* l'historien. »²⁰

Pour mieux comprendre la façon dont les historiens travaillent et comment subjectivité et objectivité vont de pair, Ricœur distingue trois phases fondamentales pour comprendre ce parcours, que n'est pas composé par l'organisation des moments chronologiques successifs,

¹⁶ « Le sens même de la causalité dont use l'historien reste souvent naïf, précritique, oscillant entre le déterminisme et la probabilité » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 29.

¹⁷ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 28-34.

¹⁸ Ricœur, *Histoire et vérité*, 32.

¹⁹ « La connaissance historique appelle la corrélation entre subjectivité et objectivité dans la mesure où elle met en relation, par l'initiative de l'historien, le passé des hommes d'autrefois et le présent de ceux d'aujourd'hui. L'intervention de l'historien n'est pas parasitaire, mais constitutive du mode de connaissance historique » : Ricœur, *La mémoire*, 439.

²⁰ Ricœur, *Histoire et vérité*, 32.

mais par ce qu'il appelle de *opération historiographique*.²¹ La première concerne l'histoire documentaire, celle qui a été constituée comme une archive à partir du témoignage de ceux qui ont vécu les événements.²² La seconde est la phase d'explication/compréhension, au cours de laquelle on cherche à comprendre le contexte historique des événements. Enfin, une troisième phase est la phase représentative (ou littéraire) et correspond au moment où l'histoire est écrite pour devenir un savoir pour les historiens et les chercheurs en histoire.²³ Ces trois phases ne se *succèdent* pas, au sens le plus objectif du terme, mais elles s'entremêlent et s'influencent mutuellement tout au long de l'opération historiographique.²⁴

Ricœur présente encore une autre distinction pour mieux comprendre le fonctionnement historiographique, une distinction liée à la philosophie. Pour le philosophe de l'histoire, le commencement ne peut être confondu avec l'origine des événements. Le début consiste en un ensemble d'événements datés et géographiquement localisés que l'historien place dans son processus historique. Ainsi, le début peut être considéré comme l'histoire de l'histoire. L'origine, en revanche, désigne la distance nécessaire, et toujours actuelle, pour que l'opération historiographique se produise. Cela suppose le recours à quelque chose qui est en dehors des archives et qui donne naissance à l'opération elle-même.²⁵

²¹ « J'ai préféré finalement le terme 'phase', dans la mesure où, en l'absence d'un ordre chronologique de succession, il souligne la progression de l'opération quant à la manifestation de l'intention historique de reconstruction vraie du passé » : Ricœur, *La mémoire*, 170-17.

²² « Le recours de l'histoire au témoignage n'est pas fortuit. Il est fondé dans la définition même de l'objet de l'histoire : ce n'est pas le passé, ce n'est pas le temps, ce sont 'les hommes dans le temps'. [...] Il s'agit des 'hommes dans le temps', ce qui implique un rapport fondamental entre le présent et le passé. C'est à la faveur de cette dialectique – 'comprendre le présent par le passé' et corrélativement 'comprendre le passé par le présent' – que la catégorie du témoignage entre en scène à titre de trace du passé dans le présent » : Ricœur, *La mémoire*, 214.

²³ Cette vision en trois phases est précédée par une autre que Ricœur présente dans *Histoire et vérité*. Dans cet ouvrage de 1955, Ricœur parle de deux phases : celle de l'observation critique de l'histoire et celle de l'analyse historique. Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 25.

²⁴ L'expression « opération historiographique » est reconnue comme la préférence de Paul Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 169.

Cf. aussi Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire, » 139-201.

²⁵ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 174.

1.1.1.1. *Historiographie : phase documentaire*

La phase documentaire est marquée par la recherche et les preuves, présentant les connaissances historiques liées aux preuves documentaires et étant, par conséquent, comprises par rapport à leurs sources. C'est la reconnaissance de marques historiques, basée sur une philosophie critique des sources historiques (dans une sorte de tamis de crédibilité des sources).²⁶ Ces marques historiques se présentent sous la forme de témoignages, se présentant comme un grand défi, de l'opération historiographique, pour discerner et prouver (autant que possible) la véracité de chaque témoignage.²⁷ Dans ce cas, la preuve documentaire va bien au-delà du texte/du témoignage écrit, en présentant comme documentaire tous les vestiges historiques sur lesquels l'historien peut interroger/collecter des informations. Par conséquent, cet éventail de sources rend difficile l'établissement de ce qui peut être considéré comme une source/preuve documentaire lorsqu'on a l'intention d'enquêter et de connaître - bien qu'indirectement - le passé. La recherche devient l'otage de l'explication et donne lieu à un phénomène d'enquêteur documentaire, qui se concentre à la fois sur la détermination du champ documentaire et sur le travail de sélection qui lui est inhérent.²⁸ Le témoignage initie tout un «procès épistémologique qui part de la mémoire déclarée, passe par l'archive et les documents, et s'achève sur la preuve documentaire. »²⁹ De cette façon, le témoignage se constituait, non seulement comme un récit et une représentation du passé, mais aussi comme une archive historique - un objet d'étude pour les historiens. Elle est soumise à l'examen des preuves

²⁶ Cf. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. 7^{ème} ed. (Paris : A. Colin, 1974), 36-56. L'auteur parle d'un paradigme de la preuve, qui rend l'historiographie possible. Pour sa part, Ricœur, tout en supposant qu'en ce qui concerne les témoignages non oraux, il peut s'agir de critères historiographiques, nie la position de Bloch lorsqu'il utilise le terme d'*indice*, en appliquant le témoignage oral, puisque les indices des témoignages oraux ne sont donc pas des preuves documentaires capables d'aider et de donner de la crédibilité à l'historiographie. Cf. Ricœur, *La mémoire*, 219-222 ; Ricœur, *Histoire et vérité*, 25.

²⁷ Dans un souci de plus grande clarté et de crédibilité historiographique, l'historien peut demander/recevoir des preuves de ce que son interlocuteur témoigne, ce qui élève le témoignage au rang de preuve documentaire, permettant une plus grande pérennité de l'écrit et devenant la base d'une mémoire artificielle (dont je parlerai dans le prochain chapitre) qui sera entretenue dans le temps (pour la mémoire et la connaissance futures de ses lecteurs). Cf. Ricœur, *La mémoire*, 213.

²⁸ Cf. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 139-143.

²⁹ Ricœur, *La mémoire*, 201.

documentaires qui rendent le témoignage crédible, car elle le place en dehors de la sphère de l'historiographie. Le problème semble être celui du témoin - qui s'appelle lui-même en tant que tel - mais surtout celui de l'expérimentateur/observateur qui crée et évalue les critères de ce qui est considéré comme une preuve, légitimant ou illégitimant le témoignage recueilli/observé. L'enjeu est le paradigme du registre et l'idée même de la totale impartialité de l'observateur (comme s'il pouvait avoir une vision totalement objective des faits).³⁰

D'une certaine façon, le travail de l'historien, lors de la constitution du processus documentaire, ressemble à celui du juge dans l'ouverture d'une affaire et/ou à celui d'un avocat qui présente des preuves pour ce qu'il défend.³¹ Cependant, bien que Ricoeur fasse appel à cette analogie profonde et récurrente, il met en évidence certaines différences fondamentales. En fait, s'il appartient au juge de juger et, après avoir conclu, de prendre une décision équitable qui distingue la victime de son oppresseur, ce n'est pas le cas de l'historien. Ce n'est pas le genre de procès qui fait partie de son travail. Il ne lui appartient pas de condamner ou de plaider non coupable. Cela reviendrait à fabriquer un « tribunal de l'histoire » qui remettrait inévitablement en question l'impartialité du travail de l'historien. Le *procès* de l'historien, dès le début du *processus*, est toujours un procès provisoire (et non définitif comme dans les processus judiciaires), étant donné que tout le travail de l'historien est soumis à un processus illimité de révisions et à une réécriture constante des événements. Si c'est au juge de clore les affaires et de ne s'occuper que d'un sujet individuel (qui sera condamné), c'est à l'historien de (ré)ouvrir les affaires et de prendre en considération le plus grand nombre de personnes intervenant dans l'histoire, en reliant les protagonistes individuels aux foules et aux modes de pensée. Cette distinction est, pour Ricoeur, nécessaire à la fois pour la compréhension de l'action de l'historien

³⁰ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 202-205.

³¹ De la même façon que Carlo Ginzburg, Ricoeur fait sienne l'expression de Luigi Feragioli en affirmant que « le procès est, pour ainsi dire, le seul cas d' 'expérimentation historiographique' - on y fait jouer les sources *de vivo*, non seulement parce qu'elles sont recueillies directement, mais aussi parce qu'elles sont confrontées les unes aux autres, soumises à des examens croisés et incitées à reproduire, comme dans un psychodrame, l'affaire qui est jugée » : Carlo Ginzburg, *Le Juge et l'Historien*, (Paris : Verdier, 1997), 24. Cf. aussi Ricoeur, *La mémoire*, 416.

et pour écarter du processus historique toute idée de travail définitif et fini, permettant ainsi de sauvegarder une plus grande impartialité de l'ensemble du processus historiographique.³²

Un autre défi auquel est confronté l'historien de métier concerne la notion même d'événement historique, dans la mesure où les réalisations historiques ne restent pas intactes en attendant l'action de l'historien.³³ Au contraire, compte tenu du décalage temporel, il faut garder à l'esprit que les faits historiques présentés par les historiens ne coïncident pas entièrement avec les événements réels du passé (difficulté qui lie cette phase documentaire avec la phase d'explication et d'écriture). Au-delà de l'idée illusoire d'un réalisme historique factuel, ce que nous appelons l'accomplissement historique doit être représentatif des événements du passé, et c'est là que réside la crédibilité *scientifique* de l'historiographie. « Cette réciprocité entre construction (*par* la procédure documentaire complexe) et établissement du fait (*sur* la base du document) exprime le statut épistémologique instable du fait historique. »³⁴

Les récits des historiens ne peuvent être comparés à ceux qui commentent les événements. Nous pouvons commenter les commentaires en ce qui concerne leur véracité, mais nous sommes obligés de considérer les écrits de l'historien comme « objectifs » et « vrais ». Peut-être, propose Ricœur, ces écrits ne peuvent-ils être considérés comme tels, compte tenu du travail de leur élaboration, et en ce sens on pourrait appeler *histoire* au moment où l'historien détient les données « brutes », c'est-à-dire où ses notes ne révèlent que ce qu'il a vu/rencontré sans que cela ne soit soumis à un quelconque *purisme* linguistique, propre à l'élaboration des textes.³⁵

³² Sur les similitudes et les dissemblances entre l'historien de métier et le juge et/ou l'avocat voire Ricœur, *La mémoire*, 413-436.

³³ « Vidal de La Blache fut en effet le premier [...] à réagir contre le positivisme de l'histoire historisante » : Ricœur, *La mémoire*, 188.

³⁴ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 144. Ricœur reprend cette affirmation dans : Ricœur, *La mémoire*, 226.

³⁵ « Il est vrai ou il est faux que des chambres à gaz ont été utilisées à Auschwitz pour brûler tant de millions de juifs, de Polonais ou de Tziganes. Quant à la 'solution finale', c'est une entité historique englobante qui peut être traitée de deux façons différentes: soit comme le fait que la décision de l'appliquer a été prise à telle ou telle date en tel ou tel lieu, soit comme le nom donné à un enchaînement historique, lui-même inclus dans quelque chose comme ' la politique du Troisième Reich, ' elle-même incluse dans 'l'histoire de la Seconde Guerre Mondiale' » : Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 144.

Cf. Ricœur, *La mémoire*, 226.

Malgré cette imminence de l'interprétation face à un récit historique, il est indéniable qu'il existe effectivement des détails historiques (dont on peut vérifier la vérité/fausseté) qui le composent. La philosophie critique de l'histoire est donc confrontée à cette double possibilité - interprétative et factuelle - qui se manifeste dans les textes historiographiques. Une autre difficulté concerne la philosophie de l'histoire plutôt que l'historien de métier. En fait, l'historien parle des événements *passés* sans aucune difficulté. Cette expression apparaît comme une manifestation claire de son intentionnalité de connaissance historique, dans laquelle l'histoire s'affirme comme une véritable science du passé.³⁶ Pour lui, le passé est ce qu'il était et n'est plus, en inscrivant comme preuve de ce passé les marques laissées, qui sont restées dans le temps, et qui sont maintenant retrouvées et racontées historiquement. Or cette façon de concevoir le passé, et de regarder les marques qui sont restées jusqu'au présent, doit, pour la philosophie de l'histoire, être remise en question. Par exemple, si l'on considère le témoignage comme une source historique, cela implique que quelqu'un a vu/voyé les événements et que quelqu'un a cru en ce témoignage. Cependant, l'histoire ne peut pas être faite uniquement à partir de cet enchevêtrement de *ce qu'on dit*.³⁷

De plus, le témoignage oculaire n'est qu'une forme de témoignage parmi tant d'autres, et l'histoire ne peut se réduire à cela (surtout, que pas tous les faits ne sont de l'ordre de la vision). Pour rendre les choses encore plus difficiles, nous devons garder à l'esprit le passage des événements à leur verbalisation testimoniale, et de celle-ci à leur récit documentaire (écrit). Un mouvement où les détails historiques sont enveloppés de subjectivité et d'artifices littéraires.³⁸ D'où le besoin de preuves documentaires pour étayer les arguments présentés par l'historiographie. Les preuves documentaires ne font pas seulement partie des témoignages, des

³⁶ Cf. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, vol. I (Paris : Seuil, 1983), 247-251.

³⁷ « L'accent sera mis ici sur les traits par lesquels l'archive fait rupture par rapport au ouï-dire du témoignage oral. Passe au premier plan l'initiative d'une personne physique ou morale visant à préserver les traces de sa propre activité ; cette initiative inaugure l'acte de faire de l'histoire. Vient ensuite l'organisation plus ou moins systématique du fonds ainsi mis à part. Elle consiste en mesures physiques de préservation et en opérations logiques de classification relevant au besoin d'une technique élevée au rang archivistique » : Ricœur, *La mémoire*, 212.

³⁸ Cf. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 141-146.

indices supplémentaires, trouvés par l'historien, mais aussi du processus de collecte des réponses que l'historien formule par rapport au matériel testimonial qu'il trouve. L'historien formule des questions et des hypothèses de réponses qui, une fois vérifiées, apparaissent comme des preuves documentaires à l'appui de l'historiographie.³⁹ La critique historique, la formulation d'hypothèses et la recherche de preuves documentaires, remettent en question non seulement les événements historiques, mais aussi la confiance dans le témoignage - dans la parole - de l'autre. Plus qu'une crise historique, nous sommes confrontés à une crise de confiance et de crédibilité - une crise de témoignage, une crise qui n'est rien d'autre que « la façon rude de l'histoire documentaire de contribuer à la guérison de la mémoire, d'enchaîner sur le travail de remémoration et sur le travail de deuil »⁴⁰, un aspect que je développerai dans le chapitre consacré à la mémoire.⁴¹

1.1.1.2. *Historiographie : phase d'explication*

Cette phase vise à déterminer la spécificité scientifique de l'histoire à travers son explication et sa compréhension.⁴² Cette phase est intrinsèquement liée à la phase documentaire, puisque celle-ci aussi découle de la remise en question de la documentation.⁴³ Ricœur attire l'attention sur le fait que l'histoire ne vise pas à restituer les événements passés tels qu'ils se sont

³⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 225.

⁴⁰ Ricœur, *La mémoire*, 230.

⁴¹ « Confiance mise dans la capacité de l'historiographie à élargir, à corriger et à critiquer la mémoire, et ainsi à compenser ses faiblesses tant au plan cognitif que pragmatique » : Ricœur, *La mémoire*, 182.

⁴² « Si l'on admet que l'histoire est une discipline *cognitive* – avec toutes les difficultés attachées à la notion de connaissance par traces – l'histoire ne saurait prétendre connaître le passé qu'en expliquant certains faits par d'autres faits également bien établis par la critique documentaire. [...] D'une part, le degré de scientificité de l'histoire et en général des sciences humaines; d'autre part, l'unité de la science. Les deux enjeux étaient en fait liés, dans la mesure où l'on pouvait partir de l'un ou l'autre pôle, soit de l'unité présumée de la science, en raison d'exigences tirées de l'idée même de scientificité, soit de la parente constatée dans la pratique historique entre la connaissance historique et les autres modalités de la connaissance scientifique » : Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 146.

⁴³ « À vrai dire, cette nouvelle phase de l'opération historiographique était déjà imbriquée dans la précédente dans la mesure où il n'y a pas de document sans question, ni de question sans projet d'explication » : Ricœur, *La mémoire*, 231.

produits.⁴⁴ Au contraire, alerte, « l'histoire n'a pas pour ambition de faire *revivre*, mais de re-composer, de re-constituer, c'est-à-dire de composer, de constituer un enchaînement rétrospectif. L'objectivité de l'histoire consiste précisément dans ce renoncement à coïncider. »⁴⁵

Le travail des historiens ne vise pas à ressusciter les agents sociaux qui ont marqué et déterminé l'occurrence des événements, dans une volonté de fusionner l'histoire avec la phénoménologie de la mémoire collective (que je développerai plus tard). Il s'agit plutôt d'un travail de distinction entre histoire et mémoire, d'où le besoin de *(re)composer*, pour une plus grande objectivité historique.⁴⁶ En ce sens, et pour une meilleure compréhension du travail des historiens (compte tenu de l'objectivité-subjectivité qu'il implique), Paul Ricoeur propose un parcours composé de trois moments fondamentaux. Le premier, fait une articulation entre la compréhension et l'explication ; le second, met en relation l'explication avec l'unité de la science ; le troisième, considère la dimension narrative qui accompagne l'articulation entre la compréhension et l'explication.

Les oppositions à la possibilité d'une unité de la science vont à la rencontre de la relation – et de la possible opposition – entre explication et compréhension. Il convient de noter que la distinction entre ces dernières n'est pas une exigence propre à l'histoire, mais aux sciences de l'esprit, dans lesquelles l'histoire s'insérera.⁴⁷ Du caractère singulier des événements historiques (non reproductibles), on ne tire pas une seule explication historique. En fait, ce qui distingue la compréhension de l'explication est la «relation de signification entre le vécu et son expression extérieure, - connexion de motivation et non de causalité entre signes. »⁴⁸ Ainsi, la compréhension assume le rôle de mouvement qui permet le passage de l'ensemble des signes

⁴⁴ « La notion de 'passé intégral' est l'*idée régulatrice* de cet effort. Ce n'est pas un immédiat; rien n'est plus médiat qu'une totalité : c'est le produit d'une 'conception ordonnatrice' qui exprime l'effort le plus haut mise en ordre de l'histoire par l'historien » : Ricoeur, *Histoire et vérité*, 27.

⁴⁵ Ricoeur, *Histoire et vérité*, 26.

⁴⁶ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 274-275.

⁴⁷ Cf. Paul Ricoeur. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. (Paris : Seuil, 1986), 137-141. Cf. Paul Ricoeur, *La métaphore vive*. (Paris : Seuil, 1975), 301-305.

⁴⁸ Ricoeur, « Philosophies critiques de l'histoire », 148.

manifestés à ce qui les a produits intérieurement. L'interprétation/explication assume le rôle de mouvement pour préciser la compréhension, associé à son extériorisation (inscription sous forme écrite).⁴⁹ Il s'agit, dans une certaine mesure, d'un transfert de ce qui a été vécu dans le passé pour textes qui peuvent être interprétés par ceux qui n'ont pas vécu les événements. Cependant, ce n'est pas très différent de ce qui se passe avec les autres sciences humaines. Dans l'histoire, la marque de la distance temporelle met en lumière non seulement une réflexion sur la compréhension (comprise comme différente de l'explication), mais surtout une « phénoménologie de la conscience temporelle et d'une herméneutique de l'historicité fondamentale de la condition humaine. »⁵⁰ Il est important de noter que, compte tenu de ce qui a été dit précédemment sur la phase documentaire, dans cette conscience de la distance temporelle, l'historien a un rôle très important par rapport aux hypothèses formulées, dont découle le travail de preuve documentaire. Ici, les constructions imaginaires/irrélles sur le passé n'apparaissent pas de façon abstraite, mais découlent plutôt de conséquences/événements réels qui peuvent être prouvés. Ce qu'il est, commence toujours par la question / l'hypothèse de ce qui aurait pu être, ce qui conduit à un travail de la part de l'historien, jusqu'à ce qu'il trouve un indice crédible de probabilité causale parmi les événements passés.⁵¹

L'historien établit des possibilités en les limitant aux modèles explicatifs utilisés par la pratique de l'étude historique en fonction de la réalité humaine et sociale qu'il veut connaître. L'historien choisit d'abord son champ d'action, en abordant soit les sciences sociales, soit les sciences politiques ou économiques. De cette façon, l'historien élimine certaines voies d'investigation et en privilégie d'autres. Une voie qui ressemble à celle de tous les domaines scientifiques.⁵²

⁴⁹ « La compréhension n'est donc pas l'opposé de l'explication, elle en est tout en plus le complément et la contrepartie. Elle porte la marque de l'analyse – des analyses – qui l'ont rendue possible » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 26-27.

⁵⁰ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 149.

⁵¹ Cf. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 147-150.

⁵² Cf. Ricœur, *La mémoire*, 232-233.

Paul Ricœur fait appel à divers penseurs qui ont développé son étude sur la place de l'histoire dans l'unité de la science. Carl G. Hempel a avancé une explication en déclarant que les lois générales ont une fonction analogue en histoire et dans les sciences naturelles. Ainsi, les événements du passé pourraient être déduits de façon crédible dès les événements antérieurs (conditions qui permettent à un nouvel événement de se produire) et l'hypothèse avancée pour l'expliquer pourrait être vérifiée et universellement acceptée comme loi.⁵³ Suivant cette ligne de Hempel, l'histoire ne présenterait qu'une « ébauche d'explication » des événements passés. Cependant, dans le sillage de Hempel, beaucoup ont supprimé la radicalité de cette vision en introduisant le concept de *plausibilité*, tant pour la science que pour la connaissance historique des événements.⁵⁴ Mais là aussi, des doutes subsistent quant à la place de l'histoire, car elle est sujette à de nombreuses interprétations et ne découle pas uniquement des événements eux-mêmes. William Dray adopte un autre point de vue lorsqu'il dit que l'histoire *explique* mais ne cherche pas à s'affirmer en tant que loi, puisque la causalité découle des lois générales et, en ce sens, les événements découlent des lois générales qui les précèdent et leur permettent de se produire. L'explication ne dépend pas seulement d'une loi et, par conséquent, elle dépend d'une analyse causale principalement sélective, cherchant à s'établir comme une réponse capable de comprendre la raison pour laquelle les événements se sont produits.⁵⁵ Pour cette réponse, l'historien utilise des échelles de compréhension selon les paradigmes de son temps, sans perdre de vue les paradigmes du temps qu'il cherche à expliquer. Cette réponse au *pourquoi* des événements est donnée de façon progressive, et l'historien peut modifier ses tableaux/échelles de compréhension en fonction des besoins de l'étude historique.⁵⁶

⁵³ Cf. Carl G. Hempel, « The function of general laws in history, » *The Journal of Philosophy*, N. 39 (1942): 35-48.

⁵⁴ Cf. Par exemple : Maurice Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge* (New York : Gevericht, 1938) ; Patrick L. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (Londres : Clarendon University Press, 1952, 1961).

⁵⁵ Cf. William Dray, *Laws and Explanation in History* (London-New York : Oxford University Press, 1957).

⁵⁶ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 267-271.

« La notion d'échelle est empruntée à la cartographie, à l'architecture et à l'optique. En cartographie, il y a un référent extérieur, le territoire que la carte représente ; en outre, les distances mesurées par les cartes d'échelles différentes sont commensurables selon des rapports homothétiques, ce qui autorise à parler de réduction d'un terrain par la mise à une échelle donnée. Toutefois, on observe d'une échelle à l'autre un changement du niveau d'information en fonction du niveau d'organisation [...]. Ces caractères propres à la notion d'échelle en architecture

L'historien ne met pas seulement en lumière l'histoire des mentalités, mais c'est à lui de *représenter* cette histoire, comme je l'ai dit plus tôt, une représentation qui suit des échelles précises – propres au travail des historiens – qui donnent de la crédibilité aux études et aux récits historiques. La première échelle que l'historien a à l'esprit est celle de l'efficacité. C'est ce qui permet de passer d'une échelle à l'autre, en ouvrant la connaissance, soit à une amplitude *macrohistorique* (dans une représentation plus large des événements et des changements de mentalité qui se sont produits et ont provoqué des changements de civilisation), soit à une amplitude *microhistorique* (où les êtres humains du passé et les événements sont étudiés de façon plus individualisée). La *macro* et la *micro* histoire se complètent et donnent un sens aux normes et habitudes en vigueur à certaines périodes du passé, permettant de comprendre les institutions qui y étaient en vigueur et par lesquelles les populations étaient gouvernées. Les normes du passé permettent à l'historien, selon son approche d'étude (morale, juridique, sociale, etc.), de trouver différents degrés de coercition qui permettent de comprendre, non seulement dans l'ordre de la qualification des comportements sociaux, mais aussi dans l'ordre de l'identité personnelle et collective d'une société. Non pas parce que l'historien porte un jugement sur les civilisations passées lorsqu'il analyse leurs normes, mais parce que c'est face à ces normes que les êtres humains du passé ont vécu, se sont opposés à elles ou les ont dénoncées comme injustes.⁵⁷

La deuxième échelle est précisément celle des degrés de légitimation. A cette échelle, l'historien analyse les justifications qui ont conduit les agents sociaux du passé à suivre ou à se rebeller contre les règles en vigueur. La grandeur de ces agents ne peut être dissociée du degré de légitimité de leurs actions. Dans ce contexte, Ricoeur attire l'attention sur l'échelle des degrés de légitimité du travail de l'historien lui-même. En effet, la lecture des événements et des écrits

et en urbanisme concernent l'historien, dans la mesure où l'opération historiographique est en un sens une opération architecturale. Le discours historique est à bâtir en forme d'œuvre ; chaque œuvre s'insère dans un environnement déjà bâti ; les relectures du passé sont autant de reconstructions, au prix parfois de coûteuses démolitions : construire, déconstruire, reconstruire sont des gestes familiers à l'historien » : Ricoeur, *La mémoire*, 269-270.

⁵⁷ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 280-284.

de l'époque par l'historien est également soumise aux échelles du texte écrit lui-même : les textes de plus grande importance aident à comprendre ceux de moindre qualité (par exemple, ceux qui présentent des situations courantes, quotidiennes). C'est, précisément, « cette chaîne d'écritures et de lectures [qui] assure la continuité entre l'idée de représentation comme objet d'histoire et celle de représentation comme outil d'histoire. »⁵⁸

La troisième échelle concerne les aspects non quantifiables des temps sociaux. Ce qui est en jeu, ce sont les moments qui peuvent décrire une certaine stabilité sociale - la lente histoire des habitudes qui sont mises en œuvre. Des habitudes qui s'éloignent des grandes actions/révolutions qui peuvent être programmées et qui, peu à peu, traduisent l'articulation entre la mémoire et l'oubli d'un peuple (concepts que je développerai plus tard).⁵⁹

Georg von Wright propose une compréhension historique à partir du sens de l'action humaine, en recherchant une certaine unité entre la vision platonique d'une unité de la méthode scientifique et la pensée aristotélicienne qui défend le pluralisme. Pour cet auteur, il est important de garder à l'esprit le concept *d'intervention*, puisque le sujet qui explique établit un lien entre son désir de comprendre et une chaîne causale d'événements. Cette intervention devient capable de produire progressivement une explication des intentions et des événements d'un point de vue téléologique et causal.⁶⁰ Bien qu'il soit d'accord avec Georg von Wright, Paul Ricœur soutient que l'interprétation passe par toutes les phases de l'historiographie et pas seulement par la phase de compréhension/explication. L'interprétation est la marque de l'intentionnalité de la recherche de la vérité dans l'histoire qui se développe tout au long du processus historiographique.⁶¹ Contrairement à Georg von Wright, Ricœur se demande également si cette *conciliation* des visions platonicienne et aristotélicienne ne relève pas

⁵⁸ Ricœur, *La mémoire*, 287.

⁵⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 287-292.

⁶⁰ Cf. Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding* (Londres : Routledge / Kegan Paul, 1971).

⁶¹ « Il y a, selon moi, de l'interprétation aux trois niveaux du discours historique, au niveau documentaire, au niveau de l'explication/compréhension, au niveau de la représentation littéraire du passé. En ce sens, l'interprétation est un trait de la recherche de la vérité en histoire qui traverse les trois niveaux: c'est de l'intention même de vérité de toutes les opérations historiographiques que l'interprétation est une composante. Il en sera traité dans la troisième partie de cet ouvrage » : Ricœur, *La mémoire*, 235.

uniquement du forum narratif et, en ce sens, si la question n'est pas laissée sans réponse, et s'il est donc pertinent d'approfondir la place de la dimension narrative dans le champ de la compréhension et de l'explication.⁶²

Entre le désir d'expliquer les événements selon une logique *régulée* et le souci de comprendre les événements par un lien de causalité, il semble être oublié dans la dimension narrative de l'histoire. Non seulement la dimension narrative qui intervient après un laps de temps considérable, mais aussi la dimension du récit des événements par les contemporains, qui servent de base documentaire privilégiée aux historiens de métier. La question ici sera de comprendre si la dimension narrative est établie dans le contexte de la connaissance historique, même dans sa phase critique. Il est vrai que les récits contemporains des événements sont ancrés dans des formes discursives, des traditions et des modes de pensée, mais ils ne peuvent être oubliés dans l'historiographie. Ils sont plutôt le reflet non seulement d'un événement, mais de toute une culture et d'une façon de penser. Il est donc important de garder à l'esprit que l'histoire est plus qu'une chaîne d'événements : c'est une chaîne d'actions humaines, dans un contexte politico-social et culturel donné.⁶³ Les événements fonctionnent donc comme une sorte de discontinuité de ce qui était le modèle / contexte en place.⁶⁴

Le lien entre l'histoire et le récit se fait après l'affaiblissement et l'effondrement du modèle nomologique et la réévaluation des ressources d'intelligibilité de l'histoire. L'étude de la langue et de la grammaire de chaque époque a conduit à une nouvelle approche de la narration des événements, permettant de distinguer l'histoire de *l'estoire* (et non pas entre l'explication et la compréhension).⁶⁵ Cependant, on ne peut pas circonscrire le texte historique à un ensemble

⁶² Cf. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 150-154.

⁶³ Ricœur met en garde contre la distinction entre la culture populaire et la culture des personnes considérées comme *entendues*, dans laquelle la culture de ces dernières - souvent liée aux sphères du pouvoir politique - déterminera souvent les changements idéologiques et les changements de paradigmes politico-sociaux (Cf. Ricœur, *La mémoire*, 272-273). Un aspect sur lequel je reviendrai plus tard, lorsque je développerai le chapitre sur la mémoire.

⁶⁴ Cf. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 154-158.

⁶⁵ « Par rapport au conflit entre comprendre et expliquer, les interprétations narrativistes tendent à récuser la pertinence de cette distinction, dans la mesure où comprendre un récit c'est par là même expliquer les événements qu'il intègre et les faits qu'il rapporte. La question sera dès lors de savoir à quel point l'interprétation narrativiste

de phrases narratives. Cela reviendrait à réduire le concept même d'histoire et les événements individuels et concrets qui s'y sont produits. La conception narrative de l'histoire est celle qui s'assume comme un phénomène narratif qui naît de l'acte original de compréhension d'un événement. Dans la lignée de Louis O. Mink⁶⁶, Ricœur soutient que

il ne s'agit aucunement d'opposer compréhension à explication; bien au contraire, il s'agit de caractériser l'explication historique, en tant que 'prendre ensemble' par un acte configurant, synoptique, synthétique, doté de la même sorte d'intelligibilité que le jugement dans la critique kantienne de la faculté de juger. Ce ne sont donc pas les traits d'intersubjectivité [...] qui sont ici soulignés, mais la fonction de 'colligation' [...] exercée par le récit pris comme un tout par rapport aux événements rapports.⁶⁷

La compréhension naît donc d'une image unique dont font partie les différentes connaissances et expériences historiques. L'histoire est l'un des moyens théoriques et catégoriques de créer cette image, ce qui signifie que les événements ne sont pas ressentis comme *l'un après l'autre*, mais comme un tout qui se présente avec sa propre identité et avec une mentalité à la fois personnelle et collective.⁶⁸ Cette identité est attestée par l'argument historique qui ne peut exister dissocié du récit qui l'a constitué.⁶⁹

Toutefois, le problème de la distinction entre histoire et fiction reste ouvert, car les deux sont le résultat d'une compréhension commune. Cependant, ce problème tombe à l'eau si

rend compte de la coupure épistémologique survenue entre les histoires que l'on raconte (*story*) et l'histoire que l'on écrit sur une base documentaire (*history*) » : Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 159.

« L'idée que la *forme* du récit soit en tant que telle un 'instrument cognitif' s'impose au terme d'une série d'approches de plus en plus précises au prix, il est vrai, d'une découverte d'aporées que seule l'interprétation narrativiste pouvait mettre à découvert » : Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 161.

⁶⁶ Cf. Louis O. Mink, *Historical Understanding*, ed. B. Fay, E. O. Golob, R. T. Vann (Ithaca-Londres : Cornell University Press, 1987).

⁶⁷ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 161.

⁶⁸ Ricœur s'appuie sur l'ouvrage de Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique* (1961), pour souligner cette idée de l'histoire au-delà des événements concrets. En ce sens, il fait siennes les paroles de Mandrou lorsqu'il affirme que l'objet de l'histoire « se donne pour objectif la reconstitution des comportements, des expressions et des silences qui traduisent les conceptions du monde et les sensibilités collectives ; représentations et images, mythes et valeurs, reconnus ou subis par les groupes ou par la société globale, et qui constituent les contenus de la psychologie collective, fournissent les éléments fondamentaux de cette recherche » : Ricœur, *La mémoire*, 247.

⁶⁹ « Un récit n'en complète pas un autre, mais le déplace. Toute histoire est la révision d'une autre histoire. (...) La vie est vécue et l'histoire est racontée. Ce n'est donc que dans une histoire que la vie reçoit la forme d'un récit » : Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 162.

l'on tient compte du fait que l'historien se substitue au juge et, en ce sens, sans preuve documentaire, il n'y a pas d'histoire.⁷⁰ Un postulat qui non seulement donne de la crédibilité à l'histoire écrite par les historiens de métier, mais qui souligne le caractère narratif de l'histoire. Dans ce cas, une meilleure explication des événements découle d'une meilleure narration - une narration qui provient d'un travail de justification et de critique documentaire.⁷¹ Par conséquent, l'histoire n'est pas seulement une histoire-récit ni une histoire-événement, mais une histoire-recherche où se déroule un processus d'authentification et de justification.⁷²

1.1.1.3. *Historiographie : phase de la représentation*

L'écriture de l'histoire se présente comme un phénomène capable de la placer dans le champ de la littérature et de lui donner le titre d'historiographie.⁷³ Il convient toutefois de noter que « l'écriture n'est pas censée contribuer à la valeur cognitive de l'histoire ; l'explication est supposée complète avant d'être communiquée par l'écrit à un public. »⁷⁴ De l'explication à l'écriture, l'histoire écrite entre dans le domaine de la littérature et est soumise aux critères littéraires pour sa compréhension. La représentation du passé devient la cible d'interprétations et se développe à l'ombre de ce qui peut être considéré comme un *récit de fiction*.⁷⁵ Cependant, la représentation à travers le récit ne se fait pas sans la présence des phases documentaires et explicative. Ce sont des phases intégrales et constitutives du récit, et il est impensable de

⁷⁰ « Cet imaginaire entraîne l'esprit loin de la sphère de la remémoration privée et publique dans le royaume des possibles. Si l'esprit doit toutefois demeurer dans le domaine de l'histoire et ne pas glisser dans celui de la fiction, cet imaginaire doit se plier à une discipline spécifique, à savoir un découpage approprié de ses objets de référence » : Ricœur, *La mémoire*, 231.

⁷¹ « L'opération à discerner à ce plan concerne l'imbrication au plan du langage ordinaire des usages logiquement hétérogènes du connecteur syntaxique « parce que ». Certains sont proches de ce qui est tenu pour connexion causale ou régularité légale dans le domaine des sciences naturelles » : Ricœur, *La mémoire*, 444.

⁷² Cf. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 247-313.

⁷³ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 240.

⁷⁴ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 162-167; Cf. Ricœur, *Temps et Récit*, I, 167.

⁷⁵ « La représentation en tant que narration ne se tourne pas naïvement vers les choses advenues ; la forme narrative en tant que telle interpose sa complexité et son opacité propres à ce que j'aime appeler la pulsion référentielle du récit historique ; la structure narrative tend à faire cercle avec elle-même et à exclure comme hors texte, comme présumé extralinguistique illégitime, le moment référentiel de la narration. Le même soupçon de non-pertinence référentielle de la représentation reçoit une forme nouvelle sous le signe de la topologie et de la rhétorique » : Ricœur, *La mémoire*, 306.

considérer que, dans le récit, l'historien puisse « ajouter » *quelque chose* qui manque, *quelque chose* qui ne se trouve pas dans les phases documentaire et explicative.⁷⁶

L'histoire/historiographie est une construction (bien qu'elle donne l'illusion de rendre possible l'accès au réel représenté).⁷⁷ Néanmoins, contrairement à la fiction (telle que celle présentée dans les romans de l'époque surnommés « réalistes », en raison du grand nombre de références historiques qu'ils présentent), l'historiographie possède trois sommets fondamentaux qui constituent les piliers de la connaissance historique. Ce sont : la preuve documentaire, l'explication (cause-effet) et sa présentation sous forme narrative.⁷⁸

En historiographie, le récit n'est pas seulement un ensemble d'événements qui se sont produits dans le passé, il articule ces événements selon la méthodologie historique en vigueur et les paradigmes et formes de langage en vigueur à l'époque narrée. Les événements qui ont eu lieu font partie intégrante du récit, et nous ne pouvons y accéder qu'à travers lui. Il est vrai qu'un même événement peut être raconté de différentes manières, mais même dans cette différence, il est possible d'identifier ce dont nous parlons. Il ne s'agit pas de récits aléatoires, mais de façons distinctes de dire, de cadrer et de mettre en scène des réalités absentes auxquelles il est impossible d'accéder directement à nouveau.⁷⁹

Pour l'élaboration de récits historiques et non *storiques*, l'historien, avant de procéder à la figuration du réel qui s'est produit, doit *préfigurer* l'ensemble des événements et des documents recueillis, constituant un *champ historique* où la représentation du passé devient possible. Cette *préfiguration* permet, d'emblée, de supprimer la prétention d'une historiographie qui présente le *réel du passé*, en lui donnant plutôt, à partir de son point de départ, un caractère

⁷⁶ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 307; François Furet, « De l'histoire-récit à l'histoire-problème, » *Diogène*, N. 89, (1975).

⁷⁷ Ricœur fait usage de l'expression « effet du réel » de Roland Barthes, dans : « Le discours de l'histoire, » *Information sur les Sciences Sociales* (1967): 153-166 ; « L'effet de réel, » *Communications* (1968): 153-174 ; repris in *Le bruissement du langage* (Paris : Seuil, 1984).

⁷⁸ Cf. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 167-172.

« La tâche de l'histoire n'est pas de 'juger le passé' mais de montrer les événements 'tels qu'ils se sont effectivement passés' » : Ricœur, *La mémoire*, 366.

⁷⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 310-312.

de représentation.⁸⁰ Cette représentation est ancrée par la chronologie incontournable qui, n'étant pas une méthode exclusive pour assurer la non-fiction des faits racontés, sert de fil conducteur entre une situation initiale et une situation finale, c'est-à-dire entre l'hypothèse formulée par l'historien (qui pourrait ouvrir des portes à des récits imaginaires), et le récit propre à l'historiographie (où la vérité du réel reste un objectif essentiel et où la preuve documentaire permet sa crédibilité scientifique).⁸¹

Dans le sillage de Dilthey, Ricoeur parle d'une « cohérence narrative » qui donne de la crédibilité à l'historiographie, en ce qu'elle est présente dans les données pré-narratives (propres à la phase documentaire) et les données qui permettent un lien causal et/ou téléologique (qui émergent de la phase d'explication/compréhension). De cette façon, le récit apparaît, non pas comme un texte de fiction, mais comme des synthèses hétérogènes qui articulent les multiples éléments propres à l'ensemble du processus historiographique.⁸² La représentation reprend les contours de l'interprétation qui a gagné en cohérence et en fondement au cours des différentes phases de l'activité historiographique. Il est certain que les représentations sont présentées avec des nuances différentes selon l'historien qui les présente. Cependant, il ne s'agit pas d'une fraude envers la vérité que l'on veut représenter, mais du fait que toute l'opération historiographique - dans toutes ses phases - suppose la corrélation entre l'objectivité et la subjectivité présentes dans l'histoire. Il s'ensuit qu'en fin de compte, c'est l'interprétation qui se forme et qui est assumée tout au long du processus qui guide et conduit l'histoire au statut de vérité.⁸³

⁸⁰ « Il n'existe pas une réalité historique, toute faite avant la science, qu'il conviendrait simplement de reproduire avec fidélité. La réalité historique, parce qu'elle est humaine, est équivoque et inépuisable. Si l'engagement personnel, social et institutionnel de l'historien dans la compréhension est souligné, « l'effort nécessaire de détachement vers l'objectivité » [...] n'est pas moins pris en compte » : Ricoeur, *La mémoire*, 438.

⁸¹ Cf. Ricoeur, « Philosophies critiques de l'histoire », 173-177.

Ricoeur ne manque pas de souligner que l'historiographie ne naît pas du hasard mais d'un processus dans lequel « les trois phases de l'opération historique, faut-il le rappeler, ne constituent pas des stades successifs, mais des niveaux enchevêtrés auxquels seul le souci didactique donne une apparence de succession chronologie » : Ricoeur, *La mémoire*, 303.

⁸² Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 312-313.

⁸³ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 436-448.

Au-delà de ces dimensions, Ricoeur propose également la jonction de trois aspects fondamentaux pour comprendre les apories de la représentation du passé, lorsque ce qui est en jeu est le concept même de la réalité du passé : l'ironie de l'histoire ; la logique narrative et l'effet du réel ; et le passé comme « l'absent de l'histoire ». L'ironie de l'histoire tient compte de ce qui est perdu au fil du temps. Les marques du passé sont dispersées - ni organisées ni complètes. De même, les témoignages et les preuves documentaires sont *mutilés*, en cherchant l'historiographie à atténuer les lacunes de la preuve. Cette recherche génère de nouvelles angoisses et anticipe d'autres discontinuités historiques. Les historiens sont confrontés à un chaos qui doit être présenté (écrit) dans un ordre apparente/possible. Ce n'est pas un ordre imaginaire, mais un ordre créé par l'historien lui-même, compte tenu de la multitude de lacunes et de possibilités que l'on trouve dans la recherche historique.⁸⁴

D'après le travail de Hayden White⁸⁵, Ricoeur soutient qu'il y a une distinction nécessaire entre le récit et la rhétorique. Cette distinction met en évidence les marques qui séparent la fiction du récit historique.⁸⁶ Ceux-ci se répartissent en typologies distinctes, qui nuancent le plan de l'imagination historique effective. La première typologie est celle de l'intrigue. C'est une question de perception esthétique et c'est la base de toutes les autres. C'est par l'intrigue qu'il est possible d'arriver aux différents contours et significations des événements qui ont eu lieu. Face à l'intrigue, la rhétorique ne peut aller plus loin que le récit. Au contraire, elle n'est soumise qu'à un enchevêtrement désorganisé de points de vue qui ne sont souvent pas

⁸⁴ Cf. Ricoeur, « Philosophies critiques de l'histoire », 177-179 ; Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 322-323 ; Cf. Hans Kellner, *Language and Historical Representation : Getting the Story Crooked* (Madison : The University of Wisconsin Press, 1989).

⁸⁵ Cf. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe* (Baltimore et Londres : The Johns Hopkins University Press, 1973).

« Tout étant rhétorique, la question de la vérité s'évanouit et, corrélativement, celle de la réalité historique. On croit s'en être débarrassé en assignant à l'opposant la thèse simpliste selon laquelle, pour être réel, le passé en tant que tel devrait avoir la forme d'une *story* attendant d'être racontée » : Ricoeur, « Philosophies critiques de l'histoire », 179.

⁸⁶ « La paire récit historique/récit de fiction, telle qu'elle apparaît déjà constituée au niveau des genres littéraires, est clairement une paire antinomique. Autre est un roman, même réaliste, autre un livre d'histoire. Ils se distinguent par la nature du pacte implicite passé entre l'écrivain et son lecteur. Bien qu'informulé, ce pacte structure des attentes différentes du côté du lecteur et des promesses différentes du côté de l'auteur » : Ricoeur, *La mémoire*, 339.

Sur le monde du texte, *l'imbrication possible et la relation oppositionnelle* entre fiction et histoire, voir les chapitres 2, 3 et 5 de l'œuvre de Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. III (Paris: Seuil, 1985).

fondés sur la véracité des événements, mais sur des opinions personnelles. La deuxième typologie tient compte, avant tout, des données cognitives des comptes. Ici, cependant, il s'agira davantage d'un discours persuasif que démonstratif. Enfin, la rhétorique est confrontée à une troisième typologie, qui met l'accent sur les implications idéologiques et les conséquences morales et politiques des événements passés, c'est-à-dire un regard sur le passé historique avec les yeux (modèles moraux, sociaux et politiques) du présent.⁸⁷

Il convient de noter que, malgré cette distinction, il est indéniable qu'il y a « une véritable *category mistake* qui engendre une suspicion légitime quant à la capacité de cette théorie rhétorique à tirer une ligne franche entre récit historique et récit de fiction. »⁸⁸ Cependant, nous devons également garder à l'esprit que la logique narrative ne naît pas de l'intrigue et des questions rhétoriques. Elle exige plutôt un lien intrinsèque avec l'effet du réel, de sorte que le sentiment et la prétention de l'historien à présenter/représenter quelque chose du passé soient considérés comme légitimes. Cette légitimation se fait par l'identification des noms (de personnes et de lieux) et des caractéristiques essentielles d'une certaine époque, ainsi que par l'interception d'autres domaines de la réalité représentée (économie, politique, culture, etc.). L'historien fait une approche des différentes *singularités*, permettant la création d'un récit global où la vérité est inscrite (étant donné la possibilité de vérification documentaire des approches singulières). Dans ce cas, les récits ne font pas référence à des choses du passé (irrécupérables en soi), mais fonctionnent plutôt comme des cartographies ou des traductions du passé qui a eu lieu.⁸⁹

⁸⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 325-326.

« Tout étant rhétorique, la question de la vérité s'évanouit et, corrélativement, celle de la réalité historique. On croit s'en être débarrassé en assignant à l'opposant la thèse simpliste selon laquelle, pour être réel, le passé en tant que tel devrait avoir la forme d'une *story* attendant d'être racontée » : Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 179.

⁸⁸ Ricœur, *La mémoire*, 328.

⁸⁹ Cf. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 179-185 ; Cf. Ricœur, *La mémoire*, 334-335 ; Cf. Franklin Rudolf Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language* (La Haye, Boston, Londres : M. Nijhoff Publishers, 1983).

En accord avec Louis Marin⁹⁰, Ricoeur parle du pouvoir de l'image comme représentation par excellence des événements passés, en soutenant que « l'effet-pouvoir de la représentation, c'est la représentation elle-même. »⁹¹ Cela est évident, par exemple, en politique, où l'image du monarque, n'étant pas lui-même, traîne avec elle autant ce que le monarque est que tout l'imaginaire de la monarchie. À travers l'image, il devient possible de trouver/découvrir trois niveaux de discours évidents dans la représentation : un discours qui se trouve au cœur de la pratique sociale, un discours dont la représentation s'articule avec les méandres du pouvoir, et un discours qui assume une dimension anthropologique où, simultanément, il fait de la représentation un pouvoir et du pouvoir comme représentation. C'est dans cette dernière dimension que la représentation historique trouve le plus grand défi et la plus grande amplitude.⁹² Sur ce point, Paul Ricoeur donne l'exemple théologique de la transsubstantiation, en supposant que,

lorsqu'il est explicité au plan de la représentation historique, assume simultanément les deux formes du récit, évocateur d'absence, et de l'icône, porteuse de présence réelle. Mais, prises ensemble, absence et présence produisent la représentation comme pouvoir « dans

⁹⁰ Cf. Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image* (Paris : Seuil, 1993).

⁹¹ Louis Marin, *Le Portrait du roi* (Paris : Ed. de Minuit, 1981), 11.

⁹² Sans vouloir trop m'attarder sur cette question de l'imaginaire, il sera important de se référer à la manière dont Ricoeur et Taylor pensent ce concept, car, malgré les nombreuses similitudes, certaines distinctions peuvent être pertinentes pour la compréhension de l'idée de futur et du concept d'espérance (que je développerai plus loin dans cette étude) chez Paul Ricoeur. L'imaginaire social est pensé par Ricoeur, en relation avec l'histoire, comme quelque chose de constitutif de l'identité personnelle de l'être humain. Cette clé de lecture identitaire est partagée par d'autres auteurs, notamment par Charles Taylor. Cependant, si Ricoeur place l'imaginaire social comme une manière de comprendre et de raconter l'histoire, en cherchant à ouvrir les portes d'une identité qui, aujourd'hui, se construit à la lumière des événements du passé et à la lumière des relectures que l'on peut en faire compte tenu, par exemple, de la foi/religion, des codes moraux et comme réponse à l'appel de la personne de l'autre ; Taylor présente cet imaginaire social à partir de la réalité actuelle de l'être humain, surtout en ce qui concerne les aspects séculiers dans lesquels il est impliqué, où se forment son identité et sa vision historique. En particulier, Taylor place les relations économiques au centre du développement de l'imaginaire social, ce qui, de manière succincte, conduit au fait que l'histoire et l'identité personnelle pensées par Taylor se déplacent, avant tout, dans le cadre séculaire de l'économie (l'économie comme possibilité de sécurité, d'indépendance, de prospérité) - déterminant également une idée de futur liée au séculaire/immanent. Pour sa part, Ricoeur pense l'histoire et l'identité personnelle dans la sphère de l'économie du don, recourant à la théologie pour aider sa pensée et son idée du futur (un aspect que, comme je l'ai dit, je développerai plus loin). Cf. Charles Taylor. *Sources of the Self. The making of the modern identity* (Cambridge : Cambridge University Press, 1989) ; Cf. Charles Taylor. *A secular age*. (Cambridge, Mass : Belknap Press of Harvard University Press, 2007) ; Cf. Charles Taylor. *Imaginários Sociais Modernos* (Lisboa : Texto & Gráfica, 2010) ; Cf. Ricoeur. *Du texte à l'action*, 205-236 ; Cf. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences : Essays on language, action and interpretation* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981) ; Cf. Joel Francisco Decothé Júnior ; Kelvin Felipe Weschenfelder. « O pluralismo cultural dos imaginários sociais modernos segundo Charles Taylor ». Griot : Revista de Filosofia, Amargosa – BA, vol. 19, n. 2, (Jun, 2019) : 250-264.

le fantasme d'un corps royal, d'un portrait du prince nommé monarque absolu ». D'un côté, donc, une icône qui est la présence réelle et vivante du monarque, de l'autre un récit qui est son tombeau subsistant à jamais.⁹³

Entre les représentations narratives et iconographiques, faites par les historiens, les représentations faites par les acteurs sociaux qui, d'une certaine façon, ont utilisé la représentation comme une stratégie et un moyen pour atteindre une certaine fin, sont en train d'être actualisées. Ces représentations ne sont ni de la fiction ni de la simulation, mais elles sont basées sur la puissance de la représentation elle-même, qui conduit à croire, à douter ou à (re)agir.⁹⁴

Sur le rôle et le pouvoir des images, je reviendrai plus tard lorsque je développerai le thème de la mémoire. Cependant, pour l'instant, il est important de souligner la place de *l'absent* dans les représentations historiques (narratives ou iconiques). Le passé est le grand 'absent de l'histoire' dans la mesure où l'histoire représente ce qui 'n'est plus'. Cette prise de conscience marque le travail des historiens et place l'historiographie dans le domaine de la reconstruction et de l'approximation de ce qu'elle était et auquel nous n'avons pas directement accès. C'est face à l'absence que l'historien cherche des indices et des marques du passé qui n'existent plus. Ces marques permettent le développement de l'opération historiographique, en mettant en évidence les différences entre la société qui est, et celle (du passé) qui n'est plus.⁹⁵

Contrairement aux représentations fictives, les récits historiques sont le résultat de tout un processus historiographique (et pas seulement de la phase de la représentation) et, par conséquent, bien que l'historien soit considéré comme celui qui peut le mieux représenter le

⁹³ Ricœur, *La mémoire*, 345.

⁹⁴ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 343-354.

⁹⁵ « L'histoire apparaît comme une discipline *mixte* qui joint sans les confondre sémantisation et narrativisation, donc vérifiabilité et fiabilité, autrement dit : validation d'un savoir et vraisemblance d'un récit. (...) Si l'explication historique maîtrise des faits parce qu'elle les produit, l'événement reste le support hypothétique de la mise en ordre des faits sur l'axe du temps; il revient alors à l'écriture de mettre en rapport une organisation du sens - des « faits » - et sa limite - l'« événement ». Ce rapport paradoxal entre fait (produit) et événement (présupposé) est peut-être la meilleure illustration de l'idée du passé comme absent de l'histoire » : Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 189-190. Cf. Ricœur, *La mémoire*, 367-370 ; Cf. Michel de Certeau, *L'absent de l'histoire* (Paris : Mame, 1973).

passé absent, il ne peut s'engager à répondre à toutes les questions sur la vérité qui sous-tend les événements qui ont eu lieu.⁹⁶ En effet, si l'écrivain d'histoire-fiction (comme les romans historiques) est en mesure de promettre et de répondre aux souhaits de ses lecteurs sur ce qui a été vécu dans le passé, l'historien de métier ne peut le faire, car sa phase de représentation, écrite ou iconique, est le résultat non pas d'une promesse à tenir, mais de l'articulation entre histoire et mémoire qui se développe et gagne en cohérence dans les phases de documentation et d'explication/compréhension.⁹⁷

1.1.2. La philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie

Au-delà de l'idée d'*histoire des historiens*, la philosophie cherche aussi à comprendre le concept. Pourtant, elle le fait d'une façon différente, son point de départ et son but se présentent divers de celui des historiens. Malgré ceci, le principe de la vérité est toujours celui qui, en dernière instance, guide la méthode et donne du sens à la recherche. Aussi, le philosophe trouve les mêmes défis et difficultés que l'historien, surtout par rapport à la fiabilité des témoignages et de la mémoire singulier et/ou collective. Pour la philosophie, il faut trouver un sens unitaire de l'histoire (ce n'est pas par hasard que nous parlons de l'histoire et pas de *les histoires* !), un sens capable d'unifier l'humanité et de faire coïncider l'histoire avec sa prise de conscience.⁹⁸

⁹⁶ « Si maintenant on remonte en direction de la source de la demande de vérité et donc du lieu du traumatisme initial, il faut bien dire que cette source n'est pas dans la représentation, mais dans l'expérience vive du 'faire histoire' telle qu'elle est diversement affrontée par les protagonistes » : Ricœur, *La mémoire*, 337.

⁹⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 359-363.

« Au sein même de l'opération historiographique sous les espèces de la corrélation entre le projet de vérité et la composante interprétative de l'opération historiographique elle-même. Il s'agit de bien plus que de l'engagement subjectif de l'historien dans la formation de l'objectivité historique : du jeu d'options qui jalonne toutes les phases de l'opération, de l'archive à la représentation historique. L'interprétation s'avère ainsi avoir même ampleur que le projet de vérité. » : Ricœur, *La mémoire*, 387-388.

⁹⁸ « Nous disons: l'histoire, l'*histoire au singulier*, parce que nous attendons qu'un sens humain unifie et rend raisonnable cette histoire unique de l'humanité ; c'est ce pari implicite que tâche d'expliquer le philosophe rationaliste qui écrit une histoire de la conscience » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 41.

« Le philosophe a une manière propre d'achever en lui-même le travail de l'historien, cette manière propre consiste à faire coïncider la *propre* 'prise' de conscience avec une 'reprise' de l'histoire » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 35.

Le philosophe a une façon de penser l'histoire très différente de celle de l'historien. Ce dernier ne cherche pas un sens rationnel de l'histoire, mais un ensemble de liens géographiques, économiques et sociaux. Le philosophe, pour sa part, pose à l'histoire des questions – selon son *jugement d'importance* – que l'historien de métier n'a pas prises en compte, car elles sont très éloignées de son domaine d'étude. Il est donc important de garder à l'esprit que le rôle du philosophe n'est pas de fournir des informations ou des données historiques comme le fait l'historien, mais plutôt un acte de responsabilité pour composer une façon de regarder l'histoire à travers un sens.⁹⁹ Il appartient à l'historien de travailler sur ce que Ricœur appelle la « condition historique », car cette condition englobe à la fois la situation de tous les acteurs de l'histoire et la condition de possibilité ontologique et/ou existentielle, dans la mesure où tous les êtres humains sont des êtres historiques.¹⁰⁰

Dans la philosophie de l'histoire, les philosophes doivent prendre en compte deux directions possibles pour atteindre la condition historique. La première s'inscrit dans la logique de la philosophie. La seconde est orientée vers le dialogue. Dans la logique de la philosophie, le philosophe cherche à donner un sens cohérent à l'histoire par la recherche. Dans le cas du dialogue, étant donné son caractère singulier et exclusif, le philosophe développe des philosophies plus individualisées.

Dans le sens de la logique de la philosophie, l'histoire s'inscrit comme le commencement et l'exaltation d'un sens. Dans ce cas, l'histoire du *moi* et l'histoire de la conscience coïncident. L'histoire permet de s'éloigner de la subjectivité individuelle et d'entrer dans une compréhension du *soi* au-delà d'un sens privé, permettant d'entrer dans la sphère du *soi* en tant qu'*être humain* capable de comprendre l'histoire *au-delà de soi* et d'y trouver un sens. « Le philosophe attend qu'une certaine coïncidence de la voie 'courte' de la connaissance de soi et la voie 'longue' [histoire de la conscience] de l'histoire de *justifier*. »¹⁰¹ En cherchant un

⁹⁹ Ricœur, *Histoire et vérité*, 37-39; 43-44.

¹⁰⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 374. Sur la condition historique et son rapport avec l'herméneutique propre à la philosophie critique de l'histoire, voir aussi les pages 400-413 de cet ouvrage.

¹⁰¹ Ricœur, *Histoire et vérité*, 37.

sens à l'histoire intégrée et au-delà de la conscience elle-même, le philosophe fait l'histoire : l'histoire du *cogito* et du transcendantal, et celle-ci qui devient la justification que le philosophe cherche à obtenir pour cette histoire de la conscience. Dans ce cas, le philosophe s'occupe à la fois de la crédibilité de la raison historique et de la signification de cette dernière. En effet, « l'histoire de la philosophie lui paraît être le lien de suture de l'historicité de la raison et de la signification de l'histoire. »¹⁰²

Dans la voie du dialogue, s'inscrit l'intersubjectivité constitutive de l'histoire. Le point de départ n'est plus la recherche ou l'avènement d'un sens, mais quelque chose de plus individuel, qui prend en compte non pas tant l'histoire que le mouvement, mais l'histoire comme quelque chose de lié à un passé (un passé influencé par l'économie, la société, les événements, etc.), lié aux personnes et aux philosophies de l'histoire qui ont soulevé des questions que le philosophe d'aujourd'hui juge important de prendre en compte et d'approfondir. Dans ce cas, les événements pertinents, et les plus réels, sont ceux qui s'imposent à la conscience en tant qu'organismes de l'histoire et producteurs/justificateurs du propre sens et de la signification historique.¹⁰³

Cette rencontre de *l'histoire* des hommes d'aujourd'hui avec l'histoire du passé conduit à une décomposition de l'histoire qui, comme dans le cas des historiens de métier, ouvre des portes, dans la philosophie de l'histoire, à une rationalité et à une historicité virtuelles, où la vérité est mise en échec.¹⁰⁴ Conscient du risque de la subjectivité historique qui peut conduire à sa virtualisation, Ricoeur développe également l'étude de l'objectivité présente dans la philosophie de l'histoire en l'unissant au concept de vérité.¹⁰⁵ En fait, la philosophie de l'histoire ne se fait pas de façon absolument subjective et privée. Au contraire, aucun philosophe de

¹⁰² Ricoeur, *Histoire et vérité*, 37.

¹⁰³ Cf. Ricoeur, *Histoire et vérité*, 40-42.

¹⁰⁴ Un point de la plus haute importance pour Ricoeur et qui lui fait développer le concept d'histoire main dans la main avec le concept de vérité, en particulier dans son œuvre *Histoire et vérité* (1955).

¹⁰⁵ Ricoeur refuse de faire une équivalence entre historiographie et interprétation, car cela réduirait les deux concepts. En fait, pour lui, « le concept d'interprétation a même amplitude d'application que celui de vérité; il désigne très précisément une dimension remarquable de la visée véridictive de l'histoire » : Ricoeur, *La mémoire*, 303.

l'histoire ne peut développer son étude en ignorant le travail effectué par d'autres philosophes de l'histoire. C'est plutôt à partir d'eux que se développe le travail de recherche de sens et, par conséquent, de recherche de la vérité. La vérité semble être l'élément régulateur et unificateur de la connaissance, tant en ce qui concerne les objets que les sujets. Toutefois, cela ne signifie pas que le recours aux philosophes de l'histoire passée mène automatiquement à la vérité. Elle laisse plutôt entrevoir des aspects qui s'éloignent de la vérité. Dans ce cas, on pourrait même considérer l'histoire comme une histoire d'erreurs et de suspension de la vérité. Cependant, ce serait une lecture trop hâtive et simpliste de la question. La philosophie de l'histoire, à partir de l'histoire de la philosophie¹⁰⁶, qui distingue l'accessoire de l'essentiel et révèle par conséquent l'ensemble des vérités éparses et concordantes. Des vérités, celles-ci, qui donnent philosophiquement une objectivité et un sens à l'histoire.¹⁰⁷ En ce sens, on peut dire que « il n'y a une histoire que parce que les philosophies antérieures font partie de la mémoire et de la situation du nouveau philosophe »¹⁰⁸, comme l'est l'histoire personnelle de chaque être humain par rapport à l'histoire humaine qui lui précède.

Cet héritage philosophique fournit des arguments et donne une cohérence à la philosophie critique de l'histoire. Cette dernière permet d'entrer dans un cheminement herméneutique qui surmonte les défis de ce qui pourrait être réduit à une philosophie de l'histoire purement spéculative, ouvrant la porte à la possibilité d'une épistémologie du processus historiographique lui-même. En ce sens, l'herméneutique, qui se réalise sur la base de la philosophie critique de l'histoire, conduit simultanément à la fois à la déconstruction de

¹⁰⁶ Dans le sillage d'Émile Bréhier, Ricœur distingue trois genres d'historiens de la philosophie : certains prennent en compte l'histoire extérieure (dimension culturelle, sociale, économique... de la philosophie) ; d'autres s'intéressent à l'histoire critique (en se concentrant sur l'intention du philosophe et, par conséquent, sur les sources auxquelles il recourt) ; d'autres encore suivent une ligne associée au scepticisme (en cherchant, plus que les *erreurs du passé*, des arguments attestant de la vérité présente dans d'autres philosophies de l'histoire). Ces genres présentent des études selon des approches différentes : tous ont *vérité*, mais aucun n'est détenteur de *la* vérité, ce qui ne suit pas, qu'on peut dire que c'est l'erreur qui anime le travail de ces historiens. Ce qui est en cause, ce n'est pas le bien ou le mal de l'œuvre philosophique, mais l'existence ou l'inexistence du sens qu'elle implique. Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 48-54 ; Émile Bréhier. *La philosophie et son passé*. 2^e ed. (Paris : PUF, 1950) ; Émile Bréhier. « La causalité en histoire de la philosophie, » *Theoria* 4 (2/1938) : 97-116.

¹⁰⁷ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 45-48.

¹⁰⁸ Ricœur, *Histoire et vérité*, 53.

l'idée d'une connaissance de soi de l'histoire qui conduit à une connaissance absolue, et à la mise en évidence et à la légitimation de la connaissance historique en tant que processus et vocation objective.¹⁰⁹

Entre objectivité et subjectivité, le philosophe de l'histoire se place face à l'histoire, au sens traditionaliste, et à l'histoire critique. D'une part, l'histoire se présente comme monumentale, définie par ses excès et ses intentions d'amplifier ou de surmonter les événements passés. C'est une histoire qui force parfois la mémoire collective de certains faits, qui cherche parfois à en faire oublier d'autres, selon l'intention, surtout politique, qui était en vigueur et qui est mise en œuvre à l'époque des travaux philosophiques-historiques (une façon de regarder le passé de façon manipulée et dont je parlerai plus tard dans le chapitre consacré à la mémoire). Au risque de la manipulation et de l'ambiguïté se trouve aussi l'histoire traditionaliste, car pour elle, il importe seulement de préserver les traditions et les coutumes qui s'avèrent utiles pour la vie et non pas tant de faire place à la nouveauté. Il s'agit d'une vénération d'un certain passé auquel l'histoire critique est confrontée. Pour l'histoire critique, l'ensemble du passé est soumis à un procès, à une condamnation et, finalement, à un oubli considéré comme légitime (au risque toutefois d'oublier ce qui est utile pour la vie quotidienne). Ces trois dimensions de l'histoire - monumentale, traditionaliste et critique - sont cependant essentielles pour une compréhension actuelle du passé et pour un processus d'investigation dont l'objectif premier est la vérité.¹¹⁰

La recherche de la vérité présente dans l'histoire prend en compte ces trois dimensions et renvoie nécessairement à la fois à la situation personnelle du chercheur et à une vision sur l'être humain. Ainsi, il serait impensable de penser la vérité d'un point de vue *neutre* (comme le suggèrent certaines perspectives scientifiques), mais aussi d'un point de vue totalement subjectif et individuel (comme semblent l'affirmer les partisans de la *post-vérité*). La décentralisation du soi dans l'action de rechercher / aspirer à la vérité conduit à que le chemin de la recherche soit

¹⁰⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 385.

¹¹⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 380-381.

parcouru à travers la communication avec l'autre : « la communication est une structure de la connaissance vraie. »¹¹¹ Ce besoin de communication conduit le philosophe de l'histoire à postuler que ses recherches et ses travaux sont *dans* la vérité, et pas tant qu'ils sont *la* vérité, puisque la vérité ne peut être saisie dans sa totalité et son unité à partir d'un seul *soi-même*.¹¹² De même que la personne de l'autre est inattaquable dans sa totalité par le *soi*, de même la vérité dépasse la capacité d'être tenue, totalement enfermée dans un écrit, une œuvre ou une unique ligne de pensée.¹¹³

L'histoire de la philosophie, comme d'autres études historiques, révèle quelque chose qui serait impossible à trouver sans elle. D'une part, elle révèle l'avènement d'un sens présent dans l'histoire ; d'autre part, elle fait ressortir des singularités (événements, œuvres ou personnes).¹¹⁴ Par conséquent, l'histoire de la philosophie permet la « décomposition du structural et de l'évènementiel, opérée dans la compréhension des œuvres, et singulièrement des œuvres philosophiques, est, d'une certaine façon, une destruction de l'histoire, (...) Or, c'est la double destruction de l'histoire qui révèle l'histoire comme histoire. »¹¹⁵ Elle se révèle comme telle en ce qu'elle est dépassée vers le discours ou le travail singulier, en conservant son caractère *troublant* (puisque ni le discours ni le travail singulier ne sont absolus). Dans ce contexte, nous devons garder à l'esprit que l'histoire est vécue sous cette décomposition et ce dépassement.¹¹⁶

¹¹¹ Ricœur, *Histoire et vérité*, 55.

¹¹² « La communication exclut toute prétention d'englober, de réduire l'autre à une partie de mon discours total. [...] On pourrait dire qu'ici de la vérité serait complète si la communication pourrait être achevée; mais elle reste ouverte. La vérité [...] n'est pas autre chose que le 'philosophe commun' » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 70-71.

¹¹³ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 54-60.

¹¹⁴ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 77-78.

¹¹⁵ Ricœur, *Histoire et vérité*, 78.

¹¹⁶ « En deçà de cette décomposition, l'histoire est essentiellement équivoque, en ce sens qu'elle est virtuellement événementielle et virtuellement structurale, L'histoire est réellement le royaume de l'inexact. Cette découverte n'est pas vaine; elle justifie l'historien. Elle le justifie de tous ses embarras. La méthode historique ne peut être qu'une méthode inexacte » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 79-80.

En ce qui concerne la singularité historique (en particulier lorsque le processus historiographique porte sur la criminalité à grande échelle), Ricoeur met en garde et fait valoir que : « La singularité historique n'est pas la singularité morale qu'on a identifiée [...] à l'inhumain extrême ; cette singularité par l'excès quant au mal [...], n'est certes pas séparable de traits historiques identifiables ; mais elle relève du jugement moral en quelque sorte arraché à ses gonds. Il faut alors faire tout un parcours au plan historiographique pour mettre en place un concept de singularité relevant du jugement historique. [...] Concernant la singularité historique [...], tout événement qui simplement advient au plan de l'histoire qui se fait, et toute séquence narrative non répétable dans le temps et

Il est important de tenir compte du fait que, dans le travail d'un historien, tout philosophe de l'histoire hérite de l'héritage historique-philosophique de ceux qui l'ont précédé. Cependant, cela ne peut être compris qu'à travers d'une compréhension intermédiaire : en le plaçant parmi les genres philosophiques communs (idéalisme, matérialisme, réalisme, etc.) et sa singularité en tant que philosophe.¹¹⁷ Une approche plus large, met le philosophe de l'histoire en continuité/discontinuité avec les autres et permet un élargissement du sens historique. Une approche plus circonscrite de la singularité d'un philosophe permet de comprendre un monde plus restreint, où il n'est pas possible d'attribuer une *typologie* au philosophe. Dans ce dernier cas, la philosophie est isolée et ne constitue plus un moment historique. Cependant, elle reste une philosophie dans laquelle l'histoire est présente. De là, on peut comprendre l'importance de la communication dans l'histoire de la philosophie. Une communication qui diffère de celle qui est utilisée dans la vie quotidienne.¹¹⁸

La communication historique se caractérise par son caractère unilatéral, puisqu'elle se présente – dit Ricœur – tel qu'un « segment de l'inter-subjectivité où la réciprocité est impossible, parce que des hommes du passé je n'ai pas la présence, mais seulement la trace. »¹¹⁹ L'histoire, au singulier, est l'histoire des hommes (au pluriel), c'est-à-dire l'histoire non pas des êtres humains individuels, compris isolément, mais des communautés et des civilisations - une pluralité que le travail de l'historien doit prendre en compte.¹²⁰

Un autre aspect à prendre en considération est que, tout comme Ricoeur parle du *jugement d'importance et d'intention* qui anime l'historien de métier, le philosophe parle de ces

dans l'espace, toute série causale contingente [...] sont singuliers ; un lien possible à la singularité morale résulte de l'imputation de l'action à des agents individualisés et à toute quasi-personne et à tout quasi-événement, identifiés par un nom propre. [...] En un second sens, singularité signifie incomparabilité, ce qui est aussi signifié par unicité [...] par l'usage de la comparaison entre des événements et des actions appartenant à la même série, à la même continuité historique, à la même tradition identifiant [...]. L'incomparabilité présumée constitue une catégorie distincte lorsque deux ensembles historiques hétérogènes sont confrontés » : Ricœur, *La mémoire*, 432-433.

¹¹⁷ « J'ai essayé de montrer que l'histoire de la philosophie comportait un style étrange de compréhension, puisqu'elle nous proposait deux modèles de vérité, l'un tendant vers le système, et l'autre vers l'œuvre singulière » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 76-77.

¹¹⁸ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 66-71.

¹¹⁹ Ricœur, *Histoire et vérité*, 55.

¹²⁰ « La communication est une structure de la connaissance vraie » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 55.

termes associés à la philosophie, dans lesquels le philosophe de l'histoire exerce également un *jugement d'importance* et développe sa philosophie à partir de sa propre *intention*. Comme d'autres sciences, la philosophie a aussi une intention qui lui est propre : c'est toujours une intention philosophique qui prend en compte, non pas une typologie philosophique, mais une intention qui tient compte de la spécificité du philosophe de l'histoire.¹²¹ C'est le principe qui permet une compréhension de l'histoire de la philosophie au-delà de la pensée sociologique dans laquelle le philosophe développe son travail et facilite le refus d'une compréhension de celle-ci à partir d'un système de cause-effet ou de la prétention de l'histoire comme reflet de la réalité. La philosophie du philosophe reflète plutôt sa situation spécifique, au-delà des courants culturels ou politico-sociaux dans lesquels il se trouve - une situation personnelle qui n'est pas décrite dans les textes philosophiques, elle se manifeste seulement, dans les questions universelles qui donnent sens et forme à l'œuvre du philosophe.¹²²

Il convient de noter que l'herméneutique critique ne se réduit pas à un procès ou à la dénonciation de la prétention d'un savoir absolue. Elle se concentre sur les tensions qui conduisent à une saine connaissance des limites de la connaissance. Parmi ces tensions, ressort la dialectique qui met en évidence la polarité du jugement juridique et du jugement historique dans la mesure où elle manifeste l'impartialité propre à un procès et, en même temps, soumet son exercice à des circonstances qui lui sont défavorables, étant donné qu'à aucun moment elle ne peut occuper la place ou remplacer ce qui s'est déjà produit. En d'autres termes, le procès fait par le philosophe de l'histoire suppose un cheminement qui combine ce qui est propre à un système juridique et ce qui est propre au processus historiographique. Cela signifie qu'il suppose à la fois ce qui est une procédure procédurale et ce qui est décidé, et qu'il prend en compte à la fois les témoignages et les preuves, en prenant en compte la dimension juridique

¹²¹ « Elle [la philosophie] naît selon une *intention* propre; cette *intention* philosophique, c'est de dire ce qui est comme il est. L'apparition du verbe *être* dans la philosophie grecque est le témoin de cette intention philosophique. Ce genre de questions excède toute espèce de causalité social » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 73.

¹²² Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 78.

de la responsabilité individuelle par opposition à l'ampleur du procès historique lorsqu'il vise et/ou ouvre à une action collective.¹²³

1.1.3. Perspectives théologiques de l'histoire

Paul Ricoeur soutient qu'il y a plusieurs niveaux de lecture et de compréhension de l'histoire. En ce sens, au-delà de sa vision de l'histoire liée à la philosophie et aux historiens de métier, il présente le lien entre la théologie chrétienne et le sens de l'histoire, en soulignant trois niveaux fondamentaux : le progrès, l'ambiguïté et l'espérance.

Sur un premier niveau de lecture, Ricoeur cherche à démanteler certains faux problèmes qui semblent se poser lorsqu'on parle d'histoire au vu de la façon chrétienne de la penser : la conviction qu'il y a une opposition entre l'eschatologie chrétienne et la conception du progrès. Cette idée découle de la dégradation rationaliste du concept d'eschatologie et de mystère, et, comme on le verra après, il n'y a pas de réelle opposition entre eux sur le même plan. Dans un deuxième niveau de lecture, Ricoeur propose de présenter l'histoire au-delà de son sens abstrait, en entrant dans le concret de l'histoire, une histoire faite de personnes, d'événements, de décisions et de crises. A partir de ces deux niveaux de lecture, Ricoeur en présente un troisième : celui de l'espérance chrétienne, lorsqu'elle est confrontée au sens global de l'histoire, dans le concret de tous ses événements et face à la notion de progrès.¹²⁴

1.1.3.1. Niveau abstrait de l'histoire : le progrès

Le progrès est toujours lié au travail humain – le travail effectué par des outils qui permettent une plus grande efficacité et productivité. Ces outils marquent chaque période

¹²³ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 387.

« Les rôles respectifs de l'historien et du juge, désignés par leur intention de vérité et de justice, les invitent à occuper la position du tiers au regard des places occupées dans l'espace public par les protagonistes de l'action sociale. Or un vœu d'impartialité est attaché à cette position du tiers » : Ricoeur, *La mémoire*, 413.

¹²⁴ Cf. Ricoeur, *Histoire et vérité*, 81-82.

historique et révèlent la vie des hommes qui les ont utilisés dans le passé. C'est à partir de ces travaux que nous pouvons observer/confirmer les progrès qui ont existé au fil du temps. Il est important de se rendre compte que ces outils ne sont pas seulement des objets matériels qui apparaissent comme des marques du passé, la connaissance est aussi un outil qui, surtout après la révolution de la presse, laisse des marques – des signes – du passé auxquels les historiens peuvent accéder et qu'ils peuvent utiliser comme une croissance du progrès. Dans cette histoire de la technique et des instruments, ce sont les inventions, et non les inventeurs, qui parlent. Les outils, une fois rendus communs et utilisés par les hommes, sont valables en eux-mêmes. On oublie qui les a inventés ou qui s'est battu pour les construire et les mettre en œuvre. Il n'y a donc aucune préoccupation existentielle en cours (dans l'histoire unique de la technique) et, par conséquent, il s'agit d'une histoire faite d'hypothèses et de réalisations, mais pas d'une histoire de drames humains.¹²⁵

Cependant, le progrès est également constitué d'instruments liés à la conscience de soi et à la morale. L'histoire se fait à travers les écrits (par exemple les écrits religieux), à travers l'art, la culture et tant d'autres instruments produits qui révèlent une expérience morale qui est capitalisée et devient un outil de création et de décision. Cela devient un outil qui permet une continuité et une croissance des événements. Chaque être humain a accès aux œuvres laissées par la tradition et, en ce sens, peut *progresser/innover*. L'histoire devient, alors, une sorte de « cumulation de traces, comme sédimentation des œuvres humaines détachés de leurs auteurs, comme capital disponible »¹²⁶, bien que le monde instrumental soit beaucoup plus vaste que le monde de la technique, puisque, contrairement à la technique, le monde instrumental comprend d'autres marques (comme les marques de la culture et de la spiritualité). Ce que fait du progrès, autrefois lié à la technique, abstrait, sans visage humain, et que ses œuvres restent éloignées des réalités de la souffrance et/ou de la joie des civilisations.¹²⁷

¹²⁵ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 82-83.

¹²⁶ Ricœur, *Histoire et vérité*, 84.

¹²⁷ « L'historien est témoin de cette surcharge de sens qui fait de la supériorité de 'notre époque' une affirmation de combat. Ce seuil est franchi lorsque l'idée de nouveauté reçoit pour contraire celle de tradition, laquelle, de

Précisément en raison de son caractère abstrait, il ne peut y avoir d'opposition entre le progrès et le sens chrétien du terme.¹²⁸ Ceux-ci ne sont pas sur le même plan et, en se plaçant sur des plans non différenciés, rendent impossible tout type de confrontation. L'histoire chrétienne est révélatrice d'événements, de crises, de décisions... de personnes ; l'histoire est comprise et lue à partir de l'événement du Christ (la croix, la résurrection, la Pentecôte, etc.).¹²⁹ Avec le Christianisme, l'histoire devient *humaine* et prend de la valeur : l'être humain peut vivre de façon à « gagner ou perdre sa vie » (cf. Mt 16,25).

Bien que sous un autre angle, le progrès apporte également une valeur ajoutée à l'histoire. Il ne s'agit pas seulement de créations anonymes successives, mais de la reconnaissance du « plus et mieux » qui se fait à chaque période historique. De ce point de vue, l'être humain (bien que sans visage) accomplit, dans le progrès, sa mission de créature capable de créer et donc capable d'intégrer l'histoire. Dans ce cas, aller contre le progrès, c'est l'empêcher ou l'entraver. Il est important de comprendre, étant donné l'évaluation ricœurienne de l'histoire/progrès,

que dit ici le christianisme? A la différence de la sagesse grecque, il ne condamne pas Prométhée: la 'faute de Prométhée', pour les Grecs, est d'avoir volé le feu, le feu des techniques et des arts, le feu de la connaissance et de la conscience; la 'faute d'Adam' n'est pas la faute de Prométhée; sa désobéissance n'est pas d'être homme technique et savant, c'est avoir rompue, dans son aventure d'homme, le lien vital avec le divin : c'est pourquoi la première expression de cette faute, c'est le crime de Caïn, la faute contre le frère et pas la faute contre l'existence animal et sans histoire. [...] Il [le Christianisme] ne s'intéresse pas fondamentalement à cet aspect anonyme et abstrait de l'histoire des techniques [...]. Il s'intéresse à ce que les hommes concrets en font pour leur perte ou leur salut.¹³⁰

simple transmission d'héritage est devenue synonyme de résistance aux idées et aux mœurs nouvelles » : Ricœur, *La mémoire*, 403-404.

¹²⁸ « À vrai dire, le *topos* du progrès avait d'abord bénéficié d'une impulsion venue de la théologie à la faveur du schème de la 'promesse' et de l' 'accomplissement' [...] Si la Révélation est elle-même progressive, la réciproque s'impose : la venue du Royaume de Dieu est elle-même un développement historique et l'eschatologie chrétienne se dissout en un processus. » : Ricœur, *La mémoire*, 399.

¹²⁹ « A la lumière de ces événements exceptionnels, l'homme était rendu attentif à des aspects de son expérience propre qu'il ne savait pas voir: son temps proprement humain, lui aussi, fait d'événements et de décisions et jalonné par de grandes options: se révolter ou se convertir, perdre sa vie ou la gagner » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 85.

¹³⁰ Ricœur, *Histoire et vérité*, 86.

Le progrès et le Christianisme semblent marcher sur des lignes parallèles sans confrontation possible. Pour le progrès, l'abstraction rend possible une analyse de la valeur (c'est mieux que cela), mais pour le Christianisme, il est impensable d'avoir une histoire sans visage, une valorisation historique dont l'être humain (le concret) ne fait pas partie. Néanmoins, tous deux sont sujets à une certaine ambiguïté historique, surtout si l'on pense aux progrès de la connaissance ou de la conscience ; et que l'histoire humaine est bien plus que les marques laissées dans le temps.¹³¹

Sans vouloir faire ici une analyse critique de cette vision ricoeurienne de la notion de progrès, avant de passer à la problématique de l'ambiguïté, il peut être important, au départ, de soulever quelques questions sur les implications de la vision ricoeurienne du progrès et sur la façon dont il intègre le message chrétien dans sa réflexion. D'une part, il semble y avoir une notion de progrès très liée au 'plus et mieux' que l'être humain réalise à chaque moment historique (ce qui soulève immédiatement des questions sur les critères d'évaluation de ce qui est 'meilleur') ; d'autre part, en associant l'eschatologie chrétienne à ce type de progrès humain, nous rétrécissons et conditionnons, d'une certaine façon, la grâce et la dimension de la promesse eschatologique. Est-il possible, dans cette perspective ricoeurienne, de parler du progrès humain et de son lien avec l'espérance eschatologique, après les événements historiques abominables (le mal radical, les génocides, la création d'armes de destruction massive, etc.) qui marquent inévitablement l'histoire humaine ? La 'théologie de la culpabilité' semble être la seule issue pour les perspectives ricoeuriennes, mais ce n'est pas suffisant si nous voulons parler d'une espérance avec une ampleur qui nous permette d'embrasser 'l'histoire profane' et 'l'histoire sacrée', cela n'ira-t-il pas conduire à une espérance éphémère ou à un pessimisme inévitable envers l'avenir ?¹³²

¹³¹ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 86.

¹³² Cela a été, pendant des siècles, un grand problème auquel les traditions thomiste et augustinienne cherchent à répondre. Ricœur, à cet égard, semble se situer davantage dans la ligne thomiste, même si, comme nous le verrons plus loin, sur la question du temps, c'est la ligne augustinienne qui sous-tend la réflexion de Ricœur. Il est

1.1.3.2. Niveau existentiel de l'histoire : l'ambiguïté

Le regard porté sur l'histoire concrète des êtres humains ne peut être détaché du sens global qui permet de donner un sens aux actions et aux relations humaines. Ce n'est pas seulement une histoire de moyens (instruments/outils), c'est une histoire de moyens et de fins, d'intentions humaines qui se réalisent. Cette prise de conscience a à l'esprit l'humanité qui est unique, mais aussi la pluralité des civilisations.¹³³ Les civilisations comprennent la même mémoire, le même projet et le même ensemble de valeurs qui sont effectivement vécues dans la vie quotidienne grâce à une utilisation spécifique des outils. La « civilisation est une façon temporelle de projeter un style concret d'existence, de vouloir l'homme. »¹³⁴ De ce constat, la catégorie du progrès et aussi plusieurs catégories de l'histoire semblent s'effacer : les civilisations disparaissent avec le temps, mais l'humanité demeure ; l'éthique et la technique restent à des niveaux différents ; et la naissance et la mort des civilisations imposent un état de crise à l'humanité. De ce point de vue, nous sommes très proches de l'histoire, entendue au sens du Christianisme. La *crise* marque l'histoire de l'humanité dans sa forme concrète. Les civilisations ne disparaissent pas soudainement, elles disparaissent au fur et à mesure que chacun de leurs éléments assume des comportements et des décisions (humaines) qui vont contre l'établie du passé qui les précède. C'est dans ces changements *progressifs* que l'histoire se développe, valorisant parfois certains aspects ou en valorisant d'autres (c'est justement ce qui bouge, par exemple, les grandes révolutions sociales et les grands changements de mentalité).¹³⁵

également curieux que, sur le progrès, d'une certaine façon, Ricœur semble être plus proche du sens taylorien de l'économie et de l'imaginaire social. Cf. Taylor. *Sources of the Self*, notamment les chapitres 1, 8 et 9.

¹³³ « La rationalisation consiste en un rapport interne à chaque être humain qui évolue en corrélation avec les interrelations humaines. Le processus de civilisation n'est autre que cette corrélation entre les changements affectant les structures psychiques et ceux affectant les structures sociales. Et *l'habitus* est au carrefour des deux procès » : Ricœur, *La mémoire*, 265.

¹³⁴ Ricœur, *Histoire et vérité*, 88.

¹³⁵ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 87-91.

« « En d'autres temps, des mots aussi chargés que ceux de 'temps présent', 'monde moderne', 'modernité' auraient évoqué des phénomènes d'innovation et de rupture. » « En d'autres temps »? L'expression ne relève plus

Les événements historiques successifs entraînent des changements dans les civilisations et, par conséquent, des changements au niveau politique (dans une certaine mesure, ceux-ci sont à l'origine de la naissance et de la mort des civilisations). La dimension politique est donc éminente lorsqu'on parle d'histoire, comme un ensemble de relations humaines compte tenu du pouvoir en vigueur (que ce soit pour monter au pouvoir, ou le renverser, ou vivre selon les directives du gouvernement). Les crises qui se produisent dans la sphère politique déterminent le destin physique des civilisations, mais aussi leur volonté. Ces crises établissent une norme au niveau de la santé (dans ce domaine, la politique est décisive par rapport à la vie et à la mort) ; de la religion ; de la croissance éducative et intellectuelle ; etc..¹³⁶

Ces crises font ressortir le sentiment de culpabilité des êtres humains, dont le pouvoir politique se présente tantôt qu'un élément qui favorise l'orgueil, la haine et la peur. Là où l'homme a du pouvoir, là où il est loué, la triologie de sa faiblesse brille. Ce n'est pas par hasard que ces marques sont clairement visibles dans les grands empires, dans les grandes puissances politiques et même dans les livres prophétiques qui relatent la peur des petits peuples, la haine envers les mauvais et l'orgueil des nations. La culpabilité d'Israël était dans le désir de supériorité, d'être comme les grands, auquel le Magnificat répond par la puissance de Dieu qui détruit la triologie de la culpabilité en chantant : « déployant la force de son bras, Il disperse les superbes. Il renverse les puissants de leurs trônes, Il élève les humbles » (Lc 1, 51-52). C'est ainsi que l'« analyse de l'histoire comme événement, comme décision, comme drame, bref comme 'crise', débouche dans une théologie de l'histoire. Elle y débouche, non pas exclusivement mais principalement, par la culpabilité. »¹³⁷ Sur la question de la culpabilité, je parlerai plus tard, mais, pour l'instant, il est important de souligner qu'il appartient précisément à la théologie de l'histoire de faire une lecture des temps modernes - et des gouvernements actuels - à partir de leurs ressources théologiques, qu'elles proviennent des sphères psychique,

d'une histoire objective des représentations, elle désigne les temps qui ne sont plus les nôtres » : Ricœur, *La mémoire*, 406.

¹³⁶ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité* 92.

¹³⁷ Ricœur, *Histoire et vérité*, 86.

sociologique ou biblique. Seule une théologie de la culpabilité peut aider à comprendre l'ambiguïté présente dans l'histoire des hommes - une histoire marquée par des événements, mais aussi par des crises, où se jouent les gagnants et les perdants, où l'humanité est vue, dans le concret de son existence, comme plus qu'un ensemble d'êtres naturels, comme un ensemble d'êtres historiques, soumis, pour cette même raison, à la culpabilité.¹³⁸

1.1.3.3. Niveau du mystère dans l'histoire : l'espérance

Malgré ce rôle de la théologie de l'histoire, sa fonction ne se limite pas à la question de la culpabilité et du sens des décisions et des crises. Premièrement, parce que celui-ci n'est pas le centre du message chrétien¹³⁹, et, puis, l'espérance du salut permet de donner un sens à l'histoire qui est tout à fait différent de celui de la culpabilité. Le *sens* et le *mystère* sont des concepts qui sont rendus présents lorsqu'on veut parler de l'espérance dans un sens théologique-chrétien. Le *sens* fait référence au courage de vivre inséré dans l'histoire - c'est un sens unitaire qui embrasse l'être humain d'une façon personnelle, mais aussi d'une façon historique. Le *mystère* fait référence au sens qui reste caché et qui exige de l'être humain de prendre un risque constant face aux dangers de l'histoire. Les deux concepts ne s'annulent pas, mais se complètent plutôt dans ce que l'on pourrait appeler le *sens total* de l'histoire. Pour Ricoeur, le sens total de l'histoire, d'un point de vue chrétien - au-delà de l'ambiguïté et des défis du mystère - est la foi en Dieu. Il est à la fois le sens et le Seigneur de l'histoire. Ce n'est pas une fantaisie créée par les chrétiens, mais une intelligibilité de la foi qui permet de relire les événements chrétiens de façon pédagogique et articulatrice du sens de l'histoire humaine. De cette façon, « le chrétien c'est l'homme qui vit dans l'ambiguïté de l'histoire profane, mais avec le trésor précieux d'une

¹³⁸ Cf. Ricoeur, *Histoire et vérité*, 92-93. A cet égard, Ricoeur parle de la question de la guerre où, d'une part, la théologie dans la dénonciation des abus de violence ne rendra pas la guerre plus « propre ». Mais d'autre part, si elle ne le fait pas, elle sera complice de la mise en œuvre de la guerre comme droit justifiable pour la gestion des conflits et des relations humaines, dans une perpétuation de l'asymétrie entre les colonisateurs et les colonisés. Cf. Ricoeur, *Histoire et vérité*, 120.

¹³⁹ « [Dans le credo chrétien] on ne *croit* pas au péché, mais au salut » : Ricoeur, *Histoire et vérité*, 94.

histoire saint dont il aperçoit le ‘sens’, et aussi avec les suggestions d’une histoire personnelle où il discerne le lien de la culpabilité à la rédemption. »¹⁴⁰

Le sens chrétien de l’histoire est vécu selon une espérance qui intègre l’histoire profane dans l’histoire sacrée, la constituant comme une histoire unique sous la marque du sacré. Ce sens de l’histoire devient l’objet de la foi, dans une sphère qui dépasse la rationalité progressive et l’irrationalité de l’ambiguïté - c’est une sphère supra-rationnelle, dans la mesure où ici l’espérance, et l’histoire elle-même, prennent une dimension eschatologique.¹⁴¹ Pour Ricœur, cette dimension fait vivre aux chrétiens l’histoire profane et sacrée sans faire de séparation entre eux, en remettant pour le « dernier jour » la possibilité de voir toute l’ingéniosité de la culpabilité et de la grandeur soumis/récapitulés en Christ.¹⁴² Cette vision de l’espérance et la dimension eschatologique du Christianisme seront développées plus avant dans le troisième chapitre, mais je laisse, dès maintenant, cette première position ricœurienne sur ce sujet.

Entre *sens révélé* et *sens caché*, les chrétiens ne vivent pas dans la désespérance face aux périls de l’histoire. Le « n’ayez pas peur » biblique (cf. Mt 14, 27) est devenu un mandat d’espérance face aux ambiguïtés et aux dangers de l’histoire. Ce n’est pas un mandat contre la peur, mais contre la désespérance, en faveur de l’exorcisme des fausses prophéties. Dès la foi chrétienne, l’espérance devient la foi dans l’histoire à venir, car en Dieu il y aura toujours quelque chose à faire et des occasions à saisir au-delà de tout désespoir. S’éloignant de toute ambiguïté plus grande, le Christianisme se sépare de l’existentialisme dans la mesure où il refuse d’accepter l’ambiguïté comme le dernier mot de l’histoire. La foi chrétienne *au sens caché* de l’histoire permet au chrétien de vivre dans la recherche de la compréhension des objectifs de la philosophie de l’histoire, sans ne se décourager ni sans stagner face à l’ambiguïté qui se présente. L’espérance devient la source de cette recherche et une présence active dans l’action de

¹⁴⁰ Ricœur, *Histoire et vérité*, 95.

¹⁴¹ « Le sens que l’histoire peut avoir dans son ensemble est objet de foi ; il n’est pas objet de raison, comme le progrès instrumental, car il est le sens global que peut prendre cette figure en train d’être dessinée par les actes des hommes ; ce sens ne peut être constaté ou conclu ; il ne peut être qu’attendu d’une grâce puissante, capable de tourner à la gloire de Dieu le terrible et le vain » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 96.

¹⁴² Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 95.

rechercher - elle est sens pour rechercher un sens. Dans ce cas, le mystère aide à développer des perspectives sur l'histoire, où l'intelligibilité conduit à substituer certaines lectures à d'autres sans pour autant prétendre avoir le dernier mot sur l'histoire.¹⁴³ Pourtant, il ne s'agit pas d'une simple question d'histoire intellectuelle. Cette dimension n'apparaît que comme un fondement qui conduit à une action concrète.

1.1.3.4. L'action historique

Ricœur avertit de la distinction entre théologie et sociologie, puisque la sociologie, qui s'intéresse aux relations humaines qui guident et rythment l'histoire, ne considère pas les relations avec les autres (dans la façon dont elles sont pensées dans une perspective chrétienne). En sociologie, le *prochain* est exclu, car la rencontre avec la personne de l'autre se fait en dehors de toute médiation sociale. Cet acte d'aller à la rencontre de son prochain n'a pas de critère immanent dans l'histoire, mais plutôt un sens eschatologique qui résulte du désir de rencontrer le Christ (dans le jugement final).¹⁴⁴

La théologie du prochain (ou théologie de la charité) appelle à une action concrète qui se déroule dans l'histoire et dont les fruits sont récoltés « à la fin des temps ». Les textes bibliques mettent en évidence ce principe à travers des paraboles et des prophéties. Par exemple, dans la parabole du *Bon Samaritain* (Lc 10,25-37), tout se passe en relation avec une rencontre précédée de quelques mésappariements. La rencontre avec l'inconnu est une partie déterminante de l'histoire racontée par Jésus, et devient un mandat et un paradigme d'action pour les chrétiens : « Allez et faites de même » (Lc 10,37b). Dans les prophéties, il y a une vision rétrospective des rencontres/mésappariements qui ont lieu tout au long de la vie, dans le concret de l'histoire.

¹⁴³ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 96-98.

¹⁴⁴ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 102.

Ricœur fait appel à la prophétie du Jugement dernier décrite en Mt 25,31-46 pour démontrer cette inclusion entre parabole et prophétie¹⁴⁵ :

Quand le fils de l'homme viendra dans sa gloire, et tous les anges avec lui, alors il s'assiéra sur le trône de sa gloire, et toutes les nations seront rassemblées devant lui ; et il séparera les uns d'avec les autres, comme un berger sépare les brebis d'avec les chèvres ; et il mettra les brebis à sa droite et les chèvres à sa gauche. Alors le roi dira à ceux qui seront à sa droite : Venez, les bénis de mon Père, héritez du royaume qui vous est préparé dès la fondation du monde ; car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire ; j'étais étranger, et vous m'avez recueilli ; j'étais nu, et vous m'avez vêtu ; j'étais infirme, et vous m'avez visité ; j'étais en prison, et vous êtes venu auprès de moi. Alors les justes lui répondront, disant : Seigneur, quand est-ce que nous t'avons vu avoir faim, et que nous t'avons nourri ; ou avoir soif, et que nous t'avons donné à boire ? Et quand est-ce que nous t'avons vu étranger, et que nous t'avons recueilli ; ou nu, et que nous t'avons vêtu ? Et quand est-ce que nous t'avons vu infirme, ou en prison, et que nous sommes venus auprès de toi ? Et le roi, répondant, leur dira : En vérité, je vous dis : En tant que vous l'avez fait à l'un des plus petits de ceux-ci qui sont mes frères, vous me l'avez fait à moi. Alors il dira aussi à ceux qui seront à sa gauche : Allez-vous-en loin de moi, maudits, dans le feu éternel qui est préparé pour le diable et ses anges ; car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif, et vous ne m'avez pas donné à boire ; j'étais étranger, et vous ne m'avez pas recueilli ; nu, et vous ne m'avez pas vêtu ; infirme et en prison, et vous ne m'avez pas visité. Alors eux aussi répondront, disant : Seigneur, quand est-ce que nous t'avons vu avoir faim, ou avoir soif, ou être étranger, ou nu, ou infirme, ou en prison, et que nous ne t'avons pas servi ? Alors il leur répondra, disant : En vérité, je vous dis : En tant que vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, vous ne l'avez pas fait non plus à moi. Et ceux-ci s'en iront dans les tourments éternels, et les justes, dans la vie éternelle (Mt 25,31-46).

Les *petits* dans les récits bibliques, sont ainsi appelés par leur statut social. Cependant, ils se révèlent être les protagonistes de grands événements historiques. Des événements qui introduisent de nouveaux paradigmes d'action et, par conséquent, de nouveaux chemins pour l'histoire. Dans les grandes révolutions sociales, quelque chose de similaire se produit, bien que sans une si grande reconnaissance : pour l'histoire, le nom des grands maîtres de la révolution

¹⁴⁵ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 99-101.

demeure. Cependant, ils ne feraient rien sans les *petits* qui sont des facilitateurs, des combattants, et même des appâts pour que la révolution se produise. Ceux-ci restent incognito dans les livres des historiens, mais sans eux, l'histoire se serait développée différemment (probablement sans grands changements). Le sens de l'histoire, d'un point de vue théologique, n'est pas seulement révélé ou caché, il prend en compte l'action historique « non narrée », l'action de tant de personnes *cachées* dans l'histoire de la sociologie. La parabole du *Bon Samaritain* contient une alerte pour les *maîtres de l'histoire* et apporte un mandat pour les *petits*. Cependant, le message devient plus large lorsqu'il est associé à la prophétie - à l'intention théologique et christologique - et passe d'un simple sentiment présent de compassion qui conduit à une action concrète, à une action « habitée par un sens eschatologique qui la dépasse. »¹⁴⁶

Il semble exister, dans le monde contemporain, une dichotomie entre le social et le prochain, entre la société et la communauté.¹⁴⁷ Cependant, Ricœur prévient que ce genre de réflexion a son importance, mais qu'elle est trompeuse, car elle isole complètement la dialectique du Royaume de Dieu. En effet, « l'opposition du prochain au socius n'est donc qu'une des possibilités, la plus spectaculaire, la plus dramatique, mais non la plus signifiante de la dialectique historique de la charité. »¹⁴⁸ La théologie du prochain ne se réduit pas à la rencontre avec le prochain (qui est inconnu et duquel je me fais proche), mais elle germe et se développe selon sa signification la plus profonde : la reconnaissance de Dieu comme Seigneur de l'histoire. C'est à partir de là que nous comprenons la distinction que Jésus fait entre l'autorité des hommes (de César, de Pilate, etc.) et l'autorité de Dieu. Et le sens de la justice qui s'impose dans le Christ, au-delà de ce qui est établi par le droit humain : la justice prend une nouvelle

¹⁴⁶ « La compassion du Samaritain a une profondeur de sens qui la dépasse elle-même ; l'intention *pratique* de la parabole – « Va et fais de même » – est soudain éclairée par l'intention théologique, ou plutôt *christologique* de la prophétie. Le sens de la compassion dans le présent est habité par un sens eschatologique qui le dépasse » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 102.

¹⁴⁷ « Dès que le thème du prochain est coupé du contexte social où il trouverait son impact historique, il vire au regret stérile et devient la proie de quelque goût terrible de la catastrophe vengeresse » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 106.

¹⁴⁸ Ricœur, *Histoire et vérité*, 107.

dimension historique, celle de la charité/amour de Dieu. A partir de là, la rencontre avec son prochain se fait aussi bien à *travers* les mécanismes sociaux, qu'en *dehors* d'eux ou même *contre* eux, puisque tous les chemins sont marqués par une action qui a une intensité et une intention eschatologique.¹⁴⁹ Il est vrai qu'en raison de leur mauvaise utilisation, les instruments de la technique et les institutions de « charité organisée » sont souvent mal vus. Mais le thème du prochain est avant tout un appel à l'attention, à la prise de conscience de la personne de l'autre, au-delà de tout artifice relationnel : la rencontre avec le prochain est une rencontre humaine, pas seulement le résultat de l'utilisation d'outils, ni le fruit d'un engrenage institutionnel. La rencontre profonde avec son prochain dénonce les abus institutionnels, supprime et critique toute objectivation de la personne et restitue (à contre-courant des tendances sociales) le *mystère* de l'histoire humaine.¹⁵⁰

C'est l'histoire – et sa dialectique du prochain et du socius – qui maintient l'envergure de la charité; mais c'est finalement la charité qui gouverne la relation au socius et la relation au prochain, leur donnant une commune intention. Car la théologie de la charité ne saurait avoir moins d'extension que la théologie de l'histoire.¹⁵¹

1.2. Le temps

La question du temps est fortement liée au problème de l'histoire et de la mémoire. En ce sens, il sera important, tout d'abord, d'analyser la vision ricœurienne du temps, en vue d'une plus grande cohérence argumentative par rapport aux concepts d'histoire et de mémoire. Nombreux sont les œuvres de Ricœur sur le temps, au point que pour lui, ce concept n'est pas seulement un point de départ pour les questions d'historicité ou de mémoire, mais plutôt, « la temporalité constitue non seulement une caractéristique majeure de l'être que nous sommes,

¹⁴⁹ Dire le contraire serait nier que les institutions et les techniques modernes puissent collaborer au rapprochement des êtres humains. Cela n'aurait aucun sens et minerait la réalité dans laquelle nous vivons.

¹⁵⁰ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 104-109.

¹⁵¹ Ricœur, *Histoire et vérité*, 111.

mais celle qui, plus que toute autre, signale le rapport de cet être à l'être en tant qu'être. »¹⁵² En fait, la dimension temporelle se présente comme un facteur déterminant pour la compréhension de l'être humain, tant au niveau existentiel qu'au niveau historique-narratif, où la demande de vérité doit refléter la nature temporelle de l'expérience humaine.¹⁵³

En tant que thème fortement développé par Paul Ricœur, plutôt qu'une étude exhaustive de sa pensée par rapport à cette problématique, j'essaierai d'accorder une plus grande attention aux connexions que ce philosophe établit entre le temps, l'histoire et la réflexion théologique elle-même ; connexions qui nous permettent d'élargir le spectre de l'étude également en ce qui concerne la mémoire et l'espérance. Ainsi, j'irai tenir compte du concept de temps par rapport à sa dimension historique (notamment en faisant la distinction entre le temps chronologique et le temps de la narrative historique) ; par rapport à la problématique de la temporalité comprise en la pensant au-delà de la historicité (en faisant recours à la réflexion théologique, à partir du point de vue de Ricœur) ; et, aussi, j'aborderai la question du temps liées à la mémoire (en prenant ici des points qui viennent en conséquence des points précédents et en ouvrant la discussion par rapport à la thématique de la mémoire).

1.2.1. Le temps historique

S'appuyant sur les positions de Reinhart Koselleck, Paul Ricœur reconnaît la difficulté de fixer, de façon systématique et évidente, la relation entre l'histoire et le temps. D'une part, il y a une certaine facilité à dater les événements historiques ; mais d'autre part, lorsque l'on entre dans une compréhension des rythmes temporels qui dépassent les délimitations des discours et

¹⁵² Ricœur, *La mémoire*, 452.

Des œuvres de Ricœur sur ce thème, on retiendra les trois volumes du *Temps et Récit*, qui apparaissent en suivi et en articulation avec *La Métaphore vive*, où la question du temps avait également été abordée. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit*. Tome I (Paris : Le Seuil, 1983) ; *Temps et récit*. Tome II (Paris : Le Seuil, 1984) ; *Temps et récit*. Tome III (Paris : Le Seuil, 1985) ; *La métaphore vive* (Paris : Seuil, 1975).

¹⁵³ Cf. Ricœur, *Temps et récit*. I, 17. Des œuvres de Ricœur sur ce thème, on retiendra les trois volumes du *Temps et Récit*, qui apparaissent en suivi et en articulation avec *La Métaphore vive*, où la question du temps avait également été abordée. Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit*. Tome I, II et III ; Cf. aussi, *La métaphore vive*.

des événements historiques, on entre alors dans un « temps historique » difficile à définir et/ou à délimiter chronologiquement et qui se constitue lui-même comme histoire (au sens le plus pur et le plus simple du terme).¹⁵⁴

Tout au long des temps, d'une idée de l'histoire comprise comme un authentique récit des événements passés, nous sommes passés à une conception de l'histoire liée à l'instruction (*historia magistra vitae*). Cependant, pour Paul Ricœur, il semble clair que l'histoire doit faire usage de la dimension temporelle, et c'est précisément dans le temps historique que se révéleront tant la *vérité* des événements que la sagesse résultant de l'expérience humaine.¹⁵⁵ Le sens de l'histoire liée à la chronologie ne peut pas être oublié (pour cela, j'y reviendrai après), mais, pour mieux comprendre le sens plus profond du temps historique, il faut se détacher du sens du temps analysé dès le calendrier, c'est-à-dire, il faut laisser à l'écart le désir de conciliation entre la perspective phénoménologique et la perspective cosmologique sur le temps, pour faire converger la réflexion sur la « la transition de la mémoire vive à la position 'extrinsèque' de la connaissance historique »¹⁵⁶, en mettant en évidence que la temporalité de l'histoire prend « un tour existentiel qui dépasse le caractère encore formel de la datation sous l'égide du temps calendrier. Il s'agit de l'engagement commun du 'faire l'histoire' et du 'faire de l'histoire' dans la même condition historique dont ne sont maîtres ni les agents de l'histoire ni leurs historiens. »¹⁵⁷ Ceci est, précisément, le chemin choisi par Ricœur qui, malgré toutes leurs réflexions sur la phénoménologie et cosmologie du temps dans son ouvrage *Temps et Récit*¹⁵⁸, reconnaît dans l'approfondissement sur la mémoire (liée à la connaissance historique) la condition de possibilité pour la réalisation de l'opération historiographique.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 389 ; Reinhart Koselleck, *Le Futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques* (Paris : EHESS, 1990) : 208.

¹⁵⁵ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 393 ; Reinhard Koselleck, *L'Expérience de l'histoire* (Paris : Gallimard-Seuil-EHESS, 1997) : 21-27.

¹⁵⁶ Ricœur, *La mémoire*, 191.

¹⁵⁷ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 195.

¹⁵⁸ Voir par exemple la synthèse présentée par Paul Ricœur dans la réédition de *Temps et Récit I* (coll. « Points Essais »), en 1991, aux pages 190-198. Cf. aussi Ricœur, *Temps et récit III*.

¹⁵⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 191.

C'est précisément l'approche au temps historique (et pas tant à la chronologie des événements historiques) qui permet de penser et de diviser l'histoire par périodes. Il ne s'agit pas de penser l'histoire en niant les événements, mais d'adopter une approche plus globale et plus conforme aux expériences humaines vécues au fil du temps (expériences qui ont développé des connaissances et des modes de pensée qui intègrent, d'une certaine façon, les événements historiques eux-mêmes).¹⁶⁰ Lié à la notion d'époque est le concept de chronosophie. Cependant, la chronosophie¹⁶¹ va au-delà de la justification historique elle-même. Elle se présente comme une sorte d'histoire de l'histoire, opposant des conceptions stagnantes sur l'irréversibilité ou la réversibilité (cyclique ou linéaire) du temps.¹⁶² Dans ce cas, il devient difficile pour les historiens de métier de se libérer du désir d'établir un sens aux événements, de donner une « étiquette » de continuité ou de discontinuité historique et d'affirmer une distinction entre différentes périodes ou époques.¹⁶³

Dans une perspective ricœurienne, compte tenu des phases de l'opération historiographique, il semble clair que la chronosophie est toujours présente et a une fonction de guide pour tout discours historique (surtout dans les phases d'explication et de représentation), puisque la chronosophie tient compte à la fois des événements, des répétitions, des temps et des structures qui ont prévalu à travers le temps. Peu à peu, le sens de la chronosophie semble – selon les mots de Paul Ricœur – être une « typologie historique des chronosophies » qui prend en compte différentes spécificités (par exemple, « dans l'Occident chrétien, c'est principalement

¹⁶⁰ « Le concept des époques [...] est peut-être le plus troublant, dans la mesure où il paraît se superposer à la chronologie pour la découper en grandes périodes. Ainsi continue-t-on en Occident à diviser l'enseignement de l'histoire et même la recherche entre Antiquité, Moyen Age, Temps modernes, monde contemporain. On se rappelle le rôle que Benveniste assigne au point zéro dans le calcul du temps historique. La naissance du Christ pour l'Occident chrétien, l'Hégire pour l'islam. » : Ricœur, *La mémoire*, 197.

¹⁶¹ « Par chronosophie, Pomian entend les grandes périodisations de l'histoire comme celles de l'islam et du christianisme (chez Daniel et saint Augustin) et leurs tentatives de mise en correspondance avec la chronologie; dans ce champ s'affrontent les chronosophies religieuses et les chronosophies politiques; apparaît à la Renaissance une périodisation en termes d' 'époques' de l'art et au XVIII^e siècle en termes de 'siècles'. » : Ricœur, *La mémoire*, 195. « La chronosophie [...] questionne l'avenir et prétend aboutir à des réponses permettant de s'en représenter véridiquement les grands traits. Le temps sera alors un cycle ou une ligne » : Vigne Eric, « Le temps de l'histoire en question ». In: *Vingtième Siècle, revue d'histoire*. N. 6 (avril-juin 1985): 136.

¹⁶² « L'opposition entre un temps stationnaire et un temps non répétable [...] C'est de ces grandes orientations que le présent reçoit une place significative dans le tout de l'histoire. Ainsi parle-t-on d'âges, de siècles, de périodes, de stades, d'époques. » : Ricœur, *La mémoire*, 196.

¹⁶³ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 194.

sur l'opposition entre histoire profane et histoire sacrée, au plan d'une théologie de l'histoire, qu'ont été conquis les rapports entre le continu et le discontinu »¹⁶⁴).

1.2.1.1. *Le temps calendaire et chronologique*

Malgré l'importance de comprendre le temps au-delà de la chronologie, il n'est pas possible de réfléchir à ce sujet sans aborder la dimension chronologique. La datation n'existe pas de façon détachée de la réalité de l'expérience vécue. Elle permet plutôt d'attribuer un sentiment de distance au passé, favorisant ainsi son analyse temporelle. La calendairisation du temps est assumée comme un décalage des représentations du temps vécu selon la phénoménologie, ne se réduisant donc pas à un regard vide – ou simplement formel/structurel – sur le temps.¹⁶⁵

La dimension chronologique « consiste en une modalité proprement temporelle d'inscription, à savoir un système de dates extrinsèques aux événements »¹⁶⁶ et, ainsi, elle s'agit d'une caractéristique fondamentale qui sert à la fois d'outil fondamental pour les historiens de métier et d'indicateur et de guide dans notre regard sur le passé, en fondant (sur le plan organisationnel) notre façon de penser le présent et d'envisager l'avenir. Ricœur part de la

¹⁶⁴ Ricœur, *La mémoire*, 195. Cependant, Ricœur avertit que « le concept des périodes ne se prête pas à une histoire distincte de celle des conceptions cycliques ou linéaires, stationnaires ou régressives. La *Philosophie de l'histoire* de Hegel offre à cet égard une synthèse impressionnante des multiples mises en ordre du temps historique. Et après Hegel, et en dépit du vœu de 'renoncer à Hegel', la question se pose à nouveau de savoir si tout résidu chronosphique a disparu de l'emploi de termes tels que 'palier' (*stages*) adoptés en histoire économique, au plan où cycles et segments linéaires se croisent. L'enjeu n'estrien moins que la possibilité d'une histoire sans direction ni continuité » : Ricœur, *La mémoire*, 197.

« La modernité est elle-même [...] un phénomène historique global, dans la mesure où elle appréhende les Temps modernes comme des temps nouveaux ; or cette appréhension ne se laisse réfléchir qu'en termes d'éloignement croissant des attentes à l'égard de toutes les expériences faites jusqu'à aujourd'hui. Ce n'était pas le cas avec les attentes eschatologiques de la chrétienté historique qui, en raison de leur statut ultra-mondain, n'étaient pas coordonnables avec l'expérience commune à l'intérieur d'un unique procès historique. [Je reviendrai plus tard sur le sujet de l'eschatologie] L'ouverture de l'horizon d'attente désigné par le terme 'progrès' est la condition préalable de la conception des Temps modernes comme nouveaux, ce qui constitue la définition tautologique de la modernité, en allemand du moins. À cet égard, on peut parler de 'temporalisation de l'expérience de l'histoire' en tant que processus de perfectionnement constant et croissant. » : Ricœur, *La mémoire*, 389-390.

¹⁶⁵ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 192-193 ; Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 193 ; Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps* (Paris : Gallimard, 1984).

¹⁶⁶ Ricœur, *La mémoire*, 192.

définition de Benveniste pour comprendre le *Temps chronique*¹⁶⁷ : « 1) référence de tous les événements à un événement fondateur qui définit l'axe du temps ; 2) possibilité de parcourir les intervalles de temps selon les deux directions opposées de l'antériorité et de la postériorité par rapport à la date zéro ; 3) constitution d'un répertoire d'unités servant à dénommer les intervalles récurrents : jour, mois, année, etc. »¹⁶⁸ Ricœur distingue également le temps chronique (le temps calendaire) – compris comme des périodes de temps cycliques plus ou moins courtes (par exemple : jours, semaines, mois et années) – et la chronologie (le temps de la Chronométrie) – compris comme un temps linéaire de longues périodes temporelles (par exemple : siècles ou millénaires) marquées par des événements fondamentaux et fondateurs.¹⁶⁹

Les périodes temporelles, qui se présentent désormais, soit sous la forme structurelle d'un calendrier, soit en s'inscrivant dans la chronologie de l'histoire universelle, permettent de comprendre l'histoire elle-même à travers des concepts tels que passé, présent et futur. Cependant, bien que cette division tripartite du temps fasse partie de notre usage courant, son explication n'est pas du tout facile. Si, d'une part, Saint Augustin a fortement contribué à la compréhension tridimensionnelle du temps, à travers de la notion de « distension de l'âme » (notion sur laquelle je reviendrai plus tard) ; d'autre part, la Modernité a apporté une nouvelle façon de penser le temps, proposant de nouvelles caractéristiques de diachronie, combinant le passage du temps avec la notion de progrès et, par conséquent, créant une certaine rupture entre le passé (généralement considéré comme rétrograde) et le futur (considéré comme « temps nouveau », plein d'innovation et de progrès). Dans cette perspective, le présent est dilué, se présentant comme « supérieur au passé », mais toujours inférieur au progrès attendu de l'avenir.¹⁷⁰ D'autre part, cette façon de regarder le présent apporte des conséquences quand on

¹⁶⁷ Le « temps chronique » sera appelé par Ricœur de « tiers temps » pour mieux développer sa réflexion sur le temps. En raison de l'objectif principal de cette étude, je ne développerai pas cette nuance ricœurienne car elle ne constitue pas une donnée plus pertinente dans la recherche.

¹⁶⁸ Ricœur, *La mémoire*, 191.

¹⁶⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 194.

¹⁷⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 397. A ce propos, Ricœur a en compte l'ouvrage de Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. (Paris : EHESS, 1990).

regarde le passé. En fait, « ce phénomène de dépréciation du passé présente plusieurs corollaires remarquables. On notera d'abord l'accroissement du sentiment de distanciation qui, à l'échelle d'une suite de plusieurs générations, tend à oblitérer le sentiment de la dette des contemporains à l'égard des prédécesseurs. »¹⁷¹ Ici entrent en jeu à la fois la question de la mémoire versus l'oubli par rapport au passé, et la problématique des sentiments de négation et/ou de culpabilité par rapport au passé ; ce qui fait, dès le départ, prévoir non seulement un présent intrinsèquement marqué par le passé, mais aussi un futur héritier de cette relation créancier-débiteur historicisée.

Ces dernières problématiques seront abordées dans les chapitres suivantes. Maintenant, il me semble important s'intéresser à la compréhension ricœurienne, par rapport au sens du temps calendaire et chronologique, sur ce que c'est le présent et, par conséquent, le passé et le futur. D'une façon simple, et dans un premier moment, Ricœur parle du présent comme la résonance d'un son qui se décrit. C'est un ensemble de moments qui se succèdent, faisant de chaque instant un « nouveau présent » qui apparaît en laissant derrière lui « un passé ». Cependant, le présent n'est pas seulement une chaîne de moments qui cessent d'exister pour laisser place à d'autres ; il révèle une dimension « radioactive » dans laquelle il y a une « rétention » capable de se constituer comme temporisation / durée du temps présent.¹⁷² Pourtant, l'historicité du temps, et en particulier la spécificité historique du temps présent, va au-delà de cette idée *formelle*. Au-delà de ce sens plus « horarial », Ricœur affirme que « le présent est aussi celui du jouir et du souffrir, et, de façon plus significative pour une enquête sur la connaissance historique, présent d'initiative. »¹⁷³ Ce n'est qu'ainsi que le passé peut être

¹⁷¹ Ricœur, *La mémoire*, 398.

¹⁷² « Le présent du son qui résonne maintenant : 'quand on le fait résonner, je l'entends comme présent, mais pendant qu'il continue à résonner il a un présent toujours nouveau, et le présent chaque fois précédent se change en un passé' [...]. C'est cette modification qui constitue le thème de la description. Il y a un 'chaque fois' présent. [...] l'idée que quelque chose commence et cesse, commence et 'tombe' après sa fin dans le passé le plus lointain, est commune. Se propose alors l'idée de 'rétention' : 'dans cette retombée', je le 'retiens' encore, je l'ai dans une 'rétention', et, tant qu'elle se maintient, 'il a sa temporalisation propre, il est le même, sa durée est la même'. » : Ricœur, *La mémoire*, 39.

¹⁷³ Ricœur, *La mémoire*, 40.

compris au-delà de ses datations. D'une part, parce qu'il devient possible de comprendre le temps passé comme « continuation de l'existence »¹⁷⁴ et, d'autre part, parce qu'il permet une appréhension du temps passé par l'utilisation de la mémoire (qui, comme nous le démontrerons dans le chapitre suivant, ne se réduit pas seulement à une mémorisation ou une répétition des textes traditionnels).

1.2.1.2. Le temps historiquement narré

Les contributions de la datation, de la mémoire et de la compréhension même du passé, du présent et du futur façonnent la façon dont l'histoire est racontée. Il n'est pas important ici de reprendre toute la réflexion sur l'opération historiographique, mais plutôt de comprendre comment on peut *dire* le temps.

La chronologie permet un ordonnancement des événements, qui associés avec des noms et des lieux, se succèdent permettant de parler d'une histoire qui ne se sépare pas de la nature (par exemple : l'histoire cosmique, l'histoire de la vie ou encore l'histoire humaine). Cependant, la chronographie fonctionne d'une façon légèrement différente. Elle peut se dispenser du calendrier, puisqu'elle s'agit d'un système de notation dans lequel les événements sont définis par leur positionnement par rapport aux autres. Dans ce cas, puisqu'il enregistre des événements uniques (bons ou mauvais) qui se succèdent, le temps est totalement amorphe (il n'est ni cyclique ni linéaire) : « c'est lui que relate la chronique repérée sur la position du narrateur, avant que le récit détache l'histoire racontée de son auteur. »¹⁷⁵ En fait, la narration moderne s'est efforcée de 'déchronologiser' le récit (même lorsqu'il est historiographique), en cherchant à démontrer que la représentation linéaire du temps ne conduit pas seulement à une logique dans le récit, mais conduit avant tout à l'approfondissement du concept de temporalité

¹⁷⁴ Ricœur reprend la définition du passé présentée par Spinoza dans la proposition 18 du Livre II de *l'Éthique* [cf. Bento de Espinosa, *Ética* (Lisboa : Relógio D'Água, 1992)]. Cependant, il lui donne une nouvelle dimension au introduire la question de la mémoire dans la réflexion. Cf. Ricœur, *La mémoire*, 6.

¹⁷⁵ Ricœur, *La mémoire*, 194.

lui-même. A son tour, la temporalité elle-même (et pas seulement la chronologie ou la chronographie) s'assume comme le contraire des acronymes des lois et des modèles, ce qui permet de 'rendre justice' à la temporalité humaine, de la hiérarchiser et de l'approfondir « selon des niveaux de temporalisation toujours moins 'distendus' et toujours plus 'tendus', non *secundum distentionem, sed secundum intentionem* (29. 39). »¹⁷⁶

Ricœur établit un cercle entre récit et temporalité, c'est-à-dire, un lien avec le récit dans sa fonction mimétique, en affirmant que c'est dans l'action de vivre en référence à l'intrigue du récit que se développe l'expérience temporelle.¹⁷⁷ J'ose dire que, d'une certaine façon, selon la perspective ricœurienne (tant par rapport à l'histoire que par rapport à la question du temps), le temps et l'histoire se rencontrent dans le récit – ce qui semble s'affirmer comme un point de connexion et d'inséparabilité intrinsèque entre les deux réalités. Une position soutenue par Paul Ricœur, qui l'a même amené à déclarer que « le monde déployé par toute œuvre narrative est toujours un monde temporel. (...) Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de façon narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle. »¹⁷⁸

Il faut tenir compte de (même si je n'irai pas trop développer ce point), qu'à cette relation inséparable entre le temps et le récit est liée la notion d'espace, qu'il s'agisse d'un espace universel, qu'il soit construit et calculable géométriquement et géographiquement. L'histoire apparaît comme un lieu de vie et de véritable expérience humaine, précisément dans ce triangle de relations – Temps-Narrative-Espace – où les propriétés (cosmiques, phénoménologiques ou

¹⁷⁶ Cf. Ricœur, *Temps et récit*, I, 53. Le sens de *distentio* et de *intentio* sera approfondi ensuite, lorsque on parle de Saint Augustin.

¹⁷⁷ « Tandis que la redescription métaphorique règne plutôt dans le champ des valeurs sensorielles, pathiques, esthétiques et axiologiques, qui font du monde un monde habitable, la fonction mimétique des récits s'exerce de préférence dans le champ de l'action et de ses valeurs temporelles. C'est à ce dernier trait que je m'attarderai dans ce livre. Je vois dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous re-configurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette : 'Qu'est-ce donc que le temps, demande Augustin ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus.' C'est dans la capacité de la fiction de re-figurer cette expérience temporelle en proie aux apories de la spéculation philosophique que réside la fonction référentielle de l'intrigue. » : Ricœur, *Temps et récit*, I, 13.

¹⁷⁸ Ricœur, *Temps et récit*, I, 17.

autres) de chacune de ces dimensions s'entremêlent.¹⁷⁹ Concernant cette relation symbiotique, Ricœur note que le récit se développe par l'utilisation grammaticale de l'imparfait qui marque le temps et par des adverbes qui présentent l'espace. Cet ensemble de formes grammaticales qui composent les récits fait ressortir l'espace vécu, la perception et l'action qui se trouvent avant le temps de la mémoire (dont je parlerai plus tard) et qui s'inscrivent dans un « système de places et de dates d'où est éliminée la référence à l'ici et au maintenant absolu de l'expérience vive. »¹⁸⁰

Au-delà de cette relation du temps avec le récit et l'espace, il faut faire attention au temps de la narration, le temps où, dans le présent, un temps qui a déjà été ou sera encore narré. Pour ce fait, Ricœur cherche à démêler la philosophie de Saint Augustin sur ce thème. De façon audacieuse, Augustin affirme, sur livre XI des *Confessions* (20, 26), qu'« il y a trois temps, le présent du (*de*) passé, le présent du (*de*) présent, le présent du (*de*) futur. [Qu'] Il y a en effet dans (*in*) l'âme, d'une certaine façon, ces trois modes de temps, et je ne les vois pas ailleurs (*alibi*)'. »¹⁸¹ Mais, questionne Ricœur : qu'est-ce que cela signifie ? Peut-être, propose Ricœur, ne il s'agit pas d'un problème du récit historique, mais de la propre expérience temporelle. Ainsi, Ricœur répond à Augustin plaidant « pour une lecture plus polysémique de la notion de présent : [dont] celui-ci ne se réduit pas à la présence en quelque sorte optique, sensorielle ou cognitive du terme ; [mais] c'est aussi le présent du souffrir et du jouir, et plus encore le présent de l'initiative. »¹⁸²

1.2.2. Le temps au-delà de l'historiographie

Au-delà d'un aspect purement historiographique du temps, Ricœur cherche à comprendre le concept en tenant compte la spécificité de l'expérience temporelle, ce que l'être

¹⁷⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 186. Sur la question de l'espace et de son rapport avec le temps et l'histoire, cf. aussi : Casey, *Getting back*, 146-181.

¹⁸⁰ Ricœur, *La mémoire*, 182. Sur la question de l'espace et de son rapport avec le temps et l'histoire, cf. aussi : François Dosse, *L'Histoire en miettes. Des «Annales» à la nouvelle histoire* (Paris : Pocket, 1997).

¹⁸¹ Ricœur, *Temps et récit*, I, 27.

¹⁸² Ricœur, *La mémoire*, 460.

humain est dans sa totalité. Pour ce fait, Ricœur fait recours à Heidegger et à Saint Augustin. Le premier pour comprendre la relation de l'être avec le temps et, le second, pour ouvrir la réflexion sur la liaison du temps avec la mémoire.

1.2.2.1. L'être humain : l'expérience temporelle d'après la conscience de la finitude

Le point de départ de Ricœur pour comprendre l'expérience temporelle de l'être humain est celui proposé par Heidegger, dans *Être et Temps*¹⁸³. D'une façon systématique, Ricœur comprend la temporalité fondamentale, en corrélation avec le passé, le présent et le futur, à trois niveaux : temporalité, historicité, intratemporalité. La temporalité à laquelle s'impose toujours le futur, mais qui, simultanément, n'oublie jamais la problématique de la mort ; « l'historicité, introduite par la considération de l'intervalle [...] entre naissance et mort [...] ; l'intratemporalité - ou être-dans-le-temps - où prédomine la préoccupation qui nous rend dépendants dans le présent des choses toutes présentes et maniables 'auprès' desquelles nous existons dans le monde. »¹⁸⁴

Il faut noter que la vision du temps suggérée par Heidegger, étant donné la question / souci de la mort (je la reprendrai plus tard), compte tenu de ses implications pour la compréhension de la tension mémoire-oubli et, par conséquent, pour la question de l'espérance, puisque, tel que l'affirme Ricœur, Heidegger « ignore le problème de la mémoire et ne touche qu'épisodiquement à celui de l'oubli »¹⁸⁵, ce que fait que ne soit pas pertinent trop développer en ce chapitre les positions de Ricoeur face à la perspective heideggerienne sur le temps.¹⁸⁶ Cependant, on ne peut pas avancer sans lui faire référence, même si dans une façon très

¹⁸³ Martin Heidegger, *Ser e Tempo I*. Traduction de Márcia de Sá Cavalcante, 4^e ed. (Petrópolis : Vozes, 1993) ; Martin Heidegger, *Ser e Tempo II*. Traduction de Márcia de Sá Cavalcante, 4^e ed. (Petrópolis : Vozes, 1996).

¹⁸⁴ Ricœur, *La mémoire*, 455.

¹⁸⁵ Ricœur, *La mémoire*, 474.

¹⁸⁶ Plutôt, il faudra prendre les arguments ricœurniens lorsque qu'on développera sa pensée par rapport à la mémoire, à l'espérance et même à la question de la culpabilité.

synthétique et en mettant l'accent sur ce qui concerne la préoccupation de Ricœur par rapport à l'être humain, en tant qu'être temporel.

La préoccupation ricœurienne concernant l'être humain dans sa totalité, dans son existence et dans ses actions, conduit à cette connexion et à une compréhension de l'expérience de la temporalité à partir, d'une part, du sens de la totalité auquel aspire l'être humain ; et, d'autre part, de la préoccupation humaine avec la question de la mortalité. Le désir d'infini et la réalité de la contingence humaine (la finitude), marquent la façon de faire l'expérience de la temporalité, le souci de prévoir l'avenir et même la façon de se souvenir et de se remémorer les événements. L'idée de réduire l'existence au destin final de la mort (l'être humain comme être-pour-la-mort), conduit à un souci constant de l'avenir et à une nécessaire ouverture au désir (compris aussi comme souci) de la totalité, puisque la certitude de la mort semble impliquer un destin à accomplir.¹⁸⁷

La dimension de l'anticipation du futur devient, ainsi, pour Ricœur, inévitablement, liée à la notion de souci.¹⁸⁸ Le souci d'être dans le temps – l'intratemporalité – qui permet la rencontre entre la dimension temporelle et la dimension humaine de l'histoire. Dans l'intratemporalité s'inscrit la dimension *ordinaire* du concept de temps, lequel est réduit à des moments successifs qui permettent à l'être humain de 'compter le temps'.¹⁸⁹ Ici, les catégories de « databilité, caractère public, scansion des rythmes de vie – permettent de nouer un débat original avec la pratique historique. »¹⁹⁰ À partir du travail de l'historien de métier, il devient

¹⁸⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 464

« Le 'pour' de l'être-pour-la-mort propose un sens de la possibilité – 'être pour une possibilité' - qui se projette comme une possibilité fermée sur la possibilité ouverte du pouvoir-être. Le devancement du souci s'en trouve affecté par sa reformulation en 'devancement dans la possibilité'. » : Ricœur, *La mémoire*, 465.

¹⁸⁸ Ricœur fait usage de l'œuvre *Heidegger et la Question du temps*, de Françoise Dastur, pour mieux comprendre cette articulation entre le temps et le souci. Sur ce thème spécifique Cf. Françoise Dastur, *Heidegger et la Question du temps*, (Paris : PUF, 1990), 42-55.

« La pierre de touche sera [...] la manière dont ces phénomènes [l'histoire des historiens et la mémoire des gens ordinaires] sont fondés existentiellement dans le souci [et la temporalité du souci]. » : Ricœur, *La mémoire*, 463.

¹⁸⁹ « L'«être-dans-le-temps» est la façon temporelle d'être-au-monde. Selon cette guise, le souci, cette structure fondamentale de l'être que nous sommes, se donne comme préoccupation. Être-dans signifie alors être-auprès – auprès des choses du monde. La façon de 'compter avec le temps', qui résume tous nos rapports au temps à ce niveau, exprime fondamentalement la manière temporelle d'être-au-monde. » : Ricœur, *La mémoire*, 498-499.

¹⁹⁰ Ricœur, *La mémoire*, 458.

alors possible de relire le récit historique et, en même temps, de le comprendre à la lumière non seulement de la mémoire personnelle et collective, mais aussi de la finitude propre de l'être humain.

1.2.2.2. *L'être humain : l'expérience temporelle d'après Augustin*

En cherchant d'approfondir la question du temps par rapport à la totalité de l'être humain (notamment par rapport à la question de la mémoire), Ricœur développe sa réflexion philosophique en articulation avec la philosophie de Saint Augustin¹⁹¹, en se penchant sur le livre XI des *Confessions* (14, 17). Ici, faisant un parcours de réflexion sur la question augustinienne du temps (« Qu'est-ce en effet que le temps ? », *quid est enim tempus* ?). Cependant, pour sa réflexion, le philosophe laisse de côté la question de l'éternité, visant une étude plus approfondie et plus orientée vers l'expérience temporelle (bien que, comme il le suppose, ce point de départ aura des implications à la fois dans la façon de réfléchir sur le temps et dans les conséquences qui en découlent en ce qui concerne l'espérance dans le futur. Ce dernier point restera ouvert pour l'instant et sera abordé dans le chapitre 3 de cette étude).

La première difficulté qui se pose lorsque l'on parle du temps, compte tenu de l'expérience temporelle, est de savoir si le temps – en tant que tel – existe ou non.¹⁹² D'une part, Saint Augustin semble pencher vers la non-existence du temps (étant donné les arguments valables qu'il présente pour cette possibilité).¹⁹³ D'autre part, compte tenu de l'utilisation actuelle du langage, l'existence du temps semble être une possibilité réelle. Ce qui est en question, c'est que « le paradoxe ontologique oppose non seulement le langage à l'argument sceptique, mais le langage à lui-même (...) : comment le temps peut-il être, si le passé n'est

¹⁹¹ Pour la présente étude, je ne m'occuperai que de cette articulation, puisque le développement philosophique que Ricœur présente en dialogue avec la *Poétique* d'Aristote vise un approfondissement sur le thème de l'intrigue présente dans le récit, et pas exactement sur la question du temps.

¹⁹² « Qu'est-ce donc que le temps, demande Augustin ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus. » : Ricœur, *Temps et récit*, I, 13.

¹⁹³ « Nous disons que les choses à venir seront, que les choses passées ont été et que les choses présentes passent. Même passer n'est pas rien » : Ricœur, *Temps et récit*, I, 22.

plus, si le futur n'est pas encore et si le présent n'est pas toujours ? »¹⁹⁴ Comment mesurer le temps, si, en rigueur, il n'existe pas ? Pour Augustin la question n'est pas simple et l'oblige à regarder le présent comme possibilité de mesure. En regardant le passé « quand il était encore présent » (livre XI des *Confessions*, 15, 18) on pourrait – peut-être – envisager combien long il a été.¹⁹⁵ Cependant, la problématique du temps ne se résout pas par cet argument. Au contraire, le présent l'est par opposition au passé et au futur, et, en dernière instance, il n'est qu'un instant – il n'a pas de longueur. Le problème s'épaissit lorsque cette éphémérité du présent se heurte à l'expérience temporelle, non seulement d'un présent qui dure plus d'un instant, mais d'un présent dans lequel la sensation et la comparaison avec le passé et les attentes du futur sont intégrées.¹⁹⁶

La notion de *distentio*, qui Saint Augustin présente comme réponse à la problématique, semble impliquer que la mesure du temps ne peut arriver qu'au moment où les événements passent. Cela supposera, alors, un rapport nécessaire entre attente, mémoire et attention.¹⁹⁷ Pourtant, dans ce cas, on affirme, d'une part, que le présent n'a pas d'extension et, d'autre part, que le passé ne doit être compris qu'étant que mémoire ; et le futur étant qu'expectative.¹⁹⁸ Dans ce cas, ce qui est en question ce n'est pas le temps lui-même, mais l'expérience humaine de la temporalité. Ainsi, « nous sommes en effet prêts à tenir pour des êtres, non le passé et le futur en tant que tels, mais des qualités temporelles qui peuvent exister dans le présent sans que les choses dont nous parlons quand nous les racontons ou les prédisons existent encore ou existent déjà. »¹⁹⁹ De toute façon, si l'idée de *distentio animi* semble résoudre, au moins dans une ligne augustinienne, le problème de l'être et du non-être du temps, elle est encore loin d'être

¹⁹⁴ Ricœur, *Temps et récit*, I, 22-23.

¹⁹⁵ Quelque part, ceci fait appel à la question de la mémoire, tandis que le rappel n'est que faire présent le passé (un argument que je développerai lors du prochain chapitre).

¹⁹⁶ Cf. Ricœur, *Temps et récit*, I, 22-24.

¹⁹⁷ La *distentio* se présente étant que contraste, paradoxe et simultanéité entre ces trois réalités : l'attente, la mémoire et attention. Cf. Ricœur, *Temps et récit*, I, 38-39.

¹⁹⁸ « Nous racontons des choses que nous tenons pour vraies et nous prédisons des événements qui arrivent tels que nous les avons anticipés. » : Ricœur, *Temps et récit*, I, 25.

¹⁹⁹ Cf. Ricœur, *Temps et récit*, I, 26.

suffisante lorsque la réflexion porte sur la possibilité de mesurer le temps. En fait, comme le démontrent les tentatives augustinienne de relier le mouvement des étoiles et des astres au problème de la mesure du temps « le langage quasi spatial lui-même reste en suspens tant qu'on n'a pas privé cette extension de l'âme humaine, fondement de toute mesure du temps, de tout support cosmologique. L'inhérence du temps à l'âme ne prend tout son sens qu'une fois éliminée par voie argumentative toute thèse qui mettrait le temps dans la dépendance du mouvement physique. »²⁰⁰ Ayant écarté la relation entre le mouvement astral et la possibilité de mesurer le temps (dans le triple présent dont j'ai parlé plus haut), il est possible de penser la question vraiment à partir de l'âme.²⁰¹

Cependant, ceci ne rend pas la question de la mesure du temps tout à fait claire, surtout si nous essayons de comprendre l'étendue et les conséquences d'un triple présent : est-ce une *distentio* ou une *intentio* ? La problématique elle-même ne fera pas converger les idées de *distentio* et *intentio* ? Ricœur cherche à y répondre, étant donné que la notion de triple présent semble, d'une part, exposer une *multiplicité* du présent et, d'autre, son *déchirement*. Pourtant, cela n'arrive pas en séparé, mais simultanément. Par exemple, si on pense au retenir / mémorisation qu'on fait avant de toute récitation par cœur, on se trouve devant cette problématique : on veut retenir ce qui n'existe plus, pour l'appliquer – le rendre présent – au cours des temps. Ici, et une fois écarté la possibilité de liaison entre tout mouvement extérieur et la mesure du temps, il est possible de trouver, « dans l'esprit lui-même, l'élément fixe qui permet de comparer les temps longs et les temps courts : avec l'image-empreinte, le verbe important n'est plus passer (*transire*), mais demeurer (*manet*). »²⁰² Celle-ci est une idée clé pour Saint Augustin et Paul Ricœur, car c'est précisément la métaphore de l'image-empreinte qui

²⁰⁰ Ricœur, *Temps et récit*, I, 29.

²⁰¹ « Puisque je mesure le mouvement d'un corps par le temps et non l'inverse, puisqu'on ne peut mesurer un temps long que par un temps court, et puisque nul mouvement physique n'offre une mesure fixe de comparaison, le mouvement des astres étant supposé variable, il reste que l'extension du temps soit une distension de l'âme. » : Ricœur, *Temps et récit*, I, 33-34.

²⁰² Ricœur, *Temps et récit*, I, 37.

permettra, comme je le montrerai plus tard, un développement philosophique sur le concept de mémoire.

On pourrait pourtant tomber dans l'idée d'une *distentio animi* passive (l'image-empreinte qui ne change pas). Cependant, cela ne correspond pas à la vérité, surtout si l'on tient compte du dynamisme qui lui est intrinsèque et auquel correspond la possibilité du triple présent. Dans la *distentio*, l'attente, la mémoire et l'attention s'articulent de façon dynamique, inséparable et organique. Il ne semble pas s'agir d'un lieu de passage (d'un 'temps' à un autre), mais d'une intention présente (*intentio*), où le futur 'devient' passé, c'est-à-dire, l'intention présente diminue le futur et, par conséquent, élargit le passé.²⁰³ Entre action et passivité, le présent assume, d'une part, un caractère quasi inexistant (de non-être du temps), puisqu'il est réduit à un instant ponctuel (d'où l'absence d'extension du présent) ; mais, d'autre part, puisque c'est là que se fait le passage au passé, à travers l'attention, celle-ci devient 'temps existant' (l'être du temps) dans la mesure où elle donne une durée à l'attention.²⁰⁴

La théorie du triple présent, reformulée en termes de triple intention, fait jaillir la *distentio* de l'*intentio* éclatée. Il faut citer le paragraphe entier : « Je me prépare à chanter un chant que je connais. Avant que je commence, mon attente se tend (*tenditur*) vers l'ensemble de ce chant ; mais, quand j'ai commencé, à mesure que les éléments prélevés de mon attente deviennent du passé, ma mémoire se tend (*tenditur*) vers eux à son tour ; et les forces vives de mon activité (*actionis*) sont distendues (*distenditur*), vers la mémoire à cause de ce que j'ai dit, et vers l'attente à cause de ce que je vais dire. Néanmoins mon attention (*attentio*) est là, présente ; et c'est par elle que transite (*traicitur*) ce qui était futur pour devenir passé.

²⁰³ « Ce n'est plus un point, même pas un point de passage, c'est une 'intention présente' (*praesens intentio*) (27, 36). Si l'attention mérite ainsi d'être appelée intention, c'est dans la mesure où le transit par le présent est devenu une transition active : le présent n'est plus seulement traversé, mais 'l'intention présente fait passer (*traicit*) le futur dans le passé, en faisant croître le passé par diminution du futur, jusqu'à ce que par l'épuisement du futur tout soit devenu passé' (27, 36). [...] Il n'y aurait pas en effet de futur qui diminue, pas de passé qui s'accroît, sans un 'esprit qui fait cette action (*animus qui illud agit*)' (28,37). La passivité accompagne de son ombre trois actions, exprimées maintenant par trois verbes : l'esprit 'attend (*expectat*) et il est attentif (*attendit*) [ce verbe rappelle l'*intentio praesens*] et il se rappelle (*meminit*)' (*ibid.*). Le résultat est 'que ce qu'il attend, traversant ce à quoi il est attentif, passe (*transeat*) dans ce qu'il se rappelle' (*ibid.*). » : Ricœur, *Temps et récit*, I, 38.

« Les trois visées temporelles se dissocient dans la mesure où l'activité intentionnelle a pour contrepartie la passivité engendrée par cette activité même et que, faute de mieux, on désigne comme image-empreinte ou image-signe. Ce ne sont pas seulement trois actes qui ne se recouvrent pas, mais c'est l'activité et la passivité qui se contrarient, pour ne rien dire de la discordance entre les deux passivités, attachées l'une à l'attente, l'autre à la mémoire. Plus donc l'esprit se fait *intentio*, plus il souffre *distentio*. » : Ricœur, *Temps et récit*, I, 40.

²⁰⁴ Cf. Ricœur, *Temps et récit*, I, 38.

Plus cette action avance, avance (*agitur* et *agitur*), plus s'abrège l'attente et s'allonge la mémoire, jusqu'à ce que l'attente tout entière soit épuisée, quand l'action tout entière est finie et a passé dans la mémoire » (28, 38).²⁰⁵

La *distentio animi* se présente, ainsi, en tant que chemin de possibilité de mesure du temps. Cependant, pour la comprendre pleinement, il faut la penser et la mettre devant le concept d'éternité. D'une part, nous devons comprendre la *distentio* par rapport à l'idée limitative du temps. D'autre part, il faut tenir compte de son intensité à partir de la propre expérience (au niveau du plan existentiel). Cependant, on ne peut pas oublier, ou laisser de côté, la fonction de la *distentio* lorsqu'elle a pour fonction utiliser la propre expérience humaine pour surmonter le sentiment d'éternité, de se hiérarchiser et de maintenir en interne une représentation rectiligne du temps. Pour Paul Ricœur, le triple présent proposé par Saint Augustin n'a plus de sens et de pertinence face à l'immutabilité (*semper stans*) de l'éternel, dans la mesure où il se réfère à un présent entier (*totum esse praesens*) impossible à comparer ou à contraster avec un passé ou un futur.²⁰⁶ Il semble qu'il en soit de même pour la philosophie augustinienne (surtout si l'on tient compte des réflexions sur les récits de la Création [cf. 13 : 15]), en mettant le temps au niveau des autres êtres créés. Ainsi, affirme Ricœur, « le temps doit être pensé comme transitoire pour être pleinement vécu comme transition. »²⁰⁷

En ce sens, la négativité ontologique liée à l'expérience psychologique de la *distentio animi*, défendue par Ricœur, apparaît en contraste avec le temps et l'éternité, mais ne peut être réduite au sens augustinien de l'éternité selon une fonction kantienne d'idée-limite.²⁰⁸ « La *distentio animi* ne désigne plus seulement la « solution » des apories de la mesure du temps ; elle exprime désormais le déchirement de l'âme privée de la stabilité de l'éternel présent. [...]

²⁰⁵ Ricœur, *Temps et récit*, I, 39.

²⁰⁶ Cf. Ricœur, *Temps et récit*, I, 42 ; 46.

²⁰⁷ Ricœur, *Temps et récit*, I, 47.

²⁰⁸ « Le contraste entre l'éternité et le temps ne se borne pas, en conjoignant la pensée du temps à la pensée de l'autre du temps, à entourer de négativité l'expérience du temps. Il la transit de part en part de négativité. Ainsi intensifiée au plan existentiel, l'expérience de distension est élevée au niveau de la plainte. » : Ricœur, *Temps et récit*, I, 48-49.

C'est en fait toute la dialectique, interne au temps lui-même, de *l'intentio-distentio* qui se trouve reprise sous le signe du contraste entre l'éternité et le temps. »²⁰⁹ En ce sens, selon la ligne de la pensée de Saint Augustin, la *distentio* prend une dimension plus dispersée et plus associée à la pluralité et à l'erreur de *l'homme vieux*. À son tour, *l'intentio* se connecte et s'identifie à l'intérieur – *l'homme nouveau* – non seulement comme une anticipation ou un recours à la mémoire des choses passées, mais plutôt comme une espérance face aux événements qui ont eu lieu. Dans ce cas, la mémoire du passé ne devient pas un objet d'oubli, mais plutôt un trait distinctif du vieil homme qui cède la place à l'homme nouveau (Phil 3, 12-14). De ce point de vue, la *distentio animi* se présente, non seulement par rapport à la dimension temporelle propre à l'être humain, mais elle établit une connexion et, simultanément, une séparation, entre la condition de l'être créé et la condition de l'être déchu (une dimension importante, avant tout, pour la philosophie augustinienne, mais qui, par l'instant on ne va pas approfondir).²¹⁰

Il faut noter que les difficultés de Ricœur, par rapport à la compréhension augustinienne sur le temps, ne se prennent pas uniquement avec le but de la réflexion – pour Augustin plus théologique, pour Ricœur toujours philosophique –, mais aussi avec le point de départ et la ligne de pensée qui conduisent l'profondément du thème. En fait, si en Saint Augustin le temps est vu selon la perspective du regard intérieur et pour la suite de l'histoire des idées, Ricœur propose quelque chose tout à fait différent, un regard où le temps ne peut être compris qu'en liaison avec la question de la mémoire.²¹¹

1.2.3. *Le temps de la mémoire*

Malgré les différences de pensée, Ricœur avoue que le fil conducteur de sa réflexion sur le temps dans *Temps et Récit* était précisément le Livre XI des *Confessions*. À partir de là,

²⁰⁹ Ricœur, *Temps et récit*, I, 50.

²¹⁰ Cf. Ricœur, *Temps et récit*, I, 50.

²¹¹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 460.

et de l'idée de l'espace/regarde intérieur de l'âme où réside la dialectique entre *intentio* et *distentio*, Ricœur comprend la temporalité affirmant que la façon dont la « *distentio* qui dissocie les trois visées du présent – présent du passé ou mémoire, présent du futur ou attente, présent du présent ou attention – est *distentio animi*. Elle vaut dissimilitude de soi à soi. »²¹² En *Temps et Récit*, les concepts de mémoire et d'histoire marquent la réflexion philosophique sur le temps et sur la question du récit qui, si d'une part, conduit Ricœur à faire une lecture de la philosophie augustinienne à partir de ces concepts, d'autre part, pose des questions auxquelles Ricœur n'essayera de répondre que plus tard – dans *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. En fait, si, dans *Temps et Récit* et, même, dans *Soi-même comme un autre*, l'opération narrative et l'expérience temporelle sont directement liés, Ricœur fait une relecture de la perspective lorsqu'il approfondit la relation entre le temps et la mémoire, en reconnaissant que les positions prises précédemment sur le thème du temps ont été faites « au prix d'une impasse sur la mémoire et, pire encore, sur l'oubli, ces niveaux médians entre temps et récit. »²¹³ Ce sont ces deux lectures/perspectives que je vais présenter succinctement afin de mieux développer les chapitres suivants.

D'après la vision de Saint Augustin sur le temps, entre le *comment* et l'*où* qui marquent la réflexion sur la temporalité, importe souligner l'ampleur et l'impact du récit et de la prévision par rapport à l'expérience temporelle et, par conséquence, à la mémoire. En fait, pour Paul Ricœur, il ne faut jamais écarter l'humain – dans la totalité de son être – de cette question de la temporalité. Il faut comprendre l'histoire et le temps à partir de l'agir humain qui caractérise ce que l'humain est. Dans ce sens, et car l'agir humain n'est pas linéaire, Ricœur souligne que les « altérations profondes de l'unité de l'histoire au plan de sa temporalisation équivalent à une victoire de la *distentio animi* selon Augustin au péril de l'unité *d'intentio* du processus historique. Mais, au plan de la mémoire, il y avait un recours, qui était cette forme de répétition

²¹² Ricœur, *La mémoire*, 121.

²¹³ Ricœur, *La mémoire*, I.

consistant dans la reconnaissance du passé remémoré à l'intérieur du présent. »²¹⁴ La mémoire apparaît comme un élément fondamental pour la construction des récits. Dans la mémoire, l'empreinte laissée par les événements du passé prend la forme d'une image imprimée sur l'esprit ; une image qui permet, d'une part, de raconter le passé et, d'autre part, de mettre en perspective l'avenir. Si regarder le passé semble être un processus simple, malgré toutes les ambiguïtés et tous les dangers de la mémoire²¹⁵, prévoir l'avenir se présente comme quelque chose de plus complexe. Dans ce dernier cas, dont le présent regarde e prévoit le futur, il faut noter que :

c'est grâce à une attente présente que les choses futures nous sont présentes comme à venir. Nous en avons une 'pré-perception' (*praesensio*) qui nous permet de les 'annoncer à l'avance' (*praenuntio*). L'attente est ainsi l'analogue de la mémoire. Elle consiste en une image qui existe déjà, en ce sens qu'elle précède l'événement qui n'est pas encore (*nondum*) ; mais cette image n'est pas une empreinte laissée par les choses passées, mais un 'signe' et une 'cause' des choses futures qui sont ainsi anticipées, pré-perçues, annoncées, prédites, proclamées d'avance.²¹⁶

La mémoire, comme l'a également bien noté Saint Augustin, se présente comme un défi semblable à celui du temps. Dans le présent (les « trois présents ») il y a le temps du passé et le temps du futur qui agissent dans le temps/instant du présent. De même, dans la mémoire, il y a des images de choses passées – de choses qui « ne sont plus ». Elles apparaissent, non seulement comme des images *du* passé, mais aussi comme des images *sur* le passé. Dans ce dernier cas, le problème de la mémoire dépasse celui du temps, lorsque le présent se situe entre le passé – ce qu'il n'est plus – et le futur – ce qui n'est pas encore arrivé (il n'y a pas de présent *sur* le passé, mais seulement un présent, *après* celui-ci). Sur la question de l'avenir, un autre défi s'ajoute à la mémoire : les images-symboles qui sous-tendent la prédiction de l'avenir, existent dans le présent (on y accède dans le présent), mais elles *ne sont pas encore* des images de choses à venir ; à bien dire, elles expriment quelque chose qui « n'est pas encore ». D'autre

²¹⁴ Ricœur, *La mémoire*, 398.

²¹⁵ Sur les ambiguïtés et les dangers de la mémoire, je parlerai dans le chapitre consacré à la mémoire.

²¹⁶ Ricœur, *Temps et récit*, I, 27.

part, elles « sont déjà », par anticipation, un signe des choses à venir – d'un avenir qui peut être prédit et dit à l'avance.²¹⁷ Cette image d'anticipation semble donc, dans sa complexité, plus énigmatique que celle de l'image imprimée à partir des vestiges du passé, mais à propos de cette énigme j'en parlerai plus tard. Pour l'instant, l'accent est mis sur la relation entre le temps et la mémoire.

Dans le temps de la mémoire, « l'« autrefois » du passé remémoré s'inscrit désormais à l'intérieur de l'« avant que » du passé daté ; symétriquement, le « plus tard » de l'attente devient l'« alors que », marquant la coïncidence d'un événement attendu avec la grille des dates à venir. »²¹⁸ Les coïncidences dans le temps chronique entre l'événement et sa configuration cosmique sont remarquables. Cependant, ce temps n'est pas le même que celui de la mémorisation apprise, bien que dans ce temps les dates et les noms qui marquent le « comptage du temps » soient toujours présents. Ce n'est pas un hasard si, à partir du même calendrier, les périodes et les intervalles de temps sont classés différemment, selon ceux qui *font mémoire* du passé en vue d'anticiper l'avenir. Il ne s'agit pas de différentes perspectives sur le passé, mais de la façon dont, à la lumière du passé, on vit le présent et on regarde vers l'avenir. Le point de départ de la mémorisation (entendue comme souvenir) sera toujours différent pour les scientifiques, les politiciens, les économistes ou même les historiens. Pour chacun d'eux, *le temps de la mémoire* est marqué par *le temps de faire mémoire*. Une mémoire qui configure la façon de comprendre le temps (un temps qui ne peut être compris sans avoir recours à la mémoire elle-même).²¹⁹

1.3. Les bienfaits / méfaits de l'histoire et du temps : le rôle de la mémoire

L'histoire narré par les historiens, ou celle présenté par la philosophie et la théologie, demande toujours un travail particulier de la part des lecteurs : le travail de s'éloigner de

²¹⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 459-460 ; Cf. Ricœur, *Temps et Récit*, I, 28.

²¹⁸ Ricœur, *La mémoire*, 193.

²¹⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 193.

l'auteur qui la raconte et trouver l'autonomie sémantique du texte lui-même, dans un travail interminable de contextualisation et contextualisation. Néanmoins, le texte écrit permet, malgré les interprétations de ces lecteurs, sauvegarder une certaine mémoire – une mémoire que se maintient nonobstant le passage du temps. Il devient une sorte d'image qui s'inscrit et se montre vivante dans le présent du lecteur. C'est cette liaison entre les événements passés, texte historique (résultant de tout le procès historiographique) et le sens de l'histoire (duquel l'être humain d'aujourd'hui est héritier), qui permet penser à la question du temps et celle de la mémoire, tout en sachant que cette problématique vient élargir la réflexion, mais aussi la complexité qu'elle comporte. Bien que ce soit un sujet duquel j'irai parler plus tard, il faut, dès maintenant, garder cette idée ricœurienne d'avoir « d'une part, une mémoire instruite, éclairée par l'historiographie, d'autre part, une histoire savante devenue capable de réanimer la mémoire déclinante et ainsi (...) de 'réactualiser', de 'réeffectuer' le passé. »²²⁰

Entre l'écriture et la mémoire se trouve la revendication de la vérité dans l'histoire. En fait, l'écriture alliée au mythe et au fantastique discrédite la mémoire, fonctionnant comme son antidote et comme un défi à la vérité recherchée par l'histoire. Cependant, en supposant la fiabilité de la mémoire, elle apparaît comme un paradigme et comme un substitut fiable de l'histoire elle-même.²²¹ Dans *Temps et Récit*, Ricœur explore le concept de mimésis, en essayant de lui donner un sens aussi large que possible, ce qui conduit presque à une rupture entre la mimésis et la notion d'imitation-copie. Cette notion, comprise comme une image imprimée, a soulevé des questions tant au niveau du parcours de l'histoire qu'au niveau de la théorie de la mémoire. À partir de ces questions, on est parvenu à une compréhension de l'histoire en tant que science des traces et à une idée de la mémoire, non pas comme une véritable représentation du passé, mais comme un reflet et une actualisation des vestiges laissés par celui-ci.²²²

²²⁰ Ricœur, *La mémoire*, 179.

²²¹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 172.

²²² Cf. Ricœur, *La mémoire*, 15.

Les signes et les traces qui marquent l'histoire et la notion de temps, se déplacent dans le champ de la mémoire et ne peuvent être compris séparément de la notion d'espace. La datation des événements apparaît donc toujours en parallèle et en lien étroit avec leur localisation. Les problèmes rencontrés en matière de datation et de localisation sont retrouvés et indissociables des problèmes liés à la question du temps et de l'espace, car on ne peut penser à une phénoménologie de la datation et de la localisation sans recourir à une connaissance objective de l'espace géographique et du temps chronologique.²²³ L'espace et le temps configurent et donnent une originalité au phénomène mnémonique qui « caractérise également l'opération historiographique en tant que pratique théorique. L'historien entreprend de 'faire de l'histoire', comme chacun de nous s'emploie à 'faire mémoire'. »²²⁴

Dans une ligne ricoeurienne, la mémoire se présente simultanément comme la matrice de l'histoire et la matrice du temps, dans la mesure où c'est elle qui garantit la représentation du passé dans le présent. Il ne s'agit cependant pas, comme le prévient Ricoeur, d'un rapport d'opposition entre mémoire et histoire (comme si la première pouvait se substituer à la seconde), ni d'une instrumentalisation de la mémoire au service de l'histoire (comme si la première ne pouvait exister que grâce à la seconde). Il s'agit plutôt d'une corrélation dans laquelle la mémoire a une fonction de matrice, et non de substitution, de l'histoire et du temps.²²⁵

Cette relation de la mémoire avec l'histoire semble quelque chose de simple à comprendre si l'on conçoit la mémoire comme une représentation du passé. Cependant, le rapport de la mémoire avec le temps ne peut pas non plus être négligé. Prenons, par exemple, la chronologie (propre au temps historique). Le début des événements ne coïncide pas avec le début d'un certain mode de pensée historique, c'est-à-dire avec le début d'une expérience temporelle commune. Au contraire, à partir des témoignages recueillis par l'historien²²⁶, on

²²³ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 49-50.

²²⁴ Ricoeur, *La mémoire*, 68.

²²⁵ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 106.

²²⁶ « Passant de la forme au contenu, de l'espace-temps historique aux choses dites du passé, nous suivons le mouvement à la faveur duquel la mémoire déclarative s'exteriorise dans le témoignage. » : Ricoeur, *La mémoire*, 181.

perçoit que cette expérience de la temporalité ne se réduit pas à une simple mémoire collective²²⁷, mais à une antériorité propre de l'oralité qui *dit* la mémoire.²²⁸ Malgré tout, la mémoire fonctionne comme la matrice du temps dans la mesure où elle – notamment lorsqu'elle est comprise comme mémoire collective – « constitue le sol d'enracinement de l'historiographie. C'est [...], en tant qu'*exercée* que la mémoire tombe sous ce point de vue. »²²⁹

En dépit du lien étroit de cette trilogie ricoeurienne (mémoire-temps-histoire), il existe des points de tension, et même des ruptures, qui ne peuvent être ignorés. Il suffit de penser que l'historiographie, en se référant à un passé « qui n'est plus », provient toujours de la conscience et du point de départ des historiens de métier. Elle reflète, avant tout, la décision consciente de l'historien de supposer qu'une certaine occurrence se situe dans la sphère du passé et non plus dans le présent. À partir de là, la rupture entre la mémoire (qui rend les événements passés présents) et l'histoire (qui s'éloigne de la mémoire pour se fonder uniquement sur des documents) a lieu. Cette tension entre mémoire et documents rend difficile la séparation du passé et du présent, tout en soulignant la présence perpétuelle du passé dans le présent – un présent qui n'existe pas en dehors du passé.²³⁰ Cependant, supposer l'existence d'une rupture entre mémoire et historiographie, due à la tension entre mémoire et documentation, c'est enlever à l'histoire le caractère matriciel de la mémoire, la réduisant à un domaine d'étude de l'historien, uniquement parce qu'il se sent plus en sécurité, sur le plan académique, dans les archives et les preuves documentaires.²³¹ Toutefois, Paul Ricœur met en garde : la mémoire – malgré ses difficultés – obtient la joie d'une reconnaissance que l'histoire, en niant la fonction matricielle de la mémoire, n'a pas ; à son tour, « parce que l'histoire n'a pas ce petit bonheur qu'elle a une

²²⁷ Le concept de mémoire collective sera développé dans le prochain chapitre de cette étude.

²²⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 173.

²²⁹ Ricœur, *La mémoire*, 83.

²³⁰ Cf. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire », 194.

²³¹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 183.

problématique spécifique de la représentation et que ses constructions complexes voudraient être des reconstructions, dans le dessein de satisfaire au pacte de vérité avec le lecteur. »²³²

C'est par la réflexion et l'approfondissement du concept de mémoire que Ricœur caractérise l'histoire et le temps, en soulignant (et en interprétant) ses avantages et ses inconvénients pour une meilleure compréhension de la vie et de l'existence humaine, tant du point de vue individuel/personnel que du point de vue collectif/communautaire. En ce sens, et pour mieux introduire le chapitre suivant de cette étude, il faut avoir présent la résumée ricœurienne sur le rapport de la mémoire avec le temps et avec l'histoire. Ricœur l'a fait en trois points fondamentaux, qui sont, aussi, à la base de l'évolution de sa pensée philosophique sur la mémoire²³³ :

- L'opération historiographique procède d'une double réduction, celle de l'expérience vive de la mémoire, mais aussi celle de la spéculation multimillénaire sur l'ordre du temps.
- Le structuralisme qui a fasciné plusieurs générations d'historiens relève d'une instance théorique qui, par son côté spéculatif, se situe dans le prolongement des grandes chronosophies théologiques et philosophiques, à la façon d'une chronosophie scientifique, voire scientiste.
- La connaissance historique n'en a peut-être jamais fini avec ces visions du temps historique, lorsqu'elle parle de temps cyclique ou linéaire, de temps stationnaire, de déclin ou de progrès. Ne serait-ce pas alors la tâche d'une mémoire instruite par l'histoire de préserver la trace de cette histoire spéculative multiséculaire et de l'intégrer à son univers symbolique ? Ce serait la plus haute destination de la mémoire, non plus avant, mais après l'histoire.²³⁴

²³² Paul Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé, conférence Marc Bloch, 13 juin 2000 », in *Annales HSS* (juillet-août, 2000) : 736.

²³³ « Je propose de replacer dans le cadre de cette dialectique entre mémoire et histoire les notations que je consacrais à la notion d'archivé dans *Temps et Récit – vol 3* » : Ricœur, *La mémoire*, 212.

²³⁴ Ricœur, *La mémoire*, 200-201.

2. LA MEMOIRE

*Dans la mémoire, nous accédons à une appropriation du sens qui nous permet de vivre dans le monde, malgré tous les risques. [...]. C'est pourquoi elle est 'rédemptrice' – parce que ce qui nous rachète (les gens et l'histoire) est peut-être la mémoire et non l'oubli.*²³⁵

Dans la perspective ricœurienne de l'histoire et du temps, on perçoit le dynamisme qui les sous-tend : d'une part, l'histoire se situe entre le singulier (individuel) et le collectif (où toutes les histoires particulières se rejoignent) ; d'autre part, dans l'histoire, la pluralité des mémoires individuelles et celle de mémoires collectives s'entremêlent. De ce dynamisme de l'histoire et du temps se dégage l'action matricielle de la mémoire, sans laquelle il ne serait pas possible de parler de ces concepts.²³⁶

Comme développé dans le chapitre précédent, dans le déroulement du temps et de l'histoire se créent et s'enracinent des souvenirs qui à la fois rythment l'histoire, donnent un sens au présent et valorisent une certaine façon de vivre et d'attendre l'avenir. Ce dynamisme temporel (passé, présent et futur) influence notre façon de vivre et, par conséquent, il est important de comprendre maintenant qu'est-ce que c'est la mémoire, afin d'étudier les conséquences qui découlent de notre façon de la vivre et de la travailler.

La question de la mémoire s'est posée au fil des siècles, tant en théologie qu'en philosophie.²³⁷ En fait, la mémoire semble résoudre de nombreux problèmes, puisqu'elle semble être l'archive et le premier héritage de la tradition et de la culture empêchant tout être humain qui naît de devoir « repartir à zéro » et, à un autre niveau, c'est elle qui nous permet de maintenir

²³⁵ « Na memória, acedemos a uma apropriação do sentido que nos permite viver no mundo, apesar de todos os riscos. [...]. Por isso é que ela é 'redentora' – porque aquilo que nos redime (as pessoas e a história) é talvez a memória e não o esquecimento. » : João Manuel Duque, « Ritualidade da arte : performatividade da memória », *REVER*, N.º 1 (Ano 18, Jan/abril 2018), 19.

²³⁶ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 393.

²³⁷ Cf. par exemple : *Les Confessions* de Saint Augustin ; *Les abus de la mémoire* de Tzvetan Todorov, etc.

les absents présents, de retrouver le passé chronologiquement éloigné, etc. Cependant, la mémoire comporte aussi quelques difficultés, car elle ne dépend pas uniquement d'un exercice intellectuel. Elle détient une sorte de liberté propre qui, indépendamment de notre volonté intellectuelle, « à la fois nous rappelle ce que nous voudrions oublier, et perd indéfiniment ce que nous voudrions nous rappeler. »²³⁸

Ricœur s'éloigne de ce qui pourrait être une « biologie de la mémoire », en cherchant dans la phénoménologie à démêler la question de la mémoire pour mieux comprendre le temps et l'histoire, tant en ce qui concerne le passé que les perspectives d'avenir.²³⁹ La question qui sous-tend le développement philosophique sur le sujet de la mémoire est de savoir si, lorsque l'on parle de mémoire, on est confronté à un « quoi » ou à un « qui » ; le fait de se souvenir de *quelque chose* ou de se rappeler renvoie toujours à *quelqu'un*, qui reste toujours lié au « quoi » du souvenir.²⁴⁰ En outre, Ricœur cherche à comprendre s'il est possible de parler d'une « mémoire individuelle » ou si celle-ci aura nécessairement toujours la trace du collectif. Le souvenir ne peut-il être que personnel ? Peut-il toujours être collectif ?²⁴¹ Quelles dimensions la mémoire présente-t-elle pour mieux la comprendre ?

Ricœur rappelle que les Grecs utilisaient deux mots pour parler de la mémoire : *mneme* et *anamnesis* pour désigner à la fois les souvenirs qui nous viennent sans effort et les souvenirs qui résultent d'un effort particulier – ce que nous appelons communément la mémorisation. Entre pragmatisme et sémantique, la mémoire se situe entre se souvenir et se mettre dans un processus qui conduit à se souvenir (mémoriser). Ces deux façons de dire la mémoire

²³⁸ « Tanto nos lembra o que desejaríamos esquecer, como perde indefinidamente o que queríamos lembrar » : Pedro Valinho Gomes, *A Esperança do Perdão. Uma Abordagem A Partir da Obra de Paul Ricœur*, (Lisboa : Universidade Católica Editora, 2013), 71.

²³⁹ Pour le développement de ce thème, je suivrai de près l'œuvre ricœurienne *La mémoire, L'histoire, L'oubli*, puisque c'est là que l'auteur développe davantage le chemin qu'il a parcouru dans l'étude et la compréhension du concept de mémoire. Ce chapitre ne se limitera pas aux conclusions de Paul Ricoeur, mais présentera brièvement comment le philosophe y est parvenu.

²⁴⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 3-4.

²⁴¹ « Si l'on dit trop vite que le sujet de la mémoire est le moi à la première personne du singulier, la notion de mémoire collective ne peut faire figure que de concept analogique, voire de corps étranger dans la phénoménologie de la mémoire. [...] la question égologique – quoi que signifie *ego* – doit venir après la question intentionnelle, laquelle est impérativement celle de la corrélation entre acte ('noèse') et corrélat visé ('noème') » : Ricœur, *La mémoire*, 3.

conduisent à des approches différentes. Dans le cas de *mneme*, la mémoire semble se situer dans la réponse à la question « quoi ? » Dans le cas de *l'anamnesis*, il devient plus pertinent de répondre à la question « comment ? » Ricœur propose un chemin capable de passer du « quoi » au « qui » présent dans la mémoire, en tenant compte du « comment », aidant ainsi à suivre ce chemin.

2.1. Mémoire et mémoires

Pour Ricœur, la mémoire, c'est d'abord « se souvenir du passé ». Un souvenir qui se présente comme une image (même lorsqu'il s'agit de souvenirs olfactifs et/ou auditifs), comme quelque chose qui est décrit comme une peinture d'événements passés. Cependant, le souvenir devient souvent non seulement un compte rendu factuel du passé, mais un compte rendu dans lequel l'imagination « produit » des souvenirs alliés aux faits qui se sont produits.²⁴²

La mémoire du passé, dans la mesure où elle fonctionne par association d'idées, se présente comme un lieu où la mémoire et l'imagination se croisent. La première est associée à la réalité factuelle du passé et la seconde est liée aux sensations et aux sentiments qui se sont produits dans le passé, mais qui s'expriment encore dans le présent. Cette relation entre mémoire et imagination doit être comprise, mais non sans avoir préalablement clarifié le concept même de mémoire (au risque de diluer la réflexion dans des études parallèles). Comme Spinoza, Ricœur défend que la mémoire *permette* la continuité de l'existence, et il est faux de penser que la mémoire est quelque chose réduite à la mémorisation de textes. Elle doit plutôt être comprise comme un instrument de la possibilité *d'appréhender le temps*, c'est-à-dire que, suivant une ligne aristotélicienne, elle doit être considérée comme un élément dont la fonction spécifique

²⁴² Reliant le concept d'histoire à la mémoire, Ricœur donne l'exemple de l'héritage chrétien en termes d'images, en déclarant que « Les héritages du christianisme médiéval concernant le culte des images seraient à leur tour à prendre en compte et, au détour d'une histoire arborescente de l'iconographie, il faudrait réserver un sort distinct à la pratique et à la théologie de l'Eucharistie, où la présence, cette composante majeure de la représentation, outre sa fonction de mémorial à l'égard d'un unique événement sacrificiel, se charge de signifier non seulement un absent, le Jésus de l'histoire, mais la présence réelle du corps du Christ mort et ressuscité. » : Ricœur, *La mémoire*, 299.

est d'accéder au passé. Cependant, cet accès n'est possible qu'à travers de la distinction et la séparation entre l'objet de l'imagination, orienté vers le fantastique et l'irréel, et celui de la mémoire, dont l'incidence sont les faits, le réel qui fait partie du passé, du « quoi » qui s'est produit. La difficulté de faire cette distinction découle, sur une ligne platonique, de la difficulté de rendre présent ce qui est absent (l'absent qui reste implicite dans le temps présent). De cette façon, la mémoire apparaît comme la *mémoire du temps* plutôt que comme la *mémoire des événements*.²⁴³

Pour Ricœur, à la lumière de ces défis et obstacles, mais aussi compte tenu de la distinction entre les termes grecs *mneme* et *anamnesis*, deux axes de réflexion doivent être pris en compte pour comprendre le concept de mémoire : le premier, avec la marque platonique, où la mémoire est affirmée comme « la représentation présente d'une chose absente »²⁴⁴ ; la seconde, dans une ligne aristotélicienne, où la mémoire est toujours comprise comme quelque chose qui n'existe pas sans le passé.²⁴⁵

2.1.1. *La mémoire qui rend présent ce qui est absent*

Il faut garder à l'esprit qu'il y a une grande possibilité d'erreur lorsqu'on a recours à la mémoire ou à l'imagination. Celles-ci sont toujours influencées par le contexte qui les examine. Ricœur présente quelques obstacles à la mémoire et quelques difficultés que l'on retrouve dans l'art de rendre présent l'absent.

La première difficulté est précisément celle de *l'absent*, puisque les marques affectives, sensorielles ou intellectuelles imprimées dans le passé doivent se connecter avec la mémoire dans un présent qui semble différent et distant de celui vécu dans le passé. La deuxième difficulté réside dans le rapport entre ce qui *est* et ce qui *était*, dans la mesure où le compte rendu des faits implique un langage (du présent) qui, même s'il est une « copie fidèle »

²⁴³ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 6.

²⁴⁴ Ricœur, *La mémoire*, 8.

²⁴⁵ Pour Aristote « la mémoire est du passé » : Ricœur, *La mémoire*, 18.

des impressions laissées par le passé, n'est rien d'autre que cela, étant toujours différent (irréel) par rapport à la première marque laissée au moment des événements/sensations vécus. De plus, il est soumis aux matériaux et aux artifices des arts de l'imitation, qui se glissent facilement dans une mémoire corrompue par la fantaisie et l'imagination.²⁴⁶

Afin de mieux comprendre ce qui est en jeu, Ricœur présente une étude sur ce thème en utilisant différentes analogies et métaphores. Par exemple, la mémoire peut être vue comme une impression laissée par un anneau sur la cire. Avec le temps, l'image s'efface (le problème de l'oubli se pose dès le début) et on tente d'ajuster l'image présente à celle laissée par le passé.²⁴⁷ Une autre difficulté qui se pose est qu'on ne peut pas savoir quand on se souviendra de quelque chose. L'impression/sensation du présent en rien ressemble à une impression qui s'est produite dans le passé, mais qui n'existe plus. Celle-ci est une « question insidieuse, qui entraîne toute la problématique dans ce qui nous apparaîtra être un piège, à savoir le recours à la catégorie de similitude pour résoudre l'énigme de la présence de l'absent, énigme commune à l'imagination et à la mémoire. »²⁴⁸ L'abîme entre le moment de l'acquisition de l'impression (dans le passé) et le moment de la connaissance (dans le présent) conduit toujours à une *imprécision* de la mémoire, que l'on veuille une connaissance dépourvue de sensations (ce qui est impossible, car on ne peut pas simplement savoir), ou que l'on veuille que quelque chose soit réduite uniquement à des sensations.

Dans la métaphore de la cire, on perçoit cet abîme temporel et la difficulté de parler, avec fidélité, de ce qui s'est produit dans le passé et qui reste imprimé dans le présent. Dans une certaine mesure, c'est l'esprit lui-même qui nous trompe²⁴⁹, non pas parce qu'il articule

²⁴⁶ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 14.

²⁴⁷ Ricœur alerte que « ce qui est en jeu, c'est le statut du moment de la remémoration traitée comme une reconnaissance d'empreinte. La possibilité de la fausseté est inscrite dans ce paradoxe » : Ricœur, *La mémoire*, 12.

²⁴⁸ Ricœur, *La mémoire*, 9.

²⁴⁹ « Maintenant, lorsque je perçois les empreintes mais pas l'autre, lorsque [en d'autres termes] l'esprit applique l'empreinte de la perception absente à la perception présente, l'esprit est trompé dans tous ces cas. » | « Now, when perception is present to me of the imprints but not the other; when [in other words] the mind applies the imprint of the absent perception to the perception that is present; the mind is deceived in every such instance » : David Farrell Krell, *Of memory, reminiscence and writing. On the verge* (Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press, 1990), 27.

différentes sensations ou pensées, mais parce qu'il associe des sensations à des pensées. Ricœur n'a pas l'intention de faire un « jugement de la mémoire », mais plutôt de la comprendre, avec ses limites et ses potentialités. Ainsi, il propose l'« allégorie du loft » comme alternative à la métaphore de la cire. Ici, la connaissance cesse d'être imprimée au sujet, qui reste passif, et devient à la portée du sujet afin qu'il puisse utiliser activement cette connaissance (ce qui est similaire à la différence entre avoir un oiseau dans la cage ou l'avoir à la main).²⁵⁰ Cette nouvelle métaphore n'est pas exempte des dangers de la précédente, mais elle suppose un travail dans la recherche de la connaissance (comme la chasse d'un oiseau, la connaissance – se souvenir – est aussi une *chasse au passé*).

La notion de mémoire (remembrance) décrite comme s'il s'agissait d'une image est, par l'« allégorie du loft », soumise à un examen nécessaire : est-ce une copie des impressions du passé ou une recreation de celles-ci à partir de leurs « contours » généraux ? Sommes-nous, dans le présent, face à une fidèle ressemblance du passé ou d'une création imaginative ?²⁵¹ Pour Ricœur, ces questions sont pertinentes, non pas parce qu'elles traduisent un jugement sur la mémoire (bonne ou mauvaise, vraie ou fausse), mais parce qu'elles sont à la base d'une meilleure compréhension de la véracité de la mémoire et même de l'histoire elle-même. Le fait que la mémoire ne puisse arriver à quelque chose de semblable à ce qu'elle était dans le passé n'empêche pas que des marques spécifiques de l'absent soient *apportées* au présent, et ce sont précisément celles-ci qui permettent de faire la distinction entre mémoire et imagination. En fin de compte, la recherche d'une « ressemblance fidèle » de l'absent risque d'aboutir à la fabrication d'un masque du passé et non à une exploration de la vérité de la mémoire.²⁵²

En utilisant la méthode platonique de division, Ricœur parle des marques du passé gardées en mémoire, présentant ce que le philosophe considère comme leurs trois plus grandes

²⁵⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 11.

²⁵¹ En utilisant les mots de Platon, Ricœur établit l'opposition entre l'absent dans le présent et le fantôme - la fantaisie - qui altère les impressions du passé : « Voilà donc *eikon* opposé à *phantasma*, art 'eikastique' à art 'fantastique'. » : Ricœur, *La mémoire*, 13.

²⁵² Cf. Ricœur, *La mémoire*, 14-15.

dimensions. A savoir, les marques écrites ou archivées sur lesquelles l'historien travaille²⁵³ ; les empreintes découlant d'une expérience affective (qui peut être prouvée) suite à un événement choquant et/ou traumatisant ; et les empreintes du corps et du cerveau, telles qu'elles sont pensées par les neurosciences et qui, en termes philosophiques, peuvent être comprises comme la base qui permet la connexion entre les impressions du monde vécu et les impressions physiques (matérielles) présentes dans le cerveau tel qu'il est étudié par les neurosciences (une connexion qui sera développée au point 2.2 de cette étude).²⁵⁴

2.1.2. *La mémoire est du passé*

Dans une ligne aristotélicienne, Ricœur présente encore d'autres marques de la mémoire. La première, la marque de la temporalité, établit d'emblée la distinction entre souvenir et rappel, associant le premier à ce que nous désirons et nous efforçons de nous rappeler, et le second à ce qui nous vient « librement à l'esprit », sans qu'il y ait d'effort ou quelque processus de mémorisation que ce soit. Dans ce dernier cas, la mémoire peut être « caractérisée d'emblée comme affection [sensitive et/ou émotive] (*pathos*), ce qui la distingue précisément du rappel. »²⁵⁵

Sous la marque du temps passé, la mémoire se présente comme « le contraste avec le futur de la conjecture et de l'attente et avec le présent de la sensation (ou perception) qui impose cette caractérisation majeure. »²⁵⁶ Ricœur souligne cette marque car, si certains animaux ont une mémoire simple, ils n'ont pas de perception du temps, ils ne font pas la distinction entre l'avant et l'après, et l'étude ricoeurienne s'écarte de cette simple notion de mémoire. La mémoire

²⁵³ Cf. Chapitre précédent.

²⁵⁴ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 16-17.

²⁵⁵ Ricœur, *La mémoire*, 18.

²⁵⁶ Ricœur, *La mémoire*, 19.

sous étude est la mémoire humaine²⁵⁷, avec toutes les implications qui découlent de son lien intrinsèque avec la conscience de la temporalité.

La deuxième marque est celle de la proximité et de la relation entre la mémoire et l'imagination. Un aspect déjà pensé par Platon, mais qui, suivant une ligne aristotélicienne, gagne de nouveaux contours. Chez Aristote, la catégorie d'altérité associée à la métaphore de l'imprimerie est introduite dans la réflexion, mais comprise comme un dessin ou une inscription de la réalité. À partir de cette catégorie, il devient possible de discerner si ce dont on se souvient ne peut être lié qu'à une affectation émotionnelle (et, dans ce cas, il ne s'agit pas d'un absent) ou s'il ne peut être associé qu'à ce dont on se souvient (dans ce cas, il faut comprendre s'il est possible de penser simplement à une image quand on en a une autre devant soi). Les deux possibilités peuvent coexister si l'on admet que la mémoire prend en compte à la fois la « chose elle-même » et ce que l'image créée par elle représente. Dans une inscription, par exemple dans le cas d'une peinture, elle existe comme matériau physique et comme représentation - copie - d'une réalité. Cependant, cette coexistence comporte certains problèmes (des problèmes qui manifestent la complexité présente dans la mémoire). D'une part, il y a des facteurs externes qui interfèrent dans le processus (quelqu'un a créé/imprimé). D'autre part, la double compréhension de l'inscription conduit à une double intentionnalité où le sens et la signification sont confondus.

Dans cet approfondissement de la métaphore de l'imprimerie, et dans son déroulement en inscription, malgré les difficultés présentées, il y a un point commun : le temps. L'intervalle de temps, qui va de la première impression à son retour par la mémoire, met en évidence un chemin parcouru dans lequel mémoire-passion et mémoire-action se rencontrent et se

²⁵⁷ L'analyse de la mémoire (humaine) coïncide avec l'analyse du temps (Cf. Ricœur, *La mémoire*, 19). Ricœur déclare que « ce caractère primitif du sentiment des intervalles résulte du rapport que le temps entretient avec le mouvement : si le temps est 'quelque chose du mouvement', il faut une âme pour distinguer deux instants, les rapporter l'un à l'autre comme l'antérieur au postérieur, apprécier leur différence (*heteron*) et mesurer les intervalles (*to metaxu*), opérations grâce auxquelles le temps peut être défini comme 'le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur'. » : Ricœur, *La mémoire*, 192.

positionnent au-delà du « comment » intrinsèque à la méthode de mémorisation. Cependant, cette métaphore du chemin ne peut être considérée comme distincte de la métaphore du changement, car les moments de souvenir surgissent et se produisent lorsqu'on est confronté à un changement. Ainsi, la mémoire devient à la fois un « compteur de temps » qui exprime la distance parcourue entre l'impression et le souvenir, et un « sélecteur de priorité », puisque les souvenirs se succèdent, gardant plus vivants ceux qui ont laissé leur trace.²⁵⁸

Dans une ligne aristotélicienne, la chose la plus importante pour la mémoire est de connaître le temps et d'avoir à l'esprit que

la notion de distance temporelle est inhérente à l'essence de la mémoire et assure la distinction de principe entre mémoire et imagination. En outre, le rôle joué par l'estimation des laps de temps souligne le côté rationnel du rappel : la 'recherche' constitue 'une sorte de raisonnement (*sullogismos*)' [...]. Ce qui n'empêche pas que le corps soit impliqué dans le côté d'affection que présente, elle aussi, la chasse à l'image (*phantasma*).²⁵⁹

2.1.3. *La mémoire dès l'esquisse phénoménologique*

Aristote a contribué à faire progresser la compréhension du concept de mémoire, non seulement en distinguant entre souvenir et rappel (le premier étant le fruit d'un travail de mémorisation et le second une simple évocation de l'esprit), mais aussi en laissant ouvertes d'autres questions qui doivent être prises en considération. En plaçant le temps comme un élément capable de faire la distinction entre le souvenir et l'imagination, il aggrave ce problème et conduit à une impasse à laquelle Ricœur est incapable de répondre. En fait, il s'agit d'une double difficulté : d'une part, la difficulté de savoir si la relation entre l'image mémorisée et la première impression est une relation de similitude, comme dans le cas des copies ; d'autre part, la difficulté de comprendre les degrés de fiabilité de la mémoire (puisque les difficultés

²⁵⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 22.

²⁵⁹ Ricœur, *La mémoire*, 23.

déoulant de l'image mémorisée sont aggravées par les difficultés de la copie, qui sont caractéristiques de la notion d'impression).²⁶⁰

Pour sortir de l'impasse, Ricœur cherche à faire une esquisse phénoménologique de la mémoire à partir des capacités humaines elles-mêmes.²⁶¹ Pour cela, il suit le principe aristotélilien (« la mémoire est du passé ») et garde le temps comme fil conducteur de la vision phénoménologique de la mémoire. Pour éviter la dispersion de la réflexion, le philosophe limite son étude de la mémoire au domaine du souvenir, c'est-à-dire qu'il laisse la mémoire de côté comme cible, pour se concentrer sur le domaine de la mémoire (du souvenir de quelque chose).

La mémoire permet de mettre en évidence le jeu de la temporalité et présente une immense diversité de centres d'intérêt : nous nous souvenons de ce que nous apprenons, nous nous souvenons des événements uniques et importants, nous nous souvenons des habitudes et des répétitions de la vie quotidienne et nous nous souvenons des choses sporadiques. En outre, si nous parlons du traitement des événements d'un point de vue historique, nous nous souvenons dès une plus grande objectivité, grâce aux sources documentaires qui peuvent être utilisées au fil du temps. La mémoire, et le type de mémoire, permet de discerner « l'état des choses » (par exemple, dans le cas des documents historiques, il s'agit *d'états de fait*, puisque les événements se sont déroulés d'une certaine façon et non d'une autre). Afin d'entrer dans cette ébauche phénoménologique sur la mémoire, permettant une analyse du vécu (pré-verbal) et de la narration (à travers un langage sujet à interprétation), Ricœur propose « comme guide de notre parcours du champ polysémique du souvenir une série de paires oppositionnelles dont la mise en ordre constituerait quelque chose comme une typologie réglée »²⁶² pour l'étude.

La première paire d'opposés est l'habitude et la mémoire. Cela nous permet d'ouvrir les portes à la conquête du détachement temporel, dans la mesure où l'on y trouve à la fois des expériences d'une grande profondeur temporelle et des expériences atteintes qui deviennent

²⁶⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 24-25.

²⁶¹ Les capacités de base telles que parler ou agir, selon le développement que le philosophe lui donne en *Soi-même comme un autre*. Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990).

²⁶² Ricœur, *La mémoire*, 29.

présupposées et, une fois acquises, deviennent des actions (habitudes) présentes. En utilisant Bergson,²⁶³ Ricœur souligne ce qui se passe après un processus de mémorisation, qui, après plusieurs lectures et efforts, est capable de répéter, dans le temps présent, ce qui a été appris, sans avoir à faire référence à tous les moments de lecture/préparation de cette mémoire. Cette connaissance est présente, mais elle a des racines dans le passé, se plaçant dans la même ligne du savoir (se souvenir) marcher ou manger. C'est un souvenir qui devient un *savoir-faire* (ce qui ouvre les portes à la distinction entre « se souvenir comment... » et « se souvenir de cela... »). Cette paire d'oppositions est tellement interconnectée que, en termes phénoménologiques, on ne peut pas dire qu'il s'agit d'une dichotomie entre mémoire et habitude, mais plutôt d'une polarité propre à la mémoire.²⁶⁴

La deuxième paire d'oppositions est l'évocation et la recherche. L'évocation est comprise ici comme un rappel presque spontané de quelque chose du passé, s'opposant, dès le départ, à la recherche dont résulte une mémoire qui est le fruit d'un processus de mémorisation. L'évocation amène l'absent au présent, mais elle s'éloigne des métaphores de l'impression et de la cire, puisque le rappel se fait sans cette intention ou volonté préalable. Dans la recherche, ce qui est en jeu, c'est la recherche de ce que l'on craint d'avoir oublié.²⁶⁵ Rigoureusement parlant, ce qui établit cette distinction entre évocation et recherche est la compréhension du souvenir comme instantané (dans le premier cas) et comme laborieux (dans le second cas). À son tour, l'évocation peut être considérée, dans une certaine mesure, comme le point zéro de la recherche et du souvenir laborieux qui en résulte.²⁶⁶ Dans ce cas, le souvenir suppose un pathos et une

²⁶³ Cf. Henri Bergson, « Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit (1896) », in *Œuvres*, H. Gouhier, A. Robinet (Paris : PUF, 1963), 227-229.

²⁶⁴ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 30-32.

²⁶⁵ « On recherche ce qu'on craint d'avoir oublié provisoirement ou pour toujours, sans que l'on puisse trancher, sur la base de l'expérience ordinaire du rappel » : Ricœur, *La mémoire*, 33.

En mémorisant, on ouvre les portes de la manipulation de la mémoire et de l'oubli. Ici, la *mémoire par défaut* fonctionne comme une alerte, comme un remède pour ceux qui connaissent les événements historiques, mais qui, grâce aux écrits historiographiques, se les voient rappelés et, à partir d'eux, des *commémorations* ont lieu.

²⁶⁶ Cf. Henri Bergson, « L'Énergie spirituelle », in *Œuvres*, H. Gouhier, A. Robinet (Paris : PUF, 1963), 932-941.

affectation dans la recherche, dans la mesure où les dimensions intellectuelle et affective ne peuvent être dissociées de l'effort intellectuel (qui dans ce cas est fait en vue du souvenir).²⁶⁷

La mémoire fonctionne dans cette dynamique temporelle où la perception de quelque chose dans le présent reflète celle qui a été vécue dans le passé. Ce n'est pas le fruit de l'imaginaire, mais le résultat d'une expérience vécue (l'objet que nous percevons) qui devient durable à travers le temps. En effet, « la phénoménologie de la mémoire est initialement celle du souvenir, si l'on entend par là [le souvenir de] 'l'objet dans son mode'. Ce qu'on appelle présent, passé, sont des 'caractères d'écoulement', phénomènes éminemment immanents (au sens d'une transcendance réduite au statut de l'hylétique). »²⁶⁸

Avec la pensée de Husserl à l'horizon²⁶⁹, un autre aspect à considérer est que la mémoire est associée à la métaphore de l'impression plutôt qu'à l'idée de la rétention. Le *maintenant de la conscience* (le maintenant du souvenir) est différent du moment exact où l'impression s'est produite, étant donné que la mémoire est le *locus* qui permet une extension temporelle de la perception, c'est-à-dire que l'on ne peut retenir que ce qui a été imprimé - l'impression précède la rétention. C'est dans le domaine de la durabilité de la première impression que la mémoire agit par la polarité et la distinction « entre souvenir immédiat ou rétention et souvenir secondaire (ressouvenir) ou reproduction. »²⁷⁰ Dans le cas de la reproduction, cela permet de *redonner* (donner à nouveau) quelque chose du passé : « [Le] 'disparu' [l'absent] et le retour le souvenir primaire d'un objet temporel [...]. [À son tour] la rétention s'accrochait encore à la perception du moment. Le souvenir secondaire n'est plus du tout présentation ; il est re-présentation. »²⁷¹ Le souvenir englobe ces dimensions, impliquant à

²⁶⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 33-36.

²⁶⁸ Ricœur, *La mémoire*, 40.

²⁶⁹ Cf. Edmund Husserl. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. de H. Dussort (Paris : PUF, 1964), 42-50; 132-136.

²⁷⁰ Ricœur, *La mémoire*, 39.

²⁷¹ Ricœur, *La mémoire*, 42.

la fois ce qui est reproduit, le temps issu des événements/objets, et le temps présent du souvenir.²⁷²

A partir de ces dimensions du souvenir, Ricœur se tourne vers Casey²⁷³ pour le développement d'une réflexion sur la mémoire personnelle et collective. Pour cela, il propose la polarité de la réflexion et de la vision du monde, en appuyant son argumentation sur les trois modes mnémoniques proposés par Casey. On y retrouve le dynamisme de la mémoire, qui est tantôt une mémoire captive (retenue dans le passé), tantôt présentée comme une continuité (dans la mesure où elle demeure dans le temps). Le premier mode mnémonique est celui du rappel (*reminding*), dans lequel le souvenir se produit avant les objets extérieurs qui rappellent quelque chose du passé. Le deuxième mode est celui du souvenir (*reminiscing*). Dans ce cas, ce sont d'autres personnes qui aident à faire mémoire d'un souvenir partagé. Enfin, le troisième mode est celui de la reconnaissance (*recognizing*), dans lequel ce qui est reconnu « comme étant le même le souvenu-présent et l'impression première visée comme autre. [...] la 'chose' reconnue est deux fois autre : comme absente (autre que la présence) et comme antérieure (autre que le présent). Et c'est en tant qu'autre, émanant d'un passé autre, qu'elle est reconnue comme étant la même. »²⁷⁴ La reconnaissance rend présente l'altérité du passé. Un passé qui, étant reconnu, devient un passé perçu et est donc susceptible de faire l'objet d'une analyse phénoménologique de la mémoire et de la perception. Dans une perspective kantienne, et dans un mode ? de synthèse de ces trois modes mnémoniques, on pourrait parler des termes 'parcourir', 'reconnexion' et 'reconnaissance', dans lesquels la reconnaissance assurerait la cohésion de l'impression avec la perception.²⁷⁵

²⁷² Ce « laps de temps » présent dans la mémoire remet de nouveau en analyse du problème de l'imaginaire, et on peut même penser à la distinction entre l'imaginaire placé (« colorant » l'image de la mémoire) et l'imaginaire irréel (fictionnalisé). Selon les mots de Platon, nous serions confrontés à la distinction entre l'iconique et le fantastique. Dans cette distinction, on peut cependant discerner deux aspects qui demeurent dans les deux cas : l'absent et le passé.

²⁷³ Cf. Edward S. Casey, *Remembering. A Phenomenological Study* (Bloomington e Indianapolis : Indiana University Press, 1987).

²⁷⁴ Ricœur, *La mémoire*, 47.

²⁷⁵ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 46-48.

Il est important de noter que ces phénomènes mnémoniques ne se produisent pas de façon abstraite. Ils impliquent toujours un temps, un espace et un corps, se développant dans la sphère de l'intentionnalité et dans une dimension réflexive. Le corps est le lieu primordial dans lequel le temps et l'espace – passé et présent, le *moi* et le *tu toi* ? – se rencontrent. La mémoire corporelle, bien que révélée comme une habitude d'action, peut être analysée à partir de la polarité réflexion-vision du monde. Les bons et les mauvais souvenirs physiques²⁷⁶ y deviennent des souvenirs de nostalgie et de regret. Ici, le moment du souvenir est le moment de la reconnaissance, quand celle-ci devient mémoire déclarative et narrative.

La transition entre la mémoire corporelle et la mémoire des lieux se fait à partir des actions de mouvement que le corps lui-même effectue. La mémoire des lieux est avant tout une mémoire des *lieux vécus*, plus qu'une mémoire des lieux géographiques. Les lieux ne sont pas indifférents « à la chose » dont on se souvient (vécue dans le passé). Les lieux, compris dans leur sens géographique, fonctionnent comme des « rappels » (*reminders*) des événements qui ont eu lieu, qui d'une certaine façon se sont développés et sont restés jusqu'à nos jours. Les lieux (géographiques) mémorables (vécus) assument une fonction de mémorial ouvrant des portes à la commémoration (*com*-mémoire ; avec-mémorisation). En effet, « les commémorations sont ainsi des sortes de rappels, au sens de réactualisation, des événements fondateurs étayés par l'«appel» à se souvenir qui solennise la cérémonie – commémorer, note Casey, c'est solenniser en prenant le passé sérieusement et en le célébrant en des cérémonies appropriées. »²⁷⁷

Ces commémorations et célébrations évoquent, au fil du temps, des personnes et/ou des événements du passé, en cherchant à rendre visible l'image de la mémoire de ce passé. Cependant, on ne peut pas négliger le fait que l'image présentée dans le présent est éloignée de celle de la première impression. En effet, les images sont des souvenirs qui sont présents dans tous les événements de la vie et, à mesure qu'ils se produisent, certains détails sont négligés.

²⁷⁶ Ricœur donne quelques exemples : Les bons souvenirs comme ceux du domaine érotique et les mauvais souvenirs comme, par exemple, en cas de maladie.

²⁷⁷ Ricœur, *La mémoire*, note 41, 52.

Cette *continuité des images*, par leur nature et leur dynamisme, s'inscrit dans la phase réflexive et déclarative de la mémorisation, et ne peut donc être négligée (uniquement par les détails qui se perdent dans le temps).

2.1.4. *La mémoire : souvenir et image*

Il sera important de comprendre quel type d'image est la mémoire car elle peut être pensée comme une représentation de la « chose » du passé (ouvrant la possibilité de l'action de l'imagination), mais aussi comme une re-présentation du passé. Une distinction pressante qui provient des réflexions aristotéliennes (telles que présentées précédemment) sur la peinture : tantôt celle-ci est une image présentée (l'image en tant que telle), tantôt elle désigne l'image d'une chose absente ou irréalité. Pour Ricœur, penser le souvenir/la mémorisation c'est penser l'image comme une re-présentation (se rapprochant de la terminologie husserlienne lorsqu'il utilise le concept de *vergegenwärtigung*).²⁷⁸

Dans cette distinction entre représentation et re-présentation, la fantaisie est encadrée dans le domaine des *idées* et non dans celui des *impressions*. Cependant, pour la phénoménologie de la mémoire, l'important à prendre en compte est que la dimension temporelle de la rétention peut conduire à une augmentation du fantastique (mouvement caractéristique de toutes les non-présentations) et que, dans ce sens, si ce qui est en jeu est la non-présentation, alors la dimension temporelle de la rétention et de la reproduction doit être prise en compte. Il n'en va pas de même si ce qui est en cause est la reproduction, puisqu'il s'agit de la présentation indirecte basée sur la chose elle-même présentée. Il convient de noter que le problème peut être centré sur le fait que « si l'accent tombe sur la 'croyance d'être attachée au souvenir' [...], alors l'opposition est complète entre souvenir et fantaisie : manque à celle-ci le 'comme si' présent du passé reproduit. »²⁷⁹

²⁷⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 55.

²⁷⁹ Ricœur, *La mémoire*, 57.

Malgré ces distinctions résultant du prisme analysé, l'image qui semble avoir un impact plus direct est celle du portrait (la représentation), puisque, par exemple, une photographie ressemble au photographié et non à l'image en tant que telle. Mais, même dans ce cas, il est nécessaire de distinguer le *portrait/représenté* du *fictif* et ceux-ci du *souvenu*. Cette distinction comme arrière-plan refuse d'accepter une perception dans laquelle l'objet se présente directement à lui-même. Le portrait prime sur la fiction en ce qu'il est soutenu par une image physique et, au contraire, la fiction se développe selon un personnage indirect.²⁸⁰ En ce sens, le portrait, en tant qu'image du souvenir, possède une caractéristique qui le rapproche de la perception, mettant en évidence, d'un point de vue phénoménologique, l'abîme entre le réel et l'irréel.

L'imagination se déplace dans la sphère des entités fictives et, par conséquent, dans le champ de l'irréel. A son tour, le portrait est circonscrit au réel et, en tant que présentation indirecte, porte les marques de la présentation de la première impression. L'opposition entre présentation et représentation, ainsi que la distinction entre mémoire primaire et secondaire, agissent dans la conscience intentionnelle comme des variations temporelles de la présentation. On peut donc comprendre cela en affirmant que, « en tant que passée, la chose souvenue serait une pure *Phantasie*, mais, en tant que donnée à nouveau, elle impose le souvenir comme une modification sui generis appliquée à la perception; sous ce deuxième aspect, la *Phantasie* mettrait en 'suspens' (*aufgehobene*) le souvenir. »²⁸¹

La phénoménologie du souvenir, située à la limite entre présentation et représentation, se place en dehors de la sphère de la fantasy ? et de l'imagination, affirmant, en définitive, le souvenir primaire (ou la rétention) comme une modification spécifique de la présentation. Cette modification reste en dehors de la sphère du fantastique, en distinguant, dans son mode d'action, la reproduction de la production. À cet égard, Ricœur souligne l'importance de ne pas retirer la

²⁸⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 58.

²⁸¹ Ricœur, *La mémoire*, 59.

notion de présentation de l'idée du temps présent, puisque le lien intrinsèque entre la mémoire et l'image est circonscrit dans la sphère des présentations, et c'est là que le mouvement vers l'autorégulation de la conscience est visé.²⁸² En assumant cette position, Ricœur conclut que, dans le cas présent, « la transition se jouera sur le retour sur soi-même, de l'intentionnalité *ad extra* - transversale [...] –, encore à l'œuvre dans la phénoménologie du souvenir, [et] à l'intentionnalité *ad intra*, longitudinale, qui prévaut dans l'auto-constitution du flux. »²⁸³

Ricœur cherche à comprendre ce mouvement de mémoire qui constitue une image, à partir de l'hypothèse de Bergson dans laquelle il défend un mouvement de passage de la « mémoire pure » à la « mémoire d'image ». ²⁸⁴ Selon cette hypothèse, le rappel pur (s'il est possible qu'il existe) est spontané et dépourvu de toute réflexion ou raisonnement. Lorsqu'il s'exprime, lorsqu'il est 'traduit' en une image que l'on peut décrire/narrer, il y a nécessairement recours à l'imagination. Mais il ne s'agit pas d'affirmer que le souvenir-image est de la pure imagination ! « Sans doute un souvenir, à mesure qu'il s'actualise, tend à vivre dans une image ; mais la réciproque n'est pas vraie, et l'image pure et simple ne me reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher, suivant ainsi le progrès continu qui l'a amenée de l'obscurité à la lumière. »²⁸⁵

Cependant, l'imagination intègre ce processus et, pour comprendre comment fonctionne l'imagination dans la mémoire, Ricœur utilise Sartre ²⁸⁶, en faisant, à partir de cet auteur, la distinction entre imagination et hallucination. Une distinction qui semble nécessaire pour comprendre, d'une part, dans quelle mesure l'imagination va de pair avec la mémoire ; et, d'autre part, comment éviter que la mémoire ne soit pensée et/ou réduite à une sorte de hantise du passé. Pour Sartre, il est clair que l'image d'un objet diffère de son existence naturelle, mais cette image n'est pas dispensable, dans la mesure où c'est elle qui permet de distinguer cet objet

²⁸² Cf. Ricœur, *La mémoire*, 59-61.

²⁸³ Ricœur, *La mémoire*, 61.

²⁸⁴ Cf. Bergson, « Matière et mémoire », 225-278.

²⁸⁵ Bergson, « Matière et mémoire », 278.

²⁸⁶ Cf. Jean-Paul Sartre, *L'Imaginaire* (Paris : Gallimard, 1986).

des autres objets perçus. Il en va de même pour les images-souvenirs. Lorsque nous pensons à quelque chose du passé, nous n'imaginons pas, mais nous nous souvenons, ce qui nous fait nous tenir non pas devant un *fait-présent*, mais devant un *fait-présent dans le passé*.²⁸⁷

Si, en première analyse, Ricœur assume comme sienne cette position de Sartre, il accuse la contradiction dans laquelle ce dernier s'engage lorsqu'il parle de l'imagination comme « ce qui n'est plus là », comme un acte magique « destiné à faire apparaître l'objet dans lequel on pense, la chose que l'on désire, afin qu'on la possède. »²⁸⁸ De ce point de vue de l'imagination, cela équivaut à la magie, à une annulation de l'absent. Ce « jeu avec l'irréel » serait une perversion de l'image de la mémoire et détruirait toute théorie sur la mémoire. Cependant, Sartre va plus loin dans son étude et développe ce qu'il appelle « la pathologie de l'imagination. »²⁸⁹ C'est dans cette étude que Sartre distingue l'hallucination (comme obsession et vertige face à l'objet interdit) de l'imagination. Dans cette perspective, Ricœur reprend la réflexion initiale sur la mémoire individuelle et collective, en précisant que « la hantise est à la mémoire collective ce que l'hallucination est à la mémoire privée, une modalité pathologique de l'incrustation du passé au cœur du présent, laquelle fait pendant à l'innocente mémoire-habitude qui, elle aussi, habite le présent, mais pour 'l'agir', dit Bergson, non point pour le hanter, c'est-à-dire le tourmenter. »²⁹⁰ Vu sous cet angle – la fonction hallucinatoire de l'imagination comme une fonction irréalisable – les portes s'ouvrent à un parallélisme et à une distinction entre la phénoménologie de la mémoire et celle de l'imagination²⁹¹, dans laquelle la phénoménologie de la mémoire a à l'esprit le piège de l'imaginaire (dans la mesure où il devient hallucinogène) et le reconnaît comme une faiblesse qui conduit au discrédit de la mémoire.

²⁸⁷ Cf. Sartre, *L'Imaginaire*, 346-348.

²⁸⁸ Sartre, *L'Imaginaire*, 239.

²⁸⁹ Cf. Sartre, *L'Imaginaire*, 285-293.

²⁹⁰ Ricœur, *La mémoire*, 65.

²⁹¹ « Tout se passe comme si la forme que Bergson appelle intermédiaire ou mixte du souvenir, à savoir le souvenir-image, à mi-chemin donc entre le 'souvenir pur' et le souvenir réinscrit dans la perception, au stade où la reconnaissance s'épanouit dans le sentiment du déjà vu, correspondait à une forme intermédiaire de l'imagination, à mi-chemin de la fiction et de l'hallucination, à savoir la composante 'image' du souvenir-image. C'est donc aussi comme forme mixte qu'il faut parler de la fonction de l'imagination consistant à 'mettre sous les yeux', fonction que l'on peut appeler ostensive : il s'agit d'une imagination qui montre, qui donne à voir, qui fait voir. » : Ricœur, *La mémoire*, 65-66.

La crédibilité de la mémoire émane de la vérité qui est impliquée dans la 'chose' du passé, dans ce qui a été vu et appréhendé auparavant. Cette vérité donne à la mémoire une grandeur cognitive qui se manifeste au moment de la déclaration, de la reconnaissance. C'est la fidélité à cette recherche de la vérité qui donne crédit à la mémoire en tant que telle. En ce sens, Ricœur cherche à comprendre la dimension épistémique de la vérité de la mémoire à partir de sa dimension pragmatique et de son propre exercice.

2.1.5. *L'exercice de la mémoire*

L'exercice de la mémoire ne se limite pas à recevoir d'une image du passé, il suppose une action : se souvenir. C'est le verbe qui traduit l'exercice de la mémoire comme un mouvement concret associé aux concepts de représentation et de recherche. S'il est vrai que, dès Platon, Ricœur souligne la mimétique (qui se présente tantôt comme fantaisiste et trompeuse, tantôt comme canonique et vrai) et que, dans une perspective aristotélicienne, il parle de *l'anamnèse* comme recherche (en la distinguant du *mnémonique* décrit comme affectation ou *pathos*) ; il est vrai aussi que le philosophe reconnaît qu'il est nécessaire de faire non seulement une approximation cognitive, mais aussi une approximation pragmatique du processus de mémorisation. Ces deux dimensions (cognitive et pragmatique) accentuent la spécificité de la mémoire, lui permettant d'être considérée comme une capacité humaine. Une capacité qui permet l'acte de « faire mémoire » (dans une ligne cognitive) et de se souvenir (dans une perspective pragmatique qui vient directement du sens aristotélicien et indirectement du sens platonique, de *l'anamnèse*).

Le premier aspect à prendre en compte dans ces dimensions est l'exercice de la mémoire et ceci, de façon simple, n'est rien d'autre que son utilisation, une utilisation qui ouvre facilement les portes aux abus. C'est dans la possibilité de multiples formes d'abus que la crédibilité de la mémoire est menacée et qu'elle se manifeste dans « ces multiples formes de l'abus font ressortir la vulnérabilité fondamentale de la mémoire, laquelle résulte du rapport

entre l'absence de la chose souvenue et sa présence sur le mode de la représentation. La haute problématique de ce rapport représentatif au passé est essentiellement mise à nu par tous les abus de la mémoire. »²⁹²

2.1.5.1. La mémoire artificielle

Lorsque Ricœur parle de mémoire artificielle, il fait référence à une mémoire liée à l'action et non pas tant au souvenir.²⁹³ C'est un souvenir d'efficacité facile, une forme privilégiée de mémoire *heureuse*.²⁹⁴ C'est la mémoire-habitude qui y est à la base. L'abus qui est associé à ce type de mémoire est l'ambition excessive d'apprendre. Ces abus peuvent se produire dans trois domaines : dans l'apprentissage, dans la récitation et dans les *ars memoriae*.

Les habitudes d'apprentissage ont une très forte dimension d'expérimentation. C'est l'expérimentateur, qui apprend à acquérir de nouvelles connaissances, qui s'autorégule ou se manipule, puisque c'est lui qui choisit ce qu'il veut apprendre-acquérir, l'évalue et le conditionne en fonction de ce qu'il veut. La récitation agit principalement dans le cadre du système éducatif. C'est la *connaissance par cœur* qui, ayant un côté positif, peut devenir un abus de manipulation sociale et/ou éducative, puisque ce n'est pas l'expérimentateur qui détermine et évalue la *leçon* à acquérir. *L'ars memoriae* unit la mémoire à la rhétorique et consiste en l'association d'images à des lieux, selon un schéma déterminé. Dans ce cas, on pourrait utiliser la métaphore de l'inscription, dans laquelle les lieux joueraient le rôle du bloc de cire et les images seraient les lettres placées sur celui-ci. L'expérimentateur serait *hors* du processus – il n'y aurait pas de support pour l'impression. La mémoire devient ici un appendice de l'imaginaire, où la mémoire n'est plus liée au passé mais est subordonnée aux connaissances apprises, logées dans un espace

²⁹² Ricœur, *La mémoire*, 69.

²⁹³ « Pour la mémoire artificielle, tout est action, rien n'est passion. Les places sont souverainement choisies, leur ordre cache l'arbitraire de leur choix ; et les images ne sont pas moins manipulées que les places auxquelles elles sont assignées. » : Ricœur, *La mémoire*, 80.

²⁹⁴ *Heureuse* dans le sens de l'efficacité. Un souvenir qui demeure dans le temps (par exemple, le souvenir de marcher, de manger, etc.).

mental (où la temporalité est également à l'arrière-plan). Donc, « en rompant ainsi le pacte de la mémoire avec le passé au bénéfice de l'écriture intime dans un espace imaginaire, l'*ars memoriae* est passé de l'exploit athlétique d'une mémoire exercée à ce que Yates dénomme justement une 'alchimie de l'imagination'. L'imagination, libérée du service du passé, a pris la place de la mémoire. »²⁹⁵

Compte tenu de cette dimension de la mémoire artificielle, son articulation avec la mémoire naturelle se fait dans une certaine ivresse qui empêche le passage d'une mémoire magique à une pédagogie de la mémoire avec un cadre culturel et selon un projet éducatif. Cependant, la mémoire naturelle comporte également des problèmes et des possibilités d'abus dont il faut tenir compte.

2.1.5.2. La mémoire naturelle

Dans la mémoire naturelle s'inscrit la mémoire entendue comme l'évocation d'événements singuliers du passé. Dans ce contexte, Ricœur présente trois possibilités d'abus de mémoire : sur le plan pathologique-thérapeutique, sur le plan pratique et sur le plan éthico-politique.

Sur le plan pathologique-thérapeutique, des troubles de la 'mémoire entravée' peuvent apparaître. En plus de toutes les situations de mémoire blessée ou malade, sur lesquelles Ricœur fait appel à Freud²⁹⁶, pour parler brièvement de ces aspects, il aborde les situations de deuil et de mélancolie, en combinant la mémoire avec l'idée freudienne d'une *compulsion de la répétition*. Dans ce cas, il s'agit de quelque chose qui vise à remplacer la mémoire elle-même. En fait, « le patient 'ne reproduit pas [le passé] [...] sous forme de souvenir mais sous forme d'action : il le *répète* sans évidemment savoir qu'il le répète. »²⁹⁷ Le passé hante le présent,

²⁹⁵ Ricœur, *La mémoire*, 80.

À propos des différents types d'abus cf. Ricœur, *La mémoire*, 69-82.

²⁹⁶ Cf. Sigmund Freud, *Cinq leçons sur la psychanalyse* (Paris : Books on Demand, 2018) ; « Remémoration, répétition, perlaboration », in A. Berman, *La Technique psychanalytique* (Paris : PUF, 1970).

²⁹⁷ Ricœur, *La mémoire*, 84.

résistant au passage même du temps, pour devenir un souvenir. Ce niveau pathologique-thérapeutique n'est pas étranger à la question de la mémoire collective. D'une part, elle doit être pensée d'un point de vue clinique où il y a un travail commun qui prend en compte l'analyste et l'analysé. Ici, il est demandé à l'analyste de faire preuve de patience et d'effort pour aider le patient à voir la réalité. On demande au patient le courage d'affronter les manifestations morbides qui l'habitent, en les considérant comme un adversaire, sur un chemin de réconciliation avec son propre recalcule. En dernière analyse, ce travail - thérapeute-patient - devient un travail de mémoire qui se positionne contre la compulsion de la répétition et conduit à une transposition dans le plan de la mémoire collective.

La mélancolie et le deuil s'inscrivent dans ce plan pathologico-thérapeutique. Dans le premier cas, il y a une diminution du sentiment de soi, dans le second, il y a lieu à la révolte et à l'accusation. Il est important de le noter qu'« il faut dire qu'à la différence du deuil, où c'est l'univers qui paraît appauvri et vide, dans la mélancolie c'est le moi lui-même qui est proprement désolé : il tombe sous les coups de sa propre dévaluation, de sa propre accusation, de sa propre condamnation, de son propre abaissement. »²⁹⁸ Le travail de deuil s'effectue dans la perspective du travail du souvenir. Elle atteint son but lorsqu'on renonce à l'objet perdu et qu'on le réconcilie avec l'objet intériorisé. Si l'on pense à ce mouvement de deuil-réconciliation-souvenir, on comprend mieux la mémoire collective, car souvent cette mémoire est associée à de grands moments de perte, de douleur, de guerre. Des blessures qui cherchent aussi un remède à la santé mentale des populations et/ou d'un État. Dans ce contexte, la mémoire individuelle est entrelacée avec la mémoire collective²⁹⁹ : les deux sont blessées, toutes deux en quête d'un chemin de réconciliation et de souvenir.³⁰⁰

²⁹⁸ Ricœur, *La mémoire*, 88.

²⁹⁹ « L'Homme est *indivisément individuel et collectif* ; l'Homme c'est chaque homme *et* l'humanité entière. » : Ricœur, *Histoire et vérité*, 114-115.

³⁰⁰ « C'est ainsi que sont emmagasinés dans les archives de la mémoire collective des blessures symboliques appelant guérison. Plus précisément, ce qui, dans l'expérience historique, fait figure de paradoxe, à savoir *trop* de mémoire ici, *pas assez* de mémoire là, se laisse réinterpréter sous les catégories de la résistance, de la compulsion de répétition, et finalement se trouve soumis à l'épreuve du difficile travail de remémoration. Le *trop de mémoire* rappelle particulièrement la *compulsion de répétition*. » : Ricœur, *La mémoire*, 96.

Au-delà des problèmes pathologiques de la mémoire collective, Ricœur présente le plan pratique de la mémoire où les abus de sa manipulation infligés par ceux qui détiennent le pouvoir portent leurs fruits. D'une part, il s'agit d'abus qui se manifestent désormais comme des abus de mémoire (trop de mémoire dans certaines régions du monde), comme ils se manifestent comme des abus d'oubli (trop peu de mémoire dans certains endroits). D'autre part, ces abus mettent en évidence une fragilité identitaire résultant de la façon dont le recours à la mémoire est effectué, une ressource qui déterminera à la fois la façon de vivre le présent et de regarder vers l'avenir. Cette fragilité résulte également de la confrontation du *moi* avec la personne de l'autre. L'identité personnelle se sent jugée, et d'une certaine façon menacée et craintive, face à l'autre, ce qui conduit à la création d'attentes réelles et imaginaires par rapport à sa propre identité.³⁰¹ De plus, la fragilité de l'identité découle d'un héritage de violence et de souffrance qui sous-tend toutes les communautés historiques. La guerre est le point de départ de la constitution des États et des civilisations, ce qui, au fil du temps, apparaît comme une violence légitime et une raison de *se souvenir* et de *commémorer*.

Les manipulations de la mémoire s'expriment non seulement par des célébrations publiques, mais aussi sous la forme d'une identité *entraînée* dans une idéologie particulière.³⁰² Ce dernier vise à justifier et à légitimer la voix de l'autorité et l'ordre du pouvoir, tout en devenant une expression de croyances, de plus en plus assumées en tant que personnes/collectifs. Or, une fois installée, une idéologie qui va à l'encontre des croyances (même si de façon manipulée), elle justifie le pouvoir de l'autorité et rend légitime l'obéissance au système gouvernemental qu'elle dirige.

La manipulation devient une sorte d'image inversée de la mémoire. C'est à partir de cette image déformée que sont légitimés les systèmes d'autorité dont le récit des faits est supposé être une vérité à intégrer dans sa propre identité. C'est dans les récits (comptes rendus

³⁰¹ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 120-122.

³⁰² Cf. Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie* (Paris : Seuil, 1997).

sélectifs) de l'autorité que la manipulation a « plus précisément la fonction sélective du récit qui offre à la manipulation l'occasion et les moyens d'une stratégie rusée qui consiste d'emblée en une stratégie de l'oubli autant que de la remémoration. [...] c'est au niveau où l'idéologie opère comme discours justificatif du pouvoir, de la domination, que se trouvent mobilisées les ressources de manipulation qu'offre le récit. »³⁰³ Ici, l'instrumentalisation de la mémoire conduit à ce que l'histoire officielle soit celle que l'on célèbre - commémore - en superposant, par conséquent, les faits passés (la mémoire 'non manipulée'). L'idéologie s'affirme selon une mémoire imposée et enseignée, subvertissant l'identité personnelle et communautaire à l'ensemble des mémoires, mémorisations et commémorations dûment déclarées et acceptées par l'autorité en vigueur.

C'est précisément ce point là où Ricœur s'appuie pour parler des abus de mémoire au niveau éthico-politique. Ici, le souvenir est abusivement convoqué et commandé. La tyrannie de la mémoire exige que la commémoration implique de se souvenir, dans un cercle vicieux *d'obsession commémorative* qui pervertit le modèle original du 'souvenir' et de la mémoire historique, en se faisant dominer par le caprice et l'utilisation imprévisible du passé. L'obligation de se souvenir met en suspens son propre travail de mémoire et de deuil, car elle impose un devoir extérieur au désir.

Cet abus de mémoire met en évidence la manipulation qui ne se satisfait pas de l'idée de justice. C'est « la justice qui, extrayant des souvenirs traumatisants leur valeur exemplaire, retourne la mémoire en projet ; et c'est ce même projet de justice qui donne au devoir de mémoire la forme du futur et de l'impératif. »³⁰⁴ Le devoir de mémoire devient un devoir de justice qui va au-delà du travail de mémoire et du travail de deuil en tant que tel, élevant la mémoire elle-même à une dimension pragmatique de la vérité. Pensée de cette façon,

³⁰³ Ricœur, *La mémoire*, 103.

³⁰⁴ Ricœur, *La mémoire*, 107.

le devoir de mémoire fonctionne comme tentative d'exorcisme dans une situation historique marquée par la hantise des traumatismes subis [...]. C'est dans la mesure où la proclamation du devoir de mémoire demeure captive du symptôme de hantise qu'il ne cesse d'hésiter entre us et abus. Oui, la manière dont le devoir de mémoire est proclamé peut faire figure d'abus de mémoire [...] sous le signe de la mémoire manipulée. Il ne s'agit certes plus de manipulations au sens délimité par le rapport idéologique du discours au pouvoir, mais de façon plus subtile au sens d'une direction de conscience qui se proclame elle-même porte-parole de la demande de justice des victimes. C'est cette captation de la parole muette des victimes qui fait virer l'us à l'abus.³⁰⁵

2.1.6. La mémoire personnelle et la mémoire collective

Les abus de mémoire remettent en cause le récit même des faits historiques. Cependant, quels que soient les abus, la question de la mémoire persiste, tantôt elle se revendique comme individuelle, tantôt elle s'assume comme collective. En termes historiques, on peut se demander si l'histoire - les historiens - se préoccupe davantage de la vision individuelle des protagonistes ou de la vision collective de ceux qui ont vécu les événements du passé. Ni Platon ni Aristote n'ont remis en question la première essence de la mémoire (personnelle ou collective ?), se demandant indifféremment si la mémoire était liée à la première personne du singulier ou à la première personne du pluriel. Cette question se pose avec pertinence à l'époque contemporaine : « d'un côté, c'est l'émergence d'une problématique de la subjectivité de tout franchement égologique; de l'autre, l'irruption dans le champ des sciences sociales de la sociologie et avec elle d'un concept inédit de conscience collective. »³⁰⁶

Ricœur propose une approche de la mémoire individuelle et de la mémoire collective, permettant de distinguer les deux, mais aussi de les comprendre comme une relation mutuelle et croisée, qui n'est pas sans rapport avec des facteurs internes et externes. Cette approximation ricœurienne emprunte un chemin qui part de la tradition du regard intérieur (des lectures de St

³⁰⁵ Ricœur, *La mémoire*, 109.

³⁰⁶ Ricœur, *La mémoire*, 113.

Augustin, John Locke et Husserl), du regard extérieur (de Maurice Halbwachs) et d'un regard sur les sujets de l'attribution du souvenir (le soi, le collectif et le prochain).

2.1.6.1. *Le regard intérieur*

Quand on parle de quelque chose du passé, on parle toujours à la première personne – je *me souviens*, je *me rappelle* – un usage linguistique qui, étant commun à toutes les langues, ne peut être fait au hasard. D'une certaine manière, l'acte de se souvenir implique toujours de se souvenir de *soi-même*. Ricœur présente trois idées fondamentales qui corroborent l'idée de la mémoire individuelle/privée. La première découle d'une évidence immédiate lorsque l'on pense que *mes* souvenirs sont les *miens*, et non ceux des autres, et que l'on se rend compte qu'il n'est pas possible de faire un « transfert de souvenirs » entre sujets. Cette perspective conduit à la deuxième idée, celle selon laquelle le passé dont on se souvient appartient à un certain sujet – c'est *son* passé et non celui d'un autre. Enfin, la troisième idée souligne l'orientation du passage du temps, à la fois du passé vers le futur et du futur qui est compris à partir d'un passé et d'un présent où la mémoire reste vivante. C'est sur ce dernier point qu'émerge la tradition du regard intérieur dont Saint Augustin est l'initiateur et la plus grande expression.

Pour Saint Augustin, l'intériorité est liée à l'expérience chrétienne de la conversion ainsi qu'à la problématique du temps.³⁰⁷ La mémoire et la conscience de soi sont liées à la notion de *l'homme intérieur* qui se souvient de lui-même. Ici, la mémoire sert de médiateur dans la relation avec Dieu et avec sa propre intériorité. D'une certaine façon, au-delà de l'attribution d'un lieu unique à la mémoire par rapport au temps, Saint Augustin lui donne un lieu de proximité/similitude avec le *cogito* et avec l'esprit, puisque la mémoire transforme les impressions sensibles en « choses » apprises – en connaissance – et permet d'atteindre les

³⁰⁷ « Il est remarquable que, pour ce qui concerne notre polémique autour du caractère privé ou public de la mémoire, selon Augustin, ce ne soit pas principalement au temps public, au temps de la commémoration, que l'expérience authentique et originelle du temps intérieur est opposée, mais au temps du monde. » : Ricœur, *La mémoire*, 122.

profondeurs de la conscience de soi, tout en rendant possible le souvenir de soi, le souvenir d'avoir rappelé et le souvenir d'avoir oublié.³⁰⁸ Cependant, en mettant l'accent de sa réflexion sur *l'homme intérieur*, Saint Augustin laisse de côté la question de l'identité, celle du *soi-même* et, en dernière analyse, celle de la mémoire elle-même. Sur ces points, John Locke fait avancer la réflexion au début du XVIIIe siècle, en présentant les notions d'identité, de conscience et de *soi (self)*.³⁰⁹ Chez Locke, l'identité est également liée au *cogito*, moins compris à la façon augustinienne, mais plus associé au concept cartésien (bien que certaines différences soient présentées³¹⁰). De cette façon, « le *cogito* n'est pas une personne définie par sa mémoire et sa capacité à rendre des comptes à elle-même [...]. Penser toujours n'implique pas de se souvenir d'avoir pensé. Seule la continuation de la création lui confère la durée. »³¹¹

Dans la perspective lockienne, l'identité personnelle découle uniquement de la conscience du *soi-même*, dans la certitude d'un *soi* qui n'est jamais un autre. La différenciation qui est soulignée tant au niveau du type d'identité (identité végétative, animale ou humaine) qu'au niveau de la conscience d'un *soi* humain qui diffère de tous les autres *soies* humaines. Dans cette ligne de pensée, la conscience et la mémoire deviennent une seule et même chose, c'est-à-dire le seul support substantiel de l'identité personnelle, ce qui permet de distinguer un niveau formel et un niveau matériel.

Dans le domaine formel, l'identité est établie par comparaison avec ce qui est différent, selon un principe d'individualisation où les autres sont exclus du *soi-même*. Dans le domaine matériel, cette diversité s'inscrit en quelque sorte dans une *existence continue*. Dans ce cas, compte tenu des acquisitions de la mémoire au fil du temps, l'identité du *soi-même* prend conscience de la continuité de l'identité qui l'assume, même si, à travers de la mémoire et de la

³⁰⁸ « Ici, trouver c'est retrouver, et retrouver c'est reconnaître, et reconnaître c'est approuver, donc juger que la chose retrouvée est bien la même que la chose cherchée, et donc tenue après coup pour oubliée. Si, en effet, autre chose que l'objet cherché nous revient en mémoire, nous sommes capables de dire : 'Ce n'est pas ça.' 'Cet objet était perdu, c'est vrai, pour les yeux ; la mémoire le retenait'. » : Ricœur, *La mémoire*, 120.

³⁰⁹ Cf. Augustin d'Hippone, *Les confessions*, XIV, 17, (Quebec : Samizdat, 2013).

³¹⁰ Dans Descartes, nous voulons une victoire de la certitude sur le doute. Chez Locke, ce qui est visé, en termes d'identité, c'est le dépassement de la diversité et de la corsetterie.

³¹¹ Ricœur, *La mémoire*, 124.

temporalité, elle n'est pas toujours la même. La continuité existentielle garantit que ce qui est perçu par la mémoire et l'expérience de vie maintient une unité d'identité, en empêchant que le *soi* d'aujourd'hui, bien que différent de celui d'hier, soit identitairement relatif à *soi-même* et non à l'identité d'un autre.

Les avances de Locke sur ce sujet sont importantes, bien qu'ils ne tiennent pas compte de la dimension transcendante du concept de « sujet ». C'est une dimension qui se pose avec Kant et à laquelle Husserl donne une continuité. En effet, « avec Husserl, l'école du regard intérieur atteint son apogée. En même temps, la tradition entière du regard intérieur se construit comme une impasse vers la mémoire collective. »³¹² Cependant, les contributions de Husserl au développement ricœurien sur le thème de la mémoire sont indéniables.

Avec Husserl, le regard intérieur – qui assume une dimension objective de la mémoire – donne place à une dimension qui a en son centre le flux temporel où l'objet est installé et dure dans le temps, loin de toute idée objectivante de la mémoire. Dans ce cas, la conscience devient synonyme de temps. Ce n'est pas une *conscience de*, mais une *conscience d'où* découle le flux temporel (il n'y a pas d'intervalle entre le temps et la conscience). Husserl parle de « la conscience intime du temps des vérités *a priori* adhérentes aux 'appréhensions' (*Auffassungen*) elles-mêmes inhérentes au temps senti. »³¹³ L'analyse de la temporalité, dans ce cas, reflète l'analyse de quelque chose qui dure dans le temps. L'identité elle-même constitue précisément cette durabilité – c'est une identité temporelle dans la mesure où elle coïncide avec la continuité du flux. Le *moment présent* ne s'assume pas comme un moment temporel objectif, mais plutôt comme un point de fonte original et une continuité du moment reflété. Le *maintenant/pas encore* temporel, présent dans le *maintenant*, gagne, chez Husserl, l'équivalence de flux, où une continuité incessante des modes successifs de conscience et de coexistence est donnée. Dans le flux, l'intuition, non sans rapport avec l'intention et la rétention, est profondément liée à la

³¹² Ricœur, *La mémoire*, 117.

³¹³ Ricœur, *La mémoire*, 134.

situation que l'on vit, permettant à la fois la durabilité de quelque chose et la persévérance de l'expérience actuelle dans l'unité du flux (temporel/conscient). Le *présent* apparaît comme une « conscience imprimable », c'est-à-dire comme la présentation de quelque chose dont la temporalité est contenue dans *l'objet* du souvenir.³¹⁴

Tout en soutenant la pensée husserlienne, Ricœur avertit que « le primat ainsi accordé à l'autoconstitution du flux temporel ne fait pas tout de suite remarquer les obstacles que cet extrême subjectivisme oppose à l'idée d'une constitution simultanée de la mémoire individuelle et de la mémoire collective. »³¹⁵ Pour Ricœur, il est important de percevoir la conscience transcendantale comme un *ego* transcendantal constitutif du flux où *l'ego* solitaire se trouve, et devient un *nous*. Cette compréhension de l'existence du différent (l'étranger) qui est impliquée dans la conscience du *soi*, manque de la phénoménologie de Husserl.³¹⁶ La réduction de la durabilité des choses à la constitution (par *soi-même*) du flux temporel semble réduire l'idée du temps et entraîner avec elle la soustraction de l'étranger de la sphère du *soi*. Cette réduction semble aller à l'encontre d'une phénoménologie objective de la mémoire, d'abord en raison des relations entre perception, mémoire primaire et secondaire, puis en raison de la relation de la mémoire elle-même avec d'autres formes de présentation.³¹⁷

Dans la perspective ricœurienne, la vraie mémoire résulte de l'expérience temporelle fondamentale, qui tient compte de la distance et de la profondeur temporelle. Le souvenir primaire, comme le souvenir secondaire, se distancie de la dictature de la rétention et permet la distinction et la coexistence entre représentation et présentation, ouvrant les portes à

³¹⁴ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 135-138.

³¹⁵ Ricœur, *La mémoire*, 138.

³¹⁶ « La 'réduction de l'expérience transcendantale à la sphère propre' [...] représente à cet égard le point extrême d'intériorisation de l'expérience. L'expérience temporelle, [...] est virtuellement assignée à cette sphère propre. » : Ricœur, *La mémoire*, 143-144.

³¹⁷ « On ne peut pas dire toutefois qu'aucun indice de négativité ne soit perceptible dans l'une ou l'autre de ces analyses eidétiques. Le souvenir secondaire, a-t-on dit, n'est pas le souvenir primaire et celui-ci n'est pas la perception. Ce qui vient tout juste d'arriver a déjà commencé de sombrer, de disparaître. Certes il est retenu ; mais n'est retenu que ce qui déjà disparaît. Quant au ressouvenir, il n'a plus aucune attache dans la perception ; il est franchement passé ; il n'est plus ; mais le 'tout juste passé' est déjà cessation ; il a fini d'apparaître. En ce sens, on peut parler d'absence croissante le long de la chaîne mémorielle. [...] En termes de modification, la rétention est une perception étendue, durable. Elle participe 'encore' à la lumière de la perception ; son 'ne plus' est un 'encore'. » : Ricœur, *La mémoire*, 139.

l'expérience temporelle pour devenir une expérience partagée. C'est une expérience qui prend en compte la personne de l'autre (l'étranger), tout comme un *non-moi* qui s'est constitué dans / à partir du *soi*.³¹⁸

2.1.6.2. *Le regard extérieur*

Pour soutenir sa vision de la mémoire collective, Ricœur fait appel à l'œuvre *La Mémoire collective*, de Maurice Halbwachs.³¹⁹ La mémoire collective est la voix de l'histoire, à laquelle les historiens ne peuvent pas être indifférents. Maurice Halbwachs comprend la mémoire toujours dans un sens collectif ou social qui dispense le souvenir personnel/individuel. Pour cet auteur, ce qui se passe est un sens inverse : « pour se souvenir, on a besoin des autres. »³²⁰ Ricœur considère cette perspective comme trop radicale. Cependant, il ne nie pas que l'analyse d'une expérience individuelle se fait à partir d'un groupe, et c'est à partir de cette analyse que la mémoire individuelle s'est constituée. Ce n'est que dans cette ligne qu'on comprend l'importance du témoignage et qu'on le considère comme une mémoire/information (partagée) du passé. Le souvenir revêt ce caractère collectif / partagé, à la fois si l'on pense au partage de points de vue sur une même réalité (Ricœur évoque la métaphore de la classe), et si l'on pense à une mémoire commune (par exemple, dans le cas de souvenirs de voyages effectués avec d'autres).

Contre les extrémismes de l'idée d'une mémoire individuelle qui compte pour elle-même, il est important de garder à l'esprit que lorsque nous nous éloignons du groupe où la mémoire de quelque chose est conservée, notre mémoire devient dépourvue de soutien extérieur (crédibilité). De plus, le souvenir présuppose toujours un point de vue, en tenant compte d'autres qui sont parfois en accord avec le nôtre, parfois s'en distinguent. Dans la perspective de

³¹⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 145-146.

³¹⁹ Cf. Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, (Paris : PUF, 1950).

³²⁰ Ricœur, *La mémoire*, 147.

Halbwachs, un souvenir isolé/individuel est impossible. On ne peut même pas y penser.³²¹ Les souvenirs d'enfance en sont un exemple. Ceux-ci ne sont jamais dénués de référence aux lieux et aux autres êtres humains. Ils n'existent tout simplement pas sans référence au *soi* extérieur. Les souvenirs des adultes ne sont pas différents. Ils font toujours référence à un certain groupe, lieu ou circonstance qui dépasse la simple intériorité du sujet. Ils sont « une attribution illusoire du souvenir à nous-mêmes, lorsque nous prétendons en être les possesseurs originaires. »³²²

Cependant, pour Ricoeur, il reste à expliquer la possibilité d'articulation ou la ligne de démarcation qui sépare l'idée de souvenir impossible à exister individuellement et l'idée que nous ne sommes pas un sujet auquel on peut attribuer des souvenirs. L'action même du changement de groupes et de points de vue semble montrer le contraire, c'est-à-dire la capacité à donner une continuité aux souvenirs au-delà d'un certain cadre social. Toutefois, deux principes ne sont pas négligés dans l'analyse ricoeurienne : le principe des phénomènes matériels, qui ne se reflètent dans la conscience qu'au moment présent, étant le fruit d'une reproduction de la *chose* à un moment donné ; et le principe de la mémoire collective, où il devient possible de faire une articulation entre les objets à partir et en cohérence avec les cadres sociaux dans lesquels le sujet est inséré. La conscience présente préserve le sentiment d'unité entre le *soi* et le collectif. Cette conscience fait que le sujet choisit, à chaque instant, pour un certain groupe et/ou points de vue, dans lequel la mémoire s'inscrit et le souvenir se présente. Toutefois, il est important de garder à l'esprit que les options du sujet ne sont pas exemptes de l'action du collectif. Au contraire, elles sont impensables dans une mesure limitée au seul *soi*.

Il est indéniable que la mémoire personnelle cherche et possède la marque du collectif, mais il est également certain que la mémoire est celle du *soi*, et on ne peut pas nier cette dimension. Halbwachs lui-même reconnaît que

³²¹ « Halbwachs attaque ici de front la thèse sensualiste de l'origine du souvenir dans une intuition sensible conservée telle quelle et rappelée à l'identique. » : Ricoeur, *La mémoire*, 148.

³²² Ricoeur, *La mémoire*, 149.

si la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent en tant que membres du groupe. Nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change selon la place que j'y occupe et que cette place elle-même change selon les relations que j'entretiens avec d'autres milieux.³²³

2.1.6.3. *Les sujets du souvenir*

Au-delà des positionnements extrêmes entre la sociologie de la mémoire collective et la phénoménologie de la mémoire individuelle, il est légitime de s'interroger sur la cohésion des états de conscience du sujet individuel au regard de ses capacités, mais aussi du collectif qui conserve et possède avec lui des mémoires communes. Ricœur propose un chemin de complémentarité entre l'individu et le collectif.

En termes de langage, le souvenir est généralement associé à un possessif à la première personne, mais c'est quelque chose de commun à de nombreux autres phénomènes psychologiques. C'est le langage sur lequel Saint Augustin développe sa pensée sur la mémoire et c'est aussi le point de départ de la vision de John Locke (bien qu'il convertisse le *soi* en *soi-même* et ouvre des portes à ce qui est attribué au *soi*, peut-être à un autre différent du *soi-même*) et de Husserl (qui permet de distinguer le *quoi* et le *qui* du souvenir ; et entre la chose dont on se souvient et l'acte de se souvenir).

La dissimilitude qui existe entre l'attribution du souvenir à soi-même ou à l'autre conduit à une présentation du passé qui semble être une re-vivification effective des événements, de la présence/confirmation de l'autre, étant susceptible de son interprétation. Cette dissimulation évoque le caractère multidimensionnel de l'attribution des sujets à la mémoire. En fin de compte, elle existe, comme dans d'autres phénomènes psychologiques, au-delà de son attribution. Les phénomènes mnémoniques sont décrits selon un langage (souvent possessif et

³²³ Halbwachs, *La Mémoire collective*, 94-95.

à la première personne), mais ils se produisent au-delà d'une restriction au sujet qui les raconte. « À sa phase déclarative, la mémoire entre dans la région du langage : le souvenir dit, prononcé, est déjà une sorte de discours que le sujet se tient à lui-même. »³²⁴ Notons cependant que cette langue est déjà un langage des autres (ce n'est pas un langage unique du *soi-même*).

L'entrée de la mémoire dans la sphère publique - la mémoire déclarée - devient sujette au risque de manipulation, à la fois de celle-ci et de l'identité du déclarant. Dans cette ligne, il est impossible d'écarter la personne de l'autre : chaque sujet est affecté par l'autre et, en ce sens, son action est soumise à l'idée d'un jugement extérieur d'acceptation ou de condamnation. C'est précisément à partir de là que la défense de la mémoire collective prend tout son sens. Les membres d'une communauté ou d'un groupe souffrent et se réjouissent en fonction de la mémoire qui leur est commune.³²⁵ Il s'agit de vivre et de vieillir ensemble qui permet au flux temporel d'accompagner le *soi* et l'autre pendant que cet « être ensemble » dure. C'est en partageant la mémoire que l'identité personnelle acquiert une dimension de *nous* - un *nous* qui ne se confond pas avec un *ceci* (*cette chose*).³²⁶

Ricœur place les phénomènes mnémoniques associés aux pratiques sociales et à la relation du *soi* avec les autres, en proposant de centrer la problématique sur la frontière entre la mémoire collective et l'histoire, puisque c'est l'histoire qui offre des moyens de médiation entre la mémoire individuelle et la mémoire collective (lorsque celles-ci sont pensées selon des positions plus extrémistes ou exclusivistes). Entre la mémoire individuelle et la mémoire collective, il n'y a pas que le *soi* et les autres. Dans cette relation de partage personnel de la mémoire (qui devient publique), il y a les prochains. Ceux qui, étant d'autres, assument, avant le *soi*, un caractère privilégié qui va au-delà des options de groupe ou de contexte. Ensuite, il y a ceux qui sont concernés par le *soi*, mais aussi ceux pour qui le *soi* compte vraiment. Ils sont

³²⁴ Ricœur, *La mémoire*, 158.

³²⁵ « Cette phénoménologie de la réalité sociale concerne directement la phénoménologie de la mémoire au plan de la réalité sociale : il s'adresse au phénomène transgénérationnel qui s'inscrit dans la zone mitoyenne. » : Ricœur, *La mémoire*, 160.

³²⁶ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 160.

une partie constitutive de la mémoire du *soi*, dans la mesure où ils sont capables de se souvenir et de prendre en compte des aspects qui échappent à la mémoire du *soi* et n'ont pas de pertinence pour le public collectif. Par exemple, quand on parle de naissance et de mort, pour le collectif (on peut penser à l'état civil), cela n'a de pertinence que statistique et démographique. Pour le *soi*, la naissance n'est pas un souvenir et la mort ne semble être qu'une fin à tous les projets. Pour les prochains, la naissance et la mort de l'être cher est un souvenir de joie dans le premier cas, et de tristesse dans le second. Ce n'est qu'en tenant compte de la triple attribution de la mémoire – à *soi-même*, aux proches et aux autres – que l'on peut en parler au-delà des distinctions individuelles et collectives, permettant ainsi une compréhension plus large de celle-ci à partir de la sphère de l'histoire.

2.2. *Le lieu de l'oubli*

La question de la mémoire est intimement liée à la problématique de l'oubli, surtout si l'on considère – comme cela se produit habituellement – que la recherche du passé résulte du désir de ne pas oublier. De plus, la peur de l'oubli confronte et met en lumière le « souvenir heureux », puisqu'il est toujours marqué par l'ombre d'un « souvenir malheureux ». Face aux méandres de l'oubli, la mémoire se présente comme quelque chose d'énigmatique, voire de paradoxal.³²⁷

En se basant sur les *Confessions* de Saint Augustin, Ricœur cherche à comprendre la relation et la tension entre la mémoire et l'oubli. D'une part, c'est par la mémoire que nous nous souvenons et que nous sommes capables de comprendre la réalité. Et, en ce sens, l'oubli est l'otage de la mémoire : tant qu'il y a de la mémoire, il n'y a pas de place pour l'oubli. « L'oubli est ainsi désigné obliquement comme cela contre quoi l'effort de rappel est dirigé »³²⁸, c'est-à-

³²⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 37.

³²⁸ Ricœur, *La mémoire*, 33.

dire que, finalement, l'oubli n'est compris que comme une privation de mémoire.³²⁹ Cependant, comme le souligne Saint Augustin, lorsque la mémoire se rappelle quelque chose d'oublié face à un objet ou à un témoignage particulier, il y a, à ce moment-là, conscience de l'oubli, c'est-à-dire qu'il y a *mémoire de l'oubli*, comme si la mémoire avait *retenu l'oubli* jusqu'au moment de la remémoration (X, XVI, 24). D'autre part, nous avons souvent des souvenirs que nous avons oubliés. Nous ne pouvons tout simplement pas nous souvenir de quelque chose, mais nous sommes conscients de l'avoir oublié. Dans ce cas, Augustin s'interroge, « que vais-je dire en effet, quand j'ai la certitude de me souvenir de l'oubli ? Vais-je dire que je n'ai pas dans la mémoire ce dont je me souviens ? Ou vais-je dire que j'ai l'oubli dans la mémoire pour que je n'oublie pas ? » (X, XVI, 25). Ici, l'oubli dont nous nous souvenons semble devenir le tombeau de la mémoire elle-même. En d'autres termes, il ne s'agira plus de penser que la mémoire retient l'oubli, mais que l'oubli retient la mémoire.³³⁰

La réflexion de Paul Ricœur sur la mémoire l'amène à affirmer que l'oubli est quelque chose de fondamental et qu'il ne peut être compris simplement comme un ennemi de la mémoire et de l'histoire. De son point de vue, il y a « un oubli de réserve qui en fait une ressource pour la mémoire et pour l'histoire sans qu'il soit possible d'établir le bilan de cette gigantomachie. »³³¹ Dans cette double idée de l'oubli comme opposé à la mémoire et de l'oubli comme réserve, réside la vulnérabilité de la condition historique, dans la mesure où, seulement à partir de cette double dimension de l'oubli, on peut comprendre la problématique de l'oubli au niveau de la condition historique et, par conséquent, au niveau de tous les rapports avec la temporalité.³³²

Paul Ricœur propose donc, à travers d'une approche cognitive et pragmatique, analyser non seulement les dégâts de l'oubli, mais aussi ses bénéfices, compte tenu du degré de

³²⁹ « C'est d'abord et massivement comme une atteinte à la fiabilité de la mémoire que l'oubli est ressenti. Une atteinte, une faiblesse, une lacune. La mémoire, à cet égard, se définit elle-même, du moins en première instance, comme lutte contre l'oubli. » : Ricœur, *La mémoire*, 537.

³³⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 120.

³³¹ Ricœur, *La mémoire*, 374.

³³² Cf. Ricœur, *La mémoire*, 374-375.

profondeur de l'oubli.³³³ Dans une approche cognitive, la mémoire est comprise à la lumière de l'ambition de rapporter et de représenter fidèlement le passé. Dans l'approche pragmatique, ce qui est mis en avant est l'opérationnalité de la mémoire, c'est-à-dire son exercice effectif (même au risque d'ambiguïtés et d'abus). L'oubli entraîne l'exigence d'une relecture du passé, mettant en relief les niveaux de profondeur et de manifestation du souvenir et de l'oubli. Ricœur parle d'un niveau vertical et d'un niveau horizontal de profondeur. La première est étroitement liée à la question existentielle, dans laquelle sont mises à nu la fiabilité et les limites de la mémoire, qui sont fortement marquées par la sensation de distanciation par rapport à la mémoire elle-même (par opposition à sa simple absence). La seconde, présente un niveau de profondeur plus important, dans la mesure où elle met en relation la présence, l'absence et la distance, s'opposant à l'idéal de la « mémoire heureuse », c'est-à-dire, la reconnaissance présente du souvenir du passé. C'est précisément à ce niveau horizontal de profondeur que Ricœur trouve deux dimensions de l'oubli : l'oubli comme « effacement des traces » et l'oubli de réserve.³³⁴

2.2.1. L'effacement des traces vs l'oubli de réserve

Fortement étudiée par les neurosciences, « l'oubli est alors évoqué dans le voisinage des dysfonctions des opérations mnésiques, à la frontière incertaine entre le normal et le pathologique. »³³⁵ Le problème de l'oubli, dans les neurosciences, porte en lui la tension entre « le statut neuronal des traces mnésiques et le statut de ce qui se dit en termes de persistance, de rémanence, de reviviscence, de durée »³³⁶. La polysémie de la notion de trace conduit à l'idée d'une équivalence entre la trace neuronale et la trace psychique, entraînant une compétition de lectures des phénomènes mnésiques, dans laquelle l'une tourne autour de l'idée d'un oubli «

³³³ « D'un côté, l'oubli nous fait peur. Ne sommes-nous pas condamnés à tout oublier ? De l'autre, nous saluons comme un petit bonheur la venue d'une bribe de passé arraché, comme on dit, à l'oubli. » : Ricœur, *La mémoire*, 542.

³³⁴ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 538-539.

³³⁵ Ricœur, *La mémoire*, 543.

³³⁶ Ricœur, *La mémoire*, 541.

réversible » (ou de réserve) et l'autre autour de l'idée d'un oubli définitif (par l'effacement de traces).³³⁷ Dans un cas comme dans l'autre, l'oubli reste une menace obsédante pour la phénoménologie de la mémoire et, par conséquent, pour l'ensemble de la condition historique.³³⁸

Bien que Ricœur cherche à approfondir la question de l'oubli dans une perspective neurologique, il n'omet pas sa dimension philosophique. D'une part, il cherche à mettre en relation la trace corticale avec la trace mnésique, en essayant de comprendre comment la fonction psychique se positionne par rapport au temps et au passé. D'autre part, il vise à mettre en relation la phénoménologie de l'expression psychique avec la problématique de la mémoire comme image, la problématique de rendre présent l'absent. De cette façon, Ricœur suit la philosophie pour mettre en relation « la science des traces mnésiques avec la problématique centrale en phénoménologie de la représentation du passé »³³⁹, sans oublier la dimension neurologique à travers laquelle il est possible de comprendre la dialectique de l'image mnémonique. Ainsi, en combinant les questions philosophiques et les données neuroscientifiques, Paul Ricœur cherche à comprendre ce qu'est réellement l'oubli : un problème de manque de capacité de mémoire ? Un problème clinique identifiable à l'amnésie ? Qu'est-ce que nous entendons par « oubli » ?

Les connaissances que nous pouvons avoir sur l'oubli doivent partir du même principe que toute connaissance, c'est-à-dire qu'elles doivent partir d'une référence ultime, reconnue comme telle par la communauté scientifique qui s'occupe de cette discipline. Pour commencer, il faut prendre en considération la dimension corporelle, sans laquelle il est impossible de réfléchir à la question mentale. Les états mentaux sont toujours incarnés dans une pluralité de sujets, et c'est la seule façon de comprendre la présupposition générale qu'un sujet a qu'il a un cerveau, et que son interlocuteur en a aussi un. Le cerveau – objet des neurosciences – est la

³³⁷ Ricœur, *La mémoire*, 541-542.

³³⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 536.

³³⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 543.

base objective de tout le processus de la phénoménologie herméneutique lorsque nous réfléchissons à la problématique de la mémoire-oubli.³⁴⁰

De façon générale, les neuroscientifiques revendiquent l'existence d'une corrélation hétérogène entre la structure du cerveau (liée à l'organisation) et la fonction qu'il remplit, c'est-à-dire que le cerveau est vu comme celui qui organise *tout* pour que le sujet puisse penser, mais aussi comme celui qui est responsable pour qu'il le fasse. Pour leur part, les biologistes se basent sur le discours mental, qui se développe comme une « représentation d'images » directement associée au fonctionnement du cerveau. Dans ce cas, tout ce qui n'est pas cortical est une fonction. Entre neurosciences et biologie, la philosophie interroge et problématise au-delà de ce qui peut être défendu par les sciences cognitives. En effet, par exemple, la psychologie sociale n'est pas seulement le résultat d'un trait cortical, mais aussi d'un trait culturel. A ce questionnement philosophique, les neurosciences s'autorisent « à mettre les images dans le cerveau, en dépit des réserves nourries par le rigorisme sémantique du philosophe. La transgression paraîtra moins flagrante à ce dernier lorsque les sciences neuronales jouxteront la phénoménologie de l'action, sur la base de l'idée que le cerveau est un système projectif, »³⁴¹ Ainsi, le plan d'action ne peut jamais être pensé de façon dissociée de la correspondance entre la neurologie et la phénoménologie.³⁴²

En examinant de près les traces mnésiques, il devient possible de comprendre et de distinguer l'oubli de l'amnésie, ainsi que d'approfondir la relation entre la matérialité de la trace et la signification phénoménologique de la mémoire, comprise comme une image. S'il est vrai que l'apport des neurosciences ne détermine pas directement ou ne conditionne pas la vie quotidienne (les dysfonctionnements cérébraux n'étant, bien souvent, compris qu'en laboratoire

³⁴⁰ Il faut, pourtant, noter que « le scientifique s'autorise peut-être à dire que l'homme pense avec son cerveau ; pour le philosophe, il n'y pas de parallèle entre les deux phrases : 'je prends avec mes mains', 'je comprends avec mon cerveau'. C'est pour lui une permission que le scientifique s'accorde que, dans son pacte de discours, la proposition 'avec' désigne autre chose que le lien vécu d'appartenance et de possession concernant le corps propre, à savoir la relation entre organisation et fonction. » : Ricœur, *La mémoire*, 546.

³⁴¹ Ricœur, *La mémoire*, 547.

³⁴² Cf. Ricœur, *La mémoire*, 545-548.

ou par le biais d'expériences artificielles), on ne peut toutefois pas dire qu'ils puissent être ignorés dans la réflexion philosophique sur l'oubli.

En partant de la distinction la plus courante entre la mémoire à court et à long terme, on perçoit certaines sous-distinctions dont il faut tenir compte. Par exemple, quand on parle de mémoire à court terme, on parle aussi de 'mémoire immédiate', en l'associant à une dimension chronologique et en lui attribuant une durée à l'échelle de la seconde. La 'mémoire de travail' est tout à fait différente, et s'identifie à des tâches pratiques qui résultent d'expériences concrètes réalisées par le sujet qui les vit. Associée à ce type de mémoire, nous avons la 'mémoire à long terme', c'est-à-dire, « la connaissance d'un événement, d'un objet auquel nous avons un certain temps cessé de penser et qui revient enrichi d'une conscience additionnelle »³⁴³. Ce type de mémoire est associé au savoir-faire qui découle, tantôt d'une répétition de mécanismes (par exemple, le mécanisme moteur qui se développe – presque à un niveau non conscient – chez un musicien lorsqu'il joue un instrument sans l'effort pour se souvenir de la séquence de mouvements que les doigts doivent effectuer sur les cordes de la guitare ou les touches du piano), tantôt de la connexion avec une composante émotionnelle (cette dimension de la mémoire à long terme ne peut être évaluée que par le bonheur ou le plaisir que le sujet anticipe dans chaque situation).³⁴⁴

En outre, on peut également distinguer la mémoire déclarative (structurée par le langage/rapport) et la mémoire procédurale (associée aux capacités motrices et aux activités gestuelles), ou encore, on peut parler de mémoire spatiale et de mémoire 'spécialisée', lorsque cette dernière est comprise comme la mémoire associée à la conscience.³⁴⁵ Dans ce dernier cas, il est pertinent de prendre en compte les apports des neurosciences. « Ce qu'on vient de décrire à l'instant sous l'égide de la taxinomie des mémoires concerne le côté fonction pour lequel la

³⁴³ Jean-Pierre Changeux, Paul Ricœur. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (Paris : Editions Odile Jacob, 1998), 159.

³⁴⁴ Cf. Changeux, Ricœur. *Ce qui nous fait penser*, 159-166; À propos de ces types de mémoire cf. aussi William James, *Principles of psychology* (1890), vol. I, (Broadway : Holt & Company, 2017), 650-652.

³⁴⁵ Cf. Changeux, Ricœur. *Ce qui nous fait penser*, 167.

science proprement neuronale cherche la contrepartie en termes d'organisation, la contrepartie corticale. [...] [Cependant,] c'est la signification même de la notion de trace par rapport au temps révolu que nous sommes tenus de tirer au clair. »³⁴⁶

Ce souci constant de faire converger dans la réflexion la mémoire-oubli, le temps et l'histoire, fait que Ricœur présente une compréhension particulière de la 'mémoire antérieure', c'est-à-dire la mémoire associée à l'imaginaire, en assumant la mémoire comme ce qui émerge dans les récits sur *ce qui n'est plus*. Compte tenu de ce type de mémoire, les neurosciences choisissent, au lieu de parler de 'mémoire', de parler de 'traces de mémoire'. Dans ce cas, le stockage et la conservation des événements – la mémoire de l'absent – sont renvoyés à une dimension qui, sans se réduire à l'imagination, présente des traces 'concrètes' de l'absent ré-échu. La géographie du cortical, prônée par les neurosciences, permet la compréhension de ce type de mémoire, en l'encadrant aussi dans une étendue, que Ricœur appelle 'substrat base'. C'est-à-dire, une dimension de la mémoire qui existe et à laquelle le sujet n'a pas d'accès direct (simple). Ce type de 'substrat de base de la mémoire' est vérifié lorsque des thérapies spécifiques (comme la psychanalyse) sont utilisées. Quelque chose qui, selon Ricœur, peut être problématique pour le sujet lui-même, surtout si nous cherchons à intégrer la dimension de l'oubli comme quelque chose de naturel et de pertinent pour la 'mémoire heureuse', étant donné qu'« encore que l'oubli contre quoi lutte la mémoire est là pour rappeler qu'il n'est pas de mémoire absolument heureuse, l'oubli oscillant entre l'effacement définitif et l'empêchement opposé à l'évocation de souvenirs disponibles mais inaccessibles. »³⁴⁷

Ce qui est en jeu ici n'est pas le travail des neurosciences ni des thérapies qui cherchent à affronter et à surmonter l'oubli, mais plutôt de comprendre que, malgré les similitudes entre les arguments de la phénoménologie et des neurosciences dans la description de la mémoire, ces domaines de connaissance diffèrent considérablement dans l'interprétation de ces

³⁴⁶ Ricœur, *La mémoire*, 551-552.

³⁴⁷ Changeux, Ricœur. *Ce qui nous fait penser*, 167.

arguments. Bien qu'on soit en accord avec les neurosciences et la phénoménologie, ce qu'il faut garder à l'esprit dans cette tension et cette articulation entre mémoire et oubli, pour Paul Ricœur, c'est la façon dont est comprise la notion de 'trace de la mémoire', en distinguant clairement, dans cette problématique, la trace cérébrale, la trace physique et la trace culturelle, puisqu'elles intègrent toutes – mais divergent de – la trace de la mémoire.³⁴⁸

2.2.2. *L'oubli entre le non-historique et le supra-historique*

Les traces de la mémoire intègrent et font également ressortir les traces de l'oubli. En ce sens, pour Ricœur, dans les différents types de mémoire, se cachent différents types d'oubli, que l'on pense à la mémoire d'un point de vue plus individuel ou d'un point de vue collectif. En fait, « même étudié à l'échelle d'une société, la mémoire se révèle comme une organisation de l'oubli »³⁴⁹. Cela se manifeste lorsque, en regardant l'histoire, les faits prennent le pas sur les représentations, et il est possible de trouver, même dans les situations les plus dramatiques, non seulement une 'mémoire sélective' mais aussi (pour ne pas dire surtout) un oubli sélectif.

En effet, comme a été présenté dans le chapitre précédent, l'histoire ne peut pas être pensée uniquement comme quelque chose raconté par l'historien de métier, ou comme quelque chose qui, ayant passé le tamis de la censure du juge, doit être considéré comme historique. L'interprétation qui est faite par les citoyens tout au long de l'opération historiographique devient, cette interprétation, en dernière analyse, « limitation interne à laquelle est soumise la réflexion de l'histoire sur son propre projet de vérité »³⁵⁰. D'un autre côté, le citoyen devient le suprême « arbitre ultime »³⁵¹, celui qui « à toutes les phases de l'opération historiographique commande finalement le statut de la vérité en histoire. »³⁵² C'est pour cette raison que le sens le plus global et universel de l'histoire est lié à cette interprétation qui tient compte, à la fois, de

³⁴⁸ Cf. Changeux, Ricœur. *Ce qui nous fait penser*, 159-166.

³⁴⁹ Ricœur, *La mémoire*, 582.

³⁵⁰ Ricœur, *La mémoire*, 436.

³⁵¹ Ricœur, *La mémoire*, 436.

³⁵² Ricœur, *La mémoire*, 445.

la mémoire et de l'oubli des citoyens qui interprètent, donnant un sens à l'histoire qui passe par la notion de distinction entre la 'totalité des événements qui se sont produits' et 'la totalité des récits des événements'.³⁵³ Une distinction qui se heurte encore à la façon dont le présent regarde (juge) le passé et dont les différentes cultures l'interprètent.

Peu à peu, l'importance de l'oubli devient similaire à l'importance de la mémoire

ce qui, dans l'expérience historique, fait figure de paradoxe, à savoir *trop* de mémoire ici, *pas assez* de mémoire là, se laisse réinterpréter sous les catégories de la résistance, de la compulsion de répétition, et finalement se trouve soumis à l'épreuve du difficile travail de remémoration. Le *trop de mémoire* [...] conduit à substituer le passage à l'acte au souvenir véritable par lequel le présent serait réconcilié avec le passé : que de violences par le monde qui valent comme *acting out* 'au lieu' du souvenir ! [...] Alors le *trop peu* de mémoire relève de la même réinterprétation.³⁵⁴

Pour Ricœur, cela ne signifie pas qu'il y a quelque chose de 'non-historique' et quelque chose de 'supra-historique', du moins, pas de la façon dont Nietzsche le pense. Le 'non-historique' que Nietzsche associe à l'art et à l'effort d'oubli, n'est rien d'autre que la convergence de l'oubli et de la rumination présente dans l'homme historique, puisque l'oubli, dictant ce qui ne sera pas l'histoire (ce qui ne parviendra pas aux générations futures, ce qui a été effacé de la mémoire individuelle et collective), ne peut pas être considéré comme *non-historique* (étant donné qu'il devient un élément actif de ce qui est établi comme histoire). D'autre part, le 'supra-historique' de Nietzsche renvoie à une dimension religieuse, à l'art et à la capacité d'atteindre l'éternel, ce qui, en termes scientifiques (l'histoire comme science), est une façon d'empoisonner l'histoire. Dans ce cas, l'oubli devient la mort de la connaissance et, par conséquent, devient le promoteur de la 'maladie historique'. Or, ici aussi, le rôle de l'oubli est indéniable : il agit dans l'histoire, dans les coulisses d'une mémoire toujours subjective et qui reste sous la menace de

³⁵³ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 398-401.

³⁵⁴ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 96.

tout quand elle peut dénaturer et influencer son existence (comme cela a été développé précédemment lorsque j'ai parlé des abus de la mémoire).³⁵⁵

2.3. *Tension entre la mémoire et l'oubli*

*Demain il ne faudra pas oublier... de se souvenir.*³⁵⁶

La tension entre la mémoire et l'oubli est fondamentale pour Paul Ricœur. Peut-être à cause de cela, il semble incapable de ne se situer ni dans la défense/apologie de la mémoire ni dans la défense/apologie de l'oubli. A la recherche d'un équilibre capable d'éviter l'existence d'un 'trop de mémoire' ou d'un 'trop d'oubli', Ricœur vise à l'« horizon d'une mémoire apaisée, voire d'un oubli heureux. »³⁵⁷ Ce n'est pas seulement le désir d'une 'mémoire heureuse', mais aussi d'un 'oubli heureux'. Une conjugaison paradoxale qui permettra un souvenir efficace (et un sens historique) capable de perdurer dans le temps (en devenant un héritage cumulatif à travers les générations).

Il est important de noter qu'en présentant le devoir de se souvenir (de faire mémoire) essentiellement comme le devoir de ne pas oublier, on ne peut en déduire que la mémoire – pour l'être – exige la possibilité de ne rien oublier.³⁵⁸ Au contraire, la mémoire et l'oubli ne sont pas des ennemis, mais des alliés sur le chemin d'une 'juste mémoire' – une mémoire qui, dans une ligne augustinienne, rend possible la convergence du passé avec le présent et le futur.³⁵⁹

Si l'on met de côté l'oubli résultant d'accidents neurologiques et la mémoire (rappel) résultant de thérapies, la juste coexistence entre ces deux dimensions fondamentales dans

³⁵⁵ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 384.

³⁵⁶ Ricœur, *La mémoire*, 37.

³⁵⁷ Ricœur, *La mémoire*, 536.

³⁵⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 37 et 537.

³⁵⁹ « L'oubli ne serait donc pas à tous égards l'ennemi de la mémoire, et la mémoire devrait négocier avec l'oubli pour trouver à tâtons la juste mesure de son équilibre avec lui ? Et cette juste mémoire aurait-elle quelque chose en commun avec le renoncement à la réflexion totale ? Une mémoire sans oubli serait elle l'ultime fantasme, l'ultime figure de cette réflexion totale que nous pourchassons dans tous les registres de l'herméneutique de la condition historique ? » : Ricœur, *La mémoire*, 537.

l'historiographie, on peut assimiler l'idée du deuil : l'absent n'est pas oublié, mais, ce n'est pas pour cela qu'on ne s'en souvient pas en permanence. C'est une façon courante pour les historiens d'affronter le passé récent. Cependant, lorsqu'ils examinent les événements les plus récents sous l'angle du deuil, les historiens sont non seulement confrontés à la difficulté de raconter les événements selon une interprétation 'objective' (dans la mesure du possible), mais ils soulèvent également de nouvelles questions sur le passé et sur la façon dont la mémoire et l'oubli ont fonctionné et façonné les récits historiques. Dans ce sens, « tout se passe comme si une histoire trop proche empêchait la mémoire-ressouvenir de se détacher de la mémoire-rétention, et tout simplement le passé de se scinder du présent, le révolu n'exerçant plus la fonction de médiation du 'ne... plus' à l'égard de l' 'avoir été' ». ³⁶⁰

Entre la mémoire et l'oubli, Ricœur crée un paradoxe difficile à surmonter et, en même temps, le seul qui, de son point de vue, puisse répondre, autant que possible, aux difficultés de l'historien de métier et aux préoccupations de tous les êtres humains confrontés à leurs souvenirs et à leurs oublis. D'une part, la survie des images du passé dépend de la capacité de continuer à oublier certains aspects particuliers (un oubli au niveau des traces), auquel cas nous serions presque tentés de considérer que se souvenir serait synonyme d'oublier. En revanche, comme le prévient Ricœur, ce qui est en cause pour la survie du passé, comme on vient de le dire, ne passe peut-être pas par un *effacement des traces*, mais par la notion d'*oubli de réserve*, qui n'est rien d'autre que « le caractère *inaperçu* de la persévérance du souvenir, sa soustraction à la vigilance de la conscience » ³⁶¹, ce qui conduit à la compréhension (celle que Ricœur défend d'avantage) de l'oubli comme ce qui rend la mémoire possible et non comme ce qui efface la mémoire. Il est certain que la frontière entre les deux conceptions de l'oubli et de la façon dont il articule (intègre) la mémoire est difficile (voire impossible) à tracer. En dehors de la sphère thérapeutique, il est difficile de distinguer quand nous sommes face à un oubli qui fonctionne

³⁶⁰ Ricœur, *La mémoire*, 441.

³⁶¹ Ricœur, *La mémoire*, 570.

comme un effaceur/bloqueur de mémoire ou quand il est, paradoxalement, un exhausteur de mémoire.

La tension indélébile entre la mémoire et l'oubli trouve une plus grande amplitude lorsque l'on cherche à développer un récit historique. Ici, la sélection des contenus à raconter et l'omission des aspects à écarter conduisent inévitablement à une mémoire manipulée.³⁶² Souvent, cette sélection est faite consciemment et vise à obtenir des résultats individuels et collectifs (soit au niveau politico-social, soit, par exemple, pour apaiser des situations personnelles traumatisantes). Il s'agirait d'une forme malhonnête d'oubli, car elle serait menée par des intérêts secondaires étrangers à la réalité historique et, par conséquent, au rôle de la mémoire. Cependant, il est indéniable que, parfois, même lorsque cette sélection de ce qu'il faut retenir et de ce qu'il faut oublier est effectuée consciemment, cela ne signifie pas qu'il y ait toujours un intérêt malveillant sous-jacent. En tant qu'êtres sociaux et culturels, les êtres humains chercheront toujours un certain alignement lorsqu'il s'agit de la mémoire (en particulier la mémoire collective). Pour cette raison même, l'histoire dont se souvient la société, ce dont elle se souvient et qu'elle célèbre conjointement (commémorations) tourne non seulement autour d'une organisation collective de la mémoire, mais aussi autour d'une organisation collective de l'oubli.³⁶³

L'interprétation des faits, et la façon dont les historiens – et, en définitive, les citoyens ordinaires – choisissent (plus ou moins consciemment) de se souvenir ou d'oublier certains faits, se confond avec la figure du juge face à la réalité. Souvent, la sélection cherche à effacer (oublier définitivement) les atrocités et les situations violentes, afin de mieux ‘survivre dans le temps présent aux argues du passé’. Cependant, même si l'on entend garder la mémoire des situations dramatiques qui se sont déroulées, il faut tenir compte du fait que, dans la narration de certains événements, d'autres sont inévitablement oubliés. Dans ces cas, il semble y avoir un

³⁶² Cf. notion de mémoire manipulée décrite précédemment.

³⁶³ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 580-582.

jeu de négociation entre la mémoire et l'oubli : on ne peut pas se souvenir de tout, mais on ne peut pas non plus tout oublier. Il y aura toujours quelque chose de plus objectif dans le choix de ce qu'il faut retenir ou oublier, mais il y aura aussi toujours une dimension incontrôlable qui conduit tantôt à la mémoire victorieuse (mémoire heureuse), tantôt au royaume de l'oubli (oubli heureux).³⁶⁴

Surtout dans les cas liés à des situations traumatiques, la tension entre la mémoire et l'oubli devient plus aiguë, car la façon dont nous nous souvenons/oublions sera déterminante pour les choix importants du moment présent, étant donné que, dans cette tension, sont en jeu à la fois le désir d'un 'oubli sain' qui conduit au dépassement de la vengeance et le risque imminent d'oublier l'inoubliable.³⁶⁵ Lorsque le passé est obsédant et chargé d'expériences douloureuses, liées à la culpabilité et/ou à la violence, comment discerner et maintenir un équilibre entre mémoire et oubli ? Parallèlement à l'idéal de créer un *ars memoriae*, ne serait-il pas tout aussi important de découvrir un *ars oblivionis* ? Reconnaisant la tension entre la mémoire et l'oubli, Ricœur cherche à lui donner un sens historico-temporel qui permette de se tourner vers l'avenir.³⁶⁶ Mais qu'est-ce que cet avenir si, à un moment donné, il porte la marque de l'oubli-effacement (par conséquent, le présent vit à la lumière d'un héritage inutile) ; et, à un autre moment, la mémoire nie l'action de l'oubli (en maintenant en vie la douleur, la culpabilité et la souffrance des événements du passé) ? L'espérance du présent et du futur peut-elle survivre si l'équilibre entre la mémoire et l'oubli est rompu ?

³⁶⁴ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 583-584.

³⁶⁵ Cf. Duque, « Ritualidade da arte », 21.

³⁶⁶ Cf. François Bédarida, « Une invitation à penser l'histoire : Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire et l'oubli », *Revue historique*, vol. 619, no. 3, 2001, 738. [731-739]

3. ESPÉRANCE

*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.*³⁶⁷

En se positionnant sur la mémoire-oubli, en intégrant cette dimension dans la compréhension et l'expérience historiques, Ricœur établit (intentionnellement ou non) des présupposés fondamentaux qui s'avéreront déterminants pour sa réflexion sur le concept d'espérance. Une autre façon de penser l'histoire et la mémoire-oubli conduirait certainement à une autre idée de l'espérance, et c'est précisément ce point que je vais maintenant essayer de développer, car si la mémoire-oubli est comprise non seulement comme un champ de bataille/compétition mais comme une question d'interprétation, les possibilités de l'avenir (l'espérance pour demain) seront trouvées et comprises d'une façon différente.

De manière succincte, Ricœur présuppose une conception de l'histoire et du temps liée, d'une part, aux usurpateurs de la mémoire, c'est-à-dire à l'oubli organisé par d'autres (souvent par les pouvoirs politiques en place) ; et, d'autre part, à la défense de la nécessité d'une 'juste mesure' tant pour l'oubli que pour la mémoire. Dans ce dernier cas, c'est l'appel à ne pas avoir 'trop de mémoire' ni 'trop peu de mémoire' qui constitue une dimension exemplaire qui nous oriente vers l'avenir et nous donne la capacité de réinterpréter et de redonner un sens à l'oubli (la juste mesure de l'oubli) et, par conséquent, à l'histoire elle-même (personnelle et collective). À ce niveau, la manipulation ou la *guérison* de la mémoire aura des conséquences concrètes sur ce que l'on peut appeler une 'amnésie collective' ou sur ce qui rendra – peut-être – possible un processus de pardon qui, s'il n'existe pas, aura des conséquences traumatiques et/ou violentes. L'érosion des traces de la mémoire peut être provoquée délibérément (manipulation de la

³⁶⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 657.

mémoire), mais aussi par le passage du temps. Dans les deux cas, les conséquences sont similaires. L'influence de la temporalité est également pertinente ici.

Comme cela a été présenté au chapitre 1, le temps présent fait converger les *trois présents* (vision augustinienne sur le fait que le présent intègre aussi le passé et le futur). A la lumière de cette conception du temps et de l'histoire, Ricœur développe sa pensée sur la mémoire, en la reconnaissant comme une matrice historico-temporelle, intégrant le passé, le présent et le futur (voir chapitre 2). Ce sera maintenant le moment de comprendre dans quelle mesure l'espérance ne sera pas aussi tournée vers le présent et le passé, tant pour une cohérence du principe ricoeurien que pour une cohérence avec le concept lui-même. N'est-il pas limitatif de penser l'espérance uniquement comme quelque chose à penser en relation avec l'avenir ? N'est-ce pas rompre avec l'histoire refuser à l'espérance une dimension tournée vers le passé et le présent ?

3.1. Dérivations sur l'espérance

Parler d'espérance, c'est entrer dans une spirale d'une dimension divino-humaine qui va au-delà du sens historique et temporel, du moins si nous comprenons ces réalités dans un sens plus scientifique et chronologique des termes. Cela implique d'entrer dans la dimension existentielle de l'être humain et d'aller à la rencontre à la fois de sa vulnérabilité et de ses aspirations les plus profondes à une vie pleine et heureuse. L'espérance est-elle toujours quelque chose à laquelle l'être humain doit aspirer ? Est-ce toujours quelque chose de positif ?

3.1.1. Espérance : une bénédiction ou une malédiction ?

Avant de passer à la réflexion sur les questions soulevées ici, Il est important de comprendre la façon dont l'espérance est perçue et comment elle est vécue et expérimentée, oscillant entre l'encouragement face au présent et à l'avenir et la résignation à continuer à vivre

(survivre) malgré la souffrance. La vie avec un horizon futur ne peut-elle pas devenir un esclavage de la vie, même lorsque le désir de mort semble vaincre toute volonté de continuer à lutter contre les anneaux de la souffrance ?

C'est peut-être en raison de cette double possibilité de regarder l'espérance que la façon dont elle a été pensée depuis l'Antiquité a connu d'innombrables interprétations. De façon très succincte, les différents récits d'un mythe hésiodique ouvrent la réflexion et la façon dont l'espérance peut être vue et vécue. En effet, l'histoire mythique de Pandore concentre l'intrigue sur un vase – la 'boîte de Pandore' – dont le contenu fait l'objet de plusieurs versions. Selon la version la plus répandue, il s'agissait d'un vase

qui continue tous les maux. Il était recouvert d'un couvercle, ce qui empêchait le contenu de se répandre. Dès son arrivée sur Terre, Pandore, mue par une immense curiosité, souleva le couvercle du récipient, et tous les maux se répandirent sur l'humanité. Seule l'espérance, qui était au fond, restait, car elle ne pouvait pas sortir avant que Pandore ne remette le couvercle sur le vase. Selon une autre version, ce vase ne contenait pas le mal, mais tout le bien qui existe, et Pandore l'aurait apporté à Epiméthée comme cadeau de mariage, sur ordre de Zeus. Ouvrant impudemment le vaisseau, elle laissa échapper les biens, qui retournèrent dans la demeure des dieux au lieu de rester parmi les mortels. Les hommes étaient ainsi condamnés à souffrir toutes sortes de maux ; il ne leur restait qu'une espérance, pauvre consolation.³⁶⁸

Entre l'idée d'associer l'espérance à l'un des maux de l'humanité (dans le premier récit, le vase ne contenait que des 'maux' et l'espérance se trouvait dans le contenu du vase) et l'idée que l'espérance est l'un des plus grands biens que l'humanité puisse avoir (deuxième interprétation) et, dans ce dernier cas, 'digne des dieux' (elle est offerte et propriété initiale de Zeus) et consolation pour les humains, le défi de comprendre l'espérance a traversé les

³⁶⁸ « [...] que continua todos os males. Estava coberto por uma tampa, que impedia o conteúdo de se extravasar. Mal chegou à Terra, Pandora, movida por uma imensa curiosidade, levantou a tampa do recipiente, e todos os males se espalharam sobre a humanidade. Apenas a esperança, que estava no fundo, ficou, por não conseguir sair antes de Pandora voltar a colocar a tampa no vaso. Segundo outra versão, este vaso conteria não os males, mas tudo o que de bom existe, e Pandora tê-lo-ia levado a Epimeteu como presente de núpcias, a mando de Zeus. Abrindo imponderadamente o recipiente, ela deixou escapar os bens, que voltaram para a morada dos deuses em vez de permanecerem entre os mortais. Os homens foram assim condenados a sofrer toda a casta de males ; só a esperança, pobre consolação, lhes restava. » : Pierre Grimal, « Pandora », *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. 4^{ème} ed. (Algés : Difel, 2004) : 354.

générations et les domaines de connaissance les plus divers – tant les savoirs liés à la mythologie et à la littérature, que ceux plus directement liés à la connaissance et aux sciences.

En analysant les histoires de la boîte de Pandore, on se retrouve d'abord avec une vision effrayante de l'espérance : si l'espérance est un mal, alors elle n'est qu'illusion et tromperie. Ceux qui vivent selon l'espérance, sont ceux qui, en fin de compte, créent l'illusion d'une vie meilleure, et la vie ne peut exister en dehors de cette illusion. Dans ce cas, l'être humain devient un esclave de l'espérance, enchaîné à un avenir qui ne viendra jamais ; une illusion dont l'être humain ne peut se libérer. Dans cette vision de l'espérance, la mémoire traumatique et douloureuse devrait soit être oubliée, soit s'allier à un sens résigné et fataliste – à l'idée vaine que 'tout ira mieux' et que, bien que sachant que cela n'arrivera jamais, l'humain ne peut 'cesser de vivre'. L'espérance devient, ici, un état d'agonie permanente auquel on ne peut échapper.

La deuxième version de l'histoire de la boîte de Pandore, prend le sens opposé de l'espérance, ce qui est beaucoup plus acceptable et conforme aux interprétations et réflexions sur l'espérance aujourd'hui.³⁶⁹ L'espérance comme quelque chose de *bon* (don divin) et comme quelque chose qui, tout autre bien ayant été perdu, reste comme 'consolation' pour les humains. Dans cette perspective, l'espérance s'assume comme une bénédiction, comme quelque chose qui intègre tous les biens – le trésor – de l'humanité. En revanche, lorsque tout le reste est perdu, l'espérance est présentée comme fragile, comme une 'pauvre consolation'. Il ne semble pas y avoir ici une tentative de parler de résignation face à l'avenir, mais plutôt une vision 'anti-désespoir' – d'une certaine manière, l'espérance devient présente plutôt que future (un sens de l'espérance dont je parlerai plus tard), ce qui permet aux êtres humains d'affronter la souffrance sans résignation ni désespoir, mais comme quelque chose à endurer, mais pas de façon isolée.

Il est également important de noter que, dans cette deuxième version de l'histoire, l'espérance semble avoir choisi de rester parmi les humains. Contrairement à la version qui place l'espérance comme un mal, et que, seulement parce que Pandore ferme le vase à temps,

³⁶⁹ C'est dans cette direction positive que cette étude se développera.

empêchant l'espérance de s'échapper, elle ne quitte pas le royaume des mortels ; ici, rien n'est dit sur la raison pour laquelle l'espérance reste avec les humains – tout semble indiquer qu'elle n'a pas été empêchée de se 'libérer', mais, par choix, elle est restée pour la consolation des mortels. Dans ce cas, il ne s'agit plus seulement pour les humains de vouloir vivre selon l'espérance, mais l'espérance insiste pour rester (comme un ami) à côté des humains.

Entre l'idée d'une bénédiction et celle d'une malédiction, l'espérance a été perçue, jusqu'à nos jours, de différentes manières. Certaines d'entre elles semblent conduire au désespoir et à la résignation face à l'avenir (cela se produit lorsque l'espérance est frustrée et, par conséquent, lorsque l'être humain a le sentiment que son espérance n'était qu'une pure illusion) ; d'autres fois, l'espérance semble être un compagnon de route de l'être humain, lui permettant de continuer à vivre malgré la souffrance. On pourrait se demander : l'espérance est-elle quelque chose de paradoxal et de controversé ou sommes-nous face à deux réalités différentes ? Qu'entendons-nous par *espérance* ?

3.1.2. *Espérance vs espoir*

Il est important de comprendre la signification du concept d'espérance dans différents domaines de la connaissance, ainsi que l'évolution de la façon de le penser au cours des siècles. Le terme grec *elpis* (ἐλπίς) « semble pouvoir inclure tous les raisonnements de la pensée décrits par la logique, indépendamment du moment d'incertitude, qui toujours y est simultanément exprimé. »³⁷⁰ Ce terme, qui est désormais associé aux notions de 'espérer', 'attendre' ('s'attendre à'), parfois même 'craindre' ou simplement 'penser, supposer', a connu dans le passé d'autres compréhensions qui ont inversé (voire renversé) le sens le plus profond du concept.³⁷¹ C'est peut-être pour cela, qui « ni la philologie classique, ni l'histoire de la

³⁷⁰ François Van Menxel, *Elpis. Espoir. Espérance. Études sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'hellénisme et le judaïsme avant le Nouveau Testament*. (Fankfurt am Main, New York : Peter Lang, 1983), 29.

³⁷¹ « Les Romains ont construit des autels et des temples à la *Bona spes*. Les Grecs, si prompts à diviniser et à honorer en culte certaines puissances psychiques – pensons à Mnêmê, Eros, Phobos et tant d'autres encore –

philosophie ancienne n'ont jusqu'à présent accordé beaucoup d'attention aux vocables *elpis/elpizein*. Pour étudier leur sens, leur emploi et leur appréciation dans l'antiquité grecque profane, il fallait se contenter jusqu'en 1965 des brèves notices des dictionnaires et des encyclopédies. »³⁷² Cependant, jusqu'aux années 1960, les différentes langues ont cherché à créer des concepts capables de distinguer le sens plus positif de l'espérance de celui qui pourrait en présenter une vision plus négative ou déformée. Néanmoins, dans la plupart des cas, l'ambiguïté entre l'espérance au sens plus téléologique du terme et l'espérance au sens plus déterministe et soumis aux circonstances subsistait, ce que la langue française a su habilement faire à travers les termes 'espérance' et 'espoir' (même si le risque d'ambiguïté persiste, notamment dans le langage courant). Le *Dictionnaire de la langue française* de Émile Littré vient préciser la distinction :

ESPOIR, ESPÉRANCE. Ces deux mots sont très voisins, ne différant que par un suffixe qui est dans espérance et qui manque dans espoir. Espoir est le substantif du verbe espérer, sans aucun suffixe, comme garde l'est de garder, et par conséquent équivaut exactement à l'infinitif pris substantivement ; l'espoir ou l'espérer c'est la même chose. Espérance dérive du participe présent ; c'est l'état de l'âme de l'espérant. Par conséquent, espoir a un sens plus général, plus indéterminé qu'espérance [...].³⁷³

n'ont rien fait de semblable pour *elpis*. Depuis les temps archaïques, pourtant, le thème de l'espérance est bien présent dans la littérature mais, curieusement, c'est l'expression d'un certain pessimisme qui y concourt le plus fréquemment. Espérance 'vain', 'trompeur', 'décevant', 'impossible', 'inconstant', 'désastreux', 'imprudent', tels sont quelques-uns des qualificatifs qui dénoncent à *elpis* une réalité ambiguë, très typique, en somme, de la condition humaine, très humaine, pourrait-on dire. Il est vrai que, selon la célèbre évocation d'Hésiode, la jarre fatidique que Pandore avait imprudemment ouverte contenait au fond l'*elpis*, mais on ne sait trop s'il faut y voir une sorte de consolation que Zeus aurait ménagée aux hommes ou, au contraire, un tour supplémentaire qu'il leur réservait. Le fait est qu'*elpis* remplit le pot de maux plutôt que de biens » : André Motte, « L'espérance et le divin chez Platon », in *Foi, Raison, Verbe. Mélanges in honorem f. Ries*, (Luxembourg, Courrier de l'Éducation Nationale, n° spécial, 1993) : 161.

« Les auteurs du 5ème siècle semblent conscients du message et de l'héritage laissé par leurs prédécesseurs, et ils s'attachent à les transmettre: pour eux aussi, il faut se garder de l'*elpis*, car elle peut conduire à la perversion, à la démesure; elle peut provoquer la vengeance des dieux, quand on veut leur dicter le futur. Cette *elpis*, objet de pareils jugements chez Eschyle, Hérodote, Sophocle et Euripide, n'est cependant équivalente à notre 'espoir' » : Van Menxel, *Elpis*, 94.

Cf. aussi: Van Menxel, *Elpis*, 23.

³⁷² Van Menxel, *Elpis*, 22.

³⁷³ Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, 1863.

Cette définition est conforme à l'idée présente dans la mythologie grecque selon laquelle *élpis* est la personnification de l'« espoir » (généralement représenté par une jeune femme ornée de fleurs ou avec une corne d'abondance dans ses mains). Pour la Grèce Antique, cette déesse était la protectrice de la nuit, de la renommée et de la réputation, c'est-à-dire que son action et son pouvoir étaient liés aux circonstances quotidiennes, aux attentes, aux désirs et aux aspirations personnelles pour l'avenir à court, moyen ou long terme.³⁷⁴ Cependant, *élpis* a pris en latin une désignation qui l'éloigne de cette apparente proximité (presque fusionnelle !) entre espoir et espérance. En traduisant *élpis* par 'sperantia' ou 'spes,ei', l'espérance gagne une dimension liée à la foi et, par conséquent, un sens téléologique, davantage lié à la promesse et moins à l'attente.

S'il est vrai que de nombreux penseurs se sont penchés sur cette distinction entre espoir et espérance au fil du temps, il est pertinent, avant même d'analyser certaines de leurs réflexions, de se pencher sur Jésus de Nazareth, en découvrant en Lui des marques possibles d'espérance et d'espoir, puisque la nature humaine elle-même semble faire osciller l'être humain et le faire vivre, à la fois, l'espoir et l'espérance. A mon avis, l'un des moments emblématiques *d'espoir-espérance* en Jésus est celui qui est vécu sur le Mont des Oliviers. Là, l'espoir Le conduit à désirer la suppression (l'annihilation/la fuite) de la souffrance, alors Il demande au Père d'éloigner de Lui 'cette coupe' (Mt 26,39b). Cependant, c'est immédiatement l'espérance qui conduit les événements et qui amène Jésus à donner son assentiment à la volonté du Père (Mt 26,39c) – à donner son assentiment à la mission et au sens ultime de Sa vie (et, de cette façon, la souffrance prend 'un sens' et devient capable de triompher de la plus grande des contingences humaines – la mort).

Le théologien, philosophe et sociologue Jacques Ellul s'est penché spécifiquement sur le thème de l'espérance et surtout sur cette distinction nécessaire entre *espoir* et *espérance*, découvrant dans la façon dont ces termes sont compris/vécus/expérimentés des conséquences

³⁷⁴ Cf. Pierre Commelin. *Mythologie grecque et romaine* (Paris : Garnier, 1960), 441.

claires en termes personnels et sociaux. Selon la distinction proposée par Ellul, « l'espoir est la malédiction de l'homme. Car l'homme ne fait rien tant qu'il croit qu'il peut y avoir une issue qui lui sera donnée. Tant que, dans une situation terrible, il s' imagine qu'il y a une porte de sortie, il ne fait rien pour changer la situation. »³⁷⁵ Au contraire, déclare Georges Bernanos « l'espérance est une vertu héroïque. On croit qu'il est facile d'espérer. Mais n'espèrent que ceux qui ont eu le courage de désespérer des illusions et des mensonges où ils trouvaient une sécurité qu'ils prenaient faussement pour de l'espérance. »³⁷⁶

Face au désespoir du monde, fruit de la frustration résultant des faux espoirs (espoir échoué), l'espérance apparaît comme libératrice pour l'être humain, l'empêchant de succomber aux circonstances adverses de sa vie et lui offrant des mécanismes de résilience lui permettant d'oser l'avenir. C'est précisément dans cette perspective que la vision sociologique de Jacques Ellul finit par s'inscrire dans une perspective théologique, considérant que « au pessimisme très souvent attribué au sociologue, répond si on veut bien le considérer, la promesse prophétique du théologien qui ne cesse d'en appeler, même dans les situations les plus compromises et désespérées, à l'espérance, une espérance que nous avons selon lui, trop souvent oubliée. »³⁷⁷ Cette notion d'espérance est partagée par la théologie chrétienne et est fortement développée par Benoît XVI dans l'encyclique *Spe Salvi* (2007).³⁷⁸

Je reviendrai plus tard sur ce sens théologique de l'espérance, mais pour l'instant il est important de comprendre les conséquences d'un *espoir* généralisé qui s'affirme, toujours plus

³⁷⁵ Jacques Ellul, *L'Espérance oubliée*, 2^{ème} ed.(Paris : La Table Ronde, 2004), 132.

³⁷⁶ Georges Bernanos, *La liberté pour quoi faire?*, N. 273, (Paris : Gallimard, 1953) 107.

³⁷⁷ André Vitalis, « Actualité de Jacques Ellul : la communication dans le contexte d'une société technicienne », *Hermès* 48, (2007): 164.

De ce point de vue, l'espérance apparaît comme une catégorie théologique et non philosophique (différente de l'espoir).

³⁷⁸ L'exemple que Benoît XVI donne pour illustrer le sens plus large de l'Espérance est remarquable. Benoît XVI raconte succinctement l'histoire de la jeune fille esclave du Soudan - Bakhita - qui, ayant une vie misérable d'esclave, au moment où elle a pris connaissance de Dieu (le Seigneur de l'Espérance) sa vie prend un nouveau sens : elle n'est plus conditionnée par l'attente (espoir) d'une vie meilleure, mais par la certitude que son Espérance ne peut être corrompue par aucun maître/esclavagiste auquel elle pourrait appartenir. « Désormais, elle avait une 'espérance' – non seulement la petite espérance de trouver des maîtres moins cruels, mais la grande espérance: je suis définitivement aimée et quel que soit ce qui m'arrive, je suis attendue par cet Amour. Et ainsi ma vie est bonne. Par la connaissance de cette espérance, elle était 'rachetée', elle ne se sentait plus une esclave, mais une fille de Dieu libre. » (SS, n. 3).

fort, depuis les temps modernes. Bien que l'être humain soit aujourd'hui conscient que l'avenir ne dépend pas que de lui-même ou des moyens techno-scientifiques dont il dispose, il « ne veut pas admettre qu'il ne maîtrise pas son avenir, et multiplie alors les prévisions... »³⁷⁹. En faisant cela, les valeurs sont perverties, et au lieu de vivre une espérance libératrice, l'être humain est enchaîné et emprisonné dans un enchevêtrement de formes (de plus en plus massives) de violence et d'oppression (le désir d'avoir la sécurité dans le présent et dans le futur conduit à une abdication continue de la liberté – une liberté qui ne peut être comprise et vécue qu'à partir d'un véritable sens de l'espérance).³⁸⁰

Selon Ricœur, les maîtres du soupçon Marx, Nietzsche et Freud ont fini par rendre la société stérile dans son agir et dans sa réflexion sur l'être humain, non pas parce qu'ils ont remis en cause des vérités indiscutablement admises, ni parce qu'ils ont élevé le sens de l'esprit critique à des sphères jamais atteintes auparavant, mais parce qu'ils ont introduit la méfiance (le soupçon) tant à l'intérieur des individus qu'au cœur de leurs relations sociales.³⁸¹ À partir de là, comme l'explique Frédéric Rognon, les termes 'espoir' et 'espérance' acquièrent une nouvelle dimension dans laquelle le premier (espoir) dirige les actions humaines dans la vie quotidienne et le second (espérance) n'est possible qu'après une chute totale dans le désespoir (qui, souvent, en plus d'être le résultat de circonstances défavorables, émerge de l'angoisse de réaliser que l'espoir qui gouvernait la vie, après tout, n'était pas l'espérance). En fait, « l'espoir n'a de sens que lorsqu'il y a une issue possible : 'Tant qu'il y a de la vie, il y a de l'espoir', car 'le pire n'est pas toujours sûr', disent avec raison les adages populaires. L'espérance, au contraire, n'a de sens que lorsque le pire est tenu pour certain. L'espoir est la passion des possibles, l'espérance la passion de l'impossible. »³⁸²

³⁷⁹ Ellul, *L'espérance oubliée*, 23.

³⁸⁰ Cf. Robert Castel, *L'insécurité sociale*, (Paris : Seuil, 2003), 6.

³⁸¹ Cf. Paul Ricœur, « Démystification de l'accusation », in *Démythisation et morale*, (Paris : Mouton, 1966), 51-53.

³⁸² Frédéric Rognon, *Jacques Ellul : Une pensée en dialogue*, (Genève : Labor et Fides, 2007), 103.

L'espoir est calculatrice et vise le succès, la richesse et la chance. Fruit du coucher du soleil, l'espoir se joue dans le champ des probabilités et des attentes souvent alimentées par la société, la politique, voire la religion, sans pour autant être des 'promesses d'espérance', mais plutôt des pactes optimistes qui répondent aux désirs (voire aux caprices) des individus. L'espoir se jette aussi dans le domaine de nos projection et projets technologiques qui nous enferment dans l'illusion d'un pouvoir qui nous rend capables de maîtriser l'avenir. Ce pouvoir technologique est même si puissant qu'il nous rend capables de détruire la Terre et la vie.³⁸³ Au-delà de l'attente, l'espérance est au-delà d'un jeu de chance et de hasard ; elle est de l'ordre de la transcendance et, pour cette raison même, de l'ordre du sacré, où le salut est possible au-delà des contraintes (souvent adverses) de la vie.³⁸⁴ Paul Ricoeur partage cette distinction entre 'espoir' et 'espérance' dans la compréhension de ces concepts à la lumière du concept d'histoire, jouant ici, d'une part, le désir de n'agir qu'en vue d'objectifs humanistes (justice, amitié, etc.) et, d'autre part, la dimension de la contingence historique (une histoire qui n'est pas garantie). Dans les deux cas, la façon d'affronter l'histoire (que ce soit à partir d'une vie régie par l'espoir ou par l'espérance) déterminera non seulement la compréhension de l'histoire, mais surtout sa configuration tant au niveau du regard sur le passé et l'avenir qu'au niveau de l'action dans le présent : tantôt marquée par la violence (issue d'un espoir échoué), tantôt marquée par l'expérience d'une liberté non-violente (mue par l'espérance).³⁸⁵

Succinctement, Jacques Ellul cherche à proposer un modèle d'espérance nourri par des actions concrètes qui peuvent répondre à la fois au pessimisme et à l'optimisme humains. La première action concerne la liberté. Pour Ellul, travailler pour la liberté est le propre d'un être humain mûr qui ne compte pas seulement sur lui-même et sur la réalité qui l'entoure ; au

³⁸³ Le fait de construire un avenir sur base de nos capacités et projets est la cause de l'exploitation de la terre et du mal qui implique les générations futures. C'est un aspect auquel Ricoeur n'accorde pas beaucoup d'importance dans sa réflexion, mais qui est bien présent dans la théologie de l'espérance de Moltmann (que je développerai plus loin).

³⁸⁴ Cf. Jacques de Visscher, « En attendant Albertine : Une petite phénoménologie de l'attente à propos de Proust », *Cahiers du Cirp*, Vol. 1, (2006): 12 à 22.

³⁸⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, 265-277.

contraire, affirme-t-il, « la liberté, c'est l'expression éthique de l'homme qui espère. L'espérance, c'est la relation avec Dieu de l'homme libéré par Dieu. »³⁸⁶ Une autre action importante, pour garder l'espérance, concerne la relativité. D'une part, l'être humain est conscient de sa condition mortelle (il n'y a rien à faire) ; d'autre part, les idéologies sociopolitiques semblent *vendre* l'illusion d'une liberté que l'on peut atteindre, au-delà de la mort, mais, toujours, sans compter sur la transcendance. Dans ce sens, Ellul prévient, « pour libérer l'homme, le seul travail important est la relativisation impitoyable de toutes les grandes causes, de toutes les croyances, de toutes les idéologies. »³⁸⁷ Ainsi, seul le recours à la transcendance absolue permet une certaine distance par rapport à ces idéologies – capables d'aliéner l'être humain et de fausser l'espérance dans le futur.³⁸⁸

De cette façon, il est possible de se consacrer à une cause (à un idéal), sans que cela ne devienne du fanatisme et/ou de la résignation fataliste, étant donné qu'il ne s'agit pas d'une relativité acceptée par *imposition*, mais parce que cela implique « accepter de travailler avec passion, avec amour, avec joie, avec intérêt, dans quelque chose de totalement relatif et secondaire »³⁸⁹, sans que cela ne perturbe, en aucune façon, la relation avec l'absolu transcendant. En effet, l'espérance n'est pas conformiste (elle ne se réduit pas au champ du possible comme c'est le cas de l'espoir).³⁹⁰ Au contraire, « l'espérance conduit forcément à une attitude révolutionnaire radicale, mais quel que soit le milieu dans lequel on se trouve, c'est-à-dire révolution par rapport à la conformité sociale, mais aussi bien révolution dans la révolution. »³⁹¹ De ce point de vue, l'espérance est présentée, non pas comme un apaisement ou une sorte

³⁸⁶ Jacques Ellul, « Paul Ricœur », in Enrico Castelli, *L'herméneutique de la liberté religieuse*, (Paris : Aubier-Montaigne, 1968) : 215-252.

³⁸⁷ Ellul, *L'espérance oubliée*, 237.

³⁸⁸ Cf. Ellul, *L'espérance oubliée*, 237.

³⁸⁹ Ellul, *L'espérance oubliée*, 238.

³⁹⁰ « Viser à réaliser ce qui est possible amène forcément à rencontrer la désillusion et l'échec : là où il se trouve à faire face à la frustration, l'espoir est par conséquent facilement conduit à la révolte. Celle-ci 'n'est pas l'expression de l'espérance, mais du désespoir', et conduit très souvent à la violence, qui est normalement le choix prioritaire des 'assionnés de résultats immédiats' » : Elisabetta Ribet. *La provocation de l'espérance : perspectives théologiques actuelles dans l'œuvre de Jacques Ellul. Religions*. (Strasbourg : Université de Strasbourg, 2018), 50.

³⁹¹ Ellul, *L'espérance oubliée*, 244.

de 'résignation heureuse', mais comme une raison libératrice de tout ce qui peut bloquer l'aperçu de l'horizon du futur. Ici, la contestation s'allie à la relativité : se battre pour un idéal a du sens, mais ce n'est pas *le* sens en soi-même.³⁹²

3.2. *Les temps de l'espérance*

*Quand l'homme sublime les choses, les dieux païens naissent ;
Lorsque l'homme exalte son prochain, le Christ est né ;
Quand il exalte à soi-même, le tyran est né.*³⁹³

De nombreuses théologies, alliées à la philosophie, tracent un chemin de plus en plus profond vers une compréhension de l'espérance. Souvent, les distinctions entre les différents penseurs sont légères ; à d'autres moments, cependant, les différences sont frappantes. En général, cependant, comme nous l'avons vu, l'espoir semble lié à un temps futur, à un certain regard vers l'avenir malgré les adversités du présent. Mais est-ce là le seul impact de l'espérance ? Comme je l'ai demandé au début de ce chapitre, ne sommes-nous pas en train de *rétrécir* le sens le plus profond de l'espérance, en la déracinant de dimensions humaines aussi essentielles que la mémoire et l'histoire ? Comment comprendre l'espérance au-delà de la perspective, de l'aspiration ou du désir de ce qui est à venir ?

Il est indéniable que l'espérance et le pardon prennent une ampleur historico-temporelle lorsqu'ils sont pensés en relation avec le passé, le présent et le futur. Mais il est également vrai que l'être humain, héritier du passé, vit les yeux fixés sur l'avenir. Sans horizon futur l'être humain ne peut subsister. Par conséquent, l'espérance et le pardon se présentent avec

³⁹² « Une idéologie est à la fois vécue *et* imaginaire, elle est le vécu comme imaginaire. C'est pourquoi nous avons un rapport réel déformé en rapport imaginaire. » : Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris : Seuil, 1997), 188.

³⁹³ « Quando o homem sublima as coisas, nascem os deuses pagãos; quando sublima o semelhante, nasce Cristo; quando se sublima a si próprio, nasce o tirano. » : Miguel Torga, *Diário IX a XII*, 5^{ème} ed., (Alfragide : D. Quixote, 1999), 45.

une plus grande visibilité lorsque ce qui est en jeu est le temps futur – le temps vers lequel l'être humain chemine et souhaite vivre en pleine réalisation.

Regarder l'avenir, c'est donc garder à l'esprit une réalité vécue – et transfigurée par le pardon et par l'espérance – mais aussi être capable de garder à l'esprit d'autres défis qui, à notre époque, deviennent déterminants pour notre façon de vivre et nos choix. Peut-être la confusion entre espoir et espérance ne s'est jamais présentée comme un obstacle pour vivre pleinement la vie humaine. En effet, avec les promesses (fausses et/ou mineures) de la technologie et de la science, il est possible de créer l'illusion que l'espoir est la véritable espérance que les êtres humains peuvent désirer/toucher/vivre. Grâce à la techno-science, l'horizon du futur se rétrécit et l'idée de l'être humain, en tant qu'être relationnel, se perd dans l'abîme circonscrit du moi. N'est-ce pas aussi un obstacle au pardon et à la véritable espérance ? Si l'être humain peut devenir transhumain et ne vivre qu'à travers ses capacités, alors pourquoi le besoin de donner/recevoir le pardon ?³⁹⁴

Dans ses réflexions sur l'histoire et le temps, Ricœur n'a pas considéré cette réalité d'aujourd'hui (une réalité peut-être trop lointaine à l'époque), mais il est pertinent, dans la portée de cette étude, de cadrer cette réalité pour mieux garder à l'esprit d'autres défis au pardon et la façon dont, aujourd'hui, espoir et espérance semblent être 'vendus' au même prix et pouvoir consommer la même promesse de bonheur et de salut intégral de l'être humain. Cependant, face à la possibilité et à la promesse de la *machinisation de l'homme*, peut-il espérer un avenir véritablement humain ? L'espérance eschatologique est-elle une simple utopie chrétienne ou est-elle le moteur divinisant et humanisant de l'avenir ?

³⁹⁴ De nos jours, et surtout après la Modernité, les connaissances technico-scientifiques semblent présenter des certitudes par rapport au futur, cependant, l'évolution de ces connaissances nous amène à vérifier leur volatilité. Sommes-nous confrontés à un avenir vide ou l'homme marchera-t-il dans l'incertitude et vers cet avenir ? Quelles attentes l'Homme peut-il avoir devant un présent aussi inconstant et virtualisé ?

3.2.1. L'espérance dans l'avenir

L'être humain est un être « futurisé »³⁹⁵, est un être qui vit dans l'expectative par rapport au devenir et, pour cette raison même, vit et ressent son temps présent (et valorise le passé) par rapport à ce futur désiré. La temporalité marque l'existence humaine, bien que l'être humain ne se réduise pas à sa dimension temporelle. Au contraire, le fait que son 'être humain' implique une dimension transcendante qui, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, va bien au-delà du temps. Malgré cela, l'incertitude et l'énigme du futur mettent en évidence l'importance de repenser le temps, non seulement dans une ligne augustinienne (dont Ricœur se sert comme point de départ³⁹⁶), mais par rapport à l'espérance – la seule capable d'assurer l'intégralité de l'être humain et un futur possible (où le désespoir – la desespérance – n'a pas le dernier mot).

Le questionnement sur le temps a conduit saint Augustin à comprendre l'ampleur du futur : il ne s'agit pas simplement de quelque chose à venir, mais de quelque chose dont les fondements ont déjà été posés dans le passé et sont en train d'être consolidés dans le présent.³⁹⁷ Pour Ricœur, c'est une vision qui permet le mieux de comprendre la dimension historique de l'être humain et, par conséquent, comment celui-ci, dans le présent, peut entrevoir le temps futur. Dans ce cas, l'avenir est présenté comme l'aperçu des visages et des événements que l'on traverse tout au long de la vie, et l'avenir ne peut exister sans les relations que l'on établit avec les autres et les décisions que l'on prend dans la vie quotidienne, c'est-à-dire, concrètement, les relations et les décisions qui donnent à chacun de nous l'identité unique qui est le noyau de la dignité de la personne.³⁹⁸

³⁹⁵ Cf. Julián Marías, *Antropología Metafísica: La Estructura Empírica de la Vida Humana*, (Madrid : Revista de Occidente, 1970), 23.

³⁹⁶ Cf. Chapitre 1 de cette étude.

³⁹⁷ « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne m'interroge, je le sais; si je veux répondre à cette demande, je l'ignore. Et pourtant j'affirme hardiment, que si rien ne passait, il n'y aurait point de temps passé; que si rien n'advenait, il n'y aurait point de temps à venir, et que si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent. » : Augustin d'Hippone, *Les confessions*, XIV, 17, (Quebec : Samizdat, 2013), 187.

³⁹⁸ Cf. Atul Gawande, *Being mortal medicine and what matters in the end* (New York : Metropolitan Books, 2015), 11-25.

Ignorer le passé, c'est vouloir oublier/effacer un héritage – de bonnes et de mauvaises choses – qui donne un sens à l'avenir et sans lequel il n'est pas possible de vivre la dimension temporelle de l'être humain.³⁹⁹ Dans la mesure où l'on comprend ce qu'est le temps, on peut mieux comprendre ce qu'est l'avenir – l'avenir humain – plein d'attentes (espoir), mais qui se nourrit d'espérance, un avenir que seuls les humains peuvent espérer/expérimenter, non pas parce qu'ils sont les seuls à y aspirer, mais parce qu'ils sont les seuls à avoir conscience d'avoir un passé.⁴⁰⁰

S'il est vrai que beaucoup essaient de défendre que le futur est le fruit et l'émergence du temps présent et que, pour cette raison même, la dimension virtuelle du futur doit être intégrée dans l'être humain (puisque, bien souvent, il semble que sans recours au virtuel il n'y ait pas de possibilité de futur), il est important de reconnaître que réduire le futur au virtuel c'est lui enlever sa dimension humaine. En fait, ce n'est pas la virtualité qui sera la réponse à l'humanité temporelle de l'être humain. Au contraire, c'est l'être humain qui peut humaniser le temps et, de cette façon, regarder l'avenir au-delà de l'abstraction du virtuel.⁴⁰¹ Le futur se matérialise et se concrétise dans le présent humain – un humain qui n'est pas seulement virtuel, ni seulement matière première, ce qui rend le futur plus large que le sens strict de la temporalité et, par conséquent, plus englobant que les simples attentes logico-mathématiques.⁴⁰²

³⁹⁹ « La première préoccupation de notre réflexion doit être l'avenir [...]. Nous ne pouvons pas non plus oublier ceux à qui nous devons les bonnes choses que le passé donne à notre avenir. » | « A primeira preocupação, no nosso pensamento, deve ser o futuro [...]. Nem podemos esquecer aqueles a quem devemos as coisas boas que o passado dá ao nosso futuro. » : Vaclav Havel, « Um Desafio à Civilização Contemporânea », in *Público*, (24. 11. 1999) : 9.

⁴⁰⁰ Cf. « Tous les animaux ont un passé évolutif. Seuls les êtres humains font l'histoire. Et c'est à travers l'histoire que la liberté se développe. En d'autres termes, la science peut nous apprendre beaucoup de choses sur les personnes en tant qu'entités naturelles, mais elle n'est pas à la hauteur en ce qui concerne les agents moraux. Non pas à cause d'instances mystiques ou irrationnelles, mais parce que l'individualité humaine est un produit de l'histoire et de la société, et non de la nature. » | « Todos os animais têm um passado evolucionário. Somente os seres humanos fazem história. E é através da história que a liberdade se desenvolve. Por outras palavras, a ciência pode dizer-nos imenso sobre as pessoas enquanto entidades naturais, mas derrapa no nosso âmbito de agentes morais. Não por causa de instâncias místicas ou irracionais, mas porque a individualidade humana é um produto da história e da sociedade e não Natureza. » : Paulo Nogueira, Daniel C. Dennett, « A Liberdade Evolui (Temas a Debates, 2005), Ciência e Consciência. As Arbitrariedades do Livre-Arbitrio, Segundo Um Pensador Polémico », *Expresso*. (10/09/2005): 51.

⁴⁰¹ Cf. Juan Luis Ruiz De la Peña, *La Pascua de la Creación. Escatologia*, (Madrid : BAC, 1996), 6.

⁴⁰² Cf. Juan Luis Ruiz De la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 2^{ème} ed. (Santander : Sal Terrae, 1992), 142.

Il ne s'agit pas d'une perspective et/ou d'une compréhension du futur qui coïncide avec le futur humain, et l'élan et les promesses de l'immédiateté du futur à travers la science et la technologie sont loin de répondre à la vérité humaine de la temporalité (tant en ce qui concerne le futur que le passé et le présent). L'horizon espéré – pour être humain – implique la conjugaison harmonieuse des éléments de continuité (passé) et de nouveauté (futur), et ce qui soutient ce synchronisme tant désiré est l'expérience humaine du temps⁴⁰³ et une espérance et un sens ultimes qui permettent à l'humain de continuer à vivre humainement et de penser le futur au-delà des déterminations temporelles. Si ce n'était pas le cas, les revers temporels pourraient conduire à ne rien attendre (du moins rien de bon) pour l'avenir, dans un fatalisme suicidaire qui aboutirait à la mort de l'humain, ou, si ce n'était pas le cas, cela pourrait conduire à voir l'avenir comme une simple répétition et/ou une conséquence vaine de ce qui a été vécu dans le passé⁴⁰⁴ (dans ce cas, nous serions confrontés à la circularité ininterrompue d'un *retour vers le passé* et non d'un futur !). Regarder l'avenir avec authenticité devient le fruit d'une transfiguration du regard / de la relecture de la vie (passée et présente) à la lumière d'une attente plus grande que la temporalité, plus grande que le temps et plus grande que l'espace, afin d'entrevoir un avenir au-delà de la virtualité et du fatalisme.

3.2.1.1. La télé-vision du futur

Il n'est pas facile de parler de l'avenir et de l'espérance dans l'avenir avec un présent tellement imprégné des attentes du futur. La *télé-vision*⁴⁰⁵ dans laquelle nous sommes immergés nous conduit à une virtualisation à la fois du transcendant (dans lequel Dieu et l'espérance elle-

⁴⁰³ Cf. Jürgen Moltmann, « Hope and History. » *Theology Today* 25, n. 3 (October 1968): 369–386.

⁴⁰⁴ Cf. Amin Maalouf, *Le naufrage des civilisations*, (Paris : Bernard Grasset, 2019), 271-295.

⁴⁰⁵ « Télévision » : du grec τελε (distant) et du latin *visio* (vision) – « le terme exprime la vision de quelque chose à distance. Le concept a été adapté aux téléviseurs, exprimant le sens d'une vision 'immédiate', c'est-à-dire d'un lointain qui devient présent et proche. » | « Televisão » : do grego τελε (distante) e do latim *visio* (visão) – « o termo exprime a visão à distância de algo. O conceito foi adaptado aos aparelhos *televisivos*, expressando o sentido de uma visão 'imediata', isto é, de um distante que se faz presente e próximo. » : Dicionário Porto Editora de Latim – Português, 4^{ème} ed. (Porto : Porto Editora, 2012).

même sont conçus d'un point de vue rationnel et, par conséquent, à l'échelle humaine⁴⁰⁶), et de l'immanent (un 'immanent' qui, dans cette *télé-vision*, a un sens d'immédiateté identifié à ce que l'être humain produit – l'homme-machine – et ce qu'il semble être technologiquement – dans les réseaux [dits sociaux] d'internet).⁴⁰⁷

Dans un monde si absorbé par la technologie et si dépendant d'elle, les relations et les événements humains sont confinés à la virtualité et la société devient liquide⁴⁰⁸ et invisible⁴⁰⁹, laissant les relations humaines technologisées et dépourvues d'expériences profondes comme l'amour et la solidarité.⁴¹⁰ À notre époque, la *barbarie* technique a fait irruption et s'est imposée comme une vérité incontournable, et bien que sous couvert de nouveauté, elle n'est rien d'autre qu'une tentative d'innovation du passé, une perversion de l'ancien qui cherche à remplacer le contact interpersonnel (qui devient inter-technologique).⁴¹¹ Ce qui est en cause ici n'est pas

⁴⁰⁶ Cf. Pierre Lévy, *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, (Paris : La Découverte/Poche, 1997), 118-127.

⁴⁰⁷ Dans ce cas, le sens de l'immanent nous conduit à perdre la notion de présence de l'être humain en tant que ce qu'il est, en nous concentrant uniquement sur ce qu'il fait (ou est capable de faire) et ce qu'il a. En même temps, Dieu est *retiré* de la réalité humaine – une réalité qui est configurée autour de ce que les *mains humaines* sont capables d'accomplir par elles-mêmes.

⁴⁰⁸ « Nous sommes de plus en plus équipés d'iPhones, de tablettes, d'ordinateurs portables, etc. Tout ça pour masquer la vieille peur de la solitude. Le contact via les réseaux sociaux a pris la place de la plupart des gens, dont la principale marque est l'absence d'engagement. Ce texte est basé sur l'idée 'd'être liquide', une caractéristique présente dans les relations humaines actuelles. Inspiré par l'œuvre 'Liquid Love', qui traite de la fragilité des liens humains, de Zigmunt Bauman. Les relations sont mélangées et condensées avec des liens momentanés, fragiles et inconstants. Dans un monde toujours plus dynamique, fluide et rapide. Qu'ils soient réels ou virtuels. » | « Estamos cada vez mais aparelhados com iPhones, tablets, notebooks, etc. Tudo para disfarçar o antigo medo da solidão. O contato via rede social tomou o lugar de boa parte das pessoas, cuja marca principal é a ausência de comprometimento. Este texto tem como base a ideia do 'ser líquido', característica presente nas relações humanas atuais. Inspirado na obra 'Amor Líquido' - sobre a fragilidade dos laços humanos, de Zigmunt Bauman. As relações se misturam e se condensam com laços momentâneos, frágeis e volúveis. Num mundo cada vez mais dinâmico, fluido e veloz. Seja real ou virtual. » : Giseli Betsy, « Recortes. Zygmunt Bauman: Vivemos Tempos Líquidos. Nada é para Durar », *Obvious – De Dentro da Cartola*, (revue on-line <http://lounge.obviousmag.org/>, acedido em 19 de outubro de 2019).

⁴⁰⁹ « Ce qui nous vient de la télévision, ce sont les bonnes choses, ce qui nous vient de la tradition, de nos parents et de notre culture proprement dite, c'est le 'discrédit' et 'l'antiquité'. » | « O que nos chega pela televisão é o bom, o que nos vem pela tradição, pelos nossos pais e pela nossa cultura propriamente dita, é 'descredito' e 'antiguidade'. » : João Caraça, *Do saber ao fazer : Porquê organizar a ciência*, (Lisboa : Gradiva, 1993), 53.

⁴¹⁰ « L'homme postmoderne est pris dans le confort offert par la technologie et n'ose souvent pas se plonger dans des expériences profondes comme l'amour ou la solidarité. Mais l'être humain, paradoxalement, ne peut se sauver que s'il met sa vie en danger pour un autre homme, pour son prochain ou son voisin, ou pour les enfants abandonnés dans le froid des rues, sans les soins que leur âge exige, qui vivent dans cette tempête qu'ils traîneront comme une plaie ouverte pour le reste de leurs jours. » | « O homem da pós-modernidade está preso às comodidades que a técnica lhe oferece e, com frequência, não se atreve a mergulhar em experiências profundas como o amor ou a solidariedade. Mas o ser humano, paradoxalmente só poderá salvar-se se puser a sua vida em risco por outro homem, pelo seu próximo ou pelo seu vizinho, ou pelas crianças abandonadas ao frio das ruas, sem os cuidados que a sua idade requer, que vivem nessa intempérie que arrastarão como uma ferida aberta pelo resto dos seus dias. » : Ernesto Sabato, *Resistir*, (Lisboa : Dom Quixote, 2005), 112-113.

⁴¹¹ Cf. Bernard Henri-Lévy, *La Barbarie A Visage Humain*, (Paris : Figures Grasset, 1977), 110-127.

l'affirmation selon laquelle la technologie est toujours nuisible et fracturante pour l'essence humaine ; cependant, lorsque la technologie remplace la personne, la valorisation du matériel l'emporte sur l'immatériel et l'objectivation de l'autre devient une conséquence immédiate et inévitable. La technologie conduit à un présent-futur si virtuel qu'il rend l'humain insensible et inatteignable face à la souffrance et à la misère de l'autre⁴¹², nous rendant (dans notre présent et notre futur) inhumains. En effet, ce n'est que « lorsque nous sommes sensibles [...], la proximité de la présence humaine nous secoue, nous encourage, à comprendre que c'est toujours l'autre qui nous sauve. »⁴¹³ Le futur ne peut donc pas être compris selon un modèle technocratique qui voit le futur comme une *colonisation du présent*, mais comme quelque chose de nouveau qui s'ouvre au-delà de la prévisibilité de la technologie et qui s'affirme comme une réflexion sur les fins et pas seulement une prédiction technologique des moyens.⁴¹⁴

En ce sens, à une époque où la technologie technologise/robotise l'homme et son avenir, le transposant dans une virtualité dont les limites ne sont liées qu'au réel corporel qu'est l'humain, nous pouvons nous demander où se situe, dans ce temps intemporel, le futur de l'humanité. Les ennemis du futur seront-ils aussi virtuels que la technologie les produit, ou seront-ils concrets et objectifs ?

La réalité virtuelle est offerte sur un plate-forme et apporte avec elle le rêve d'une vie facile, sans douleur ni misère, mais face à la crudité de la réalité, quelles alternatives reste-t-il à l'être humain ? Ne se sentira-t-il pas confiné dans le désespoir (désespérance) de la mort ? La technique et la virtualité n'apportent pas l'espérance, elles n'apportent qu'une pseudo-attente (une faible - voir fausse - espérance) qui, une fois frustrée, fait tomber l'être humain dans un vide solitaire. La réalisation de l'être humain se fait sur la base de *l'impossible* que l'on aspire à réaliser, et c'est dans cet impossible que prend place la relation interpersonnelle qui, transcendant l'être humain, le place dans la sphère du réel et du transcendant. À cet égard,

⁴¹² Cf. Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort, le temps*, (Paris : Figures Grasset, 1995), 179-187.

⁴¹³ « Quando somos sensíveis [...], a proximidade da presença humana sacode-nos, dá-nos alento, para compreendemos que é sempre o outro quem nos salva. » : Sabato, *Resistir*, 23.

⁴¹⁴ Cf. Roger Garaudy, *L'Alternative. Changer le monde et la vie*, (Paris : R. Laffont, 1976), 146.

l'économiste Muhammad Yunus prévient que pour avoir une certaine qualité de vie, l'être humain doit aller au-delà de la futurologie attendue, il doit faire l'expérience d'une espérance (et non d'une attente/espoir) supérieure à la mort ; sachant toutefois que cette expérience n'est pas étrangère à la vie de l'autre ou isolée, mais implique toujours un engagement et une implication avec celui qui souffre.⁴¹⁵

C'est précisément à partir du moment présent que le monde d'aujourd'hui respire et, pour cette raison même, « nous exigeons du présent ce que nous ne sommes pas en mesure d'attendre de l'avenir »⁴¹⁶, imbibant le présent dans le futur, cherchant à le fusionner en une seule réalité. Une réalité qui se veut heureuse et sans souffrance, une réalité dans laquelle le *moi* est roi. Eh bien, la technologie et les systèmes technocratiques permettent tout cela : le virtuel *ne fait pas mal* et est toujours ce qu'il est censé être – le *moi* règne et se présente avec toute la splendeur d'un bonheur projeté (un bonheur qui vit sur l'apparent !). Cependant, à côté de cette aspiration au virtuel, la matérialité technologique et le savoir empirico-scientifique se présentent, presque paradoxalement, comme les détenteurs de la vérité d'aujourd'hui et les représentants absolus de la futurologie, puisqu'ils se présentent « avec la capacité de *prédire* et de *fournir*, c'est-à-dire *d'intelliger* le passé, de comprendre le présent et de pronostiquer le sens du futur. »⁴¹⁷ Empêtré dans cette problématique, entre science, technologie et virtualité, le futur se trouve, aujourd'hui, aux prises avec des questions aussi déterminantes que la politique et l'économie – le futur que nous préparons au présent est un futur endetté et désespéré, sans place pour une *éthique du futur*, puisque ce n'est plus l'être humain, en tant que personne et en tant qu'être relationnel, qui est au centre du prévisible. Ici, l'espérance et l'espoir se font face :

⁴¹⁵ Cf. Muhammad Yunus ; Alain Jolis, *Vers un monde sans pauvreté. L'autobiographie du « banquier des pauvres »*, trad. Olivier Ragasol Barbey et Ruth Alimi (Paris : JC Lattès, 1997), 13-20.

⁴¹⁶ Daniel Innerarity, *Le futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, trad. Serge Champeau et Eric Marquer (Paris : Climats, 2008), 26.

⁴¹⁷ « Com capacidade para *prever e prover*, isto é, para *inteligir* o passado, compreender o presente e prognosticar o sentido do futuro. » : Fernando Catroga, *Caminhos do fim da história*, (Coimbra : Quarteto, 2003), 120.

l'espérance est désirée, mais c'est l'espoir (l'attendu de la techno-science) qui détermine l'aujourd'hui et le *futur*.⁴¹⁸

Or, comme le futur n'est pas une simple accumulation de moments présents et qu'il ne peut être prévisible dans toutes ses dimensions et tous ses domaines (contrairement à ce que promettait la Modernité), « les sociétés contemporaines ont une grande capacité de configuration du futur, mais leur capacité à le configurer positivement est beaucoup plus limitée. Le futur est devenu pour nous un problème. »⁴¹⁹ Contrairement à ce qui se passait avant la modernité, le présent et l'avenir des sociétés contemporaines ne sont plus nourris par une tradition vivante ou par une espérance qui dépasse la capacité techno-scientifique. Il en résulte inévitablement une avalanche de frustrations et de pessimisme (l'espoir a échoué). Dans un monde en perpétuel changement, la prévisibilité devient incontrôlable, ce qui conduit à une insécurité désespérante, dans laquelle l'être humain ne sait plus où placer son espérance.⁴²⁰ La politique, la société et même les êtres humains semblent s'abandonner à l'urgence de gérer des situations à court terme et d'apporter des solutions provisoires aux aspects les plus divers de la vie, de manière volatile et déracinée de la vie réelle.⁴²¹ La vie se développe de façon acétique, sans relation avec le passé ou l'avenir, comme si tout n'était que faible espérance et désespoir (desespérance) *soft* (tout se joue dans le domaine de l'espoir).⁴²² L'avenir apparaît ainsi privatisé et réduit à une philosophie du *soi-même*, où les uns vivent dans une réalité sans espérance et les autres aspirent à une espérance sans possibilité de réalisation réelle⁴²³ comme s'il devait y avoir une séparation radicale entre espérance et futurologie ou entre espérance et prédiction, alors qu'au contraire, « l'espérance n'est pas l'illusion sans connaissance. Si nous avons le droit de continuer à espérer, c'est grâce à la conviction [la foi] que les idéaux de vérité et de justice

⁴¹⁸ Cf. Innerarity, *Le futur*, 38-45.

⁴¹⁹ Innerarity, *Le futur*, 53.

⁴²⁰ Cf. Innerarity, *Le futur*, 159-163.

⁴²¹ Cf. Innerarity, *Le futur*, 84-86.

⁴²² Cf. Innerarity, *Le futur*, 162-163.

⁴²³ Cf. Innerarity, *Le futur*, 181-182.

permettent aussi de comprendre dans une certaine mesure la réalité et ont une certaine viabilité dans *ce* monde. »⁴²⁴

3.2.1.2. *La telo-vision chrétienne*⁴²⁵

La vie et l'avenir sont-ils confinés à l'attente techno-scientifique ? N'y a-t-il rien d'autre à espérer ? La modernité a donné naissance à la foi dans la science et le progrès, mais le dieu-science sera-t-il la réponse à l'inquiétude de l'être humain ? L'être humain n'est-il qu'une extension de la technologie et, par conséquent, son avenir ne serait-il qu'une *vulgarité* d'un présent dans une *éprouvette* ?

3.2.1.2.1. *Le futur personnel vs le futur virtuel*

Le neuroscientifique portugais António Damásio ne nie pas l'importance du temps présent pour construire l'avenir, mais il refuse d'accepter l'idée de *l'homme-machine* et de la loi du plus fort quand ce qui est en jeu est la vie humaine. Pour lui, « a seule chose à craindre est notre propre comportement. Quand nous ne sommes pas gentils avec les autres, nous nous punissons nous-mêmes »⁴²⁶ ; c'est précisément la relation à l'autre qui conduit à un *sentiment de soi* porteur d'un avenir d'espérance qui va au-delà de la prévisibilité techno-scientifique (de l'espoir).

Un avenir personnel passe donc par la formation en vue d'une autonomie personnelle qui ne ferme pas les yeux sur les attentes sociales avec toutes ses dimensions et particularités. En ce sens, le futur réel et personnel ne nie pas les *futurologies* apportées par la science, mais

⁴²⁴ Innerarity, *Le futur*, 187-188.

⁴²⁵ Du grec *τελος* [telos] (Nom neutre), signifie fin ; terminaison ; consommation ; conclusion ; but ; objectif. (Cf. Dicionário Grego-Português e Português-Grego (Isidro Pereira, coord.), 8^{ème} ed., (Braga : Livraria A. O., 1998)

⁴²⁶ « A única coisa a temer é o nosso próprio comportamento. Quando somos menos do que amáveis para os outros, punimo-nos a nós próprios » : António Damásio, *Ao encontro de Espinosa. As emoções sociais e a neurologia do sentir*, Forum da Ciência 58, (Mem Martins : Europa-América, 2003), 305. Ceci est une vision partagée et largement développée par Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), (Paris : Les éditions du Cerf, 1990).

il refuse de s'y réduire, dans la mesure où il refuse de chosifier l'être humain.⁴²⁷ En effet, plus que de dépendre des choses, nous dépendons des personnes, sans lesquelles il n'y a pas d'autre moyen que de se laisser aller à la fragilité propre à l'être humain.⁴²⁸ Ainsi, ce n'est que dans la mesure où nous découvrons que nous sommes tous des êtres faillibles, fragiles, insuffisants, nécessiteux des êtres endettés et ne méritant pas la Grâce du pardon, alors nous pouvons découvrir que nous avons tous un besoin mutuel de compréhension.⁴²⁹ Croire en un avenir personnel, c'est croire en l'autre et croire en soi en tant que personne, avec une égale dignité, en reconnaissant que « personne n'est heureux seul, même dans l'éternité »⁴³⁰ et que même les systèmes les plus virtualisés, comme, par exemple, les marchés financiers et l'économie d'aujourd'hui, ne sont rien d'autre que le reflet caché des relations personnelles.⁴³¹ De cette façon, la proposition moderne selon laquelle tout ce qui vient de la *télé*-vision est bon et que tout ce qui vient de la tradition et de la sagesse de nos parents est ignorance, s'assume comme un gouffre où l'être humain précipite et *suicide* son avenir.⁴³²

3.2.1.2.2. *Le futur dans la Bible : du Dieu de l'histoire au Dieu dans l'histoire*

J'ai présenté différentes auparavant façons de penser à l'espérance, toutes tournées vers l'avenir et le concept de promesse. Pour Paul Ricœur, l'histoire se développe à la lumière de ce regard vers l'avenir, sans dégénérer en utopie ou en imagination, mais sans nier l'apport de ces dimensions de l'être humain. Pour leur part, Ellul et Moltmann (chacun à sa façon spécifique) lient l'espérance au Transcendant – au lendemain de/dans Dieu. Ici aussi, la promesse de ce qui est à venir marque indéniablement le sens de l'espérance.

⁴²⁷ Cf. Fernando Savater, « Educar é universalizar », in *O Valor de Educar*, (Lisboa : Ed. Presença, 1997), 107.

⁴²⁸ Cf. Fernando Savater, *A vida eterna. Um convite lúcido a reflectir sem medo sobre a religião, a razão, a morte e a vida eterna*, (Lisboa : Dom Quixote, 2008), 128.

⁴²⁹ Cf. Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, (Paris: Seuil, 2000), 107.

⁴³⁰ «Ninguém é feliz sozinho nem mesmo na eternidade.» : Miguel Torga, *Bichos*, (Coimbra : Gráfica, 1940), 8-9.

⁴³¹ Cf. Daniel Innerarity, *La société invisible*, trad. Blanca Navarro Pardiñas et Luc Vigneault, (Quebec : Les Presses de l'Université Laval, 2012), 133-146.

⁴³² Cf. João Caraça, *Do saber ao fazer*, 53.

Les récits bibliques semblent souvent suivre cette tendance, même s'il n'est pas toujours facile ou immédiat de découvrir les traces d'espérance qui accompagnent les récits bibliques. D'une part, nous avons des récits, comme les prophéties, qui font référence à un avenir authentique et heureux. D'autre part, nous constatons qu'il n'est pas rare que les prophéties se révèlent comme un *espoir*. Un exemple notoire de cela est le livre d'Isaïe. La venue de l'Emmanuel, de Dieu avec nous, du Sauveur qui viendra rétablir toutes choses et rendre la liberté à Israël (cf. Is 7,14-16) est associée à une attente, à un avenir proche qui arrivera aux mains du roi Achaz. Ce qui était une espérance – révélée par Dieu – a été diminué et réduit à un *espoir*, comme si le prophète (représentant de l'humanité même de l'être humain) était incapable d'embrasser la grandeur de la promesse, ou, simplement, préférerait la rejeter par impatience d'un avenir proche et radieux, tant la souffrance du peuple était épuisante.

L'espérance relatée dans 2 Maccabées 7 est très différente. La mère des sept enfants qui meurent, un par un, devant elle, ne trouve aucun soulagement dans un *espoir*. Après la mort du premier enfant, y aurait-il un *espoir* qui pourrait apaiser la douleur ? Seul une plus grande espérance serait capable de faire face à l'horreur d'une si grande souffrance. Face au martyr, la promesse de Dieu devient le seul encouragement et l'horizon de l'avenir. Les paroles de cette mère dans 2 Mac 7:28⁴³³, vont au-delà d'un acte de foi unique et inébranlable ; elles révèlent une vie authentique dans l'espérance et la promesse de la consommation de cette même espérance.

C'est une espérance qui s'inscrit dans la lignée de celle qui est exprimée de nombreuses manières différentes dans le Nouveau Testament. Il ne s'agit pas d'une espérance isolée (utopique, au sens simpliste du terme), mais d'une espérance qui est vécue aujourd'hui comme une anticipation de l'avenir. La promesse révélée devient le chemin vers ce qui est à venir, mais pas de façon abstraite – « Voici, je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin des temps » (Ac

⁴³³ « Je te conjure, mon fils, de contempler le ciel et la terre. Réfléchis bien : ce que tu vois, Dieu l'a créé à partir de rien, ainsi que tous les hommes. Ne crains donc pas ce bourreau, mais sois digne de tes frères et accepte la mort, afin qu'au jour de la miséricorde je te trouve parmi eux » (2 Mac 7,28).

1,8). Rien ne garantit, du point de vue de l'espoir, que l'avenir proche sera facile. Au contraire, lorsque nous regardons les récits du livre de l'Apocalypse, l'avenir est effrayant et terrifiant. Mais un plus grand espoir n'est-il pas caché ici ? Si, par exemple, nous regardons les lettres aux églises (chapitres 2 et 3), en plus des avertissements sur *l'idolâtrie du moi*, *l'idolâtrie des possessions* et *l'idolâtrie de l'espoir*, la promesse de la pleine vie en Dieu est révélée. De même, les sept sceaux brisés (révélés dans les chapitres 5 à 8) ne présentent pas seulement la destruction à venir. Au contraire, comme au chapitre 12, seule une partie sera soumise à la destruction... la majorité de tout ce qui existe sera sauvée. Tout au long des Saintes Écritures, les récits bibliques tracent un chemin de véritable espérance, au-delà de l'immédiateté (si souvent désirée face à la souffrance) propre à l'espoir.

Dans la Bible, le futur n'est présenté ni comme un pur résultat du travail humain, ni comme un pur résultat des desseins de Dieu. Ici, l'avenir est présenté, tout d'abord, comme humain et relationnel. Par les relations interpersonnelles, l'être humain prépare et programme l'avenir ; par la relation/alliance avec Dieu, l'être humain est déplacé vers une dimension d'avenir au-delà de l'attendu (au-delà de l'espoir). C'est ce dynamisme relationnel – entre les humains et entre les humains et Dieu – qui conduit à ce que personne (cf. Ga 3,28) ne soit exclu de ce caractère relationnel qui est à la base du futur espéré (le futur de l'espérance) au-delà de la programmation et qui est à la base de ce qui est propre à l'être humain. Au sens biblique, mais aussi philosophique, c'est à cause de l'impuissance de l'être humain face à l'avenir que naît et se nourrit la relation qui transcende le 'moi' – la relation avec l'autre et avec Dieu lui-même.⁴³⁴ Le Dieu biblique est toujours un Dieu personnel (cf. Ex 3, 6) et relationnel (cf. Ex 3, 12 ; Jr 5, 8 ; Jr 30, 22) qui, assumant la condition humaine, en Jésus-Christ, se révèle non seulement comme le Dieu *de* l'histoire (cf. Gn 12,2 ; Dt 10,22 ; Dt 11,2-5.7), mais comme un Dieu *dans* l'histoire

⁴³⁴ Cf. Eduardo Lourenço, « Solidariedade num mundo insolidário », in *Família e Solidariedade. II Semana Social promovida pela Conferência Episcopal Portuguesa. Actas, Coimbra 1 a 4 de Dezembro 1994*, (Coimbra : Gráfica de Coimbra, 1995), 251-252.

(cf. Jn 1,14), construisant, avec les êtres humains, un avenir dans lequel nous pouvons espérer contre toute espérance (Rm 4,18) : un avenir que la mort ne peut limiter.⁴³⁵

Ici, il ne s'agit pas d'une loi du marché, plus ou moins virtualisée, dans laquelle il n'y a pas de relations interpersonnelles, mais d'une 'inter-individualité' que l'on appelle collective⁴³⁶, il s'agit plutôt d'une relation avec un Dieu qui est relation et, donc, un Dieu personnel et communautaire. Le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (Ex 3,6), n'est pas un Dieu qui présente un avenir pour une collectivité, mais un Pasteur qui, donnant sa vie pour ses brebis, sauve son troupeau dans son ensemble (Jn 10,1-18), c'est-à-dire, sauve la communauté (comme le raconte si bien le récit des Actes des Apôtres). Il est important de noter, cependant, qu'il ne s'agit pas d'une fusion de la personne avec la communauté⁴³⁷, mais d'un avenir qui ne peut être vécu et espéré qu'en tant que / dans la communauté, dans une relation capable de transcender le temps et l'espace – une relation d'Amour. C'est l'espérance, la *telo*-vision chrétienne : un avenir mû par l'Amour. Ce futur n'est pas intemporel, mais existe et est accompli au-delà de la chronologie du temps.

3.2.2. *L'espérance au présent*

L'espérance biblique ne se réfère pas seulement à l'avenir. Au contraire, elle intègre le présent, ce qui permet de faire l'expérience de la joie attendue dans le présent. Le livre de Job en est un bon exemple. La réalité décrite ici est étonnante : au malheur de la destruction de ses

⁴³⁵ « La mort et l'abîme ont été jetés dans l'étang de feu » (Ap 20,14) | « Il essuiera toute larme de leurs yeux, et il n'y aura plus ni mort, ni tristesse, ni cri, ni douleur. Car les choses passées ont disparu » (Ap 21,4).

⁴³⁶ « Le marché [...] est un mode de circulation décentralisé, constitué d'échanges interindividuels, régulé par le prix du marché. La base de l'échange est l'équivalence des biens échangés. Le collectif est ici réduit à l'interindividuel, prenant, dès lors, la forme d'une autorégulation. L'humain est défini par son intérêt et par sa capacité de calcul. Aucune grâce ne peut être conçue dans ce contexte, car nous restons dans la logique de la domination. » | «O mercado [...] é um modo de circulação descentralizado, constituído por trocas interindividuais, reguladas pelo preço do mercado. A base da troca é a equivalência dos bens trocados. O coletivo reduz-se aqui ao interindividual, tomando, portanto, a forma de autorregulação. O humano é definido pelo seu interesse e pela sua capacidade de cálculo. Nenhuma graça se pode conceber neste contexto, pois mantemo-nos na lógica do domínio.» : Elena Lasida, *O sentido do outro. A crise : uma oportunidade para reinventar laços*, (Lisboa : Paulinas, 2013), 115.

⁴³⁷ Le Dieu biblique appelle par son nom (cf. Gn 12,1 ; Ex 3,4 ; Mt 1,20 ; Lc 1,13), et sauve donc la personne intégralement, malgré le fait que la personne existe toujours de manière relationnelle et que, par conséquent, le salut du 'je' passe nécessairement par le salut du 'tu'.

biens, de la mort de sa famille bien-aimée et de sa propre maladie, Job ajoute les voix de ses amis, qui sont plus accusatrices que consolatrices. Cependant, l'espoir que Job éprouve n'est pas de l'ordre de l'avenir – Job n'attend pas un avenir heureux, et il n'aspire pas à une restauration de la vie qu'il avait auparavant. Au contraire, Job récupère le présent ! Ses querelles avec ses amis deviennent un dialogue avec Dieu ; et les voix désespérées contre Dieu (qui remettent Dieu en question) ne sont que des cris d'espoir dans le temps présent : dans l'aujourd'hui Job veut vivre l'espoir, plutôt que la nostalgie d'un lendemain meilleur.

De même, le Nouveau Testament est imprégné de perspectives d'espérance actuelle. Par exemple, les récits de Luc 7 sont des expressions de cette même espérance. Dans le présent, Jean Baptiste veut vivre la plénitude de son espérance (Lc 7, 18-23). En voulant confirmer que Jésus est l'espérance/promesse annoncée, Jean-Baptiste ne cherche pas à soulager sa souffrance d'emprisonnement, ni à changer sa condition de vie, il veut seulement la consommation de l'espérance dans *l'ici et maintenant*. La réponse de Jésus à l'interrogation des messagers de Jean (« es-tu le messie ou devons-nous en attendre un autre ? » [Lc 7,19-20]) est présentée comme la consommation de l'espérance : « Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Lc 7,22).

Il en va de même pour la femme pécheresse lorsque, sans y être invitée, elle se présente au banquet dans la maison du pharisien (Lc 7, 36-50). Sa condition de pécheresse la maintient sous la condamnation sociale. Malgré cela, son espoir cherche à se réaliser dans le temps présent. J'oserais même dire qu'il n'y a pas d'*espoir* en cette femme. Au contraire, s'il y avait une quelconque attente d'un avenir meilleur (quel qu'il soit), ou un désir immédiat et individuel, il n'y aurait pas de place pour une pluie de larmes aux pieds de Jésus. Ces pleurs révèlent l'impact d'une plus grande espérance qui devient accomplissement et don au moment où la rencontre avec Jésus a lieu (Lc 7,38). D'une certaine façon, la reconnaissance de cette femme

accomplit la prophétie, lorsqu'elle ose embrasser « les pieds du messager qui annonce la paix » (cf. Is 52,7).

Celle-ci est l'« espérance fiable, en vertu de laquelle nous pouvons affronter notre présent : [ainsi que] le présent, même un présent pénible, peut être vécu et accepté s'il conduit vers un terme et si nous pouvons être sûrs de ce terme, si ce terme est si grand qu'il peut justifier les efforts du chemin. » (SS, n. 1). C'est une espérance qui n'est pas isolée dans un temps lointain, ni perdue dans une illusion utopique ; c'est une espérance qui unit inévitablement le présent et le futur dans une même dimension salvatrice. De cette façon, nous pouvons comprendre que « la réalité présente constitue pour nous une 'preuve' des biens que nous ne voyons pas encore. Elle attire l'avenir dans le présent, au point que le premier n'est plus le pur 'pas-encore'. » (SS, n. 7), mais le maintenant de l'espérance consommée, qui continue à être consommée.

3.2.3. *L'espérance dans le passé*

Si nous nous attachons à la compréhension théologique et philosophique (ricœurienne), nous nous rendons compte que le passé n'est pas un ensemble d'événements d'un temps qui n'existe plus. En ce sens, il serait, à mon sens, irrationnel de penser que l'espérance n'a aucun impact sur le passé. Si nous regardons à nouveau les Écritures, nous pouvons voir cette dimension, par exemple dans les livres du Deutéronome et de Josué. Ces récits font constamment appel à la mémoire : la mémoire de l'esclavage et la mémoire de la libération de l'Égypte. D'un côté, il y a la mémoire de la souffrance, de l'autre, la mémoire de la Grâce salvatrice et libératrice. On retrouve la même chose dans les livres des Rois (notamment dans l'histoire de Josias – 2Rs 22) et les Psaumes. Contrairement à ce que Ricœur pourrait éventuellement suggérer, ce qui est présent ici n'est pas seulement la voie vers une mémoire *guérie*, mais une espérance dans le passé qui permet une relecture des événements, élevant la mémoire, non pas à l'état de *guérison*, mais à une dimension transfigurée. C'est l'accent qui se

dégage lorsque l'espérance fait irruption dans la mémoire. La mémoire transfigurée permet un nouveau voyage et une *ouverture des yeux* pour reconnaître le cadeau qui a déjà été fait.

Dans les écrits rabbiniques et dans le Talmud⁴³⁸ Cette dimension d'espérance est également soulignée dans le passé, notamment dans les récits liés à la destruction du Temple. En fait, il existe un exemple clair de souffrance et de destruction qui est relu par les rabbins comme un lieu de salut (bien que la tradition rabbinique n'utilise pas le terme *salut*, c'est bien de cela qu'il s'agit). Ici, au cœur de la pensée rabbinique se trouve la relecture de la catastrophe comme opportunité. Parmi les différents récits, j'attire l'attention sur les textes et les relectures rabbiniques du sacrifice d'Isaac. Ici, chaque péricope de la Torah peut être interprétée en relation avec celle qui lui est adjointe. Il faut donc faire le lien entre la fin de l'histoire du sacrifice et le dénouement *salvateur* de l'histoire, avec l'annonce de la mort de Sarah (et plus tard même de la cécité d'Isaac). La tradition rabbinique fait le lien entre ces deux épisodes : la souffrance de Sarah se transfigure dans une narration de salut.

Concernant la perspective sur la relecture de la destruction du Temple et les souffrances du peuple, relues à la lumière d'une vision salvatrice de l'histoire, je pense en particulier à l'histoire talmudique de Makkot 24b, sur le rire de Rabbi Akiba :

Il arriva de nouveau que Rabban Gamliel, Rabbi Elazar ben Azaria, Rabbi Joshua et Rabbi Akiva montèrent à Jérusalem. Lorsqu'ils atteignirent le Mont Scopus, ils déchirèrent leurs vêtements. Lorsqu'ils atteignirent le Mont du Temple, ils virent un renard sortir de l'endroit du Saint des Saints. Les autres se mirent à pleurer ; Rabbi Akiva se mit à rire.

Ils lui dirent : « Pourquoi ris-tu ? »

Il leur dit : « Pourquoi pleurez-vous ? »

Ils lui dirent : « Un lieu [si saint] qu'il est dit de lui : 'l'étranger qui s'en approche mourra', et maintenant des renards le traversent, et nous ne devrions pas pleurer ? »

Il leur dit : « C'est pourquoi je ris. Car il est écrit : 'J'aurai pour moi des témoins fidèles : Urie, le prêtre, et Zacharie, fils de Jebérékia'. Or, quel est le rapport entre Urie et Zacharie ? Urie était [à l'époque du] Premier Temple, et Zacharie était [à l'époque du] Second Temple ! Mais la Torah fait dépendre la prophétie de Zacharie de la prophétie d'Urie. Avec Urie, il est

⁴³⁸ <https://www.sefaria.org/>.

écrit : C'est pourquoi, à cause de toi, Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de pierres et le Mont du Temple sera comme les hauteurs d'une forêt... Avec Zacharie, il est écrit : 'Des vieillards et des femmes s'assièrent encore dans les rues de Jérusalem'. Tant que la prophétie d'Urie ne s'était pas accomplie, je craignais que la prophétie de Zacharie ne se réalise pas non plus. Mais maintenant que la prophétie d'Urie s'est accomplie, il est certain que la prophétie de Zacharie s'accomplira. »

Sur ces mots, ils lui répondirent : « Akiva, tu nous as consolés ! Akiva, tu nous as consolés ! »⁴³⁹

S'il est vrai que regarder le passé avec espérance ne va pas toujours de soi, c'est cette façon transfigurante de regarder l'histoire qui permet d'ouvrir de nouveaux horizons au présent et au futur. À cet égard, les récits talmudiques non seulement répondent aux récits de l'Ancien Testament, mais sont également en accord avec les récits du Nouveau Testament. En effet, si nous pensons au Nouveau Testament, l'expérience de l'espérance dans le passé est visible, par exemple, dans les récits de la Samaritaine. Elle est consciente de son passé (de tout ce qu'elle a fait), mais après sa rencontre avec Jésus-Christ (la véritable espérance), il se produit une transfiguration de la mémoire qui change son présent et lui ouvre de nouveaux horizons dans l'avenir (Jn 4, 1-42).

⁴³⁹ « Again it happened that Rabban Gamliel, Rabbi Elazar ben Azaria, Rabbi Joshua and Rabbi Akiva went up to Jerusalem. When they reached Mt. Scopus, they tore their garments. When they reached the Temple Mount, they saw a fox emerging from the place of the Holy of Holies. The others started weeping; Rabbi Akiva laughed. | Said they to him: "Why are you laughing?" | Said he to them: "Why are you weeping?" | Said they to him: "A place [so holy] that it is said of it, 'the stranger that approaches it shall die,' and now foxes traverse it, and we shouldn't weep?" | Said he to them: "That is why I laugh. For it is written, 'I shall have bear witness for Me faithful witnesses – Uriah the Priest and Zechariah the son of Jeberechiah.'² Now what is the connection between Uriah and Zechariah? Uriah was [in the time of] the First Temple, and Zechariah was [in the time of] the Second Temple! But the Torah makes Zachariah's prophecy dependent upon Uriah's prophecy. With Uriah, it is written: 'Therefore, because of you, Zion shall be plowed as a field; [Jerusalem shall become heaps, and the Temple Mount like the high places of a forest.]'³ With Zachariah it is written, 'Old men and women shall yet sit in the streets of Jerusalem.' "As long as Uriah's prophecy had not been fulfilled, I feared that Zechariah's prophecy may not be fulfilled either. But now that Uriah's prophecy has been fulfilled, it is certain that Zechariah's prophecy will be fulfilled." With these words they replied to him: "Akiva, you have consoled us! Akiva, you have consoled us!" » (Makkot 24b) : <https://www.sefaria.org/Makkot.24b.1-5?lang=bi>, consulté le 28 octobre 2019.

À propos de la destruction du Temple, le texte principal est le livre des Lamentations, écrit (comme la plupart des exégètes le disent) directement après la destruction. La reconstruction du second temple est décrite dans le livre d'Ezra, dans les chapitres 3-5 principalement avec une perspective particulière d'espérance dans le passé : « Cependant, maints prêtres, maints lévites et chefs de famille, déjà âgés et qui avaient vu le premier Temple, pleuraient très fort tandis qu'on posait les fondations sous leurs yeux, mais beaucoup d'autres élevaient la voix en joyeuses clameurs. » (Ezra 3,2) : <https://www.sefaria.org/>, consulté le 28 octobre 2019.

De façon plus évidente, les récits de la route d'Emmaüs (Lc 24,13-35) témoignent de cette espérance dans le passé : les disciples marchent désabusés, ils regardent les événements passés avec l'horreur de voir *l'espoir* tomber à terre... Comme un étranger s'approche qui ne comprend pas l'air étonné (peut-être, désespéré / *des-espoiré*) avec lequel ils marchent, les disciples racontent les événements du passé, l'espoir qui les habitait en ce qui concerne l'avenir et, maintenant, la frustration de toutes les attentes, ainsi que l'absence de tout avenir prometteur. Que fait Jésus ? Rien d'autre que de transfigurer la mémoire de ces marcheurs, par l'espérance apportée aux événements passés. Leur *désespoir* se transforme en espérance, leurs yeux s'ouvrent et ils sont capables de voir l'espérance qui se réalise depuis le passé jusqu'au présent et c'est pourquoi c'est une espérance qui ne s'arrête pas et qui n'est pas limitée par les déceptions et les frustrations des événements quotidiens. L'espoir qu'ils avaient en Jésus comme messie, fait place à l'expérience de l'espérance en Jésus, le Messie !

3.3. Défis et chemins de l'espérance

Dans la recherche d'une plus grande espérance, de nombreux penseurs ont abordé la question. Dans sa réflexion sur ce thème, Ricœur prévient que le terme 'espérance' doit être distingué de tout sens utopique ou imaginatif. Non pas parce que l'espérance n'est pas liée à ces deux dimensions, mais parce qu'elle est quelque chose de plus grand et qu'elle ne peut donc pas être pensée sur la base de présupposés ambigus ou seulement à partir d'une perspective unique et déterminée. Toujours avec une préoccupation historique, Ricœur réfléchit sur l'espérance à partir de la question de la mort : la fin de l'histoire qui place l'être humain dans une situation de vulnérabilité et de relation conséquente avec les autres êtres humains, ouvrant, à partir de là, un

espace pour l'utopie et l'imagination – deux aspects qui peuvent à la fois déformer la mémoire (cf. chapitre 2) et corrompre le sens le plus profond de l'espérance.⁴⁴⁰

En cherchant à décrire l'utopie, Ricœur la présente comme quelque chose qui n'appartient à 'aucun endroit', quelque chose d'extraterritorial, comme si un regard extérieur était posé sur la réalité et que tout semblait simplement étrange et sans garantie, générant un large espace de possibilités et de formes de vie alternatives (existant au-delà du réel).⁴⁴¹ Un trait commun avec le concept d'imagination, surtout lorsqu'on pense à l'espérance à partir d'une compréhension ricoeurienne de l'histoire et de la mémoire.⁴⁴² Pour Paul Ricoeur, l'imagination part toujours de quelque chose qui n'existe plus (quelque chose de dérivé et jamais d'original), se préoccupant plus de l'apparence que de la réalité (ce qui conduit à un *rétrécissement* de la réalité, en se concentrant sur une image isolée au lieu de lui fournir un cadre plus large). Or, penser la réalité à partir de la non-existence, c'est entrer dans une spirale nihiliste dans laquelle Ricœur ne se reconnaît pas. Cependant, cela ne signifie pas que l'imagination ne joue pas un rôle important par rapport à l'espoir dans le futur, avant, cela signifie l'existence du besoin de regarder, non pas comme une perception authentique du réel, mais comme une interprétation de celui-ci (une perception possible).⁴⁴³ Dans cette optique, George Taylor affirme même que « l'imagination n'est pas du tout une alternative à la perception mais un ingrédient de la perception. Elle est encapsulée dans le cadre de la perception. [...] Ricœur soutient que 'nous ne pouvons plus opposer [...] l'imagination au voir si le voir est lui-même une façon d'imaginer, d'interpréter ou de penser'. »⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Cf. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, 265-277.

⁴⁴¹ Cf. Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ed. George H. Taylor, (New York : Columbia University Press, 1986), 16.

⁴⁴² « Nous avons certes dit et répété que l'imagination et la mémoire avaient pour trait commun la présence de l'absent et, comme trait différentiel, d'un côté la suspension de toute position de réalité et la vision d'un irréel, de l'autre la position d'un réel antérieur » : Ricœur, *La mémoire*, 53-54.

⁴⁴³ Cf. Christopher J. Duncanson-Hales, « Dread Hermeneutics : Bob Marley, Paul Ricœur and the Productive Imagination, » *Black Theology*, 15:2 (2017), 158; Cf. George H. Taylor, « Ricoeur's Philosophy of Imagination » *Journal of French and Francophone Philosophy* 16 (2006): 96.

⁴⁴⁴ « Imagination is not at all an alternative to perception but an ingredient of perception. It's encapsulated within the framework of perception. [...] Ricœur argues that 'we can no longer oppose [...] imagining to seeing if seeing is itself a way of imagining, interpreting, or thinking'. » : George H. Taylor, « The Phenomenological Contributions of Ricoeur's Philosophy of Imagination » *Social Imaginaries* 1, n. 2 (2015): 12.

Malgré les risques de l'imagination (pour la déformation de la mémoire et, par conséquent, de la conscience historique elle-même), elle ne peut être écartée, car il est possible de posséder « une fonction métaphysique qu'on ne saurait réduire à une simple projection des désires vitaux inconscientes et refoulés ; l'imagination a une fonction de prospection, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. »⁴⁴⁵ Or, se présentant dans la sphère du *possible*, l'imagination semble jouer un rôle déterminant au niveau de l'espoir. C'est (peut-être) à partir de là que Ricoeur développe sa pensée philosophique sur l'espérance. Mais, dans ce cas, quel sera le rôle de l'utopie ? Comparable à l'imagination ou d'un autre ordre ? Pour Paul Ricoeur, l'utopie appartient à un autre niveau – le niveau de l'espérance – puisque l'utopie présente « une grande portée théologique : elle est une des voies détournées de l'espérance, um des chemins contournés sur lesquels se poursuit l'humanisation de l'homme en vue de sa divinisation »⁴⁴⁶. Cependant, on ne peut en déduire que l'utopie, dans une perspective ricoeurienne, est un chemin vers une espérance eschatologique. Au contraire, elle s'assume comme une réalité concrète dans les sociétés, puisqu'elle est une « expression purement humaine, raisonnable et civile de l'espérance. »⁴⁴⁷

Avant de procéder à la signification de l'espérance chez Ricoeur, il est important de comprendre comment sa façon de penser l'imagination et l'utopie interfère avec la façon de penser l'histoire et, par conséquent, la question de la mémoire, puisque l'espérance n'est pas étrangère à ces dimensions, mais les intègre et en est inséparable. Richard Kearney cherche à lire la philosophie ricoeurienne sur la mémoire dans une perspective éthique. Pour Kearney, l'imagination est très importante pour la littérature, mais elle ne peut être acceptable dans les

⁴⁴⁵ Ricoeur, *Histoire et Vérité*, 147.

⁴⁴⁶ Ricoeur, *Histoire et Vérité*, 143.

⁴⁴⁷ Ricoeur, *Histoire et Vérité*, 146. Cf. aussi : Paul Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments* (Paris : Seuil, 2007), où, d'une part, Ricoeur pense la mort (la sienne et celle des autres) comme une fin de la vie, mais, d'autre part, en introduisant le concept de résurrection, il fait en sorte que la vie trouve une ampleur et un sens plus grands au-delà de la mort (cf. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*, 36-91). Un aspect qui sera développé dorénavant.

récits historiques, car ces derniers doivent rapporter le plus objectivement possible les faits et ne pas chercher, par l'imagination, des liens entre les événements. Kearney étaye cet argument en s'appuyant sur les psychothérapies et les expériences de Freud dans le cas de Dora. Dans ce cas, la tentative de recréer les lacunes de la mémoire afin que Dora puisse raconter les événements traumatiques comme un récit complet, sans lapsus ou lacunes dans le temps, a conduit à un 'récit créatif' plutôt qu'à une guérison de Dora. D'un point de vue éthique et juridique, Dora a été maltraitée précisément lorsqu'elle cherchait à guérir d'un traumatisme passé. Dans ce cas, à la mémoire traumatique et bloquée, s'est ajouté le 'syndrome des faux souvenirs', qui aggrave le problème au lieu de le résoudre.⁴⁴⁸

Il est vrai que Ricœur est critique à l'égard des psychothérapies qui interfèrent avec la mémoire-oubli.⁴⁴⁹ Ce sur quoi Kearney attire l'attention que n'est pas tant la problématique des psychothérapies que les problèmes découlant de la possibilité pour l'imagination de contribuer aux récits historiques. Ce qui est en jeu n'est pas seulement une violation de l'identité personnelle résultant de la manipulation de la mémoire par l'imagination, mais aussi la façon dont l'imagination elle-même peut être manipulée. L'imagination travaillera également au niveau de la suggestibilité, conduisant souvent à la corruption et à la déformation de l'histoire (voir, par exemple, le cas des procès liés à des abus sexuels dans lesquels, au fur et à mesure que le procès avance, les victimes se souviennent de certains faits qui s'avèrent souvent faux avec le temps).⁴⁵⁰ Ce qui est en jeu, c'est le récit qui restera 'pour l'histoire' et, par conséquent, l'avenir et l'espérance qui peuvent être envisagés face à cet héritage de faits supposés vrais mais qui ne sont que des tentatives imaginaires de répondre aux trous de mémoire résultant d'événements traumatiques. Accepter la libre action de l'imagination dans le cadre de la mémoire et considérer cette dernière au même titre – avec la même certitude – que toute autre

⁴⁴⁸ Cf. Richard Kearney, Mark Dooley, *Questioning Ethics. Contemporary Debates in Continental Philosophy* (Londres : Routledge, 1999), 21-22.

⁴⁴⁹ Cf. le chapitre précédent, à propos de la tension entre mémoire et oubli.

⁴⁵⁰ A titre d'exemple, Kearney fait référence aux récits présents dans les travaux de Michael Yapko et Lawrence Wright.

preuve documentaire historique, c'est romancer les événements, rendant impossible la distinction entre la réalité et la fiction et, par conséquent, la libération de l'être humain victime d'événements traumatiques. Comme le prévient Walter Reich,

compte tenu du caractère indispensable et de la fragilité de la mémoire, il est frappant de constater que tant d'entre nous sont prêts à jouer si vite et si mal avec elle. Lorsque nous accueillons sans critique les rapports sur les souvenirs retrouvés d'abus sexuels, et lorsque nous supposons nonchalamment qu'ils doivent être aussi bons que nos souvenirs ordinaires, nous dévalorisons complètement la notion de mémoire. Ce que nous devrions faire, c'est renforcer la légitimité d'une capacité humaine imparfaite mais précieuse – la capacité d'attester d'événements dont nous nous sommes toujours souvenus – en résistant à la création d'une nouvelle catégorie de mémoire dont les produits sont si souvent de simples inventions créées par les soins des spécialistes du recouvrement. Au lieu de cela, trop d'entre nous sapent cette légitimité en accordant aux souvenirs retrouvés, même les plus bizarres, le même statut – psychologiquement et juridiquement – que celui que nous accordons aux formes traditionnelles de mémoire.⁴⁵¹

Cherchant à mettre un frein à la porte qui semble être ouverte par Ricœur en ce qui concerne l'imagination, Kearney avertit que la distinction entre ce qui est imaginaire et ce qui est réel est quelque chose de crucial, non seulement en raison des implications morales qui peuvent découler d'un manque de distinction de ces dimensions, mais aussi en raison de toutes les implications en termes psychologiques (surtout dans le cas de l'abus) et des implications historiques en ce qui concerne les crimes publics (en particulier ceux à grande échelle).⁴⁵² Dans le cas de crimes à grande échelle – dont je parlerai plus tard – le recours à l'imagination pour

⁴⁵¹ « Given memory's indispensability and frailty, it's striking that so many of us are ready to play so fast and loose with it. When we uncritically embrace reports of recovered memories of sexual abuse, and when we nonchalantly assume that they must be as good as our ordinary memories, we debase the coinage of memory altogether. What we *should* do is shore up the legitimacy of an imperfect but precious human capacity – the capacity to attest to events that we have always remembered – by resisting the creation of a new category of memory whose products are so often mere inventions conjured by the ministrations of recovery specialists. Instead, too many of us undermine that legitimacy by according to recovered memories, even the most bizarre ones, the same status – psychologically as well as legally – that we accord to traditional forms of memory. » : Walter Reich, « The Monster in the Mist: Are Long-Buried Memories of Child Abuse Reliable? » (a critical review essay of books by M. Yapko, L. Terr and L. Wright), *The New York Times Review of Books* (May 15, 1994), 38.

⁴⁵² Cf. Kearney, Dooley, *Questioning Ethics*, 23-26.

remplir les espaces laissés par les blocs de mémoire peut conduire à un fondamentalisme où les origines narratives d'un peuple sont progressivement oubliées et remplacées par des récits romancés. Dans ce cas, la mémoire/oubli réifié (marqué par des compulsions et des ressentiments) peut conduire soit à une vague de violence et de vengeance, soit à la création de mémoires alternatives où le pardon peut être inséré et ainsi libéré de la souffrance (une perspective ricoeurienne que j'aborderai dans le prochain chapitre). Cependant, la question qui se pose est de savoir si la relecture du passé, lorsqu'elle est faite uniquement à partir de l'imagination, peut réellement conduire à l'événement du pardon (et non à une sorte de pardon *fictionnalisé*). Malgré ces possibilités et les mises en garde de Kearney contre les abus de l'imagination en matière d'histoire et de mémoire, Kearney et Ricœur semblent d'accord sur un point : raconter les événements, c'est rendre possible le non-oubli des victimes et la non-élimination d'un héritage identitaire qui façonne non seulement le regard sur le passé mais aussi la vision du présent et l'espérance dans l'avenir.⁴⁵³

3.3.1. Le sens de l'espérance chez Paul Ricoeur

Le thème de l'espérance apparaît dans les réflexions de Ricœur (pas toujours de façon évidente), bien qu'il n'assume pas un caractère central dans le développement de la pensée philosophique de Paul Ricœur. Cependant, ce serait une erreur de penser que ce thème reste en marge de ses réflexions. Au contraire, de nombreux penseurs (de différents domaines) considèrent que c'est l'horizon de l'espérance qui marque toute la philosophie de Ricœur. Par exemple, le théologien américain Kevin Vanhoozer, dans ses études sur Paul Ricœur, a conclu que ce dernier est le 'philosophe de l'espérance', car sa pensée philosophique se fonde sur la 'passion du possible', façonnant une existence humaine qui se développe toujours et se présente

⁴⁵³ Cf. Kearney, Dooley, *Questioning Ethics*, 26-31.

pleine de sens.⁴⁵⁴ Rebecca K. Huskey soutient que l'espérance est au centre de toute la réflexion philosophique de Ricœur, étant le seul élément qui donne un sens à la conception de l'être humain comme un tout indivisible.⁴⁵⁵ Néanmoins, comme je le développerai plus avant, des auteurs comme Vanhoozer et Huskey convergent pour affirmer que toutes les déclarations ricoeuriennes sur l'espérance ont un sens théologique plutôt que philosophique, contredisant, dans une certaine mesure, un principe de base que Ricœur a toujours défendu et toutes ses tentatives de placer sa pensée exclusivement dans la sphère de la philosophie.⁴⁵⁶ Toutefois, reconnaissant l'étroite relation entre le concept d'espérance et la théologie, Ricœur cherche, dans *La liberté selon l'espérance*⁴⁵⁷ présenter et distinguer ce qui, dans l'espérance, concerne la sphère de la théologie et ce qui peut être pensé philosophiquement (si ces deux domaines peuvent être pensés avec cette distinction radicale !).

Dans le cas de la théologie, le mot clé de son identité est le kérygme. Ce contenu proclamé de la foi doit être articulé selon le système conceptuel qui lui est inhérent. Pour que la théologie ait son propre angle de vue sur la réalité, pour que son discours ait une cohérence interne à la lumière de l'arrière-plan des présupposés formés par les idées qui sont exprimées, explicitement ou implicitement, dans le kérygme de la foi. Dans le contexte de la philosophie, le concept primordial est la raison. Ricœur défend l'idée que la philosophie est une réforme incessante de la pensée au-delà des limites de la seule raison, en fonction de ses exigences internes. En raison de ces limites, la relation de la philosophie à la théologie doit éviter les extrêmes de l'abstention et de la capitulation.⁴⁵⁸

⁴⁵⁴ Cf. Kevin Vanhoozer, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur* (Cambridge : Cambridge University Press, 1990), 6-18. Cf. aussi: Kevin Vanhoozer. « The joy of yes : Ricoeur : The philosopher of hope » in *The Christian Century*, vol. 122, N. 17 (Chicago, 2005), 27-28.

⁴⁵⁵ Cf. Rebecca K. Huskey, *Paul Ricoeur on hope: Expecting the good* (Phenomenology and Literature, 6), (New York : Peter Lang, 2009), 5.

⁴⁵⁶ Cf. aussi: Patrick Bourgeois, « Hope at the boundary of reason : A phenomenological, philosophical and theological reflection. In: J. Bloechl et al. *Phenomenology of Hope: The Twenty-first Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center : Lectures* (Pittsburgh, PA : Simon Silverman Phenomenology Center ; Duquesne University-Gumberg Library, 2004), 28-41 ; Cf. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 47-50.

⁴⁵⁷ Cf. Ricœur. *Le conflit des interprétations*, 529-558.

⁴⁵⁸ « No caso da teologia, a palavra-chave de sua identidade é o kerygma. Este conteúdo da fé proclamado necessita ser articulado de acordo com o sistema conceptual que lhe é inerente. De modo que a teologia tenha o seu próprio ângulo de enxergar a realidade, a fim de que o seu discurso tenha coerência interna, à luz do pano de fundo dos pressupostos formados pelas ideias que se expressam, explícita ou implicitamente, no kerygma da fé. No contexto da filosofia, o conceito primordial é a razão. Ricoeur advoga que a filosofia é uma reforma incessante de pensar dentro dos limites da razão somente, de acordo com as suas exigências internas. Por conta desses limites, o relacionamento da filosofia com a teologia deve evitar os extremos da abstenção e da capitulação. » :

C'est dans cette perspective que Ricœur établit une relation entre l'espérance et le kérygme, en utilisant des auteurs comme Moltmann, Kierkegaard et Bultmann, tantôt pour défendre une perspective plus historico-temporelle de l'espérance, tantôt pour la relier à l'eschatologie (à travers une herméneutique de la résurrection). Dans un cas comme dans l'autre, Ricœur regard les récits bibliques, en cherchant, sur un chemin philosophico-théologique, à comprendre l'espérance qui, étant liée au possible, s'éloigne clairement de tout positionnement déterministe de la nécessité. En ce sens, parler d'espérance, c'est parler de la liberté du possible, jamais de l'asservissement au primat de la nécessité.

3.3.1.1. *L'espérance en tant que liberté*

La liberté humaine prend des contours spécifiques qui vont bien au-delà du libre arbitre. En essayant de ne pas tomber dans une *philosophie de la liberté*, Ricœur assume le concept – à partir de différents domaines – en ayant comme lecture clé la problématique même de l'identité humaine. Avec cette hypothèse, la liberté est comprise non seulement dans la sphère des actions, fruit des options et des choix humains, mais aussi – et surtout – comme le résultat d'une identité humaine qui se forme et s'affirme tout au long de la vie (une identité personnelle qui ne peut se constituer sans la présence d'un dynamisme d'espérance).

La liberté humaine est la garantie des décisions que chaque être humain est capable de prendre. Ces décisions ne sont pas simplement la volonté du moment présent ; elles se réfèrent plutôt, et surtout, à un horizon futur – le futur que l'on souhaite atteindre et qui, dans une certaine mesure, dépend des décisions prises au moment présent. Il s'agit d'une liberté qui renvoie à l'essence de la nature humaine : ce qui est en jeu, ce ne sont pas seulement les projets d'avenir que l'on souhaite réaliser, mais à travers des décisions librement prises (volontaires, ou même

Adriani Milli Rodrigues, « Por uma epistemologia da esperança: Paul Ricoeur e o horizonte de pensamento na filosofia e na teologia » in *Perspectiva teológica*, vol. 51 (2/2019): 341.

motivées par des impulsions involontaires), l'être humain construit et assume une certaine identité qui, existant dans le temps présent, est destinée à avoir plus d'ampleur et de consistance dans le temps futur.⁴⁵⁹ Le désir de l'avenir, tant pour ce qui concerne le vouloir que pour ce qui concerne l'être, oriente l'action présente aux niveaux les plus divers, déterminant nos relations humaines, nos désirs de savoir/connaître, le regard que nous portons sur la réalité présente, etc. Cependant, ce serait une erreur de penser que la liberté – lorsqu'elle est associée à l'espérance – n'est assumée que par rapport à l'avenir. Au contraire, le point de départ de l'acceptation / du consentement du 'présent qui décide' est l'accueil du don du passé – la vie qui n'est pas *laissée derrière*, mais qui intègre le présent et configure les choix qui ont l'avenir et l'identité personnelle en tête.⁴⁶⁰

En gardant à l'esprit la façon dont il pense l'histoire-temps et la mémoire-oubli, Ricoeur suit de près la philosophie de Gabriel Marcel et de Karl Jasper, développant, à partir de là, le thème de l'espérance (en essayant de lui donner un cadre et une suite compatibles avec sa façon de penser l'histoire-temps et la mémoire-oubli).⁴⁶¹ Dans cette optique, l'espérance est présentée comme le moyen de surmonter les injustices de la vie, et c'est pour cette raison qu'elle est quotidiennement mise à l'épreuve par le mal. Il ne s'agit pas de quelque chose d'abstrait ou d'illusoire, mais de quelque chose de concret qui ne peut exister en dehors de la réalité dans laquelle se trouvent les êtres humains. Au-delà des échecs et des souffrances, l'espérance se présente – humainement parlant – comme *l'âme du consentement* (la « racine du oui ») qui s'affirme face à l'avenir, malgré les bouleversements du passé et du présent.⁴⁶² Il s'agit d'un

⁴⁵⁹ Cf. Paul Ricoeur. *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris : Points, 2009), 65-66.

⁴⁶⁰ Cf. Huskey. *Paul Ricoeur on hope*, 22-23.

⁴⁶¹ A ce propos, et sous la forme d'un commentaire sur Gabriel Marcel. *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (Paris : Ass. Présence de Gabriel Marcel, 1944), Ricoeur souligne que, dès le sous-titre *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*, on peut percevoir l'importance de la phénoménologie quand on parle de l'espérance : « Le mot phénoménologie rappelle qu'on ne s'attarde pas au contexte psychologique en tant qu'éprouvé, mais que l'on cherche l'intention de l'expérience sans souci de l'expliquer, c'est à dire de la réduire à des éléments simples. Respecter le 'phénomène', c'est à dire la réalité intégrale telle qu'elle s'offre, c'est la comprendre dans sa visée la plus significative et non l'expliquer par sa composante la plus insignifiante. » : Paul Ricoeur. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, (Paris : éd. Temps présent, 1947), 77.

⁴⁶² Cf. Ricoeur. *Philosophie de la volonté 1*, 451.

consentement/assentiment qui réconcilie la volonté avec la liberté et, par conséquent, devient un chemin vers la plénitude de soi.⁴⁶³

Au-delà de cette proximité avec la philosophie de Gabriel Marcel et de Karl Jasper, Ricœur a recours à Hegel et à Kant : Hegel pour son horizon de 'connaissance absolue' et la possibilité d'un sens ultime qui donne sens à tous les autres ; et Kant pour *l'équilibre* qu'il apporte à Hegel, dans la mesure où sa philosophie est une philosophie des limites qui se développe dans les capacités de la raison. Considérant la philosophie kantienne, Ricœur, dans la sphère philosophique, renvoie l'espérance au-delà des limites de la raison, puisque c'est elle qui nous permet de comprendre sa propre limitation (l'incapacité d'englober la totalité de la connaissance) et d'avancer au-delà de ces limites. D'autre part, le principe du devoir présent chez Kant (principe peu compatible avec certaines réalités de la vie liées au désir), conduit Ricœur à la ligne hégélienne dont l'éthique répond aux circonstances concrètes de l'être humain (contenu qui semble oublié dans l'éthique kantienne). Pourtant, le retour de Ricœur à Kant devient inévitable, en raison de la problématique du mal⁴⁶⁴, que Kant prend en considération dans sa philosophie, mais que chez Hegel la problématique apparaît de façon secondaire.⁴⁶⁵

À cet égard, Ricœur présente quelques propositions qui lui permettent d'entamer une réflexion plus large sur l'espérance, dans son lien intrinsèque avec la liberté, en commençant par comprendre que l'espérance n'a pas pour but ultime de découvrir une finalité au discours théologico-philosophique. Néanmoins, il est important de souligner que la théologie et la philosophie convergent, puisque dans les deux horizons de connaissance on retrouve le thème de l'espérance. En ce qui concerne cette problématique, il appartient à la théologie d'associer la parole d'espérance à l'action humaine concrète, en y manifestant l'impact de la résurrection du

⁴⁶³ « Nous devinons maintenant quel est l'enjeu du consentement : c'est l'ultime conciliation de la liberté et de la nature qui nous apparaissent théoriquement et pratiquement déchirées. C'est cette conciliation que nous poursuivons patiemment à travers les formes de la volonté. [...] Le consentement est ce mouvement de la liberté vers la nature pour se joindre à sa nécessité et la convertir en soi-même. » : Ricœur. *Philosophie de la volonté I*, 324-325.

⁴⁶⁴ La problématique du mal sera développée dans le chapitre suivant de cette étude.

⁴⁶⁵ Cf. Huskey. *Paul Ricoeur on hope*, 23-26; Cf. Ricœur. *Le conflit des interprétations*, 540-558

Christ d'entre les morts (dans ce cas, l'espérance est présentée comme *irrationnelle* si l'on pense à la contingence humaine et, en particulier, à la condition mortelle ; et comme *rationnelle* dans la mesure où elle met en œuvre une nouvelle loi – la loi de l'abondance du sens, au détriment du non-sens). Quant à la philosophie, l'espérance se présente comme une dialectique qui régit le rapport entre la liberté et sa réalisation.⁴⁶⁶ Ces dialectiques et perspectives philosophiques donnent lieu à une relation dynamique, d'approche à l'eschatologie, c'est-à-dire à une théologie de l'espérance.⁴⁶⁷

Ne pouvant développer le thème de l'espérance – liée à la liberté et à l'identité humaines – uniquement dans une sphère philosophique, Ricœur se lance dans un développement, que je considère comme philosophico-théologique, où il présente trois niveaux de liberté, tous, d'une certaine manière, liés à la religion : la liberté comme acte de foi, assumée dans une dimension anthropologique et psychologique ; la liberté religieuse, à la lumière de la loi civile et dans la sphère socio-politique ; la liberté comme jonction et convergence des différentes façon de penser et d'interpréter la liberté, en articulant les niveaux précédents avec la récapitulation des principes originels de la pensée sur la liberté (tant au niveau philosophique que théologique, à savoir à partir du kérygme que la théologie biblique a développé et travaillé).⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ « Tandis que la dialectique hégélienne, qui est une dialectique conclusive, est l'équivalent philosophique d'une théologie spéculative centrée sur l'éternel Maintenant de la vérité, la dialectique kantienne, qui est une dialectique non conclusive, a davantage d'affinité avec une théologie de l'espérance, cet-à-dire avec une interprétation du christianisme pour laquelle l'espérance ne peut être résolue par la *gnosis*, et pour laquelle donc l'espérance ouvre ce que la connaissance prétend clore. » : Paul Ricœur, *L'herméneutique biblique* (Paris : Cerf, 2011), 128.

⁴⁶⁷ Cf. Ricœur. *L'herméneutique biblique*, 127-128.

⁴⁶⁸ « On peut d'abord s'interroger sur la liberté de l'acte de foi ; on place alors le problème dans le champ d'une discussion essentiellement psychologique ou anthropologique ; mais la foi n'y est pas reconnue dans sa spécificité théologique ; elle est traitée comme une espèce de la croyance ; et la liberté de l'acte de foi apparaît comme un cas particulier du pouvoir général de choisir, ou, comme on dit, de se faire une opinion. À un deuxième niveau, on peut s'interroger, en science politique, sur le droit de professer une religion déterminée ; il ne s'agit plus seulement de conviction subjective, mais d'expression publique de l'opinion ; la liberté religieuse est alors un cas particulier du droit général de professer des opinions sans être inquiété par la puissance publique. Ce droit fait partie du pacte politique qui rend le droit de l'un réciproque du droit de l'autre. En dernier ressort, le fondement de cette liberté ne consiste plus dans le pouvoir psychologique de choisir, mais dans la reconnaissance mutuelle des libres volontés à l'intérieur du cadre d'une communauté politiquement organisée. [...] Cette troisième manière de poser le problème n'exclut pas les précédentes [...] dans la mesure où elle concerne ce que j'appelle dès maintenant l'achèvement du Discours de la Liberté. Ce pouvoir de récapitulation sera même constamment ma préoccupation. En effet, la tâche du philosophe me paraît se distinguer ici de celle du théologien de la manière suivante : la théologie biblique a pour fonction de développer selon sa conceptualité propre le

En créant l'expression *intellectus spei*, Ricœur introduit une dimension logico rationnelle dans la compréhension du concept d'espérance, se rapprochant du sens profond de l'*intellectus fidei* (la rationalité de la foi), allant même jusqu'à mettre en équation ces deux dimensions, en degré d'importance, et affirmant l'inséparabilité des deux (étant donné la théologie même qui sous-tend les vertus théologiques). Cependant, Ricœur ne cesse de chercher une distinction entre l'épistémologie de l'espérance et l'épistémologie de la foi, souhaitant trouver, à partir de cette distinction, une voie de distinction et de dialogue entre théologie et philosophie. En faisant cela, Ricœur trouve dans l'expression *intellectus spei* une plus grande possibilité de dialogue que dans celle d'*intellectus fidei*, puisque la rationalité de la foi se distingue de la rationalité de la philosophie.⁴⁶⁹ À mon avis, Ricœur arrive à cette conclusion à l'insu de son plein gré, car son étude ne viserait pas tant la question de l'espérance que la possibilité d'un dialogue entre philosophie et théologie, dans lequel les deux domaines pourraient être clairement distingués.⁴⁷⁰

En tenant compte de *Les Œuvres de l'amour* de Kierkegaard⁴⁷¹ et de la *Théologie de l'Espérance* de Moltmann⁴⁷², Ricœur envisage la liberté dans une perspective eschatologique, en soulignant l'importance de la justice et de l'humanisation des sociétés, de l'être humain et de toute la Création pour que se constitue une véritable espérance dans l'avenir, en étroite

kérygme [...]. Le philosophe, même chrétien, a une tâche distincte ; je ne suis pas de l'avis de dire qu'il met entre parenthèses ce qu'il a entendu et ce qu'il croit ; [...] Je ne suis pas d'avis non plus qu'il doive subordonner sa philosophie à la théologie, dans une relation ancillaire. Entre l'abstention et la capitulation, il y a la voie autonome [...]. J'entends par là le travail incessant du discours philosophique pour se mettre en relation de proximité avec le discours kérygmatic et théologique. » : Ricœur. *Le conflit des interprétations*, 529-530.

⁴⁶⁹ Cf. Rodrigues, « Por uma epistemologia da esperança », 339 ; Cf. Marguerite Lèna, « Paul Ricœur : espérer pour comprendre », *Patience de l'avenir. Petite philosophie théologique*, (Bruxelles : Lissius, 2012), 225-242 ; Cf. Ricœur. *L'herméneutique biblique*, 117-128.

⁴⁷⁰ Cf. Ricœur. *L'herméneutique biblique*, 111-112.

⁴⁷¹ Søren Kierkegaard. *Œuvres complètes. Les Œuvres de l'amour. La Dialectique de la communication éthique et éthico religieuse*, (vol. XIV). trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, (Paris : éditions de l'Orante, 1980).

⁴⁷² Jürgen Moltmann, *La Théologie de l'espérance* (Paris : Cerf, 1970).

communion avec le Transcendant.⁴⁷³ Le kérygme chrétien est ici présenté comme la base de l'espérance dans l'avenir – c'est l'espérance dans la promesse de ce qui est à venir.⁴⁷⁴

3.3.1.2. *Espérance face à l'angoisse et à l'inéluctabilité de la mort*

D'une certaine façon, dit Ricœur, l'espérance est le « en dépit... » qui s'impose chaque fois que la vie est mise au défi par le mal, devenant en même temps une réaffirmation de l'existence elle-même. Ici, l'imagination et l'utopie deviennent des alliées, puisque cette réaffirmation de soi et ce désir d'avenir malgré le mal sont régis, non pas par des preuves évidentes que les choses vont s'améliorer, mais plutôt par la foi dans les histoires racontées par les poètes et/ou les prophètes. Cependant, il faut souligner que, pour Ricœur, cela ne fait pas décliner l'espérance en quelque chose d'illusoire ou de fantasmatique. Au contraire, « c'est l'identité de l'intérêt et de la raison qui donne à l'espérance un contenu rationnel. »⁴⁷⁵ Il ne s'agit pas seulement de croire à une fin heureuse – comme s'il s'agissait d'un film – mais de croire à la bonté originelle de l'être, au-delà de toute circonstance défavorable.⁴⁷⁶ Dans ce cas, l'imagination n'a pas à voir avec la fantaisie, mais s'aligne sur l'investigation philosophique, dans la mesure où elle est constituée comme un mode indispensable pour l'investigation du possible. Ainsi, imaginer, c'est rendre possible, ce qui, en soi – le possible – renvoie à la sphère de l'espérance.⁴⁷⁷

Assumant l'espérance comme le contraire de l'angoisse, Ricœur ne prétend pas que cette dernière soit son antidote ; il voit plutôt l'espérance comme le compagnon timide et

⁴⁷³ « Tant le kérygme chrétien que la raison montrent que l'espérance est active. Cette espérance active peut être cultivée en soi et chez les autres. En outre, l'espérance est orientée vers un certain bien » | « Both Christian kerygma and reason show that hope is active. This active hope can be cultivated within oneself and others. Furthermore, hope is directed towards some good. » : Huskey. *Paul Ricoeur on hope*, 26.

⁴⁷⁴ Partant de ce principe, Ricœur cherche à donner une plus grande consistance à l'expression *intellectus spei* : en y faisant converger son intention existentielle (philosophique) et la nécessité d'entrer en théologie pour une compréhension plus humaine de l'espérance.

⁴⁷⁵ Paul Ricœur. *L'idéologie et l'utopie*, 326.

⁴⁷⁶ « Nous ne pouvons prévaloir de cet acte [d'espérer] et partir rassurés comme après le *happy end* d'un film triste. L'acte d'espérance [...] pressent une totalité bonne de l'être à l'origine et à la fin du 'soupon de la création'. » : Ricoeur, *Histoire et vérité*, 376.

⁴⁷⁷ Cf. Paul Ricoeur. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* (Paris : Aubier, 1988), 161.

inséparable de l'angoisse (le seul capable d'ouvrir les portes à une relecture des faits et d'insuffler le désir de vivre, malgré l'angoisse existentielle du présent et de sa propre condition mortelle). Dans ce sens,

l'espérance entre donc dans le champ de la réflexion, comme réflexion de la réflexion et par l'idée régulatrice d'un tout de l'être bon ; mais, à la différence d'un savoir absolu, l'affirmation originaire, secrètement armée d'espérance, n'opère aucune *Aufhebung* rassurante ; elle ne 'surmonte' pas, mais 'affront' ; elle ne 'réconcilie' pas, mais 'console' ; c'est pourquoi l'angoisse l'accompagnera jusqu'au dernier jour.⁴⁷⁸

Le mot clé pour définir l'espérance semble être le terme 'réconciliation'⁴⁷⁹ ou 'régénération'⁴⁸⁰, qui renvoie parfois l'espérance à une dimension de guérison, de récapitulation capable de créer de nouveaux horizons pour l'avenir ; à d'autres moments, il nous laisse entrevoir que, si l'espérance a pour but la réconciliation/régénération, elle n'est pas capable de la promouvoir et/ou de la produire. C'est pour cette raison que Ricoeur parle d'une « espérance timide », étant donné qu'elle n'existe pas comme le moteur d'une guérison capable de restaurer et de donner un nouveau sens à la vie, mais comme une volonté de dire un « oui » constant et permanent à la vie.⁴⁸¹ Il s'agit, dans une large mesure, de comprendre le concept d'espérance, non seulement comme un concept ayant un sens, mais aussi comme un mystère, en reconnaissant qu'il existe des mots capables d'exprimer ce qu'est l'espérance, mais qu'il y a des moments où elle est ineffable.⁴⁸² « Mais quand l'espérance est-elle exprimable et quand ne l'est-elle pas ? Nous avons de l'espérance pour l'histoire en général [...]. Mais cette espérance est fragile, car l'angoisse de la possibilité qu'il n'y ait pas de sens est toujours proche [...]. Que pouvons-nous faire pour renforcer notre espérance et éviter qu'elle ne se transforme en angoisse

⁴⁷⁸ Ricoeur, *Histoire et vérité*, 376-377.

⁴⁷⁹ Cf. Ricoeur. *Philosophie de la volonté I*.

⁴⁸⁰ Cf. Paul Ricoeur, « Hope and the structure of philosophical systems », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Philosophy and Christian Theology*, vol. 44, (1970): 55-69.

⁴⁸¹ Cf. Ricoeur. *Philosophie de la volonté I*, 376-451.

⁴⁸² Cf. Ricoeur, *Histoire et vérité*, 93-112.

? »⁴⁸³ Cette préoccupation ricoeurienne conduit tantôt à chercher des réponses dans les actions humaines (ce qui est volontaire et ce qui est involontaire), tantôt, comme on l'a vu plus haut, dans la notion de liberté humaine. Par conséquent, Ricœur n'articule pas le concept d'espérance (réconciliation/régénération) uniquement avec le concept de liberté, mais aussi avec le concept de transcendance et, notamment à la lumière de la théologie chrétienne, avec le concept de résurrection. Faisant converger ces aspects, Ricœur associe l'espérance à la promesse (parfois dans un sens plus lié à l'existence humaine ; parfois avec un accent eschatologique), sans jamais faire de l'être humain un *esclave de l'espérance* ; il reconnaît plutôt que c'est dans la liberté que l'espérance en la Promesse peut être vécue. D'autre part, il s'agit d'une liberté qui rend possible une relation saine avec le transcendant, sans courir le risque de s'assujettir ou de vivre ce que j'appellerai une *espérance résignée* ; au contraire, l'être humain et le transcendant marchent ensemble dans le même horizon d'espérance – l'espérance du possible, et du *en dépit*....⁴⁸⁴

Mais comment parler d'espérance face au défi de la contingence humaine et de la mort ? Ricœur cherche à penser le concept à partir de sa compréhension de l'histoire et du temps ; sans laisser de côté, cependant, les concepts de résurrection et d'éternité (dans un pont clair entre théologie et philosophie). Contrairement à Heidegger, qui pensait l'être humain comme un être « pour la mort » et dont l'idée d'éternité était quelque chose d'illusoire et de vide de sens,⁴⁸⁵ Ricœur, à partir de sa notion de *temps*, rejoint les réflexions augustinienes et cherche à séparer la question de la temporalité de l'identité et de la signification existentielle de l'être humain, en affirmant que « si l'on retire à la mortalité la capacité de déterminer à elle seule le niveau de radicalité auquel la temporalité peut être pensée, on n'affaiblit pas le mode de

⁴⁸³ « But when is hope expressible and when is it not? We have hope for history in general, [a hope that there is meaning in events large and small]. Yet this hope is fragile, for anguish over the possibility of there being no meaning always lies near ['True and False Anguish']. What can we do to bolster our sense of hope and prevent it from turning into anguish? » : Huskey. *Paul Ricoeur on hope*, 21.

⁴⁸⁴ Cf. Ricoeur. *Philosophie de la volonté* 1, 35.

L'être humain, dans son immanence et sa transcendance, est conduit à un cheminement conjoint avec *Le transcendant* et c'est là que l'espérance est accomplie.

⁴⁸⁵ Cf. Martin Heidegger, « Le concept de temps », trad. par M. Haar et M. B. de Launay, in *Martin Heidegger*, Cahier dirigé par M. Haar, (Paris : L'Herne, 1983), 36.

questionnement qui guide l'investigation de la temporalité. »⁴⁸⁶ Cela ne signifie pas la négation de l'être humain en tant qu'être temporel (mortel), mais renvoie le questionnement à un autre niveau qui ne restreint pas la question existentielle à la temporalité, ni ne limite le temps à des définitions *temporelles*.⁴⁸⁷ Ce n'est que de cette façon qu'il est possible de comprendre, comme Augustin, le temps en tant que *distentio animi*.⁴⁸⁸ Par opposition au refus heideggérien de l'éternité, « l'enchâssement de l'analyse du temps dans une méditation sur l'éternité donne à la recherche augustinienne le ton singulier d'un 'gémissement' plein d'espérance. »⁴⁸⁹ L'espérance ne nie pas la contingence humaine, mais elle gagne en amplitude lorsqu'elle a l'éternité à l'horizon. Au lieu d'une perspective de l'être humain, étant qu'un *être-pour-la-mort*, Ricœur propose l'idée que la mort est constituée comme une possibilité intime de *pouvoir-être*. Entre la possibilité d'être et la contingence de l'être humain (sa finitude/mortalité), se situe l'inquiétude (et même l'angoisse !) de « l'anticipation du *self* ». L'avenir prend le dessus et le sentiment d'inachèvement devient la garantie, non pas d'une résignation fataliste face à la menace de la mort, mais d'une vie fondée sur une mission – sur un *destin* à accomplir/achever.⁴⁹⁰ L'horizon de la mortalité ne limite pas le sens de l'existence, mais confère plutôt la joie de vivre (être vivant) et, par conséquent, favorise l'espérance face à l'angoisse du vertige de la mort.⁴⁹¹

Ce qui est en jeu, c'est non seulement l'inévitabilité de la mort, mais aussi le fait de devoir vivre avec la mort des autres (ceux que nous aimons). D'une part, l'intériorisation de la

⁴⁸⁶ Cf. Ricœur, *Temps et récit III*, 101.

⁴⁸⁷ « Le 'pour' de l'être-pour-la-mort propose un sens de la possibilité – 'être pour une possibilité' - qui se projette comme une possibilité fermée sur la possibilité ouverte du pouvoir-être. Le devancement du souci s'en trouve affecté par sa reformulation en 'devancement dans la possibilité' [...]. Voilà que la mort devient 'la possibilité la plus propre du *Dasein*' [...], la plus propre, absolue, indépassable, certaine d'une sorte non épistémologique de certitude, angoissante à force d'indétermination. » : Ricœur, *La mémoire*, 465.

⁴⁸⁸ « Qui refuse ses limites refuse son fondement ; qui refuse son fondement refuse l'involontaire absolu qui double comme une ombre l'involontaire relatif des motifs et des pouvoirs. Qui refuse ses motifs et ses pouvoirs s'annule soi-même comme acte. Le non comme le oui ne peut être que total. » : Ricœur, *Philosophie de la volonté I*, 451 ; Cf. Ricœur, *Temps et récit I*, 128 ; Ricœur, *Temps et récit III*, 101-121.

⁴⁸⁹ Ricœur, *Temps et récit I*, 20.

⁴⁹⁰ « La pré-vision suppose un futur du monde que la rend possible ; ou ce que revient au même elle suppose que la conscience se porte en avant d'elle-même, qu'elle soit hors de soi de cette façon original qui consiste à être pour un avenir, à avoir un avenir. » : Ricœur, *Philosophie de la volonté I*, 49.

⁴⁹¹ « Encore vivants, voilà le mot important. Ensuite, encore ceci : ce qui occupe la capacité de pensée encore préservée, ce n'est pas le souci de ce qu'il y a après la mort, mais la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore. » : Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 43 ; Cf. aussi : Ricœur, *La mémoire*, 464-466.

question de la mortalité humaine permet d'*anticiper le deuil* de ceux qui mourront avant nous ; et, d'autre part, elle permettra, à la lumière de cette prise de conscience et de l'expérience de vivre le deuil, de comprendre et d'encadrer la mort dans sa propre existence, permettant une *réconciliation anticipée* avec l'inévitable futur.⁴⁹²

Épicure a cherché à penser la mort d'un point de vue temporel et immanent, de sorte que la 'pensée de la mort' ne soit pas un fardeau douloureux pour l'être humain, mais quelque chose qui dépasse toute capacité à causer de la souffrance ou à affecter de quelque façon que ce soit la vie humaine. Dans cette perspective, la mort n'est ni un bien ni un mal, et ce qui peut causer de la souffrance est l'attente (*esperer*) de l'arrivée de la mort.⁴⁹³ En ce sens, en éliminant toute possibilité de souffrance associée à la mort, celle-ci, lorsqu'elle survient pour ceux qui sont aimés, peut être affrontée avec une plus grande tranquillité, bien que dans ce cas, s'il y a souffrance, ce n'est plus pour la mort de l'être aimé, mais pour son absence dans la vie des vivants. Il est clair que, dans ce cas, ce qui est en jeu est une idée de l'être humain très liée à la

⁴⁹² « La mort des proches sur laquelle nous préférons méditer, c'est en effet la mort « douce », même si l'horreur de l'agonie la défigure. » : Ricœur, *La mémoire*, 469. | « la mort de la Méditerranée comme héros collectif de l'histoire politique du XVP siècle confère à la mort même une grandeur proportionnée à celle du quasi-personnage. En outre, la mort anonyme de tous ces hommes qui ne font que passer sur la scène de l'histoire pose silencieusement à la pensée méditante la question du sens même de cet anonymat. C'est la question du 'on meurt', à laquelle on s'est employé plus haut à restituer sa densité ontologique, sous le double signe de la cruauté de la mort violente et de l'équité de la mort qui égalise les destins. C'est bien de cette mort qu'il est question en histoire. » : Ricœur, *La mémoire*, 475. | « La sépulture en effet n'est pas seulement un lieu à part de nos cités, ce lieu appelé cimetière où nous déposons la dépouille des vivants qui retournent à la poussière. Elle est un acte, celui d'ensevelir. Ce geste n'est pas ponctuel ; il ne se limite pas au moment de l'ensevelissement ; la sépulture demeure, parce que demeure le geste d'ensevelir ; son trajet est celui même du deuil qui transforme en présence intérieure l'absence physique de l'objet perdu. La sépulture comme heu matériel devient ainsi la marque durable du deuil, l'aide-mémoire du geste de sépulture. C'est ce geste de sépulture que l'historiographie transforme en écriture. Michel de Certeau est à cet égard le porte-parole le plus éloquent de cette transfiguration de la mort en histoire en sépulture par l'historien. Dans un premier moment, celui cerné dans *L'Absent de l'histoire*, le mort est celui qui manque à l'histoire. » : Ricœur, *La mémoire*, 476.

⁴⁹³ « Prends l'habitude de penser que la mort n'est rien pour nous. Car tout bien et tout mal résident dans la sensation : or la mort est privation de toute sensibilité. Par conséquent, la connaissance de cette vérité que la mort n'est rien pour nous, nous rend capables de jouir de cette vie mortelle, non pas en y ajoutant la perspective d'une durée infinie, mais en nous enlevant le désir de l'immortalité. [...] On prononce donc de vaines paroles quand on soutient que la mort est à craindre non pas parce qu'elle sera douloureuse étant réalisée, mais parce qu'à est douloureux de l'attendre. Ce serait en effet une crainte vaine et sans objet que celle qui serait produite par l'attente d'une chose qui ne cause aucun trouble par sa présence. Ainsi celui de tous les maux qui nous donne le plus d'horreur, la mort, n'est rien pour nous, puisque, tant que nous existons nous-mêmes, la mort n'est pas, et que, quand la mort existe, nous ne sommes plus. » : Épicure, « Lettre à Ménécée » in *Épicure : Oeuvres majeures et annexes (annotées, illustrées) : Lettre à Pythoclès, Lettre à Ménécée, Lettre à Hérodote, Maximes capitales, Testament*. Trad. Octave Hamelin et Charles Zevort, (Paris : Arvensa éditions, 2019), 27-28.

perspective biologique et, pour cette raison même, elle ne met pas fin à la réflexion sur les conséquences de la mort dans la vie des êtres humains.

Le problème de la mort – de l'être humain lui-même et de ses proches – amène à discuter d'un paradoxe inévitable : d'une part, le sentiment que tout a une fin ; d'autre part, l'existence d'une espérance selon laquelle, au-delà de la mort, il y aura quelque chose de bon (un paradis avec des êtres humains et des dieux bons).⁴⁹⁴ Ce paradoxe a marqué la philosophie et la théologie à travers les âges et, d'une certaine façon, a provoqué à la fois des réflexions sur l'espérance et des réflexions sur le suicide.⁴⁹⁵ L'existence de la mort (l'inévitabilité de la non-existence) crée un vide qui peut conduire à une espérance réduite au silence tant par la certitude du destin final que par la conviction profonde de la propre mort de Dieu – si le monde est pris dans un vide mortel, quel sens aurait l'existence d'un Dieu éternel (immortel) ? L'espérance devient, dans ce cas, le moteur même du désespoir, puisque faire confiance à Dieu (à l'éternité, au *Seigneur de l'Espérance*), semble accepter d'entrer dans une spirale d'illusions et de *fausses espérances*. Dans un certain sens, c'est accepter de refuser l'espérance pour vivre sa vie selon un espoir. D'autre part, c'est ce silence de Dieu, cette possibilité de désespoir au sein même de l'espérance qui peut déclencher une série d'actions (désespérées) en vue d'une vie meilleure (pleine d'espérance).⁴⁹⁶ Un exemple de cela est précisément l'histoire de tant de chrétiens qui, ayant ressenti *l'abandon* de Dieu, ont gardé la foi et ont osé vivre l'espérance comme une façon de répondre au silence de Dieu, en assumant précisément que

quand Dieu se tait, il faut le forcer à parler. Quand Dieu se détourne, il faut le forcer à revenir. Quand Dieu semble mort, il faut le forcer à être. Et cela pourra prendre forme dans l'appel angoissé, la plainte, la lamentation, la prière de repentance. Et cela pourra prendre forme dans

⁴⁹⁴ Cf. Paul Friedländer, *Plato 3. The Dialogues Second and Third Periods*, vol. 3., 2^{ème} édition, Translation by H. Meyerhoff. (Princeton : Princeton University Press, 1969), 41.

⁴⁹⁵ « Il est peut-être un courage d'exister dans l'absurde et de lui faire face, en comparaison duquel le suicide lui-même ne serait qu'une évasion égale à celle des mythes et de l'espérance. » : Ricoeur. *Philosophie de la volonté I*, 438.

⁴⁹⁶ Cf. Ellul, *L'espérance oubliée*, 150-151.

l'audace, dans la protestation, dans la violence contre Dieu, dans l'accusation. Tous les moyens sont bons pour l'espérance, dans son refus que Dieu soit absent.⁴⁹⁷

3.3.1.3. *L'espérance biblico-théologique*

La question de la mort interroge Ricœur et en fait un thème de réflexion caché qui, bien qu'il apparaisse dans ses réflexions philosophiques, est toujours évité, comme s'il s'agissait d'un thème de compréhension et de développement philosophique difficile. En 1995-1996 (peut-être en raison de la proximité évidente de la mort de sa femme Simone), Ricœur continue à écrire de petites réflexions sur la mort, sans jamais les publier. La découverte de ces manuscrits, seulement après la mort de Ricœur, amène Olivier Abel et Catherine Goldenstein à les compiler, en essayant de comprendre les questions plus profondes de Ricœur sur cette problématique. Dans ce cas, la philosophie ricoeurienne acquiert un caractère interpersonnel où, plus que de viser le développement d'une pensée raisonnée, elle semble devenir un dialogue/monologue. Dès le début, Ricœur soulève les questions qui le tourmentent et qui mettent en péril la compréhension du sens de la vie, de l'identité personnelle et, par conséquent, mettent en jeu sa pensée philosophique sur le sens de l'histoire et la possibilité de l'espérance : « il y a d'abord la rencontre de la mort d'un autre cher, des autres inconnus. Quelqu'un a disparu. Une question surgit et resurgit obstinément : existe-t-il encore ? et où ? en quel ailleurs ? sous quelle forme invisible à nos yeux ? visible autrement ? Cette question lie la mort au mort, aux morts. »⁴⁹⁸

Entre la souffrance face à la finitude de la vie humaine et le regard porté sur la mort en tant que concept (abstrait en soi), Ricœur semble mener une bataille intérieure qui, à mon avis, révèle davantage le Ricœur-homme et moins le Ricœur-philosophe. D'une part, la raison lui dit que l'idée d'une vie après la mort est consolidée dans la sphère de l'imaginaire, cherchant à répondre et à juguler le sentiment et la souffrance dérivés de la perte de l'être cher décédé.

⁴⁹⁷ Cf. Ellul, *L'espérance oubliée*, 172-174.

⁴⁹⁸ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 36.

Dans une certaine mesure, il s'agit d'un déni de l'absence de l'autre, de sa disparition, et, par conséquent, cela peut conduire à une connexion obsessionnelle des vivants avec les morts. En revanche, Ricœur ne peut concevoir et accepter l'idée d'un 'effacement de l'autre', ni le schisme radical entre *le monde des vivants* et *le monde des morts*. Il trouve donc dans la mémoire une réponse conciliatrice de ces *deux* mondes, puisque, en elle, les morts restent vivants dans la mémoire des vivants. Ce processus de remémoration permet de faire le deuil et de comprendre le caractère inévitable de la mort personnelle comme quelque chose qui n'est pas la fin pour le *soi* – le *soi* restera vivant aussi longtemps que les vivants s'en souviennent.⁴⁹⁹

Malgré ce travail de mémoire qui unit *sainement* les vivants aux morts, Ricœur cherche une réponse sur le devenir de ceux qui meurent, essayant de comprendre le sort qui leur est réservé ou si, simplement, le sort des morts n'est que leur fin ultime, n'existant pas au-delà de la mort.⁵⁰⁰ Cette préoccupation n'est pas étrangère à sa pensée philosophique et s'enracine dans le concret de la réalité humaine lorsque l'imminence de la mort devient *visible*. Après tout, que peuvent espérer les mourants ? L'interrogation sur le sort des morts n'est-elle pas une constante pour ceux qui sont sur le point de mourir ? Comment ces êtres humains – encore vivants – peuvent-ils rester en vie s'ils ne voient dans la mort aucun horizon d'avenir ? Ce sont des questions valables pour le mourant, mais aussi pour ceux qui sont témoins de son état et qui essaient d'accompagner cet *adieu à la vie*, sans réduire celui qui va mourir à sa condition de mourant – de *pré-mort* – mais en essayant de compatir à sa douleur et, en souffrant avec lui, de lutter pour qu'il puisse vraiment vivre jusqu'à la mort.⁵⁰¹

Ce partage de l'identité et de la souffrance du mourant avec le vivant rend l'idée imaginaire de la mort encore plus attrayante et obsessionnelle. Le *lien de la mémoire* ne semble

⁴⁹⁹ Cf. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 32-40.

⁵⁰⁰ « L'accomplissement jusqu'à son terme du travail de deuil : l'exercer aux dépens de l'attachement à soi. Le 'détachement' [...] poussé jusqu'au renoncement aux projections imaginaires du soi identitaire après la mort propre. [...] La mort est vraiment la fin de la vie dans le temps commun à moi vivant et à ceux qui survivront. La survie, c'est les autres. » : Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 75-76.

⁵⁰¹ Cf. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 43-44 ; Cf. Paul Ricoeur, « Accompagner la vie jusqu'à la mort », *Esprit. La pensée Ricoeur*, N. 3-4 (mars-avril 2006) : 316-320.

pas répondre pleinement à l'angoisse des derniers instants, ce qui amène Ricœur à parler de *l'émergence de l'Essentiel*, c'est-à-dire de ce qui peut – sans tomber dans l'imaginaire infondé et/ou le vide – dans une réponse aux questions du *au-delà de la mort*. Au seuil de la mort, Ricœur identifie *l'émergence de l'Essentiel* avec l'idée du *religieux commun*, en supprimant le sens confessionnel de la religion et en se concentrant sur l'idée de la *Trascendance intime* qui sous-tend toute forme immanente et commune d'être religieux (même pour ceux qui se disent non religieux).⁵⁰² Ainsi, Ricœur se détache progressivement de la défense d'une pensée exclusivement philosophique et fait appel à la théologie (notamment à la théologie biblique) pour ses positions sur l'espérance. En prenant l'exemple de François d'Assise, la mort est présentée non pas comme une ennemie, mais comme une *sœur* qu'il faut aimer. C'est un horizon qui appartient à une *économie inaccessible*, une économie qui traverse tout le Nouveau Testament sous la forme du concept d'*agapé*. Il est clair que,

si l'on persiste à distinguer l'existential originaire de la variété des prises de position existentielles issues de traditions culturelles ou d'expériences personnelles différentes, l'écart subsiste à ce niveau originaire entre le vouloir vivre et l'avoir à mourir ; ce dernier fait de la mort une interruption à la fois inéluctable et aléatoire du pouvoir-être le plus originaire. Comblé cet écart par l'acceptation reste une tâche à laquelle nous sommes tous soumis et à laquelle nous faisons face avec plus ou moins de bonheur. Mais, même acceptée, la mort reste effrayante, angoissante, en raison même de son caractère radicalement hétérogène à notre désir, et du coût que représente son accueil.⁵⁰³

Comment, alors, est-il possible de garder l'espérance et de vivre une liberté authentique ? Pour Paul Ricœur, il est difficile de trouver une autre façon de parler de la liberté selon l'espérance, à moins de se tourner vers la résurrection du Christ, en partant de là pour une compréhension plus profonde de l'existence humaine elle-même.⁵⁰⁴ Dans ce sens, il déclare que « la 'liberté chrétienne' – pour reprendre un titre de Luther – c'est d'appartenir existentiellement

⁵⁰² Cf. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 43-47.

⁵⁰³ Ricœur, *La mémoire*, 467.

⁵⁰⁴ Cf. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 91.

à l'ordre de la résurrection. »⁵⁰⁵ En plaçant la résurrection du Christ dans le futur de l'existence humaine, il devient possible de développer et d'assumer que « *une herméneutique de la liberté religieuse est une interprétation de la liberté conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance.* »⁵⁰⁶

En revanche, un nouveau problème semble se poser lorsque la notion de *promesse*, que le Nouveau Testament introduit, est liée à une dimension temporelle du kérygme chrétien – la résurrection du Christ. S'il en était ainsi, la catégorie de la promesse et de l'espérance (liée au concept de résurrection) serait épuisée, puisqu'elle a déjà été consommée. Néanmoins, lorsqu'il est confronté à la christologie de Moltmann, où la résurrection est assumée dans une perspective eschatologique, Ricœur revient sur ses réflexions sur l'espérance, s'éloignant de la vision hégélienne du *tombeau vide* (comme mémorial) et cherchant à se rapprocher de la catégorie de *l'homme nouveau* proposée par Rudolf Bultmann. Dans ce cas, la résurrection du Christ ne serait plus tant un repère incontournable du passé que quelque chose qui pourrait être appliqué aux êtres humains dans le présent.⁵⁰⁷ En dépit de ces perspectives, tout éloigne l'événement de la résurrection de l'horizon du futur (la promesse liée à ce qui est à venir). D'où la nécessité de se tourner à nouveau vers Moltmann, vers la vision juive de la promesse et les épiphanies helléniques de l'éternité.

La résurrection, interprétée dans une théologie de la promesse, n'est pas un événement qui clôt, en remplissant la prophétie, mais un événement qui ouvre, parce qu'il renforce la promesse en la confirmant. La résurrection, c'est le signe que la promesse est désormais pour tous ; le sens de la résurrection est dans son avenir, la mort de la mort, la résurrection de tous d'entre les morts. Le Dieu qui s'atteste n'est donc pas le Dieu qui est, mais le Dieu qui vient. Le déjà de sa résurrection aiguise le 'pas encore' de la récapitulation finale.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Ricœur. *Le conflit des interprétations*, 538.

⁵⁰⁶ Ricœur. *Le conflit des interprétations*, 535.

⁵⁰⁷ « Si le Royaume de Dieu est parmi nous, où est l'espérance ? C'était précisément la fonction d'une théologie chrétienne de l'espérance de réinterpréter la résurrection elle-même comme un événement eschatologique. Moltmann avance vers une interprétation en montrant que la résurrection n'est pas seulement un événement du passé [...], c'est un événement qui ouvre un futur nouveau et qui rétablit la promesse en la confirmant. » : Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 113.

⁵⁰⁸ Ricœur. *Le conflit des interprétations*, 534.

Cette perspective renverse le sens de la résurrection : ce n'est pas quelque chose *du passé qui a un impact sur le présent*, mais quelque chose qui, étant du passé, rayonne le futur à venir – l'avenir que l'on peut espérer. Dans ce cas, nous devons garder à l'esprit non seulement l'événement du Christ, mais l'implication psychologique et éthique qui découle du kérygme chrétien. Une dimension psychologique qui renvoie au possible et une dimension éthique qui renvoie à l'obéissance à la Loi. Dans ce cas, la liberté est constituée comme une *suite* – un chemin – qui mène à la promesse.⁵⁰⁹ Dans ce cas, vouloir reléguer la liberté et l'espérance à un simple ensemble de choix, c'est réduire la promesse eschatologique à quelque chose d'instantané dans le temps présent ; un temps qui, malgré tout, reste fortement influencé par les circonstances historico-temporelles de l'espérance en la résurrection. C'est pour cette raison que Moltmann introduit l'expression « éthique de l'envoi » (*Sendung*), en corrélant – et dans une certaine mesure en rendant dépendant – l'accomplissement de la promesse à une mission : une mission qui n'est pas comparable à une *éthique du devoir*, mais à une *éthique de l'espérance*, marquée par la passion pour le possible (où le possible ouvre les portes à une nouvelle création).⁵¹⁰ Pour Paul Ricœur, ce positionnement théologique peut conduire à un certain réductionnisme de la liberté et de l'espérance, car il semble s'agir d'une éthique trop centrée sur les décisions existentielles, avec des implications communautaires à grande échelle, où l'individu, dans son intériorité, tend à s'effacer et à être relégué au second plan.⁵¹¹

Ainsi, Ricœur cherche à faire une approche philosophique du principe kérygmatic de liberté, en laissant tomber les aspects secondaires qui peuvent y être associés. Dans une

⁵⁰⁹ « La liberté selon l'espérance, exprimée en termes psychologiques, n'est autre chose que cette imagination créatrice du possible. Mais on peut aussi en parler en termes éthiques et souligner son caractère d'obéissance, d'écoute. La liberté est un 'suivre' (*Folgen*). Pour l'ancien Israël, la Loi est la voie qui mène de la promesse à l'accomplissement. Alliance, Loi, Liberté, en tant que pouvoir obéir ou désobéir, sont des aspects dérivés de la promesse. La Loi impose (*gebietet*) ce que la promesse propose (*bietet*). Le commandement est ainsi la face éthique de la promesse. » : Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 537.

⁵¹⁰ Cf. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 531-537.

⁵¹¹ « La liberté selon l'espérance de résurrection a une expression personnelle, certes, mais, plus encore, communautaire, historique et politique, à la dimension de l'attente de la résurrection universelle. » : Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 540.

perspective kierkegaardienne, il suppose que l'espérance est le moteur d'une liberté capable (désireuse) du possible, contre toutes les circonstances douloureuses qui peuvent s'opposer à cette espérance. Cependant, il reconnaît que « la passion pour le possible n'implique aucune illusion ; elle sait que toute résurrection est une résurrection d'entre les morts, que toute création nouvelle l'est en dépit de la mort. »⁵¹²

Faisant converger la théologie de Moltmann avec celle de Luther, Ricœur trouve deux catégories essentielles pour comprendre cette liberté (kérygmaticque) selon l'espérance : « la catégorie du 'en dépit de...' et celle du 'combien plus'. Elles sont l'envers et l'endroit l'une de l'autre comme, chez Luther, le 'libre de...' et le 'libre pour...'. Car le 'en dépit de...' est un 'libre de...', mais selon l'espérance, et le 'combien plus' est un 'libre pour...', selon l'espérance également. »⁵¹³

A partir de ces deux catégories, la résurrection – la résurrection des morts – devient le principe de toute liberté et de toute espérance, malgré la mort. Toutefois, cela ne semble pas simplifier la question si l'on prend en compte les récits bibliques de la passion, de la mort et de la résurrection, puisqu'ils semblent traduire un décalage entre l'identité de Jésus crucifié et l'identité du Christ ressuscité. Tant les récits que la prédication du kérygme soulignent cette séparation entre celui qui a été cloué sur la croix et celui qui est ressuscité des morts. De ce point de vue, la liberté et l'espérance sont marquées par la discontinuité et la rupture, entre ce qui existe jusqu'à la mort et ce qui nie l'existence de la mort comme fin ultime. Cette perspective contredit la réalité dans laquelle nous vivons et met en évidence la vision des réformateurs lorsqu'ils affirment que « *le Royaume de Dieu est caché sous son contraire*, la croix. »⁵¹⁴ C'est ici que semble résider le centre de toute la prédication néotestamentaire sur le Royaume de Dieu : le *kérygme* prêché – à partir de la personne de Jésus Christ – prend des contours qui le rendent inséparable de l'eschatologie et, par conséquent, c'est sur l'eschatologie que toute la théologie

⁵¹² Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 116.

⁵¹³ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 538.

⁵¹⁴ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 539.

sera fondée et développée (sur un chemin où certaines conceptions de l'espérance n'ont pas leur place, puisque, dans ce cas, l'espérance connaît une amplitude unique, impossible à trouver dans d'autres domaines de la connaissance).⁵¹⁵

Le paradoxe entre croix et résurrection ne renvoie pas à une logique philosophique sur la liberté et l'espérance, mais à un sens plus large : il ne s'agit plus d'une question d'espérance/liberté liée au possible, mais à la liberté de battre la mort⁵¹⁶, et à l'espérance de la résurrection qui est présentée comme contraire à la mort et victorieuse sur elle.⁵¹⁷ Le défi de la mort devient l'élan de la vie et dépasse toute logique d'équivalence. En effet, si Saint Paul a mis en parallèle Adam (un homme, par lequel le péché est entré dans le monde – pour tous les hommes) avec Jésus (un homme, par lequel le salut a atteint toute l'humanité), il soulignait l'abondance de la grâce et non la possibilité d'une multiplication des vies condamnées par le péché (en Rm 5,12-21).⁵¹⁸ C'est à partir de là que se creuse l'écart entre la vision eschatologique de l'espérance/liberté et l'interprétation existentielle qui fait appel à la décision (subjective et intérieure) du temps présent.⁵¹⁹ Face à la grandeur du don de la Grâce, « la signification existentielle de cette loi de surabondance est riche et complexe. Il y a plusieurs manières de

⁵¹⁵ Cf. Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 112-113.

⁵¹⁶ Il ne s'agit pas de nier ou de rejeter radicalement la mort, mais de l'affronter sans angoisse, c'est-à-dire de la regarder sans le fatalisme associé à la 'fin de tout' ; plutôt, dans une perspective religieuse, de pouvoir vivre la joie de vivre jusqu'à la mort. Dans ce cas, la mort n'est plus un ennemi à combattre, mais un simple point tournant. Cf. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 83.

⁵¹⁷ « Une novation de sens, que Moltmann souligne en opposant la promesse au logos grec ; l'espérance commence comme une « a-logique ». Elle fait irruption dans un ordre fermé ; elle ouvre une carrière d'existence et d'histoire. » : Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 540.

⁵¹⁸ « Voilà pourquoi, de même que par un seul homme le péché *est entré dans le monde*, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé en tous les hommes, situation dans laquelle tous ont péché ; - car jusqu'à la Loi il y avait du péché dans le monde, mais le péché n'est pas imputé quand il n'y a pas de loi ; Cependant la mort a régné d'Adam à Moïse même sur ceux qui n'avaient point péché d'une transgression semblable à celle d'Adam, figure de celui qui devait venir... Mais il n'en va pas du don comme de la faute. Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ, ce sont-ils répandus à profusion sur la multitude ! Et il n'en va pas du don comme des conséquences du péché dans un seul : le jugement venant après un seul péché aboutit à une condamnation, l'œuvre de grâce à la suite d'un grand nombre de fautes aboutit à une justification. Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné du fait de ce seul homme, combien plus ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus Christ. Ainsi donc, comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes, une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie. Comme en effet par la désobéissance d'un seul homme la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste. La Loi, elle, est intervenue pour que ce multipliât la faute ; mais où le péché c'est multiplié, la grâce a surabondé : ainsi, de même que le péché a régné dans la mort, de même la grâce régnerait par la justice pour la vie éternelle par Jésus Christ notre Seigneur. » (Rm 5,12-21).

⁵¹⁹ Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, 537-540.

vivre selon cet événement eschatologique de la nouvelle création. [...] [et] toutes ces manières sont irréductibles à la pure sagesse de l'éternel présent : elles portent la marque du futur – du 'pas encore' et du 'combien plus'. »⁵²⁰

3.3.2. D'autres perspectives sur l'espérance

*Si le christianisme n'est pas complètement eschatologique,
il ne reste en lui aucune relation avec le Christ.* ⁵²¹

Ricœur, comme nous l'avons vu, est fortement marqué par la théologie de Moltman, mais bien d'autres – théologiens et philosophes – ont marqué le développement de sa pensée sur ce thème. Malgré les points de convergence entre les uns et les autres, il est peut-être important de présenter d'autres points de vue sur l'espérance qui peuvent contribuer à une approche plus large de ce qui est en jeu, afin que l'espérance ne soit pas seulement comprise comme « ce plaisir de l'esprit que chacun éprouve en lui-même, occasionné par la pensée du plaisir futur probable, d'une chose capable de provoquer la délectation. »⁵²² Au contraire, il peut gagner en profondeur sans se transformer en une utopie vaine sur l'immortalité⁵²³, ni devenir

⁵²⁰ Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 115-116.

⁵²¹ « If Christianity be not altogether thoroughgoing eschatology, there remains in it no relationship whatever with Christ. » : Karl Barth, *Commentary on the Book of Romans*. (Oxford : Oxford University Press, 1968), 314.

⁵²² « Hope is that pleasure in the mind, which every one finds in himself, upon the thought of a profitable future enjoyment of a thing, which is apt to delight him. » : John Locke, *The works of John Locke in nine volumes*, Vol. 1, 12^{ème} ed. (London: Rivington, 1824), 2, 20,9.

⁵²³ « Pour qui est immortel, comme les dieux, nul besoin d' *Elpis*. Pas d' *Elpis* non plus pour qui, comme les bêtes, ignore qu'il est mortel. Si l'homme, mortel comme les bêtes, prévoyait comme les dieux tout le futur à l'avance, s'il était tout entier du côté de Prométhée, il n'aurait plus la force de vivre, faute de pouvoir regarder sa propre mort en face. Mais se connaissant mortel sans savoir quand ni comment il mourra, *Elpis*, prévision, mais prévision aveugle, illusion nécessaire, bien et mal à la fois, *Elpis* seule permet de vivre cette existence ambiguë, dédoublée, qu'entraîne la fraude prométhéenne quand elle institue le premier repas sacrificiel. Tout désormais à son revers: plus de contact avec les dieux qui ne soit aussi, à travers le sacrifice, consécration d'une infranchissable barrière entre mortels et Immortels, plus de bonheur sans malheur, de naissance sans trépas, d'abondance sans peine ni fatigue, de nourriture sans faim, dépérissement, vieillesse et mortalité, plus de mâle sans femme, de Prométhée sans Épiméthée, plus d'existence humaine sans la double *Elpis*, attente ambiguë, crainte et espoir à la fois face à un avenir incertain — *Elpis* en qui, comme chez la meilleure épouse, 'le mal tout au long de la vie vient contrebalancer le bien'. » : Jean-Pierre Vernant ; Marcel Detienne. *Œuvres. Religions, Rationalités, Politique*, Vol. 1, (Paris : éd. Opus Seuil, 2007) 972-973.

une simple attaque ou résignation à l'égard des perspectives théologiques.⁵²⁴ Comme il n'est pas possible dans le cadre de cette étude de faire une présentation exhaustive de toutes les théologies de l'espérance, je vais utiliser quelques exemples pour, d'une part, comprendre l'espérance face aux défis de la mortalité (puisque'il s'agit là d'un aspect des plus importants pour comprendre l'espérance chez Ricœur) et, d'autre part, pour présenter quelques façons dont la philosophie et la théologie peuvent penser l'espérance afin qu'une lecture théologique de la philosophie ricoeurienne devienne, en fait, possible (à cette fin, je me concentrerai principalement sur la psychologie de Viktor Frankl, la théologie de Jean-Claude Larchet, la pensée philosophico-historique de Stephen Jay Gould, Jean Delumeau et Jean-Claude Carrière, la *philo-théologie* de Jacques Ellul, la philosophie de Ernst Bloch et la théologie de Jürgen Moltmann)⁵²⁵.

Je constate qu'aussi bien Ellul que Moltmann, chacun à sa façon, montreront des aspects d'accord avec Benoît XVI, surtout si l'on tient compte de l'Encyclique *Spe Salvi*. Benoît XVI souligne ici la relation entre les vertus théologales, les rendant inséparables. Cependant, et tout en assumant l'espérance chrétienne comme une véritable espérance – au sens où il s'agit uniquement d'une espérance incarnée, rayonnant de l'Amour et de la révélation de Dieu – il ne nie pas qu'il s'agît d'une espérance qui peut être vécue, comme un don de Dieu, par les non-chrétiens. En outre, il souligne le rapport entre la liberté et l'espérance dans une perspective chrétienne (cf. Gal 5,1), sans nier que, puisque l'espérance est fondamentale pour le sens le plus profond de l'existence humaine, l'espoir est également important et ne peut être relégué à un

⁵²⁴ « L'espérance n'est ni paisible confiance, ni timide rejet sur le futur, ni stérile espoir, elle est effectivement la réponse totale, pleine, vigoureuse d'un homme total et ferme, en présence du refus de Dieu, de son silence et de son détournement. [...] Dans un sens, dès lors, on peut dire que l'espérance est blasphématoire. Elle refuse en effet la décision du silence de Dieu » : Ellul, *L'espérance oubliée*, 172-174.

⁵²⁵ Le choix de ces penseurs est lié aux méthodes qu'ils utilisent : la vision de Viktor Frankl est pertinente par rapport à la psychologie, mais aussi à son parcours de vie – un parcours qui aidera à mieux comprendre la portée et la pertinence du pardon et de la réconciliation dans le contexte des crimes contre l'humanité. Jean-Claude Larchet cherche à comprendre l'espérance à partir de la souffrance physique (la maladie) et de la problématique de la mort, en allant, d'une certaine manière, vers certaines des préoccupations de Paul Ricœur ; Stephen Jay Gould, Jean Delumeau et Jean-Claude Carrière cherchent à comprendre l'espérance à partir de la compréhension historique de la façon dont les êtres humains en sont venus à considérer la question de la mort et de la fin des temps, ce qui devient pertinent pour contrer/suivre la vision ricoeurienne sur les implications historiques de l'espérance ; Jacques Ellul cherche une jonction entre philosophie et théologie pour penser l'espérance ; Ernst Bloch, dans une ligne très proche de Ricœur, en tant que philosophe, ne manque pas de faire appel à la théologie pour penser l'espérance ; Jürgen Moltmann, en plus d'être le point de référence de Ricœur pour parler de l'espérance, est aussi un 'contrepoint' à la pensée de Bloch.

plan proche de l'oubli. Au contraire, « nous avons besoin des espérances – des plus petites ou des plus grandes – qui, au jour le jour, nous maintiennent en chemin. [Cependant, en gardant toujours à l'esprit que c'est] sans la grande espérance, qui doit dépasser tout le reste, elles ne suffisent pas » (SS, n. 31).

3.3.2.1. *L'espérance dans la douleur, la maladie et la mort*

Jean-Claude Larchet, en tant que théologien et philosophe, a développé son étude et sa recherche sur le thème de la maladie, de la souffrance et de la mort, donnant ainsi des indications sur la façon dont les chrétiens se positionnent et peuvent regarder et vivre ces réalités.⁵²⁶ A la lumière du salut apporté par Jésus-Christ, Larchet parle de l'impact de celui-ci (et particulièrement du Mystère Pascal) sur la nature finie de l'être humain.⁵²⁷ En effet, par l'incarnation du Christ, par sa Passion, sa Mort et sa Résurrection, les êtres humains ont été libérés des chaînes du péché et de la tyrannie du pouvoir de la mort (quand elle devient un obstacle à la relation avec Dieu et avec les autres).⁵²⁸ Jésus-Christ, Rédempteur de l'humanité, *guérit* la relation des êtres humains avec Dieu, restaurant l'unité salvifique inhérente à cette relation.⁵²⁹ C'est un argument défendu depuis la tradition patristique, mais il est important de comprendre sa pertinence et son intérêt pour l'être humain d'aujourd'hui.⁵³⁰ L'image du Médecin – du Sauveur – est-elle capable de trouver une place dans la vie des chrétiens d'aujourd'hui,

⁵²⁶ L'option de développer le thème de la mort à travers la théologie-philosophie de Jean-Claude Larchet découle de la manière même dont Ricœur cherche à développer sa philosophie : tantôt en cherchant à se maintenir comme philosophe, tantôt en recourant à la théologie lorsque la philosophie semble incapable - par elle-même - d'atteindre l'ampleur de la réalité humaine. Ainsi, Larchet, en tant que philosophe et théologien dont les travaux portent sur la question de la souffrance humaine et de la mort, semble être un nom incontournable dans l'approfondissement de l'objet de cette recherche.

⁵²⁷ Cf. Jean-Claude Larchet, *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort* (Paris : Cerf, 2002).

⁵²⁸ Même si la mort biologique n'est pas nécessairement 'un mal', elle peut devenir un blocage de tout le sens de la vie : pourquoi se souvenir, pourquoi vivre, pourquoi entretenir des relations humaines si, finalement, tout ce qui existe - la vie (réduite à un sens biologique strict) – se rapproche de plus en plus au fil des jours.

⁵²⁹ « Le Christ est rédempteur au même titre qu'Il est un guerrier victorieux de la mort, un sacrificateur parfait, un médecin. » : Larchet, *Le chrétien*, 250.

⁵³⁰ La tradition patristique parle d'un 'commerce admirable' pour désigner cette relation salvatrice. Une relation *d'échange* entre la richesse divine et la pauvreté humaine ; et entre la justice divine et la faiblesse finie et pécheresse des êtres humains, remplaçant la malédiction et la condition mortelle propres à l'humanité par la bénédiction divine qui conduit à la vie en abondance, propre à Dieu.

alors que, malgré les avancées scientifiques, ils sont confrontés à leur propre finitude humaine⁵³¹

Dans les Saintes Écritures, le salut offert par Jésus-Christ est raconté avant tout par le verbe *sôzezn*. Ce terme, cependant, signifie à la fois *sauveur/sauve* et signifie *mettre hors de danger/guérir*. Le verbe lui-même est donc indicatif de la façon dont le Christ sauve – il sauve en guérissant, en redonnant la *santé* intégrale à l'être humain qui souffre (cf. Ps 102,3). Il est le seul à être à la mesure de *guérir* la grandeur de la maladie/souffrance/mort des êtres humains, puisque « c'est parce qu'Il est à la fois Dieu et homme, unissant dans Son unique personne divine les deux natures, divine et humaine, que le Christ, le Verbe incarné, peut opérer cette guérison de la nature humaine malade du péché. »⁵³² En assumant la condition humaine, Dieu habille et remodèle la nature humaine dans sa plénitude et son authenticité, devenant ainsi, par excellence, le Médecin, le Rédempteur, le Sauveur de ceux qui, par lui, sont délivrés de la mort et appelés à la pleine vie en Dieu.⁵³³

En ce sens, face à la souffrance et à la mort, le chrétien entre dans le processus *thérapeutique* qui, à travers la conversion (*metanoia*), lui permet de marcher vers Dieu et, en ce sens, vers son humanité la plus authentique ; puisqu'il est image et ressemblance de Celui qui, assumant la condition humaine, a vécu et est capable de guérir/sauver l'être humain de tout ce qui l'éloigne de Dieu et, par conséquent, de sa propre humanité. La conversion, étant personnelle et ontologique, implique nécessairement toute la personne, toute sa nature et tout ce qu'elle est. Ce n'est qu'ainsi que le *remède thérapeutique* – de la foi, du repentir et de la prière

⁵³¹ À cet égard, Jacques Pohier met en garde contre la déformation actuelle du sens de la mort de Jésus-Christ. Si, auparavant, elle était perçue comme rédemptrice, aujourd'hui sa signification a été manipulée, la ramenant à un sens enfermé dans le concept d'expiation et de satisfaction – cf. Jacques Pohier, *Quand je dis Dieu*, (Paris : Seuil, 1977). Une position qui s'est généralisée et qui conduit des auteurs comme René Girard à refuser avec véhémence toute lecture sacrificielle du mystère pascal. Cf. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, (Paris : Grasset et Fasquelle, 1999).

Il convient de noter que la finitude humaine n'est pas - en soi - un problème ni pour Ricœur ni pour la théologie. Cependant, lorsqu'elle blesse et conditionne l'action humaine et les relations interpersonnelles (surtout lorsque cela conduit à des spirales de violence et de vengeance), elle devient inquiétante et nécessite une réflexion plus approfondie.

⁵³² Larchet, *Le chrétien*, 257.

⁵³³ En s'incarnant, Dieu se soumet à la condition humaine et, sans tendre vers le péché, il en vit et en assume les séquelles, les détruisant et rétablissant l'authenticité de la nature humaine. Cf. Larchet, *Le chrétien*, 259.

(et, j'ajouterais – en vue du chapitre suivant –, de la véritable espérance qui naît du pardon) – peut agir et *guérir*.⁵³⁴

Il faut cependant noter que Jean-Claude Larchet, lorsqu'il parle de thérapie et de conversion, ne cherche pas à faire équivaloir ces *voies* au salut. Il soutient plutôt que cette *guérison thérapeutique* n'est pas une fin en soi. Il s'agit plutôt d'un chemin pour l'être humain « d'être guéri et de trouver la santé, c'est afin d'être apte à recevoir et à jouir finalement dans tout son être de la plénitude de cette grâce de la divinisation à laquelle Dieu a destiné tout homme, et qu'est venu nous apporter le Christ, selon le conseil bienveillant du Père et avec la collaboration du Saint-Esprit. »⁵³⁵

Dans l'Église Primitive, comme à notre époque, c'est en la personne de Jésus-Christ, mort et ressuscité, que l'être humain souffrant trouve sa *pleine santé*.⁵³⁶ Une plénitude et une authenticité de l'être qui font de l'événement de l'incarnation une actualité de vie, où le vide existentiel n'a pas de place. Le Christ fait *jaillir* l'eschatologique, en incorporant en lui toute l'humanité qui cesse d'exister selon des critères/éléments individuels et solitaires, pour faire place à l'universel, à un salut qui implique toute l'humanité et l'humanité du tout. Dieu s'est incarné dans le monde, donnant au monde la possibilité d'entrer dans une vie en Dieu, une vie vraiment humaine, pleine de grâce et de salut, un salut qui est Dieu lui-même fait homme.⁵³⁷ C'est le fondement qui donne vie et nourrit le chrétien face à la finitude humaine, lui permettant, sans aucun doute, d'oser parler de la mort, de la résurrection et du transcendant d'une façon vraiment humaine et pleine de l'espérance qui vient de Dieu.

3.3.2.2. *L'espérance face au vertige de la fin des temps*

⁵³⁴ Cf. Larchet, *Le chrétien*, 273-274.

⁵³⁵ Larchet, *Le chrétien*, 277-278.

⁵³⁶ Cf. Larchet, *Le chrétien*, 262.

⁵³⁷ Cf. Larchet, *Le chrétien*, 273-279.

La mortalité humaine et le questionnement sur le *post mortem* ont été présents dans la réflexion des domaines les plus divers. D'une certaine façon, ce questionnement semble mettre en évidence, d'une part, le désespoir (la désespérance) face à la limite ultime de la condition humaine ; d'autre part, l'aspiration à une espérance capable de surmonter toute contingence humaine. Le thème du temps et de l'histoire est essentiel dans la philosophie de Paul Ricœur et, d'une certaine façon, sa pensée conditionne le regard qu'il porte sur l'espérance (même lorsqu'il a recours à Moltmann). La problématique de la mort devient un défi pour penser l'espérance, non seulement à cause du sentiment de l'inévitabilité de la mort personnelle, ni seulement à cause du vide laissé par la mort de ceux que nous aimons ; mais aussi à cause de la conscience que tout – d'un point de vue biologique – aura une fin. Dans ce sens, Stephen Jay Gould, Jean-Claude Carrière et Jean Delumeau ont cherché à comprendre comment cette 'certitude de la fin' a façonné notre façon de vivre et notre expérience de l'espérance. De façon synthétique, je présente quelques points fondamentaux où la pensée de ces auteurs croise la vision de Ricœur et même la vision chrétienne sur le sens ultime de l'existence humaine, afin de mieux comprendre l'ampleur de ce qui est en jeu quand on parle d'espérance et de ses enjeux.

Stephen Jay Gould souligne comment l'être humain cherche à répondre aux défis d'un temps qui commence à s'écouler dès notre naissance. Dans ce cas, la réponse émerge, non pas en vue de l'espérance / d'un sens ultime de l'existence (comme il sera présenté dans le chapitre suivant lorsque je parlerai de Viktor Frankl), mais principalement de la création de possibilités 'alternatives' (des espoirs), capables de créer l'illusion de l'immortalité et de surmonter les barrières temporelles. Gould a le souci de parler du passé et de comprendre l'histoire afin de donner un cadre plus large à l'espoir qui peut aider l'être humain à dépasser ses limites. Cependant, remettant en question la philosophie ricoeurienne (soucieuse de *pureté* historique, à travers des récits aussi peu manipulés que possible) et la théologie chrétienne (dont le souci historique implique une relecture des événements à la lumière de l'événement christique – à la lumière de l'espérance), Gould parle de l'importance, dans le présent, de réinterpréter les

événements du passé, dont les récits nous parviennent aujourd'hui. Ce qui devient évident dans ce cas, ce ne sont pas les événements racontés, mais ceux qui – finalement – restent non racontés.⁵³⁸ Parallèlement à ce regard sur le passé, Gould parle du sens de la vie dans une perspective futuriste dont le cadre est lié, plus qu'à l'humain en quête de sens pour son existence, à l'humain qui voit comme un espoir pour sa finitude, la possibilité de l'existence d'autres formes de vie – sur d'autres planètes. Ce désir de trouver d'autres formes de vie n'est pas tant le fruit d'un intérêt astronomique que le désespoir (la desespérance) de découvrir d'autres mondes où l'être humain peut vivre plus, être plus épanoui, *être* plus.⁵³⁹

Jean-Claude Carrière aborde la question de la mort et de la finitude humaine sous un angle très différent. Ici, il ne s'agit pas d'une recherche de sens pour la vie au-delà du temps, mais plutôt de trouver des formes de sens et des moyens de surmonter la finitude temporelle. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une espérance, mais plutôt d'un espoir durable ; un espoir qui ne peut être créé/vécu que par le rêve. Cependant, sa perspective n'est pas radicalement une attaque contre l'espérance. Il s'agit d'une tentative de surmonter la finitude temporelle par le biais, tantôt d'un rêve qui dépasse le temps, tantôt d'une analogie entre rêve et espérance qui permet à l'être humain de se comprendre au-delà de sa temporalité. En effet, si dans le rêve il n'y a pas de limitation temporelle (si je rêve que je suis à l'autre bout du monde, je me 'déplace' dans cette réalité, sans 'perdre du temps', sans temps d'attente ni inconvénients du voyage), il en va de même pour l'espérance – l'expérience du rêve / d'un temps sans temps.⁵⁴⁰

Dans une autre perspective encore, Jean Delumeau, en tant qu'historien, a guidé ses recherches historiques par l'articulation du binôme peur-espoir, en utilisant souvent la littérature et les écrits judéo-chrétiens pour interpréter et raconter les événements. A partir d'une lecture historique du livre de l'Apocalypse, Delumeau parle de la temporalité humaine et de la

⁵³⁸ Cf. Stephen Jay Gould, « L'an 2000 et les échelles du temps », Stephen Jay Gould ; Jean Delumeau ; Jean-Claude Carrière ; Umberto Eco. *Entretiens sur la fin des temps* (Paris : Fayard, 1998), 61-68.

⁵³⁹ Cf. Gould, « L'an 2000 et les échelles du temps », 69-72.

⁵⁴⁰ Cf. Jean-Claude Carrière, « Les questions du Sphinx », Stephen Jay Gould ; Jean Delumeau ; Jean-Claude Carrière ; Umberto Eco. *Entretiens sur la fin des temps* (Paris : Fayard, 1998), 230-234.

vision de la mort, cherchant à souligner que la vie humaine est comme un chemin sombre qui s'éclaire avec le passage du temps. Dans ce cas, les récits du livre de l'Apocalypse prennent comme point de départ l'hymne à l'amour de Saint Paul (1 Cor 13), ce qui permet à l'historien d'introduire un sens de l'espérance dans sa vision du temps et de la finitude humaine. Ici, la vie terrestre est comprise comme un voyage vers une plus grande plénitude – la plénitude en Dieu. Un chemin qui, selon Delumeau, n'est pas exclusif au christianisme, mais peut être emprunté par tous les croyants, quelle que soit la religion qu'ils suivent et/ou la foi qu'ils professent. Le sens de la vie humaine est éclairé par cette espérance de la fin des temps. En effet, de même que lors de la traversée du désert, le peuple d'Israël se dirigeait vers la Terre promise (vers la plénitude de la bénédiction), de même, toute vie humaine se dirige vers ce moment – la mort – où rien ne se termine, mais où tout se transforme. La mort ne devient pas une hantise, mais un port sûr et garanti où le passage de la réalité temporelle à la réalité intemporelle (éternité) devient effectif.⁵⁴¹

A la lumière de cette perspective, Delumeau intègre la souffrance humaine dans ce chemin de passage des ténèbres à la lumière. Cependant, ancré dans la tradition judéo-chrétienne, il ne fait pas l'apologie d'un bonheur *post-mortem*. Au contraire, il a recours aux écrits bibliques (notamment les livres de la Genèse, de l'Exode, de Job et les Évangiles) pour souligner la manifestation de Dieu dans les moments de plus grande épreuve (de plus grande *obscurité*) et pour parler du triomphe de la bénédiction sur les avancées du mal. Comme Ricœur, Delumeau ne cherche pas à développer des arguments sur l'origine du mal et la raison

⁵⁴¹ Cf. Jean Delumeau, « L'Apocalypse revisitée », Stephen Jay Gould ; Jean Delumeau ; Jean-Claude Carrière ; Umberto Eco. *Entretiens sur la fin des temps* (Paris : Fayard, 1998), 78-82.

À cet égard, T. S. Eliot écrit : « Que le temps ne guérit pas : le malade n'est plus là. [...] Avancez, voyageurs, sans fuir le passé / Vers d'autres vies, ou vers un quelconque avenir ; [...] Vous ne devez pas penser 'le passé est fini' / Ou 'l'avenir est devant nous'. / À la tombée de la nuit, dans le grément et l'aérien, / Une voix descend (mais pas à l'oreille, / La coquille murmurante du temps, et pas dans n'importe quelle langue) / 'Avancez, vous qui croyez voyager' ; / Vous n'êtes pas ceux qui ont vu le port / Reculer, ni ceux qui vont débarquer. / Ici, entre la rive d'ici et la rive d'ailleurs / Pendant que le temps se retire, considérez l'avenir / Et le passé avec un esprit égal. / Au moment qui n'est pas celui de l'action ou de l'inaction / Tu peux recevoir ceci : Quelle que soit la sphère de l'être / L'esprit d'un homme peut se concentrer / Au moment de la mort, c'est la seule action / (Et le moment de la mort est chaque instant) / Qui fructifiera dans la vie des autres. » : T.S. Eliot, *Poemas Escolhidos*, (édition bilingue), (Lisboa : Relógio d'Água, 2015), 184-186.

de la souffrance.⁵⁴² Il cherche plutôt, à partir de cette réalité humaine, à tracer un chemin d'espérance historique, qui dépasse une compréhension simpliste des relations humaines dont l'accent est mis sur coupable/innocent, sauvé ou puni/condamné.⁵⁴³

En effet, l'idée du jugement final et/ou du jugement individuel à la fin des temps, est irradiée par cette espérance salvatrice qui jaillit du message et de la vie de Jésus-Christ (évitant ainsi que l'idée de la fin des temps devienne terrifiante et encourage la désespérance). S'appuyant sur le chapitre 25 de Matthieu, Delumeau souligne qu'il n'y a aucune raison de craindre la fin des temps : le jugement final n'est pas lié à des critères terrestres, ni à des critères théologiques, ni même à des critères de foi, mais au seul critère de l'amour inconditionnel et du pardon qui est antérieur à tout. Ce jugement salvateur, selon l'historien, aura lieu individuellement, au moment où chaque être humain meurt (biologiquement). Au Jugement dernier (quand viendra la plénitude des temps), ce jugement sera récapitulatif pour toute l'humanité – dans un temps sans temps (dans l'éternité) il n'y a pas de place pour les particularismes, mais pour l'authenticité de l'être humain qui n'est pas sauvé seul, mais en tant qu'humanité/communauté humaine. Cela se révèle dans la Croix, où la plénitude des temps est atteinte et où tout est consommé. Par l'événement de la Croix, l'humanité entre dans une nouvelle période historique – une période qui initie la plénitude du Royaume, qui, bien qu'il ne soit pas encore arrivé, est déjà en train de se réaliser.⁵⁴⁴

Au fil du temps, des événements étonnants (notamment les grandes catastrophes naturelles et les guerres) sont venus bouleverser la vision que l'homme avait de son histoire et de l'espérance révélée dans l'événement christique. Peu à peu, ces événements ont commencé à être lus comme annonçant la fin des temps et le début de la terreur annoncée dans le livre de l'Apocalypse, comme s'il ne s'agissait que d'une annonce de destruction. Mais comme il s'agit du livre de l'Apocalypse, son annonce est le point culminant du message de Jésus-Christ, la

⁵⁴² La question du mal sera développée dans le chapitre suivant.

⁵⁴³ Cf. Delumeau, « L'Apocalypse revisitée », 83-90.

⁵⁴⁴ Cf. Delumeau, « L'Apocalypse revisitée », 90-97.

promesse que la mort et la destruction n'auront pas le dernier mot et que, pour cette raison même, l'être humain n'est pas un être pour la mort (le sens de sa vie n'est pas dans la finitude humaine) mais un être pour la plénitude de la vie qui sera une réalité concrète en Dieu à la fin des temps.⁵⁴⁵

Le recul de la peur de la fin du monde et ce que je peux appeler la décadence de l'espérance et sa transformation en « espoir eschatologique », selon Delumeau, s'est imposé à la fin de la guerre de 30 ans (1618-1648), tant par la réduction de l'impact social du catholicisme, que par la lassitude généralisée de voir la 'fin des temps' imminente et, finalement, tout n'étant que souffrance sans conséquence de triomphe eschatologique visible et immédiat. Cherchant à « forcer la fin des temps », des sectes et des mouvements collectifs de suicides collectifs ont commencé à apparaître en l'an 2000. Cette tentative de trouver dans la mort la clé de la fin de la souffrance (au lieu d'une raison de valoriser la vie) éloignait l'espérance eschatologique de l'horizon de la vie humaine et, par conséquent, le sens de la vie devenait une utopie sans accomplissement, vu l'ampleur du vide existentiel régnant. Pour Delumeau, cette espérance ne peut être ravivée qu'avec la récupération de la foi dans les fondements des religions, car cela donne à l'être humain des outils d'humanisation et, par conséquent, la capacité de regarder la vie dans l'ampleur de Dieu, loin de tout fatalisme et de toute limitation apparente, propres à la condition exclusivement humaine-biologique.⁵⁴⁶

3.3.2.3. L'espérance au-delà de la certitude

Pour Jacques Ellul, parler d'espérance, c'est d'abord parler d'une espérance incarnée – une espérance dont l'essence est Jésus-Christ lui-même, non seulement dans une perspective ricoeurienne (d'après Moltmann) de sa résurrection, mais dans une perspective existentielle

⁵⁴⁵ Cf. Delumeau, « L'Apocalypse revisitée », 102-131.

⁵⁴⁶ Cf. Delumeau, « L'Apocalypse revisitée », 131-136.

fondée sur la théologie de l'incarnation elle-même.⁵⁴⁷ Pour Ellul, la question de l'espérance s'avère être de la plus haute importance pour notre époque. Ce qui est en jeu n'est pas seulement la question de la liberté, associée à l'espérance, mais la dimension de la foi qui se présente comme le seul élément capable de surmonter les avancées de l'espoir – c'est-à-dire d'une espérance corrompue par les promesses techno-scientifiques et par le progrès auquel aspire la société contemporaine.⁵⁴⁸

Plus qu'une question de liberté, Ellul enlève au concept d'espérance toute possibilité de certitude (comprise dans un sens académique-scientifique). Au contraire, il souligne que plus il y a d'information, moins il y a d'espérance. En plaçant l'espérance dans la sphère exclusive de la révélation divine, Ellul lie l'espérance à la foi : s'il y a certitude (trop d'informations claires sur l'avenir), il n'y a pas de place pour vivre/expérimenter la véritable espérance, seulement la possibilité de l'espoir (comme attente probable de ce qui va arriver). On pourrait penser que cette théo-philosophie pourrait se décomposer en pure utopie, en l'illusion de connaître la Parole de Dieu et d'espérer en conséquence – une espérance contre toute espérance (cf. Rm 4,18). Cependant, ce qui chez Ricœur (pour ne pas dire aussi, chez Moltmann) est considéré comme le silence de Dieu, chez Ellul est pris comme une garantie de la véritable espérance, puisque, plus la Parole de Dieu est rare, plus grand est l'espérance. Et lorsque Dieu se détourne, alors il n'y a plus, dans le désert de l'information, que l'espérance possible.⁵⁴⁹

Dans cette perspective, Ellul donne à la liberté (également défendue par Ricœur dans le développement de sa pensée sur l'espérance) une nouvelle dimension. Il ne s'agit pas d'une liberté purement philosophique, mais de la liberté qui découle de la foi judéo-chrétienne (du Dieu libérateur). Partant des récits bibliques (notamment du livre de l'Exode, des lettres pauliniennes et de l'Apocalypse), Ellul renvoie la question de la liberté à la souveraineté de

⁵⁴⁷ « La création a été l'acte de l'espérance de Dieu, autant que de son amour. Le Verbe est espérance chaque fois qu'il agit. Au commencement de l'incarnation est l'espérance. Au commencement de chaque vie en Christ c'est l'espérance qui se manifeste. Et au commencement de chaque vie humaine, l'espérance [...] pousse l'homme et le fait croître. » : Ellul, *L'espérance oubliée*, 217.

⁵⁴⁸ Cf. Jacques Ellul. *La technique ou l'enjeu du siècle*. (Paris : Economica, 2008), 351-388.

⁵⁴⁹ Cf. Ellul. *La technique*, 176-178 et 200-208.

Dieu. Il s'agit d'une liberté qui va au-delà de ce que l'être humain, par lui-même, peut trouver. À partir de ce sentiment de liberté, la voie est ouverte à une nouvelle compréhension de l'éthique (du bien et du mal) et, par conséquent, de l'espérance qui régit (ou devrait régir) l'existence humaine.⁵⁵⁰

L'amour *agapé* devient le fondement de cette espérance, qui n'a rien d'illusoire ou d'abstrait (comme le discours semble parfois le faire quand on parle d'espérance dans un sens judéo-chrétien). Au contraire, « l'espérance devient une sorte de sacrement [...] et un substitut pour le temps de l'absence. »⁵⁵¹ Pour Jacques Ellul, seuls les juifs et les chrétiens peuvent entrer dans ce dynamisme unique de l'espérance, à la fois par l'expérience de Dieu (à laquelle la Tradition est parvenue jusqu'à aujourd'hui), et par l'expérience personnelle – et celle de la foi – de chaque croyant qui reconnaît que même dans les moments les plus difficiles (où il semble que Dieu se taise), « l'espérance peut continuer à dire et affirmer : Dieu est là, il est le Vivant et le Père. Il te sauve et te guérit. »⁵⁵² De même qu'un placebo dans la main d'un médecin sert d'instrument pour le salut du malade qu'il a entre les mains, de même l'espérance chrétienne est une réalité concrète qui est assumée comme un moyen vers la plénitude du salut.⁵⁵³

D'une certaine façon, Jacques Ellul défend une perspective presque élitiste de l'espérance, plaçant toute l'angoisse humaine comme le résultat, non pas des circonstances défavorables de la vie humaine, mais de l'incapacité d'écouter la voix de Dieu (ou de la confondre avec d'autres voix non compatibles avec le message de Jésus-Christ). Dans ce cas, l'espérance est liée à la réception de la révélation du Dieu d'Israël, qui seul est capable de sauver et de créer une vie nouvelle au milieu des débris d'une histoire si souvent écrasante et pleine de souffrances.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ Cf. Jacques Ellul, *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*. (Paris : Seuil, 1982), 289-291.

⁵⁵¹ Ellul, *L'espérance oubliée*, 210.

⁵⁵² Ellul, *L'espérance oubliée*, 211.

⁵⁵³ Cf. Ellul, *L'espérance oubliée*, 210-211.

⁵⁵⁴ Cf. Ellul, *L'espérance oubliée*, 211-212.

Contrairement à Paul Ricoeur qui défend l'espérance en tant que « passion du possible », Ellul soutient que

l'espérance prend l'audace insigne d'affirmer ce qu'il n'est pas possible, ou plus possible, ni de connaître, ni d'expérimenter [...] parce qu'elle prend sa source dans l'expérimentation, dans la situation, dans la condition, dans la volonté de l'homme abandonné de Dieu et l'oblige à, de nouveau, être pour l'homme. Et que Dieu soit caché, qu'il se refuse, qu'il se taise, c'est le lieu et la condition de l'espérance. Pour qu'il y ait espérance, il faut qu'il ait inconnu. [...] Seul l'inconnu a une charge d'espérance.⁵⁵⁵

Là où Ricoeur plaçait l'angoisse, Ellul place l'inconnu. Dans ce cas, l'angoisse n'est rien d'autre que l'absence, le manque de connaissance ou l'ignorance par rapport à la voix de Dieu. L'inconnu, en revanche, comprend aussi bien la présence de Dieu qui se révèle/manifeste dans l'histoire humaine (bien qu'il ne soit pas possible de la démontrer empiriquement), que la sensation d'absence et *d'abandon de Dieu*. Dans les deux cas, l'inconnu (que ce soit le Dieu indémontrable ou l'ignorance de ce qui est à venir) devient le point de départ de l'espérance.

Cette perspective distingue également toutes les tentatives d'associer l'espérance à la certitude et/ou à l'information reçue. Au contraire, une vision de l'avenir fondée sur des informations objectives ne conduit qu'à un espoir, c'est-à-dire à une dimension *prévisible* de l'avenir. Cependant, cette dimension ne répondra qu'au niveau intellectuel et/ou émotionnel de l'être humain, et ne pourra jamais conduire, par sa nature même, à une espérance dans le futur où toute l'intégralité de l'être humain est présente. Loin des aspirations postmodernes et contemporaines, Ellul souligne que « ce qui nous est Révélé n'est jamais objectif, mais ce qui est [...] nécessaire pour notre vie, pour notre salut, pour notre liberté... [...] nous ne pouvons en faire un système adéquat, puisque nous savons que rien d'objectif et d'objectivable ne nous

⁵⁵⁵ Cf. Ellul, *L'espérance oubliée*, 213.

a été dit »⁵⁵⁶. Dieu est la seule certitude (*objective*) d'une espérance qui va bien au-delà de l'idée d'une espérance *en fonction de* prônée par des auteurs comme Bultmann ou Kierkegaard.⁵⁵⁷

3.3.2.4. *La foi comme que racine de l'espérance*

Ernst Bloch développe sa pensée sur l'espérance d'une façon très particulière. Il ne part pas du sens de la transcendance, ni d'un quelconque assentiment préalable de la foi. Il souligne plutôt que penser l'espérance d'un point de vue chrétien (par exemple, si l'on veut penser l'espérance eschatologique) n'est possible que par la foi, ce qui, pour un athée, devient impensable, puisque l'existence de Dieu provoquera toujours des impossibilités. Premièrement, parce que, dans le domaine de l'éthique, l'existence de Dieu et le mal/souffrance auquel les êtres humains sont confrontés quotidiennement deviennent incompatibles. Ensuite, parce que si l'on veut donner un assentiment de foi à l'existence de Dieu, cela impliquera nécessairement de supposer que la Genèse – la Création – se déroule selon les récits de la Révélation et non selon les récits bibliques de la Création.⁵⁵⁸ Pour Bloch, affirmer l'existence de Dieu comme plénitude de la perfection implique de rendre inintelligible le messianisme eschatologique. Ainsi, seule l'expérience de ce que vivent les êtres humains peut devenir une véritable médiation pour comprendre l'expérience de leur passé, de leur présent et de leur avenir. De cette façon, « refusant le Dieu de la création et la métaphysique classique, Bloch met à sa place une ontologie du non-encore, comprise comme un matérialisme authentique, c'est-à-dire un matérialisme dialectique-utopique. »⁵⁵⁹

Dans sa critique de la perspective religieuse de l'espérance, Bloch va plus loin que Feuerbach et Marx en plaçant la vision prométhéenne et utopique au centre de sa réflexion sur

⁵⁵⁶ Ellul, *L'espérance oubliée*, 215.

⁵⁵⁷ Cf. Ellul, *L'espérance oubliée*, 215-216.

⁵⁵⁸ Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt/M : Suhrkamp, 1985), 1628.

⁵⁵⁹ « Recusando o Deus da criação e da metafísica clássica, Bloch coloca no seu lugar uma ontologia do ainda-não, entendida como materialismo autêntico, isto é, materialismo dialético-utópico. » Anselmo Borges, « Ernst Bloch : A esperança ateia contra a morte », *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 2, N. 4 (1993): 405.

l'*humanum* et son avenir. Contrairement à ces deux penseurs, Bloch renvoie le sens du messianisme eschatologique (oublié par Feuerbach et Marx) comme raison d'être d'une idée de l'espérance et du Royaume de Dieu – en tant que royaume humain authentique – qui n'aura lieu que *post mortem*. De ce point de vue, l'espérance serait toujours le résultat de la foi – non pas la foi en Dieu, mais la foi en l'être humain capable de penser – d'espérer – un royaume de Dieu, sans Dieu ; un royaume qui ne présuppose pas le néant (au sens nihiliste du terme), mais plutôt l'annihilation matérielle-universelle de toute possibilité de fin parfaite, où tout reste ouvert et où tout a une dimension sécularisée et utopique. Ce qui est en jeu ici n'est pas le rejet de la religion ni son simple anéantissement (comme le serait, par exemple, la perspective de Marx), mais le refus d'accepter l'héritage religieux.⁵⁶⁰

Prenant Kant et Augustin comme points de référence, Bloch souligne la nécessité kantienne de soustraire l'homme à sa minorité coupable, tout en soulignant la vision augustinienne selon laquelle, à la fin des temps, nous serons 'seulement nous', dans un dimanche qui n'a pas encore été créé. Il résulte de ces lectures de Kant et d'Augustin que ce qui est en question est toujours la question de l'espérance liée au futur (et non au passé ou au présent) et que le futur est présenté comme un temps 'qui espère' – un temps qui attend l'humain, et non l'inverse. Il s'agit d'une vision sur le temps et sur l'être humain qui inverse la vision d'Ellul (et, plus encore, celle de Moltmann). La contingence humaine est comprise comme une opposition à l'espérance, puisque cette dernière n'est régie que dans la sphère de ce qui est parfait.⁵⁶¹ À ce niveau, il semble y avoir un désir d'embrasser la perfection, une grandeur qui, en termes religieux, ne peut être attribuée qu'à Dieu. Pour Bloch, cependant, le dynamisme de l'espérance se déplace selon la primauté de la raison pratique et la latence de l'utopie.⁵⁶² De ce point de vue,

⁵⁶⁰ Cf. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1412-1414.

⁵⁶¹ Cf. Ernst Bloch, *Tendenz-Latenz Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*, (Frankfurt/M : Suhrkamp, 1985), 367.

⁵⁶² Cf. Vicente Ramos Centeno, *Utopía y razón práctica em Ernst Bloch* (Madrid : Endymion, 1992).

ce n'est pas seulement dans l'hypostase de Dieu que l'humanité projette son aspiration au *Summum Bonum*. Ernst Bloch lit toute l'histoire de la création culturelle humaine comme une anticipation onirique et utopique de la consommation possible. L'une des thèses centrales de Bloch consiste à appréhender le passé comme porteur d'avenir. Par rapport au passé, il y a toujours une dette impayée (*das Unabgegoltene*). D'où son concept de 'surplus culturel'. Ce qui lie l'humanité de manière ininterrompue est l'espoir commun de la conquête de la perfection.⁵⁶³

Surmontant les barrières temporelles et sa propre contingence, l'être humain vit l'expérience de l'espérance dans le futur à travers les rêves (éveillés), les histoires, les mythes et les légendes, et tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, peut faire en sorte que l'être humain dépasse les barrières des limites de son existence, ainsi que les barrières temporelles, entrant dans une réalité (oserais-je dire, utopique-illusoire) où tout est possible – sans recours à Dieu et/ou à la religion. Le 'pas encore' qui marque l'origine du monde et de l'existence humaine elle-même est, en termes blockiens, compris comme le rien qui précède l'histoire et la vie. Cependant, il ne s'agit pas ici de faire la défense ou une quelconque apologie nihiliste, mais plutôt de comprendre que ce 'pas encore' est synonyme de possibilité d'avenir : ce qui n'est pas encore, peut (à la possibilité de pouvoir) devenir. Dans ce cas, tout être humain, dans sa contingence, possède le principe de possibilité : ce que l'humain n'est pas encore, ouvre les portes à tout ce qu'il pourrait devenir. C'est là que réside le sens de l'espérance chez Bloch - une foi (non religieuse) au-delà des limites humaines. En divinisant la matière, Bloch cherche des moyens de transcender le Transcendant, ce qui devient particulièrement difficile face à l'abîme imposé par la mortalité humaine. Face à la mort, comment garder l'espérance en vie ? Comment défendre l'utopie face à cette non-possibilité utopique ? La mort devient le tourment angoissant de l'espérance, elle est la fin des rêves et le début de tout vide et de toute solitude existentielle.⁵⁶⁴

⁵⁶³ « Não é apenas na hipóstase de Deus que a humanidade projecta o seu anelo do *Summum Bonum*. Ernst Bloch lê a história toda da criação cultural humana como antecipação sonhada e utópica da consumação possível. Uma das teses blochianas centrais consiste na apreensão do passado enquanto grávido de futuro. Em relação ao passado, há sempre uma dívida não liquidada (*das Unabgegoltene*). Daí também o seu conceito de 'excedente cultural'. O que vincula a humanidade ininterruptamente é a esperança comum da conquista da perfeição. » : Anselmo Borges, « Ernst Bloch: A esperança ateia contra a morte, » 406.

⁵⁶⁴ Cf. Ernst Bloch, *Erbschaft dieser zeit. Erweiterte ausgabe* (Frankfurt/M : Suhrkamp, 1985), 390-391.

L'inévitabilité de la mort semble ne connaître aucune solution possible (Bloch nie même qu'elle puisse être surmontée par l'espérance chrétienne, puisque, face à la mort, même l'éternité apparaît comme une illusion et/ou quelque chose de dépourvu de sens). L'être humain cherche donc, sur tous les fronts, à lutter contre la dictature de la mort, en essayant, d'une certaine façon, de faire en sorte que la mort ne soit pas la fin de tout.⁵⁶⁵ La religion apparaît comme l'une des réponses que les êtres humains ont trouvées pour eux-mêmes – un mythe par lequel ils sont gouvernés – pour maintenir vivante l'espérance que la mort n'est pas la fin de tout. Toutefois, il ne s'agit pas d'une réponse isolée, puisque la science, et même certaines formes de politique, ont cherché à faire de même.⁵⁶⁶

Cherchant à surmonter le triomphe de la mort et, simultanément, refusant les réponses affirmées au-delà de toute possibilité de confirmation, Bloch propose un nouveau sens à l'existence, un sens dans lequel le 'je', sans s'annuler, cède la place au 'nous'. Par conséquent, la vie du 'je' perdurera à travers le 'nous' qui subsiste même après la mort du 'je'. C'est aussi dans ce 'nous' qui, donnant lieu à une solidarité temporelle, permet la relation entre les victimes du passé et celles qui émergeront triomphantes dans le futur.⁵⁶⁷

Dans cette perspective, il semble que le pardon soit loin du sens de l'espérance (après tout, tôt ou tard, tout s'arrangera). Cette idée est contestée par d'autres penseurs, tels que Ricœur et Moltmann, mais elle n'en reflète pas moins le sentiment de joie de l'espoir qui règne dans nos sociétés et qui, à travers les 'rêveries', camoufle l'angoisse, la souffrance et les défis quotidiens posés par la finitude humaine.

3.3.2.5. *L'espérance et l'eschatologie*

Dans une perspective quelque peu différente de celle de Ricœur, Moltmann comprend le temps d'un point de vue socioculturel. Dans ce cas, le temps peut être considéré comme étant

⁵⁶⁵ Cf. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1302.

⁵⁶⁶ Cf. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1304-1384.

⁵⁶⁷ Cf. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1380-1381.

soit orienté vers le passé, soit vers le présent, soit vers le futur. Si le centre d'intérêt de la vie actuelle est le passé, c'est ce temps qui configurera le présent et l'avenir, tant au niveau culturel qu'au niveau des relations humaines. Si, au contraire, la vie est régie par le temps présent, c'est à partir de celui-ci que le passé est interprété et que le futur est pressenti (à ce niveau, l'époque actuelle dans laquelle nous vivons, si marquée par le capitalisme individualiste et le consumérisme effréné, devient effrayante !) Cependant, si ce qui conduit à l'expérience du temps présent est l'horizon du temps futur, alors, c'est le futur qui détermine la lecture – rétrospective – du temps.

Bien que l'on puisse penser (comme cela semble être le cas de la compréhension de la théologie de Moltmann par Ricœur) que, chez Moltmann, l'espérance assume cette dimension, cela ne se produit pas. Contrairement à une vision linéaire du temps, l'eschatologie apporte avec elle une nouvelle catégorie – l'eschatologie n'est pas chronologique ! Ainsi, le futur ne peut être présenté comme une catégorie eschatologique. Le *déjà / pas encore* de l'eschatologie va au-delà de la compréhension du temps comme passé, présent et futur (cf. Ap 12:12). Le temps eschatologique se réfère à l'éternité et au transcendant : « *l'eschaton* n'est ni le futur du temps ni l'éternité intemporelle. »⁵⁶⁸, de sorte que « l'eschatologie futuriste est une contradiction dans les termes, car le futur ne peut être une catégorie eschatologique. Une eschatologie de l'éternel présent est une contradiction dans les termes, car elle élimine le temps. »⁵⁶⁹ Ici, propose Moltmann, nous devons penser le *temps eschatologique* comme l'avènement du Christ (Celui qui est venu et qui va venir) et, en ce sens, dans une compréhension non temporelle du futur, mais véritablement eschatologique.⁵⁷⁰

Penser l'avènement comme une catégorie de temps eschatologique, c'est renvoyer la question à une sphère historique – une histoire, non pas d'historiens de métier, comme l'a

⁵⁶⁸ « The eschaton is neither the future of time nor timeless eternity. » : Jürgen Moltmann, *The coming of God*. (Minneapolis : Fortress Press, 1996), 22.

⁵⁶⁹ « Futurist eschatology is a contradiction in terms, because the future cannot be an eschatological category. An eschatology of the eternal present is a contradiction in terms, because it abolishes time. » : Moltmann, *The coming of God*, 26.

⁵⁷⁰ Cf. Moltmann, *The coming of God*, 6.

soutenu Paul Ricoeur, mais une histoire qui reste toujours comme *l'avant, le maintenant et l'avenir*. Non pas dans une perspective de circularité temporelle, mais dans un appel significatif à la mémoire (et jamais à l'oubli !) qui permet à la fois de se souvenir du passé (avec ses bons et ses mauvais points ; la souffrance et la Grâce) et d'apprendre et d'entretenir la foi et l'espérance dans le Ressuscité d'entre les morts et, par conséquent, dans la Nouvelle Création (cf. Is 43,18-19 ; 2Co 5,17 ; Ap 21,5). Si le sens biblique de l'histoire ne se référait qu'à un futur possible, alors ce futur serait sujet à la manipulation humaine. Dans ce cas, clore l'histoire du salut dans le cadre d'une possibilité humaine reviendrait à mettre le Christ au service du temps et non l'inverse.⁵⁷¹ Dieu n'est pas présenté comme le *Seigneur du temps futur*, Il est le *Seigneur de l'histoire* et, pour cette raison même, il transcende toute possibilité de schématisation/ programmation humaine du futur.⁵⁷²

Fortement inspiré par la théologie de la libération latino-américaine, Jürgen Moltmann s'écarte de la vision plus traditionnelle de l'espérance (même au sein de la théologie développée jusqu'alors), cherchant à découvrir de nouvelles voies et de nouvelles possibilités pour intégrer la théologie de l'espérance dans le concret de la vie quotidienne des êtres humains.⁵⁷³ Il développe ainsi le thème de l'espérance à la lumière de l'eschatologie, ouvrant les portes à une plus grande compréhension de la théologie dans ce domaine. Pour Moltmann, l'espérance eschatologique *revendique* l'avenir, mais n'est pas étrangère à la réalité concrète du présent. Selon lui, « l'eschatologie désigne la doctrine de l'espérance chrétienne, qui englobe à la fois l'objet espéré et l'espérance qu'il inspire. »⁵⁷⁴ De cette façon, l'espérance chrétienne favorise le

⁵⁷¹ « [is it] not 'the Last Day' that brings Christ's parousia, but Christ's parousia that brings 'the Last Day'? For Christ surely does not come 'in time'; he comes to transform time. » : Moltmann, *The coming of God*, 13.

⁵⁷² Cf. Moltmann, *The coming of God*, 192-199.

⁵⁷³ « I have never done theology in the form of a defense of ancient doctrines or ecclesiastical dogmas. It has always been a journey of exploration. » : Moltmann, *The coming of God*, xiv.

⁵⁷⁴ « Eschatology means the doctrine of the Christian hope, which embraces both the object hoped for and also the hope inspired by it. » : Jürgen Moltmann, *Theology of hope*. (New York : Harper & Row, 1967), 16.

changement de vie (et la véritable justice politique et sociale) dans l'ici et maintenant de l'existence humaine, dans toutes ses dimensions.⁵⁷⁵

La nouveauté de Moltmann (comme chez Ellul) réside dans sa conception de l'espérance comme 'espérance chrétienne', soutenant qu'en dehors du Mystère du Christ, il est impossible de saisir et de comprendre la véritable essence de l'espérance, au risque de transformer l'espérance en une utopie séculariste (et, par conséquent, en une spirale croissante de désillusion et de frustration). Dans une défense que « l'eschatologie chrétienne parle de Jésus Christ et de son avenir. Elle reconnaît la réalité de la résurrection de Jésus et proclame l'avenir du Seigneur ressuscité »⁵⁷⁶, Moltmann voit dans le kérygme chrétien non seulement l'espérance en un événement du passé – le Christ mort et ressuscité des morts ; mais l'espérance d'un événement eschatologique qui porte en lui une promesse pour le présent et pour l'avenir de l'humanité.⁵⁷⁷

Ce que Moltmann cherche à souligner, ce n'est pas tant un fondement de la foi sur lequel se construit l'espérance chrétienne,⁵⁷⁸ mais de placer l'espérance elle-même (ici comprise comme eschatologie) comme le fondement entier de la théologie (dans tous ses différents domaines). Cependant, contrairement à ce qui apparaît dans la théologie d'Ellul, il ne s'agit pas de penser l'espérance dans une perspective *élitiste*, où seul un assentiment à l'eschatologie dogmatique chrétienne peut conduire à une vie transfigurée par l'espérance. Ce serait réduire l'espérance à un discours exclusivement théologique. Au contraire, il s'agit ici de comprendre l'espérance comme quelque chose qui fait irruption dans l'histoire humaine et qui transfigure la vie dans les différentes sphères où elle se développe (dans la vie concrète, sociale, politique,

⁵⁷⁵ « Out of that springs the hope for the redemption of the body and the expectation of the transformation of this whole world into God's kingdom » : Moltmann, *The coming of God*, xvi.

⁵⁷⁶ « Christian eschatology speaks of Jesus Christ and his future. It recognizes the reality of the raising of Jesus and proclaims the future of the risen Lord. » : Moltmann, *Theology of hope*, 17.

⁵⁷⁷ « Christianity is eschatology, is hope, forward looking and forward moving, and therefore also revolutionizing and transforming the present. » : Moltmann, *Theology of hope*, 16.

⁵⁷⁸ Comme, par exemple, Karl Barth l'a soutenu. Cf. John Webster, *Barth's Moral Theology*. (Grand Rapids : Eerdmans, 1998), 78.

économique, etc.).⁵⁷⁹ En ce sens, il s'agit d'une espérance universelle, à laquelle toute l'humanité est appelée/adhérente. Ainsi, croire en l'espérance eschatologique et y souscrire « n'est pas de l'optimisme. Dieu restera fidèle à sa détermination créatrice, même si le monde a créé des fondateurs sur son propre mal. La volonté de Dieu pour la vie est plus grande que sa volonté pour le jugement. Le Oui de Dieu prévaut sur le Non de Dieu. »⁵⁸⁰

3.3.3. *L'espérance en tant qu'eschatologie*

C'est sur la base de l'Amour et pour l'Amour que se développe l'espérance eschatologique et c'est cet Amour qui est le référent maximal « de cette voix énigmatique qui parle dans l'Évangile. Elle est le fondement de l'éthique, dans un sens pratique, mais elle est en deçà et au-delà de l'éthique. »⁵⁸¹ Or, puisque cet Amour est la clé du présent et donc du futur, il devient la raison et la possibilité de l'éternel : une distension de l'âme (selon les mots de Saint Augustin)⁵⁸² qui permet à l'être humain d'expérimenter la parousie – le *déjà/non encore* – dans sa vie quotidienne.⁵⁸³ Cependant, il ne s'agit pas de vivre dans une virtualité, dans laquelle le présent et le futur se confondent, mais d'une expérience intérieure pleine de transcendance, qui se réalise dans la Vie et l'Amour et non dans le temps et/ou à travers la technologie.⁵⁸⁴

⁵⁷⁹ « Christian eschatology is not Christianized eschatology. The adoption of apocalyptic ideas and apocalyptic hopes in the Easter narratives and in the Easter theology of the primitive Church is plainly eclectic. » : Moltmann, *Theology of hope*, 193.

⁵⁸⁰ « It is not optimism. God will remain faithful to his creative resolve even if the world he has created founders on its own wickedness. God's will for life is greater than his will for judgment. God's Yes outweighs God's No. » : Moltmann, *The coming of God*, 229.

⁵⁸¹ « Dessa voz enigmática que fala no Evangelho. Ele é o fundamento da Ética, em sentido prático, mas está aquém e para além da Ética. » : José Gil ; Fernando Catroga, *O ensaísmo trágico de Eduardo Lourenço*, (Lisboa : Relógio d'Água, 1996), 36.

⁵⁸² Cf. Augustin d'Hippone, *Les confessions*, XIV, 17, (Quebec : Samizdat, 2013), 187.

⁵⁸³ « L'amour nous fait aller et venir entre les zones antagonistes de la réalité, il la pénètre et découvre son non-être, ses enfers. Elle découvre l'être et le non-être, car elle aspire à aller au-delà de l'être ; au-delà de tout projet. » | « O amor faz transitar, ir e vir entre as zonas antagónicas da realidade, penetra nela e descobre o seu não-ser, os seus infernos. Descobre o ser e o não-ser, porque aspira a ir para lá do ser; de todo o projecto. » : Maria Zambrano, « Dois fragmentos sobre o amor », in *A metáfora do coração e outros escritos*, (Lisboa : Assírio & Alvim, 1993), 57.

⁵⁸⁴ « Cette vie véritable, vers laquelle nous cherchons toujours de nouveau à tendre, est liée au fait d'être en union existentielle avec un 'peuple' et, pour toute personne, elle ne peut se réaliser qu'à l'intérieur de ce 'nous'. Elle présuppose donc l'exode de la prison de son propre 'moi', parce que c'est seulement dans l'ouverture de ce sujet universel que s'ouvre aussi le regard sur la source de la joie, sur l'amour lui-même – sur Dieu. » : SS, n. 14.

Seul l'amour place la vie et l'avenir humain non pas dans le domaine de la certitude, mais dans celui de l'espérance, plaçant l'être humain lui-même au-delà de sa biologie et *l'autre* au-delà de sa *chosification* par rapport au *moi*.⁵⁸⁵ Parler d'espérance eschatologique, c'est parler du lien réel et concret (exprimé dans l'Amour – Caritas) entre la Création, l'anthropologie et la Personne de Jésus-Christ elle-même. Il ne s'agit donc pas de parler d'une alternative ou d'un refus de la futurologie, puisque l'eschatologie ne se situe pas dans la sphère de la futurologie,⁵⁸⁶ ; au contraire, « la notion d'eschatologie est probablement le seul moyen que nous ayons de dire que le futur ne peut être maîtrisé. »⁵⁸⁷ Néanmoins, l'eschatologie a aussi ses limites, elle doit avant tout être comprise comme une espérance humaine qui ne peut être vécue dans un monde purement utopique, mais qui trouve plutôt sa concrétisation dans le monde humain, à travers une praxis transformatrice capable de renouveler l'être humain et le monde à la lumière d'une espérance qui ne connaît pas de limites.⁵⁸⁸

En ce sens, *se donner* (expression magnanime de l'Amour et de l'espérance), c'est gagner en identité.⁵⁸⁹ Ici, l'amour (*Caritas*) est le moteur et la garantie de l'avenir, c'est-à-dire la force qui permet d'atteindre une espérance qui transcende les chiffres et l'individu lui-même, une espérance qui *se nourrit* et se reconnaît dans l'autre et en Dieu. L'espérance eschatologique existe pour le monde et non pour elle-même, tout comme Jésus-Christ lui-même (paradigme de l'homme et Seigneur de l'espérance) a orienté le mystère de l'incarnation par son don et sa mission salvatrice en faveur de l'humanité.⁵⁹⁰ L'amour se constitue donc comme « la garantie qu'existe ce que nous pressentons vaguement et que, cependant, nous attendons au plus profond de nous-mêmes: la vie qui est 'vraiment' vie » (SS 31).⁵⁹¹ Ainsi, s'il est inévitable d'assumer et

⁵⁸⁵ Cf. Gil ; Catroga, *O ensaísmo*, 36.

⁵⁸⁶ Cf. João Viegas Fernandes, *Paradigma da educação da globalidade e da complexidade. Manifesto para a esperança e a felicidade dos seres humanos*, (Lisboa : Plátano, 2000), 57-58.

⁵⁸⁷ « A noção de escatologia é provavelmente a única maneira que temos para dizer que o futuro não é dominável. » : José Augusto Mourão, *A palavra e o espelho*, (Lisboa : Paulinas, 2000), 126.

⁵⁸⁸ Cf. Manuela Silva, *Utopia cristã e aventura humana. Riscos, desafios, propostas*, (Lisboa : Multinova, 2002), 13.

⁵⁸⁹ Cf. Amartya Sen, *O desenvolvimento como liberdade*, (Lisboa : Gradiva, 2003), 276.

⁵⁹⁰ Cf. Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, (S. Paulo : Herder, 1970), 205.

⁵⁹¹ Benedictus PP. XVI, « Litterae Encyclicae 'Spes salvi' », *AAS* 99, n.º 31 (2007): 985-1027.

d'associer l'eschatologie au temps futur, il est tout aussi certain qu'elle traite d'un avenir véritablement humain, dans la mesure où elle ne traite pas d'un avenir abstrait, virtuel ou utopique, mais d'un avenir partant du concret d'une « éternité quotidienne. »⁵⁹² L'eschatologie est donc mue par une espérance qui répond aux exigences de notre temps présent, à partir d'une anthropologie dans laquelle l'homme a devant lui un futur ouvert habité par Dieu – un futur absolu (dont la mort fait partie) qui intègre le passé et l'expérience du présent.⁵⁹³

En effet, comme le souligne la théologienne Isabel Varanda, la mort ne peut être comprise uniquement comme une réalité biologique ; elle a une dimension théologique sur laquelle nous ne pouvons fermer les yeux.⁵⁹⁴ Certes, dans un pluralisme exploratoire, on peut situer la mort dans un registre biologique, c'est-à-dire « comme une défaillance totale et irréversible de l'activité cellulaire. »⁵⁹⁵ Pourtant, la mort peut être comprise dans un sens plus large : comme refus de la relation et comme solitude (cf. Gn 3,3-7) ; comme une réalité qui affecte si radicalement celui qui meurt et ceux qui souffrent de son absence qu'il est impensable de la réduire à une question physico-biologique. Pour le chrétien, la vraie mort n'est pas liée à la finitude cellulaire, mais à la rupture de la communion avec Dieu qui est la Vie. L'absence de relation fait tomber l'anthropologie dans une solitude existentielle, ce qui va sans doute au-delà de la souffrance de l'éphémérité de la biologie humaine.⁵⁹⁶

Sans nier la stricte signification biologique de la mort, « dans la dynamique de la création *in fieri*, dans la transformation et la transfiguration permanentes [...], la mort biologique est comprise comme un événement parmi tant d'autres événements de la vie. »⁵⁹⁷ Dans ce sens, nous pouvons affirmer que la mort est une donnée anthropologique indiscutable, en tenant

⁵⁹² Torga, *Diário VIII*, 94.

⁵⁹³ Cf. Karl Rahner et all. *Théologie d'Aujourd'hui et Demain*, (Paris : Cerf, 1967), 119-120.

⁵⁹⁴ Cf. Isabel Varanda, « Como falar da morte, da ressurreição e do além ? Ressonâncias Paulinas, » in *Theológica* 2ª Série, 44, 1 (2009): 29-54.

⁵⁹⁵ « Como falência total e irreversível da actividade celular. »: Varanda, « Como falar da morte, da ressurreição e do além ? », 35.

⁵⁹⁶ Cf. Varanda, « Como falar da morte, da ressurreição e do além?, » 36.

⁵⁹⁷ « Na dinâmica da criação *in fieri*, em permanente transformação e transfiguração [...], a morte biológica é entendida como um acontecimento entre tantos outros acontecimentos da vida » : Varanda, « Como falar da Morte... », 37.

compte du fait que la preuve physique de la qualité métaphysique de l'être humain est requise, car l'être humain, en tant qu'être fini et contingent, est un être-à-mort, tant du point de vue biologique que du point de vue existentiel ontologique.⁵⁹⁸ Cependant, la vie n'aura de sens que dans la mesure où la mort en a aussi un – une mort dénuée de sens détruit rétrospectivement la vie, puisque la question du sens de la vie sera toujours marquée par la problématique de la mort.⁵⁹⁹

Il est important de noter que, dans la perspective chrétienne et à la lumière de la foi, parler de la mort, c'est assumer qu'elle n'annihile rien dans l'être humain, mais qu'elle est un *passage* qui transfigure – elle est une *continuité discontinue*. Dans cette ligne de pensée, la mort est comprise, non pas comme une fin/terminaison de quelque chose, mais comme un processus où l'identité de la personne assume une nouvelle figuration. L'identité personnelle *désincarnée* par la mort, est une identité qui se forge au-delà de la dimension temporelle et spatiale propre à l'existence terrestre – elle franchit les barrières limitatives de la fin de la vie biologique, pour poursuivre son existence dans une plénitude de vie dont l'image ne provient pas d'un monde contingent et circonscrit, mais d'une existence pleine de vie : une vie glorieuse.⁶⁰⁰

A la lumière du message (Mt 10,28) et de la personne de Jésus-Christ, l'espérance chrétienne s'affirme dans la continuité, dans sa subsistance et sa consommation pendant la vie terrestre et après la mort biologique.⁶⁰¹ Ainsi, dire que l'identité du corps ressuscité à partir de la même matière que le corps terrestre n'est pas une opinion défendable, c'est affirmer que « la résurrection est liée à la récupération du cadavre. »⁶⁰² Or, il ne s'agit pas d'une continuité biologique (une immortalité de la matière), mais d'une continuité de la vie en Dieu (une éternité

⁵⁹⁸ Cf. Ruiz de la Peña, *La Pasua*, 261.

⁵⁹⁹ Cf. Ruiz de la Peña, *La Pasua*, 265-267.

⁶⁰⁰ Le Christ, en tant que prémices de tout ce qui meurt, transfigure toutes les catégories de temps et d'espace, ainsi que notre imagerie, en un sens opérationnel (cf. 1 Cor 15,20 ss).

⁶⁰¹ Cf. Congregatio Pro Doctrina Fidei, « Carta Recentiores Episcoporum Synodi, » in *AAS* 71 (1979) 941.

⁶⁰² « A ressurreição está ligada à recuperação do cadáver. » : Varanda, « Como falar da morte, da ressurreição e do além?, » 43.

de la vie).⁶⁰³ Saint Paul, dans 1 Cor 15,53-56, soutient l'idée que la victoire sur la mort n'est pas son élimination mais sa transfiguration. La foi en la résurrection implique donc continuité et rupture, identité et changement, mais le sujet de l'existence ressuscitée est le même - bien qu'il ne soit pas le même - parce qu'il a subi une transformation. La résurrection du Christ est le fondement de la résurrection des morts : les morts ressuscitent parce que le Christ est ressuscité, et non l'inverse. Le Christ est la cause efficace et exemplaire de notre résurrection, donc l'existence chrétienne, et son expérience de vie, ont connu un processus d'assimilation, de conformation, de transformation *dans, en et avec* le Christ. La résurrection nous donne le caractère ultime et définitif de ce processus.

Analogue à la réflexion anthropologique dans la perspective aristotélicienne et semblable au *moi* neurobiologique proposé par Damásio, la résurrection présuppose certaines structures anthropologiques : liberté, responsabilité et identité personnelle. Il ne s'agit pas de réanimation ou de réincarnation dans la résurrection. Au contraire, lorsque nous parlons d'un corps *spirituel* ou *glorieux*, nous ne parlons pas de quelque chose qui se fonde sur la continuité de la même matière, mais d'une attente qui a dans la résurrection le point culminant de l'événement eschatologique universel, qui va bien au-delà de toute interprétation philosophique – il jaillit de l'espérance accomplie et révélée dans la résurrection du Christ (cf. 1 Th 4,13-17).⁶⁰⁴ Cette espérance qui ne nous trompe pas (Rm 5,5) est la seule réponse possible au mystère de la mort, afin qu'elle ne devienne pas la fin du sens de l'existence humaine. Cette espérance supprime la diachronie du processus historique, les différences temporelles, et reconstruit l'identité et le sens de la vie, tant au niveau personnel que communautaire.

Il est important de comprendre que la résurrection n'est pas un événement privé et individuel, mais un événement eschatologique. C'est l'acte créateur par excellence et la consommation de la promesse qui rompt avec les limites apparentes de la mort, la reconstituant

⁶⁰³ Cf. Vasco Pinto Magalhães e Henrique Manuel Pereira, *Passar da morte à vida* (Coimbra : Tenacitas, 2014), 156-165.

⁶⁰⁴ Cf. Ruiz de la Peña, *La Pascua*, 260-265.

comme un chemin possible vers la plénitude en Dieu.⁶⁰⁵ Dans cette espérance qui conduit l'histoire humaine au-delà de ses circonstances et de sa biologie, chaque être humain vit et donne une continuité à l'histoire héritée, faisant de celle-ci un patrimoine à offrir aux générations futures. Le mystère du salut et l'acceptation de la promesse exigent ici l'existence d'une espérance dans laquelle ce qui est espéré va au-delà de la contingence et de la sphère du possible humain.⁶⁰⁶

L'espérance traverse l'histoire et le temps et transfigure la mémoire afin de maintenir une unité temporelle dans l'être humain. La parabole du Père miséricordieux (Lc 15,11-32) le démontre : il y a un temps présent marqué par *l'espoir* (le fils cadet demande à recevoir son héritage et part à la recherche d'une vie facile et heureuse) ; puis il y a la frustration et le *désespoir* (v. 14-15). Petit à petit, il y a la reprise de *l'espoir* et, avec elle, la décision de faire marche arrière, non plus à la recherche d'une maison/famille, mais d'une maison/employeur (vv.17-19), celle-ci étant la meilleure attente d'avenir qui puisse exister. Mais, ayant fait le chemin, c'est dans les bras du Père que ce fils trouve *l'espérance* (v. 20-22). La relecture des événements du point de vue du Père ne laisse aucune place au doute : le fils qui est mort est revenu à la vie, et c'est donc le moment de faire la fête (v. 23-24). Il semble y avoir un chemin possible vers l'espérance, à partir d'un *saut* nécessaire qui laisse, d'une part, un enchevêtrement *d'espoirs*, pour se lancer dans une espérance plus grande. D'une certaine façon, d'un point de vue théologique chrétien (et même dans la ligne moltmannienne), nous avons tous reçu en cadeau la part de l'héritage (la vie dans son passé, son présent et son futur), mais nous vivons

⁶⁰⁵ Cf. Ruiz de la Peña, *La Pascua*, 263-264.

⁶⁰⁶ Cf. Varanda, « Como falar da morte, da ressurreição e do além?, » 48.

« Dieu nous prépare une nouvelle terre où régnera la justice et dont la béatitude comblera et dépassera tous les désirs de paix qui montent au cœur de l'homme. Alors, la mort vaincue, les fils de Dieu ressusciteront dans le Christ, et ce qui fut semé dans la faiblesse et la corruption revêtira l'incorruptibilité. La charité et ses œuvres demeureront et toute cette création que Dieu a faite pour l'homme sera délivrée de l'esclavage de la vanité » (GS 39).

dans un autre terrain...⁶⁰⁷ La promesse va au-delà de l'existence terrestre, et la mort biologique n'est qu'une consommation de l'espérance au-delà du temps – c'est se jeter dans les bras du Père.

De ce point de vue, l'espérance implique un regard contraire à celui du *désespoir*. Cela est évident non seulement dans le concept d'*éternité* mais aussi dans la transversalité temporelle de l'espérance. Le Nouveau Testament ne raconte pas une espérance vécue dans le passé, ni des événements circonscrits à un certain temps historique, mais une espérance pleine de sens dans l'histoire personnelle de chaque être humain. Contrairement à la compréhension que Ricœur a de la promesse eschatologique,⁶⁰⁸ Il ne s'agit pas d'une espérance qui accompagne l'histoire et le temps et se poursuit ensuite *post-mortem*, mais d'une espérance qui est continuité et qui implique toujours l'intégralité de l'être humain (qui, dans l'histoire terrestre, assume certaines dimensions, mais qui assume une continuité intégrale selon la réalité de l'histoire comprise d'un point de vue eschatologique). L'espérance eschatologique n'est pas liée au *dernier jour* (comme semble l'être la position ricoeurienne)⁶⁰⁹; au contraire, comme a été déjà vue, « l'eschatologie signifie la doctrine de l'espérance chrétienne, qui englobe à la fois l'objet attendu et l'espérance qu'il inspire. »⁶¹⁰ Il ne s'agit pas de l'homme *et* du Transcendant, mais de l'homme *avec* le Transcendant. Il ne s'agit donc pas d'une question de temporalité ou d'immortalité (au sens de *vivre pour toujours*), mais d'une plongée dans l'éternité de Dieu.

⁶⁰⁷ « Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie leur est une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. Ils prennent place à une table commune, mais qui n'est pas une table ordinaire. Ils sont dans la chair, mais ils ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais ils sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, et leur manière de vivre est plus parfaite que les lois. Ils aiment tout le monde, et tout le monde les persécute. On ne les connaît pas, mais on les condamne ; on les tue et c'est ainsi qu'ils trouvent la vie. Ils sont pauvres et font beaucoup de riches. Ils manquent de tout et ils tout en abondance. On les méprise et, dans ce mépris, ils trouvent leur gloire. On les calomnie, et ils y trouvent leur justification. On les insulte, et ils bénissent. On les outrage, et ils honorent. Alors qu'ils font le bien, on les punit comme des malfaiteurs. Tandis qu'on les châtie, ils se réjouissent comme s'ils naissaient à la vie. Les Juifs leur font la guerre comme à des étrangers, et les Grecs les persécutent ; ceux qui les détestent ne peuvent pas dire la cause de leur hostilité. En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. » : *Lettre à Diognète*, in http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_fr.html, consulté le 25 janvier 2020.

⁶⁰⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 475-480.

⁶⁰⁹ Cf. Ricœur, *Histoire et vérité*, 17.

⁶¹⁰ « Eschatology means the doctrine of the Christian hope, which embraces both the object hoped for and also the hope inspired by it. »: Moltmann. *Theology of hope*, 16.

L'éternité n'est pas un temps qui ne finit jamais (ce serait l'immortalité), mais l'expérience d'un *non-temps*, capable d'être un générateur continu de vie. Vu sous cet angle, rien ne semble se présenter comme une rupture dans la mort, et la mort ne semble pas non plus si scabreuse. Elle est plutôt *sœur la mort*, non pas parce qu'elle est *voulue par Dieu*, mais parce que, à travers elle, l'espérance est victorieuse. En effet, comme le rappelle l'encyclique *Spe Salvi*,

la mort n'était pas naturelle, mais elle l'est devenue ; car, au commencement, Dieu n'a pas créé la mort ; il nous l'a donnée comme un remède [...] à cause de la transgression ; la vie des hommes commença à être misérable dans le travail quotidien et dans des pleurs insupportables [l'homme commence à vivre dans l'espoir !]. Il fallait mettre un terme à son malheur, afin que sa mort lui rende ce que sa vie avait perdu. L'immortalité serait un fardeau plutôt qu'un profit, sans le souffle de la grâce. [...] La mort ne doit pas être pleurée, puisqu'elle est cause de salut (SS, n. 10).⁶¹¹

Regarder la temporalité et l'historicité à la lumière de l'espérance chrétienne, c'est aller vers le *telos* et, pour cela, définir ce que *nous espérons*.⁶¹² Si notre espérance se situe dans une sphère purement immanente, alors le risque de devoir sacrifier la mémoire pour ne pas désespérer semble imminent (après tout, garder le souvenir de la souffrance n'aide en rien à la création d'horizons authentiques du futur). De même, si l'espérance n'est circonscrite qu'à quelque chose dont la réalisation ne se produira que *post-mortem*, elle se transformera en désir sadique (desespéré) de mourir. Au contraire, si l'espérance assume une dimension christique et véritablement eschatologique, elle est alors marquée par la certitude d'une résurrection incarnée et manifestée dans l'histoire et dans le temps, mais dont les répercussions dépassent une historicité et une temporalité circonscrites par la biologie humaine – c'est une espérance qui

⁶¹¹ Une vision partagée par Ricoeur dans *Vivant jusqu'à la mort*. (Cf. pages 36-91).

⁶¹² « C'est le souci de préserver le rôle formateur de l'histoire à l'égard du sens civique et plus précisément du sens national, donc de l'identité projetée par la conscience collective, qui a mis un frein à l'impulsion polémique issue de l'opposition majeure entre l'histoire savante et une mémoire encadrée par la religion dans l'Europe chrétienne. » : Ricoeur, *La mémoire*, 507.

sauve (Rm 8,24). Une espérance qui traverse et transfigure l'héritage historique (depuis la Création)⁶¹³ et qui oriente l'être humain vers un avenir où la mort n'est ni un obstacle, ni une fin, ni un vide propre à l'anéantissement de l'être ; elle est plutôt une étape propre à la vie humaine – une étape qui ouvrira les portes à une plus grande plénitude de vie.⁶¹⁴

L'espérance chrétienne transfigure de l'intérieur l'être humain, lui permettant de transfigurer la souffrance, non pas par une quelconque forme d'oubli, mais par la certitude que la souffrance ne peut être féconde qu'en faisant recours et en accueillant l'action de Dieu.⁶¹⁵ Dans ce cas, la souffrance qui blesse et lacère la vie humaine devient une souffrance transfigurée et un chemin de possibilité pour le futur – un futur marqué par la mémoire, non seulement des événements traumatiques, mais d'un pardon donné/reçu qui *permet* l'existence d'un futur marqué par la réconciliation et le salut intégral de l'être humain, non plus dans sa qualité de victime ou d'opresseur, mais dans sa qualité de sauvé et de co-responsable du salut de l'autre.⁶¹⁶ C'est une espérance enracinée dans la foi en Jésus-Christ – Seigneur de l'espérance – qui, par le don de l'amour et du pardon antérieur à tout, même antérieur à la conscience du crime (1 Jn 4,10), triomphe non seulement de la mort mais aussi de la condamnation de l'être humain.⁶¹⁷ C'est le triomphe de l'espérance ! S'il n'en était pas ainsi, le souvenir des événements de la croix serait insupportable et déclencherait un courant de violence. Au contraire, elle est devenue une mémoire vivifiante en plénitude (Jn 10,10) pour toute l'humanité (les coupables et les innocents) et c'est pourquoi l'espérance chrétienne continue à être vécue de façon *accompagnée* (Mt 28,20) – elle continue à être marquée par l'essence humano-divine.⁶¹⁸

Guidée par cette dimension, l'espérance chrétienne se présente comme une réalité qui dépasse les barrières de la chronologie du temps et se manifeste comme appartenant à la sphère

⁶¹³ Cf. Secretariado Diocesano da Pastoral da Cultura – Porto, *Morreste-me. A morte e a esperança cristã* (Porto : Secretariado Diocesano da Pastoral da Cultura, 2010), 39.

⁶¹⁴ Cf. Benedictus PP. XVI, « Litterae Encyclicae 'Spes salvi' », *AAS* 99, n. 2 (2007) 985-1027. Ci-après, on citera par SS.

⁶¹⁵ Cf. SS 3-4.

⁶¹⁶ Cf. Anselm Grün, *Se réconcilier avec la mort*, trad. Caroline Jouannic (Paris : Albin Michel, 2009), 96-103.

⁶¹⁷ Cf. SS 7.

⁶¹⁸ Cf. SS 6.

de l'éternité. Cependant, il est indéniable que l'espérance en la vie éternelle est souvent vécue et/ou comprise de façon ambiguë. D'une part, celle-ci est désirée, dans la mesure où elle semble apporter la réalisation de la promesse de salut et de bonheur authentique ; mais, d'autre part, elle porte en elle le désir de son refus – l'éternité semble devenir un temps infini et, par conséquent, effrayant. Si l'on veut approfondir la question, on comprend qu'il ne s'agit pas d'une *réelle* ambiguïté. Elle naît plutôt de la contingence du langage et de la réalité humaine, qui ne peut s'exprimer au-delà d'un sens de la temporalité chronologique, comme si l'éternité ne pouvait être comprise que comme une succession ininterrompue de jours et non comme une plénitude de vie en Dieu qui dépasse les notions d'espace et de temps. De plus, ce n'est pas sans défi de vivre cette espérance qui implique une adhésion à la vie éternelle qui a une acceptation sous-jacente de mourir biologiquement – le fait de donner un plein assentiment à la réalité humaine – et, en mourant, de permettre le triomphe de la vie.⁶¹⁹

Il faut noter que cette adhésion à la vie éternelle, ce regard d'espérance vers l'avenir, ne signifie pas la négation de la réalité humaine dans l'ici et maintenant de l'existence terrestre. Au contraire, elle implique la réalisation de cette espérance dans *l'aujourd'hui* historico-temporel, ouvrant les portes à une continuité salvatrice entre le monde/temps/histoire terrestre et la réalité céleste (éternelle).⁶²⁰ De ce point de vue, la mort (la prise de conscience de la finitude biologique et des limites de la contingence humaine) ne devient pas une raison de désespérer (de succomber à la désespérance), mais au contraire de vivre ; elle reste une condition, une raison de valoriser la vie (la nôtre et celle des autres), la possibilité de dépasser

⁶¹⁹ Cf. SS 12. Secretariado Diocesano da Pastoral da Cultura - Porto, *Morreste-me*, 53.

⁶²⁰ Cf. Grün, *O que vem*, 99.

« Tels sont les paradoxes qui ouvrent la fissure de la signification : il n'y a de sens possible de la vie éternelle que par la déconstruction d'un corps historique. Il n'y a de sens que dans l'insignifiance des vivants-morts. Il n'y a pas de messianisme si ce n'est à partir du visage d'un être humain défiguré... Il n'y a pas de nom de Dieu qui puisse être prononcé si ce n'est à partir de l'orphelinat assumé. Nihilisme du naissant, de l'original, indéterminé de toute utilité ou intérêt. » | « Tales son las paradojas que abren la fisura de la significación: no hay significado posible de vida eterna sino desconstruyendo un cuerpo histórico. No hay sentido sino en el sinsentido del muerto-viviente. No hay mesianismo sino desde el rostro de un humano desfigurado...No hay nombre de Dios que sea pronunciado sino desde la orfandad asumida. Nihilismo de la naciente, originaria, indeterminada de cualquier utilidad o interés. » : Carlos Mendoza Álvarez, « Dios es inútil. Por una desconstrucción de las imágenes de Dios ». In: J. Heredia ; G. Zubiría (Coord.). *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo*. (México : UITCAM, 2007), 32.

les limites apparemment déterminantes de la vie humaine et, à l'image de Jésus-Christ, incarner l'espérance par un don continu et préalable d'amour/pardon capable de surmonter l'emprisonnement de la souffrance et de briser les chaînes de la violence qui résultent du désir de vengeance et du triomphe égoïste du *moi* pensé de façon individualisée.⁶²¹ En considérant la mort comme partie intégrante de la vie (et non pas comme une interruption ou une extermination de celle-ci), le temps présent est ressenti comme le moment de la plénitude, le moment où le passé et le futur se touchent, non pas à cause des limites temporelles, mais parce que la valeur de la vie est capable d'être expérimentée et témoignée malgré le mal qui peut exister – la conscience de toucher déjà la réalité céleste transfigure la réalité terrestre, en la projetant vers le devenir et en la configurant pour qu'en elle, désormais, se manifestent le don et la grâce divine.⁶²²

⁶²¹ Cf. Grün, *O que vem*, 100-103. SS 27-28.

⁶²² Cf. Grün, *O que vem*, 103-107. SS 31.

4. LE PARDON COMME GARANTIE DE LA MÉMOIRE ET DE L'ESPÉRANCE

La figure du Christ est interprétée [...] avant tout à travers deux images : celle du philosophe et celle du berger. [...] L'Évangile apporte la vérité que les philosophes pèlerins avaient cherché en vain. (SS 6)

La question de l'inéluctabilité de la mort provoque un vertige devant l'avenir et devant le regard que nous portons sur le passé. En revanche, chaque fois que la mémoire évoque des événements traumatiques et une histoire pleine de souffrances, l'expérience du présent et la perspective de l'avenir semblent intenable : comment penser à l'avenir quand la souffrance est la note-clé qui rythme la vie quotidienne ? Comment regarder le passé traumatique tout en gardant l'espérance (dans le passé, le présent et le futur) ? Comment comprendre et accepter le cours de l'histoire quand le mal semble toujours être présent et se présenter de façon victorieuse ?

Nous semblons avoir atteint une 'impasse' et un moment crucial pour aller au-delà de la philosophie ricoeurienne. D'une part, nous devons essayer de comprendre la raison de la vie et de l'existence humaine lorsque la fin ultime – la mort – apparaît comme quelque chose d'inévitable ; d'autre part, nous devons nous pencher sur la question du mal⁶²³ et essayer de comprendre comment nous pouvons continuer à envisager la vie et l'avenir sans que le fatalisme et la résignation ne deviennent la raison de l'existence humaine. En effet, à quoi serviraient toutes les tentatives de garder la mémoire vivante et de regarder la vie avec espérance si, en fin de compte, la mort avait le dernier mot ? A quoi servirait-il d'aller à contre-courant si le mal semble s'imposer et prendre le contrôle victorieux de l'existence ? Quelle espérance, quel sens

⁶²³ Dans le cadre de l'enquête de cette étude, le mal sera toujours assumé comme 'mal moral' – celui qui est peut être l'objet de traumatisme, de désir de vengeance, de blocage d'espérance, etc.

et quelle expérience eschatologique peut-il y avoir lorsque tout semble attaqué par la contingence et la fragilité humaine ?

4.1 Le sens de la vie avec et au-delà des circonstances

Sachez d'abord qu'il viendra, dans les derniers jours, des imposteurs moqueurs qui vivront selon leurs mauvaises passions et vous demanderont, en se moquant de vous : 'Où est la promesse de sa venue ? Depuis que les pères sont morts, tout est resté pareil, comme depuis le début du monde !' (2 Pd 3,3-4).

Les êtres humains sont confrontés à leur propre réalité : leur finitude et celle de ceux qu'ils aiment. C'est une dimension incontestable dans toutes les cultures. Cependant, les mêmes ne sont pas les seuls à déterminer la façon dont nous regardons et réagissons à la souffrance, à la mort et au deuil. La religion, en tant que lieu où l'être humain rencontre Dieu et sa propre humanité, assume un rôle fondamental et libérateur qui permet aux croyants de regarder ces réalités au-delà du fatalisme que ces a priori semblent supposer.

À la lumière des réflexions de Frankl, mais aussi de Ricœur, de Moltmann et d'autres penseurs de la philosophie et de la théologie, il ne s'agit pas ici de chercher des 'formules magiques' qui puissent répondre pleinement à toutes les questions anthropologiques liées à la problématique de la mort et de la souffrance, mais de rechercher des arguments capables d'enrichir notre façon de regarder et de vivre ces réalités. Convaincus que les chrétiens d'aujourd'hui, à travers la certitude de la foi, peuvent assumer un rôle fondamental face à l'angoisse de la condition mortelle de l'être humain, il est nécessaire d'expliquer non seulement les raisons de la foi chrétienne – les raisons de notre espérance (cf. 1 Pd 3,15) – mais aussi d'ouvrir des pistes de réflexion sur la façon dont il est possible de parler de la réalité de la mort, en même temps que du salut, dans le monde. Si, à travers l'incarnation du Christ, nous apprenons un pardon – qui est toujours un don préalable et immérité – qui s'affirme comme un élément de

liaison entre la mémoire et l'espérance, alors la théologie chrétienne peut être une aide dans cette expérience et dans ce dépassement des barrières lorsque tout semble remettre en question la possibilité de rester dans une 'espérance contre toute l'espérance' (= espérer contre tout l'espoir).

Lorsque nous parlons du sens de la vie, nous abordons un concept qui diffère d'une personne à l'autre et d'une circonstance à l'autre. À la lumière de la perspective chrétienne, le sens de la vie renvoie à une dimension paradoxale où le passé et l'avenir se rencontrent, où l'immanent et le transcendant se touchent, et où les obstacles – même les plus difficiles – deviennent des chemins de salut et de fécondité de la vie. Dans d'autres sphères, la recherche de sens a conduit à trouver l'espérance de diverses manières, et même dans la sphère scientifique, la réflexion va au-delà de la logique mathématique ou de l'empirisme radical. Viktor Frankl est un penseur qui aide à comprendre le sens de la vie et d'une espérance au-delà des circonstances d'un point de vue qui peut nous aider à mieux comprendre ce qui est en jeu quand on parle du sens de la vie face à la souffrance (surtout celle qui résulte du mal moral) et à l'inéluctabilité de la mort. Ce psychologue, en captivité dans le camp de concentration, cherche et découvre les chemins de l'espérance quand il n'y a plus aucun espoir.

Viktor Frankl affirme que, contrairement à l'illusion que l'on se fait souvent, le sens de la vie (le *telos*) « ce n'est donc pas le sens global de la vie qui importe, mais bien celui que lui attribue une personne à un moment donné de sa vie. »⁶²⁴ S'il n'en était pas ainsi, nous nous retrouverions avec quelque chose de si lointain et abstrait qu'il n'aurait, en aucune façon, un impact concret sur la vie quotidienne de l'être humain et, par conséquent, ne serait pas un façonneur de l'histoire (ni du passé, ni du présent, ni du futur). L'être humain cherche une réponse capable de répondre à ses circonstances – son héritage historique, sa temporalité et sa contingence – sans que cette réponse soit conditionnée par quoi que ce soit qui dépasse sa responsabilité face à la vie et aux événements qui se produisent. De son expérience en camp

⁶²⁴ Frankl, *Découvrir*, 108.

de concentration, Viktor Frankl redécouvre l'importance du non-oublier et la nécessité d'envisager l'avenir en dehors de la sphère du prévisible. Ainsi, il affirme que la difficulté doit aboutir à un stimulus, car c'est un défi et une tâche⁶²⁵ ; c'est-à-dire qu'au lieu de provoquer un blocage ou une incapacité à regarder vers l'avenir, les difficultés doivent devenir des stimuli pour l'avenir et pour la réalisation d'une mission déterminée.

Cette capacité à générer du nouveau à partir du passé et du bon/beau à partir de l'angoisse et de la souffrance n'est pas, pour Frankl, une capacité limitée à certains êtres humains et n'est pas non plus compatible avec le fatalisme de la contingence humaine (comprise comme limite). Au contraire, tout « être humain a la volonté de chercher un sens à sa vie, et cette volonté est précisément la principale force motrice de la personne. Dès qu'une personne s'interroge sur le sens de la vie, elle exprime ce qu'il y a de plus humain en elle. »⁶²⁶ La contingence humaine est donc comprise comme une condition de possibilité (dans la mesure où c'est en cherchant et en définissant le sens ultime de sa vie que l'être humain révèle son humanité) et, pour cette raison même, Frankl propose, au sein de la psychologie, la *logothérapie*, non pas parce qu'il s'agit d'une énième thérapie psychologique mais parce qu'elle a pour objet « la raison de vivre de la personne que sur ses efforts pour en découvrir une. »⁶²⁷ Pour la logothérapie, la recherche du sens de sa vie est la principale force motrice de l'être humain.

Sans faire d'efforts, la science et la théologie chrétienne se rencontrent. Le sens ultime de l'existence humaine devient, non pas un désir abstrait ni un but lointain à atteindre, mais un sentiment de responsabilité humaine envers le passé et le présent, en vue d'un avenir qui se dessine à l'horizon.⁶²⁸ Loin des fatalismes qui circonscrivent toute possibilité pour l'espérance

⁶²⁵ Cf. Frankl, *Découvrir*, 131.

⁶²⁶ « Ser humano tem a vontade de buscar um sentido para a vida, e esta vontade é precisamente a principal força motivadora da pessoa. No momento em que a pessoa se pergunta sobre o sentido da vida, expressa o que há de mais humano em si »: Daniel Rocha Silveira, Miguel Mahfoud, «Contribuições de Viktor Emil Frankl ao conceito de resiliência», *Estudos de Psicologia* 25 (4), (oct.-déc. 2008): 570.

⁶²⁷ Frankl, *Découvrir*, 102.

⁶²⁸ Cf. Frankl, *Découvrir*, 109-110.

de se produire, il y a une transition dans le positionnement de l'être humain face à la vie et face aux difficultés. Par l'espérance, l'être humain cesse de s'interroger sur ce qu'il veut de la vie, pour s'interroger sur ce que la vie veut de lui, pour ce que la vie l'interroge.

Viktor Frankl, dans un sens plus clinique de la question de l'espérance liée au sens ultime de la vie, prévient que « la personne qui est à la recherche d'une raison de vivre, ou en proie au désespoir parce qu'elle ne la trouve pas, souffre de détresse existentielle mais certainement pas d'une maladie mentale. »⁶²⁹ Cependant, ce que nous pouvons souvent constater, c'est que les professionnels de la santé, cherchant une réponse immédiate à l'angoisse de leurs patients, au lieu de les aider à intégrer la souffrance et/ou les situations adverses dans leur vie, camouflent la douleur et l'angoisse elles-mêmes par des médicaments (ce qui, comme mentionné précédemment, est abominable pour Paul Ricoeur). Ce système, à court ou à long terme, produira une dépendance pharmacologique et, sans aucun doute, de plus grands problèmes dans la recherche et la volonté de donner un sens à la vie du patient. Pour Frankl, face à l'angoisse, il faudra toujours une mise à jour constante du projet de vie en fonction de ce qui se passe. Il s'agit d'une mise à jour constante et jamais d'une création successive de projets – un chemin mené par l'espérance et non par des petits espoirs successifs qui se configurent *au gré du vent*. Ainsi, malgré la souffrance et/ou les circonstances adverses, le sens et l'actualisation du projet de vie exigent la (ré)intégration du passé dans les expériences du présent, en lui donnant une perspective d'avenir (dans une ligne ricoeurienne, ce serait le chemin de la *guérison* de la mémoire en vue du futur).⁶³⁰

L'absence de perspectives d'avenir conduit au désespoir (à la désespérance) et au développement de la vie dans une spirale de frustrations qui vont bien au-delà du manque de satisfaction immédiate. Elles découlent de l'expérience d'une vie imprégnée d'un manque de sens pour sa propre existence. Et, comme un cercle vicieux, cette absence de sens conduit à un

⁶²⁹ Frankl, *Découvrir*, 104.

⁶³⁰ C'est à cet égard que Frankl parle du suicide, en le présentant comme la conséquence maximale de l'assujettissement à la 'frustration existentielle', c'est-à-dire qu'il survient, non pas en raison d'un 'mauvais' passé ou d'un 'mauvais' présent, mais d'une 'absence' d'avenir. Cf. Frankl, *Découvrir*, 106-107.

vide existentiel qui éloigne l'être humain de sa quête de sens. La frustration provoque, en elle-même, une tension qui entraîne un *déséquilibre* pouvant conduire à la fois à des problèmes traumatiques et à l'intégration de cette frustration dans la vie, en la constituant comme un stimulus et une opportunité de regarder, de façon renouvelée, vers l'avenir.⁶³¹

Pour surmonter les frustrations, la science peut aider, mais pas en apportant des solutions magiques et victorieuses au passé traumatique. Au contraire, elle ne peut être utile que dans la mesure où elle conduit chaque être humain à rencontrer l'autre, c'est dans la responsabilité envers l'autre que chacun se trouve et s'aide. Dans une ligne franklienne, les psychothérapies (comme la logothérapie proposée par Frankl) ne seront utiles que dans la mesure où elles aident l'être humain à intégrer et à transformer un drame ou une souffrance personnelle en une nouvelle opportunité de vie, en un triomphe personnel.⁶³²

Viktor Frankl nous avertit que la recherche de sens et d'une réponse au vide existentiel ne dépend pas des thérapies, mais de la responsabilité humaine, dans la mesure où celle-ci est comprise comme une caractéristique d'être 'être humain'. En fait, lorsqu'il parle de la responsabilité humaine, Frankl souligne que « l'homme est responsable de réaliser son but dans la vie, [...] il doit le chercher à l'extérieur plutôt qu'en lui-même ou dans sa psyché, comme si c'était un système fermé. »⁶³³ C'est dans sa dimension relationnelle que l'être humain surmonte le vide de son existence. Le sens de la vie ne s'épuise pas dans ce que chacun peut accomplir ou produire, mais dans une force motrice qui conduit chacun à sortir de lui-même. Le sens de la vie conduit aux relations, il conduit l'être humain à sortir de lui-même et à rencontrer l'autre. C'est l'autre, avec sa vie et sa souffrance, qui donne un sens à la vie de chaque être humain. En effet, de la même façon que l'espérance et le pardon ne peuvent être pensés comme des concepts/vies autoréférentiels (personne ne peut s'auto-pardonner), il en va de même pour tout ce qui concerne le sens de la vie et de l'existence humaine.

⁶³¹ Cf. Viktor Emil Frankl, *Oui à la vie – Découvrir un sens à l'existence malgré les souffrances*, trad. Louise Sasseville (Quebec : Les éditions de l'homme, 2020), 54-55.

⁶³² Cf. Frankl, *Découvrir*, 111-112.

⁶³³ Frankl, *Découvrir*, 109.

Notons que Viktor Frankl prend soin de mettre en garde contre les risques de la technoscience et, dans ce contexte, il prévient que la dimension transcendante et relationnelle de l'être humain, lorsqu'elle est substituée par sa dimension de *travail et/ou de machine*, transforme l'être humain en une machine de production, où la dimension relationnelle est, peu à peu, amputée et, par conséquent, le vide existentiel s'installe. Ce vide existentiel dans lequel est plongé l'homme-machine va le faire entrer dans une recherche effrénée (desespérée), non pas du sens de la vie, mais du plaisir et de la satisfaction immédiats (comme si la possibilité de vivre l'espérance n'existait plus et que, par conséquent, l'être humain succombait à l'espoir possible au sein de sa réalité mécanisée/déshumanisée). Dans cette 'quête insensée de sens', le vide existentiel augmente, étant donné que le camouflage de la souffrance élargit les dimensions de la frustration existentielle.⁶³⁴

Au-delà de toute psychothérapie, il est indiscutable pour Frankl que les relations humaines, une fois guidées par l'amour, transforment toute possibilité de vide existentiel en une porte ouverte sur l'espérance. Sans amour, il n'y a pas d'équilibre, ni de développement humain, ni de sens à la vie et à l'existence. C'est dans la relation à l'autre que l'amour, donné et reçu, donne à l'être humain sa dignité et le constitue comme quelqu'un – comme une personne. L'amour – comme le pardon offert comme don – exige toujours une réponse et c'est dans cette réponse que l'on peut trouver le sens de la vie, face aux situations ou circonstances adverses qui peuvent survenir dans sa vie. Pour Frankl, « l'amour est la seule façon de connaître l'essence même d'une autre personne. Il révèle à celui qui aime les caractéristiques essentielles de la personne aimée et même les possibilités qu'elle n'a pas encore réalisées. »⁶³⁵ C'est donc dans

⁶³⁴ Nous pouvons également dire, à la lumière de la théorie de Frankl, que 'le vide existentiel se manifeste principalement par un état d'ennui' et que, dans une société de plus en plus industrialisée, l'idée et l'expérience de l'homme se réduisent à ce qu'il est capable de produire. Ainsi, cet homme-machine est confronté à un vide existentiel qui l'éloigne de la recherche du sens de la vie, le rendant fragile et incapable de faire face à la souffrance, à la douleur et même à sa propre liberté. L'être humain cesse de savoir quoi faire de sa liberté, car c'est son travail qui anime son existence et non son existence qui anime sa vie, y compris ses fonctions de travail. Cependant, à la lumière de la logothérapie, l'être humain ne doit pas se voir comme une victime passive des situations adverses de la vie, au contraire, c'est lui qui a la décision et le pouvoir de faire de ces situations des opportunités dans le sens de la vie. Ainsi, le vide existentiel peut être le reflet de l'absence de sens, mais il peut aussi constituer un point de départ pour la volonté et la recherche de sens. Cf. Frankl, *Découvrir*, 106-108.

⁶³⁵ Frankl, *Découvrir*, 110.

cette perspective d'amour que l'être humain trouve la maturité pour créer (et recréer) son projet de vie, en intégrant sa propre souffrance, voire sa mort, sans pour autant s'éloigner et/ou nier le sens de la vie.

Sans cette intention, Viktor Frankl va à la rencontre des principes chrétiens les plus profonds et, à travers la science, suit un chemin qui le conduit à la possibilité d'une espérance réalisable dans le concret de la réalité et de l'histoire humaine. En parlant de la souffrance, de l'angoisse et de la frustration, Frankl souligne l'importance d'intégrer ces réalités dans sa vie, sans les nier ni s'y résigner, mais en adoptant plutôt une attitude d'espérance dans laquelle on regarde le présent avec la conscience d'être plus que la souffrance elle-même, en regardant l'avenir avec la certitude que, bien que transformé par la souffrance, il n'est qu'un point de départ pour de nouvelles découvertes dans la recherche du sens de la vie.⁶³⁶ Il ne s'agit pas d'affirmer que c'est la souffrance qui donne un sens à la vie, mais de donner son assentiment à la vérité de l'amour comme étant le seul capable de donner un sens à la vie qui va au-delà des circonstances adverses, au-delà de la souffrance et de la mort elle-même. La souffrance peut aider à la découverte du sens de la vie, mais elle n'en est pas le fondement.⁶³⁷ En effet, elle n'est qu'inévitablement constitutive de la vie et, en faisant partie de celle-ci, elle doit nécessairement être intégrée dans le sens même de la vie.

Dans son expérience de prisonnier dans quatre camps de concentration nazis, Viktor Frankl a ressenti dans sa peau les défis d'une réalité qui, en elle-même, se présentait comme une autoroute vers le désespoir (la désespérance totale) : celle d'être victime d'une injustice à l'échelle mondiale, d'être soumis à des conditions inhumaines et à la négation totale de son être personnel (tant par les souffrances directement infligées que par les privations, les tortures et la mort de ses proches) ; et celle de vivre dans l'imminence de la mort qui, à chaque seconde, était vécue, visible et se présentait toujours comme la voie la plus probable. Frankl se trouve

⁶³⁶ Cf. Frankl, *Découvrir*, 110-111.

⁶³⁷ Cf. Frankl, *Découvrir*, 134-136.

interpellé à la fois par l'horreur des événements et par la relation de responsabilité à laquelle il se sent appelé vis-à-vis de ses bourreaux/tortionnaires/oppresseurs. À l'horizon, les menaces de mort semblent être un baume plutôt qu'une torture. Cependant, dans l'aperçu d'une espérance supérieure, Frankl propose de regarder la mort au-delà de son aspect de blocage du sens de la vie.

Les éléments qui semblent enlever tout son sens à la vie humaine incluent non seulement la souffrance mais aussi la mort. Je ne me lasse jamais de répéter que les seuls aspects réellement transitoires de la vie sont les aspects potentiels qui, dès qu'ils sont actualisés, deviennent aussitôt réalité et sont préservés dans le passé où ils perdent leur caractère passager. Car, dans le passé, tout est conservé à jamais. Le caractère éphémère de notre existence ne lui enlève donc pas son sens. C'est cependant ici qu'intervient notre responsabilité; car tout dépend de la mesure dans laquelle nous réaliserons notre potentiel essentiellement transitoire. L'être humain fait constamment des choix parmi l'ensemble de ses talents potentiels du moment.⁶³⁸

L'être humain étant naturellement à la recherche constante du sens ultime de la vie, la mort apparaît comme une menace et un obstacle inévitable à l'amour – le fondement du sens de la vie – et un *agent* destructeur de tout ce qui existe et que nous considérons comme beau et important dans notre projet et sens de la vie. D'autre part, c'est aussi la mort qui conduit à une nouvelle perspective sur les relations et le sens de l'amour. Elle amène l'homme à s'éloigner du sens matériel de la vie et à découvrir, en lui-même et dans le monde qui l'entoure (y compris dans la vie de ses oppresseurs), des ressources et des potentialités qui le font aller plus loin dans son projet et sa recherche du sens de la vie. Avec cet aspect de transitivité vie/mort, l'être humain a la possibilité de se transcender (sortir de lui-même) et de percevoir sa propre dimension de liberté dans le sens qu'il donne à sa vie. Un sens qui va au-delà des circonstances et de la matière.⁶³⁹

⁶³⁸ Frankl, *Découvrir*, 116.

⁶³⁹ Cf. Frankl, *Oui à la vie*, 88-118.

4.2. *Le mal⁶⁴⁰ et la mémoire : les antipodes de l'espérance ?*

*Il faut avoir le courage d'incorporer le mal à l'épopée de l'espérance.*⁶⁴¹

Entre la mémoire et l'oubli, l'histoire se développe et se raconte en tenant compte des témoignages qui sont apportés de génération en génération. Les aspects oubliés des événements passés – ou trop rappelés (trop de mémoire) – favorisent et servent de base aux relations humaines dans le présent. Dans une certaine mesure, la confiance dans la parole d'autrui (même lorsque cet autrui est l'historien de profession qui a raconté les événements qui se sont produits auparavant) est un phénomène qui n'est pas étranger à la sphère de la mémoire-oubli collective. Au contraire, la confiance dans le témoignage – même si le témoignage est marqué par un certain contexte culturel – est, simultanément, une base et un problème lorsque ce qui est en jeu est la fidélité de la mémoire et de l'oubli (justifiant ainsi l'existence de mythes et de légendes qui perdurent, comme vrais, à travers le temps).⁶⁴²

Souvent, le témoignage est hanté par les connaissances scientifiques de l'époque, la structure socioculturelle ou les croyances les plus profondes de ceux qui relatent les événements. Cependant, avec un sens plus ou moins aigu de la manipulation du récit, il est indéniable que la parole de l'autre non seulement requalifie le passé, mais ouvre aussi la porte à certaines perspectives et expériences du futur. Pour Paul Ricoeur, il semble clair que « le lien entre futurité et passéité est assuré par un concept pont, celui d'être en dette. La résolution devançante ne peut qu'être assomption de la dette qui marque notre dépendance du passé en termes d'héritage. »⁶⁴³ Cette notion de dette permet à la fois de placer l'être humain du présent face à un héritage qui façonne la façon dont il observe le temps dans lequel il vit, mais aussi de le projeter et de le rendre responsable de la continuité de cet héritage envers les générations

⁶⁴⁰ Comme mentionné précédemment, en vue du développement de la thèse en cours d'étude, la question du mal sera ici développée du point de vue du mal moral - celui qui est susceptible d'être pardonné.

⁶⁴¹ Paul Ricoeur. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, (Paris : Seuil, 1969), 429.

⁶⁴² Cf. Changeux, Ricoeur. *Ce qui nous fait penser*, 290-304.

⁶⁴³ Ricoeur, *La mémoire*, 472.

futures. D'autre part, le concept de dette est associé à la question de la culpabilité et à la préoccupation de la mort, assumant ces deux dimensions comme co-configuratrices de la mémoire-oubli et de l'espoir par rapport au passé, au présent et au futur.

La grande question qui se pose est de savoir s'il est possible de maintenir simultanément la mémoire et l'espérance, surtout lorsque la mémoire est marquée par la douleur causée par la souffrance infligée ou par la culpabilité qui nous enchaîne au passé. La souffrance peut-elle être surmontée par l'oubli ou doit-elle être surmontée consciemment ? Quelles répercussions un souvenir traumatique aura-t-il sur le présent et l'avenir ? Même lorsqu'il y a une 'justice', il semble que tout le monde reste au même niveau d'endettement et de souffrance. En effet, « puisque la punition est une souffrance réputée méritée, qui sait si tout souffrance n'est pas, d'une façon ou d'autre, la punition d'une faute personnelle ou collective, connue ou inconnue ? »⁶⁴⁴. Pour Paul Ricoeur, ces questions sont fondamentales, surtout si le centre de la réflexion est l'être humain. Pour Ricoeur, « la souffrance est le non-être senti avant que d'être pensé ; [...] en souffrant, la conscience se sépare, se concentre et se connaît niée. Or dans la douleur je pâtis comme ayant de l'extension ; la douleur révèle le défaut d'être et la menace incluse dans l'extension. »⁶⁴⁵ Ainsi, maintenir l'intégrité de l'être humain signifie lui donner un sens existentiel au-delà de la souffrance, un défi évident si l'on pense à l'être humain du présent, aux prises avec les horreurs du passé (qu'il garde dans sa mémoire comme un héritage) et avec l'inévitabilité de la mort dans le futur (l'horizon devient un abîme caractérisé par la finitude humaine).

Le problème du mal moral a fait l'objet d'une réflexion croissante parmi les philosophes et les théologiens. Chez Paul Ricoeur, elle a pris une place constante dans ses réflexions, non pas tant parce qu'elle est un objet spécifique de la réflexion ricoeurienne, mais parce qu'elle est quelque chose de fondamental pour la compréhension de l'existence et de la nature humaine.⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Paul Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, (Genève : Labor et Fides, 2004), 25-26.

⁶⁴⁵ Ricoeur. *Philosophie de la volonté* 1, 423.

⁶⁴⁶ Sur la problématique du mal – cf. surtout les écrits de Paul Ricoeur : *Philosophie de la volonté* 2. *Finitude et culpabilité* (Paris : Aubier, 1988), livre I (L'homme faillible) et livre II (La symbolique du mal) ; *Le conflit des*

Je ne développerai pas ici de façon intensive la manière dont Ricœur pense la problématique du mal. Cependant, il est important de garder à l'esprit certains aspects fondamentaux de sa pensée à cet égard. Tout d'abord, il est important de souligner que parler du mal, c'est parler de quelque chose qui est originellement constitutif de l'être humain.⁶⁴⁷ En ce sens, le mal agit dans l'humain de façon involontaire, en ouvrant ou en creusant des voies pour qu'il devienne volontaire.⁶⁴⁸ De ce point de vue, la fragilité humaine n'est pas uniquement associée à la finitude, ni une dimension 'isolée' de ce qui constitue l'existence humaine. Au contraire, cette fragilité est une *misère* originelle, où « la *possibilité* du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme. »⁶⁴⁹

Au-delà de cette dimension originelle, que Ricœur fonde tantôt sur les récits bibliques de la Création, tantôt en recourant à la pensée philosophique (notamment à partir des philosophies de Kant, Pascal, Husserl et Kierkegaard), la question du mal est confrontée à la pensée religieuse (se présentant aussi liée au mythe et à l'imaginaire). Dans la religion, le mal est présenté sous le signe du 'péché', de la 'culpabilité' et de 'l'erreur' et, pour ne pas tomber dans une pensée purement théologico-religieuse, Ricœur développe la pensée sur ces termes à partir de ce que je peux appeler la 'philosophie du symbole', c'est-à-dire à travers tout ce qui est inséré dans le symbolisme du mal. Ricœur cherche à comprendre l'énigme du mal à la lumière de l'énigme du symbole visant, d'une part, à comprendre comment la pensée humaine – et ses choix – peut être véritablement libre (puisque le mal est originel et non seulement une *option* humaine). Et, d'autre part, en essayant de découvrir comment les symboles peuvent aider la pensée et, par conséquent, la compréhension de la fragilité humaine. De cette façon, Ricœur

interprétations. Essais d'herméneutique (Paris : Éditions du Seuil, 1969), particulièrement les chapitres : « Péché original » ; « Religion et foi » ; « Culpabilité, éthique et religion » ; « Préface », Olivier Raboul. *Kant et le problème du mal* (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1971) ; « Préface », Jean Nabert, *Le désir de Dieu* (Paris : Aubier, 1966).

⁶⁴⁷ « 'Je ne me dois pas étonner' si le mal est entré dans le monde avec l'homme : car il est la seule réalité qui présente cette constitution ontologique instable d'être plus grand et plus petit que lui-même. » : Ricœur. *Philosophie de la volonté* 2, 21-22.

⁶⁴⁸ « La faiblesse rend le mal possible en plusieurs sens que l'on peut classer dans un ordre de complexité croissante de l'*occasion* à l'*origine* et de l'*origine* à la *capacité*. » : Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, 157.

⁶⁴⁹ Ricœur. *Philosophie de la volonté* 2, 149.

insère la problématique du mal dans une herméneutique philosophique, s'éloignant de la possibilité de tomber dans une simple allégorie religieuse.⁶⁵⁰ D'ailleurs, pour Ricœur, c'est dans le symbole que l'on trouve la possibilité de parler du mal ; plus encore,

il n'y a pas en effet de langage direct, non symbolique, du mal subi, souffert ou commis ; que l'homme s'avoue responsable ou s'avoue la proie d'un mal qui l'investit, il le dit d'abord et d'emblée dans une symbolique dont on peut retracer les articulations grâce aux divers rituels 'de confession' que l'histoire des religions a interprétés pour nous.⁶⁵¹

La 'confession des péchés' était le langage possible de la religion pour parler du mal (péché) et, simultanément, pour rapprocher ce concept de la notion de dette et de culpabilité, favorisant, à partir de là, la possibilité de réfléchir sur la finitude humaine par rapport à l'infinitude du Transcendant. Une possibilité qui se présente comme un défi tant pour la philosophie que pour la théologie, puisque, dans les deux cas, le doute subsiste quant à savoir si ce qui est en jeu est l'appel à réfléchir davantage à cette problématique ou si c'est, au contraire, l'invitation à abandonner la réflexion elle-même. En fait, l'existence du mal est incompatible avec l'existence de Dieu – *le* Transcendant infiniment bon. Une problématique qui remet en cause le langage confessionnel religieux, mais aussi le discours sur l'origine défendu par la métaphysique kantienne ou encore la *théodicée* de Leibniz.⁶⁵²

Cherchant à clarifier le problème du mal, Ricœur distingue trois niveaux fondamentaux à prendre en compte. La première concerne la configuration du mal lui-même, c'est-à-dire les formes visibles et violentes qui lui sont soumises et que l'on retrouve tant dans les actions que dans le langage. A ce niveau peuvent être insérés les comportements liés au péché ou à la culpabilité (pour utiliser un langage religieux). Le deuxième niveau concerne l'origine et la structure du mal lui-même, à savoir de l'intérieur de la nature humaine elle-même (le mal qui demeure, même *en sommeil*, dans *l'involontaire* de l'existence humaine). Enfin, un

⁶⁵⁰ Cf. Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, 479-488.

⁶⁵¹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, 285.

⁶⁵² Cf. Ricœur, *Le mal*, 19-20.

troisième niveau concerne la bonté qui est également propre à la nature humaine, une bonté qui permet aux êtres humains d'entrer dans une spirale croissante d'entraide et de soutien salvateur.⁶⁵³

Ces trois niveaux de réflexion impliquent un exercice de distinction des concepts qui séparent l'énigme du mal de son équation immédiate avec les concepts judéo-chrétiens de péché et de culpabilité. En fait, il est important, plutôt, de souligner précisément que « c'est dans la mesure où la souffrance est constamment prise pour terme de référence que la question du mal se distingue de celle du péché et de la culpabilité. »⁶⁵⁴ Le mal moral – directement lié à la notion religieuse de péché – est celui qui renvoie à une action humaine condamnable et qui peut, pour cette raison même, faire l'objet d'une accusation et d'une condamnation. Le jugement moral sur une certaine action conduira, dans ce cas, à la responsabilisation du sujet qui l'a effectuée, en fondant l'accusation sur le fait que l'action viole le code éthique dominant. En revanche, la culpabilité sera à la base du jugement de l'auteur de l'action et, par conséquent, de sa condamnation (le sujet est *coupable* – c'est lui, en définitive, qui subit la punition et non l'acte lui-même qui a été commis), étant ici que le mal moral interférera avec la question de la souffrance (étant donné que c'est une souffrance dérivée de la punition appliquée à laquelle le sujet de l'action moralement condamnable devra se soumettre). Dans ce dernier cas, la souffrance est à l'intérieur du sujet qui a accompli l'action – il devient le souffrant (*victime* de la condamnation appliquée), en distinguant clairement, ici, la souffrance de la notion de péché, puisque, « si la faute fait l'homme coupable, la souffrance le fait victime : ce que clame la lamentation. »⁶⁵⁵

⁶⁵³ Cf. Changeux, Ricoeur. *Ce qui nous fait penser*, 313-333. Dans *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ricoeur développe ces trois niveaux et les reconfigure en proposant cinq étapes propres au discours spéculatif sur le mal : le niveau du mythe ; le stade de la sagesse ; le stade de la gnose et de la gnose anti-gnostique ; le stade de la théodicée ; et le stade de la dialectique 'brisée' (cf. Ricoeur, *Le mal*, 26-56). Cependant, ces développements, parce qu'ils ne présentent pas de contributions majeures à l'étude entreprise ici, ne seront pas considérés et développés davantage ici.

⁶⁵⁴ Ricoeur, *Le mal*, 22.

⁶⁵⁵ Ricoeur, *Le mal*, 23.

Compris de cette façon, le mal ne se réfère pas seulement à la réflexion spéculative. Au contraire, elle fait converger la pensée et l'action, configurant et transformant spirituellement les sentiments. Au niveau de la pensée, l'énigme du mal se présente comme un cri de lamentation et de souffrance. Quelque chose qui conduit inévitablement à une action et à une spiritualité qui, plutôt que de chercher des solutions à l'énigme, vise à y répondre, c'est-à-dire à être capable de vivre malgré le mal (garder l'espérance). En effet, en ce qui concerne l'action « le mal est avant tout ce qui ne devrait pas être, mais doit être combattu. »⁶⁵⁶ En ce sens, l'action se distingue de la pensée dans la mesure où ce qui est en jeu n'est pas l'origine du mal (d'où vient-il ?), mais la réponse à la question de savoir ce qu'il faut faire. Cependant, ce questionnement va plus loin lorsque le mal affecte l'être humain en lui infligeant une souffrance inattendue. Dans ce cas, il ne s'agit plus d'une réflexion spéculative – de l'ordre de la pensée –, ni d'une réflexion pratique – de l'ordre de l'action – sur la façon de combattre le mal ou sur la raison qui le sous-tend. C'est un reflet de l'ordre du sentiment, dont l'enjeu est 'pourquoi moi ?' ou 'pourquoi suis je ?'. Dans ce cas, ni la pensée ni l'action ne suffisent à répondre à la dimension du mal. La lamentation et la plainte pour ne pas avoir compris et accepté la souffrance deviennent un deuil mélancolique de nous-mêmes, dans lequel la culpabilité envahit les sentiments de la victime et, peu à peu, elle se sent coupable d'avoir survécu quand d'autres sont morts ; de souffrir parce qu'elle se sent en quelque sorte responsable du mal/de la violence dont elle a été victime ; ou même de ne pas être capable de comprendre le sentiment plus grand d'abandon de la part de Dieu (ce qui conduit parfois à une révolte contre Dieu et/ou à une résignation fataliste).⁶⁵⁷

Ces dimensions du mal qui fonctionnent en quelque sorte et sont déterminantes pour la mémoire, et par conséquent pour la vision de l'avenir. Les souvenirs traumatiques viennent du passé et ont une valeur particulière pour 'penser à l'avenir'. Ceux-ci, s'ils sont effacés,

⁶⁵⁶ Ricoeur, *Le mal*, 58.

⁶⁵⁷ Ricoeur, *Le mal*, 23 ; Sur l'abandon de Dieu, Cf. Simone Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », dans: Simone Weil, *Attente de Dieu*, (Paris : Albin Michel, 2016), 107-128.

déforment les perspectives d'avenir - ils font que l'avenir pose ses fondations sur un socle vide.⁶⁵⁸ La crise du présent - résultant du souvenir traumatique - ne doit pas nécessairement être considérée comme mauvaise ou comme une source de *désespérance* ; au contraire, l'obscurité apportée par la souffrance peut révéler plus de réponses que la perception immédiate de ce qu'un certain souvenir peut évoquer et/ou suggérer.⁶⁵⁹

Si, comme le dit Ricoeur, « l'espace d'expérience, c'est tout le passé incorpore au présent ; l'horizon d'attente [espoir], c'est le futur rendu présent »⁶⁶⁰, puis, dans le présent, la mémoire prend une fonction de catalyseur. Dès lors, pour que le présent ne soit pas *désespéré*, le travail de mémoire est inséparable « d'un travail de deuil en vue d'une réappropriation par toutes les parties du délit et du crime en dépit de son étrangeté essentielle. »⁶⁶¹ N'étant pas une tâche facile (celle de la guérison de la mémoire et de la réappropriation de toutes les parties des événements traumatiques), il semble exister une première voie pour affronter les avancées du mal qui, peu à peu, conduiront au désir de vengeance, à la violence ou au désespoir (= à la *désespérance*) : la voie de la justice.⁶⁶² La justice rétablit ce qui a été brisé à l'intérieur du soi-même. En définitive, faire de la mémoire est toujours un acte de justice pour soi et pour les autres. La dette et la culpabilité y apparaissent comme un héritage inextinguible – un héritage à préserver et auquel on donne une continuité. Dans le cas de la dette, elle englobe à la fois la

⁶⁵⁸ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 105.

⁶⁵⁹ Il semble pertinent ici de faire allusion au poème *Lost* de David Wagner, précisément en raison de la façon dont il parle de l'obscurité du bois et de la forêt. De manière analogue, on peut parler de l'obscurité qui entoure le présent marqué par le souvenir d'un passé traumatique (un passé que ne doit pas être oublié, mais compris / intégré dans le présent et le futur) : « Ne bougez pas. Les arbres devant et les buissons à côté de toi / Ne sont pas perdus. Où que tu sois, tu es appelé ici, / Et tu dois le traiter comme un puissant étranger, / Tu dois demander la permission de le connaître et d'être connu. / La forêt respire. Écoute, elle te répond : J'ai créé ce lieu autour de toi. Si tu le quittes, tu peux y revenir en disant 'Ici'. / Aucun arbre n'est pareil pour le corbeau. / Si tu ne sais pas ce que fait un arbre ou un buisson, tu es sûrement perdu. Reste immobile. La forêt sait / Où tu es. Tu dois la laisser te trouver. » | « *Stand still. The trees ahead and bushes beside you / Are not lost. Wherever you are is called Here, / And you must treat it as a powerful stranger, / Must ask permission to know it and be known. / The forest breathes. Listen it answers, / I have made this place around you, / If you leave it you may come back again, saying Here. / No two trees are the same to Raven. / No two branches are the same to Wren / If what a tree or a bush does is lost on you, / You are surely lost. Stand still. The forest knows / Where you are. You must let it find you.* » : David Wagner. « *Lost* ». *Poetry Magazine* (Poetry Foundation, Jul/1971), 219.

⁶⁶⁰ Ricoeur, « Philosophies critiques de l'histoire », 195.

⁶⁶¹ Ricoeur, *La mémoire*, 419.

⁶⁶² « La pulsion qui perturbe [...] la relation de l'homme à l'homme et requiert que la société se dresse en implacable justicière c'est [...] la pulsion de mort, l'hostilité primordiale de l'homme pour l'homme » : Paul Ricoeur, *Écrits et conférences I, Autour de la psychanalyse*, (Paris : Seuil, 2008), 175.

dette de l'héritage historique reçu (et, dans ce cas, rendre justice et se souvenir de ceux – les absents – qui ont existé avant nous mais ne sont plus là) ; et la dette envers les victimes du passé (cette dette est de priorité morale, puisque les victimes – étant déjà absentes, ne peuvent être oubliées ni leur droit à la justice supprimé).⁶⁶³

De ce point de vue, la justice est liée à la dette qui conduit à l'accusation et/ou à la culpabilité. Cependant, tant le blâme que l'accusation peuvent fausser le récit historique ou le jugement historique sur les événements criminels, en particulier lorsqu'on pense aux crimes à grande échelle. Ces crimes (que nous appelons souvent *crimes contre l'humanité*) seront examinés plus loin. Cependant, pour l'instant, il est important de clarifier certains concepts afin que l'histoire ne soit pas en quelque sorte corrompue par des hypothèses/préconceptions associées à la question du culte, de la dette et même du crime. Selon les mots de Paul Ricoeur,

l'idée de faute doit reprendre sa place à un stade bien précis du jugement historique, lorsque la compréhension historique est confrontée à des torts avérés ; la notion de tort fait à autrui préserve alors la dimension proprement éthique de la dette, sa dimension coupable. [...] Il est bon de disposer d'un concept moralement neutre de dette qui ne dise pas plus que celui d'héritage transmis et à assumer, ce qui n'exclut pas inventaire critique. Ce concept de dette-héritage vient se placer sous celui de représentation proposé dans le cadre de l'épistémologie de la connaissance historique comme gardien de la prétention référentielle du discours historique.⁶⁶⁴

Je ne sais pas si un concept peut être considéré ou utilisé comme neutre. Néanmoins, je comprends les intentions ricoeuriennes afin de rendre le développement de ces événements liés à la culpabilité et à la dette aussi clair et objectif que possible lors du développement de l'opération historiographique. Le fait d'être ou de se sentir *endetté* est susceptible d'une représentation historique et tourne autour d'une possibilité existentielle qui réclame une représentation. Le désir de justice et ses implications ne peuvent pas rester dans la sphère de

⁶⁶³ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 108.

⁶⁶⁴ Ricoeur, *La mémoire*, 473.

l'espoir et, pour cette raison même, l'idée d'un concept neutre (au moins au niveau de sa compréhension) de faute, de dette ou de culpabilité peut conduire à un sens neutre de la justice, ce qui fausse immédiatement le sens même du concept (entraînant l'équation erronée entre 'neutre' et 'impartial').

Il n'est pas clair, dans la philosophie ricoeurienne, jusqu'à quel point les efforts entrepris pour parvenir à une *mémoire heureuse* doivent consentir à l'oubli.⁶⁶⁵ D'une part, il semble clair que « dire 'tu te souviendras', c'est aussi dire 'tu n'oublieras pas ? »⁶⁶⁶. Mais, d'autre part, il semble qu'il faille un consensus entre la mémoire et l'oubli pour qu'il n'y ait ni 'trop d'histoire' ni 'trop de mémoire' et, par conséquent, qu'il y ait place pour l'injustice.⁶⁶⁷ De plus, si l'on veut maintenir une ligne ricoeurienne, l'espérance est aussi l'otage des avancées et des reculs de la mémoire et de l'oubli. La mémoire, plus elle est 'grande', plus elle potentialise l'espoir, étant donné que l'espoir repose sur une série de croyances/certitudes que la mémoire alimente et assure la permanence.⁶⁶⁸ Cependant, précisément parce que l'espérance implique toute la totalité humaine (et dans la perspective de Moltmann, également la dimension divine) et pas seulement le domaine de la mémoire, la mémoire apparaît comme un chemin de frustrations successives de l'espérance (où non seulement la certitude, mais aussi l'utopie et l'imagination jouent un rôle actif et important).

De la possibilité et des apports de la mémoire sur l'espérance, en dehors de la sphère ricoeurienne, je parlerai plus tard. Cependant, il importera désormais de comprendre les limites que peut présenter la philosophie de Paul Ricœur si le désir de maintenir la mémoire est maintenu à ce niveau philosophique. En fait, si l'on garde la mémoire (des événements traumatiques), il ne semble pas y avoir d'autre possibilité que de vivre dans des espoirs

⁶⁶⁵ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 34.

⁶⁶⁶ Ricœur, *La mémoire*, 106.

⁶⁶⁷ « L'élément historique et l'élément non historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation [...]. L'accent principal est certes mis sur le non-historique : 'Trop d'histoire tue l'homme'. Seul 'l'état absolument non historique, antihistorique, n'engendre pas seulement l'action injuste mais tout acte de justice' » : Ricœur, *La mémoire*, 379.

⁶⁶⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 398.

successifs (et les frustrations qui en découlent) jusqu'à ce qu'il soit insupportable de le faire. Dans ce cas, comment soigner la mémoire pour soigner le présent et l'avenir ? Si, au contraire, l'oubli est l'option retenue, alors l'illusion d'un présent sans passé est créée. Quelque chose qui mène finalement à l'annihilation de ce que chaque être humain est par essence. Une fois de plus, l'espérance ne semble pas avoir sa place... Une ligne intermédiaire (l'oubli comme deuil) semble également incompatible avec l'espérance, puisque le souvenir de l'absent (passé traumatique) entraînera toujours une souffrance, un sentiment d'injustice et une frustration. Conscient de ces difficultés, Ricœur effectue un double parcours : le premier concerne l'espérance lorsque, pour en parler, le philosophe recourt à la théologie ; le second concerne la possibilité de combiner sa perspective sur la mémoire avec la possibilité de l'espérance, par le recours au pardon.⁶⁶⁹ Ce n'est pas un hasard si le thème du pardon apparaît comme le point culminant et la conclusion de l'œuvre consacrée à la mémoire, à l'histoire et à l'oubli.⁶⁷⁰ En effet, « à la jointure de l'épistémologie et de l'éthique, Ricœur conclut par une réflexion intellectuelle et spirituelle sur le 'pardon difficile', car, selon lui, si le pardon n'est pas facile il n'est pas impossible. »⁶⁷¹ Mais, l'idée ricoeurienne du pardon est-elle compatible avec son idée de l'espérance issue de sa lecture de Moltmann ?

4.3. Le pardon chez Paul Ricœur

*Il est vrai que nous ne savions pas alors quel serait le prix à payer pour donner son sens plénier à l'idée de mémoire heureuse, à savoir la traversée de la dialectique de l'histoire et de la mémoire et, pour finir, la double épreuve de l'oubli et du pardon.*⁶⁷²

⁶⁶⁹ « L'oubli et le pardon désignent, séparément et conjointement, l'horizon de toute notre recherche. Séparément, dans la mesure où ils relèvent chacun d'une problématique distincte : pour l'oubli celle de la mémoire et de la fidélité au passé ; pour le pardon, celle de la culpabilité et de la réconciliation avec le passé. Conjointement, dans la mesure où leurs itinéraires respectifs se recroisent en un lieu qui n'est pas un lieu et que désigne mieux le terme d'horizon. Horizon d'une mémoire apaisée, voire d'un oubli heureux. » : Ricœur, *La mémoire*, 536.

⁶⁷⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 591-656.

⁶⁷¹ Bédarida. « Une invitation à penser l'histoire, » 738.

⁶⁷² Cf. Ricœur, *La mémoire*, 537.

Tout comme lorsqu'il parle d'espérance, Ricœur utilise la théologie pour approfondir le concept de pardon, bien qu'il reste toujours sous l'ancrage de la philosophie. D'une part, il cherche à comprendre le pardon dans une perspective philosophique et, surtout, en tenant compte de la réalité et du sens de l'existence humaine. D'autre part, il recherche dans le concret de l'histoire religieuse et dans les principes doctrinaux bibliques la dimension chrétienne du concept. C'est dans ces deux sphères que la philosophie ricoeurienne intègre et consolide progressivement la question du mal et de la justice, en cherchant tantôt à comprendre les options de réponse liées à la vengeance, tantôt à comprendre celles qui se présentent si l'on considère le pardon comme une possibilité réelle et concrète pour faire face aux événements traumatiques devenus sources de souffrance dans le passé et le présent.

Dépassant le débat sur le fatalisme associé à la problématique du mal, et la façon dont elle peut être appréhendée à différents niveaux, Ricœur ouvre la porte à une réflexion plus profonde sur ce qu'il faut faire face au mal, en soulignant que, tout d'abord,

le mal n'est pas quelque chose à *retrancher* et la grâce quelque chose à *ajouter* à la création historique de l'homme, mais que la création se continue précisément à *travers* le mal et *par le moyen* de la grâce. [...] C'est plutôt notre idée de la création qu'il faut enrichir jusqu'à lui faire englober et la méchanceté du mal et la gratuité de la grâce. La grandiose pédagogie divine consiste pour les Pères à tirer un dieu d'un pécheur.⁶⁷³

Ainsi, plutôt que de chercher l'origine du mal qui sous-tend la souffrance résultant d'événements passés, Ricœur cherche à comprendre ce qui peut être fait pour le combattre.⁶⁷⁴ En ce sens, et tout en soutenant, sur une ligne jankélévitchienne, que la force du pardon est égale à la force du mal,⁶⁷⁵ il maintient que « aussi radical que soit le mal, il n'est pas aussi originel que le bien. »⁶⁷⁶ Il semble y avoir chez Ricœur un certain 'penchant naturel' pour que

⁶⁷³ Ricœur, *Histoire et vérité*, 113-114.

⁶⁷⁴ Cf. Ricœur, *Finitud et culpabilité 1*, 162-165.

⁶⁷⁵ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 614.

⁶⁷⁶ « Por mais radical que seja o mal, ele não é tão originário como a bondade » : Fernando Acílio Saldanha, « Sentido ético do perdão em Paul Ricœur : perdoar o imperdoável », in Maria Luísa Portocarrero e José Beato

la bonté humaine puisse être la voie de réponse – et la seule dimension – capable de surmonter les conséquences du mal. Cependant, la question de savoir comment les êtres humains pourraient effectivement le faire compte tenu de leur contingence reste ouverte. Le mal impardonnable est confronté à la bonté humaine, au pardon et à la capacité d'aimer, mais comment cela peut-il être la réponse triomphante si – selon la ligne ricoeurienne – les êtres humains sont incapables d'aimer absolument ?⁶⁷⁷

Oscillant entre philosophie et théologie, Ricœur cherche à approfondir le sens concret du pardon, en le mettant en corrélation avec la symbolique du mal.⁶⁷⁸ Pour cela, il établit une séquence (relation de causalité) qui tient compte de la dimension historique et relationnelle de l'être humain, et qui tient compte des événements traumatiques et/ou qui favorisent la souffrance ; d'une part, en tenant compte du fait que les événements douloureux/criminels ont toujours un caractère impardonnable et, pour cette raison, ce sont des événements qui exigent le pardon (seul l'impardonnable peut être objet de pardon) ; et, d'autre part, de la capacité (limitée) de l'être humain à se souvenir et à oublier (aussi bien le mal infligé que le mal subi). Dans une certaine mesure, le pardon pensé par Ricœur est lié à l'oubli heureux ou à la mémoire réconciliée, puisque la mémoire s'enracine dans le passé, la culpabilité apparaît comme une reconnaissance des images de ce même passé et, en ce sens, le pardon est corrélé à la mémoire. Cependant, dans une perspective ricoeurienne, cette corrélation ne se produit pas avec la dimension historique, puisque, si la mémoire cherche à être fidèle au passé, l'histoire exerce un jugement sur elle et, visant l'impartialité, cherche à établir (le plus objectivement possible) une condamnation morale, là où le pardon n'a pas de cadre. Cependant, il est indéniable que la condition de l'histoire n'est pas totalement étrangère au pardon. Au contraire, une fois qu'il y a jugement sur les événements, la relation avec le phénomène de la culpabilité et, par conséquent,

(coord.), *Ricœur em Coimbra. Receção filosófica da sua obra* (Coimbra : Imprensa Universidade de Coimbra, 2016), 213.

⁶⁷⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 614.

⁶⁷⁸ Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 147.

avec le *phénomène* du pardon est inévitable, bien que, dans ce cas, l'héritage patrimonial de la culpabilité/de la dette s'impose au-delà de toute accusation.⁶⁷⁹

Plaçant le pardon en étroite relation avec la tension entre la mémoire et l'oubli, pour Ricoeur « le travail de mémoire aurait atteint son but si la reconstruction du passé réussissait à susciter une sorte de résurrection du passé. »⁶⁸⁰ Cependant, si tel était le cas, s'il n'y avait que la possibilité de se souvenir de toutes les situations douloureuses du passé (de culpabilité ou de victimisation), cela signifierait le développement et l'aggravation des situations traumatiques, conduisant, par conséquent, à un ensemble d'actions violentes et vengeresses qui bloqueraient la possibilité de justice et de libération. Ainsi, l'oubli assume un rôle décisif, capable d'établir un équilibre capable d'ouvrir les portes à la possibilité de justice pour les victimes – créant parfois des chemins de vengeance ou de pardon, conduisant parfois à la libération ou à l'oubli de ce qui semblait inoubliable.⁶⁸¹

Le pardon apparaît comme un élément surprenant dont la possibilité d'existence provoque l'étrangeté face à la vérité historique : d'une part, la victime qui a subi des événements violents et traumatisants opposera naturellement une résistance au pardon ; d'autre part, l'opresseur – lorsqu'il se reconnaît comme tel – aspirera à la gratuité et à l'inconditionnalité libératrice du pardon.⁶⁸² Dans la mémoire, il y a la prolongation de l'histoire et des événements passés. En elle, comme nous l'avons vu, le passé, le présent et l'avenir se rencontrent, même si, bien souvent, elle semble aller à l'encontre de la volonté personnelle de l'être humain, dans la mesure où parfois elle insiste pour nous rappeler ce que nous voudrions oublier, et parfois elle permet à l'oubli d'être victorieux dans les choses dont nous voudrions nous souvenir.⁶⁸³ Ce paradoxe devient encore plus douloureux lorsqu'on est confronté à des événements

⁶⁷⁹ Ricoeur, *La mémoire*, 375.

⁶⁸⁰ Ricoeur, *La mémoire*, 649.

⁶⁸¹ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 651.

⁶⁸² Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 11.

⁶⁸³ Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 71.

traumatisants qui causent de la souffrance - des événements qui pourraient être considérés comme impardonnables.

En outre, outre l'action de la mémoire-oubli et le sentiment de dette, de culpabilité et/ou d'être victime d'une souffrance infligée, il est important de garder à l'esprit que

si, d'un côté, la culpabilité ajoute son poids à celui de l'être en dette, de l'autre, le pardon se propose comme l'horizon eschatologique de la problématique entière de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli. Cette hétérogénéité d'origine n'exclut pas que le pardon imprime la marque de ses signes sur toutes les instances du passé : c'est en ce sens qu'il s'offre comme leur horizon commun d'accomplissement. Mais cette approximation de *l'eskhaton* ne garantit aucun *happy end* pour notre entreprise entière : c'est pourquoi il ne sera question que de pardon difficile.⁶⁸⁴

Pour Paul Ricoeur, il semble évident que le pardon ne peut être compris de façon abstraite. Au contraire, il est toujours le fruit d'une histoire et toujours à l'intérieur de la réalité concrète de l'être humain – il s'agit donc d'un pardon incarné, où la dimension historique est alliée à la mémoire et, par conséquent, à la dimension temporelle de l'être humain.⁶⁸⁵ La mémoire fait écho, dans le présent, aux événements passés en transfigurant la dimension factuelle (le *quoi* des événements) en une dimension personnelle (le *qui* était présent et/ou était le protagoniste des événements passés). En se remémorant le *qui* du passé traumatique, on ouvre les portes à la possibilité du pardon, mais aussi à la construction d'une identité personnelle et collective qui se consolide.⁶⁸⁶ C'est dans la tension entre la mémoire et l'oubli que se construit l'identité et, pour cette raison même, on peut comprendre « l'importance de surmonter la vengeance, précisément à travers un oubli 'sain'. Mais c'est là que se pose aussi l'hypothèse de l'autre extrême : celle de parvenir à oublier l'inoubliable. »⁶⁸⁷ Cependant, prévient Ricoeur, le

⁶⁸⁴ Ricoeur, *La mémoire*, 375-376.

⁶⁸⁵ Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 21.

⁶⁸⁶ Cf. Ricoeur, *La mémoire*, 3-4.

⁶⁸⁷ « A importância da superação da vingança, precisamente através de um esquecimento 'saudável'. Mas é aí que se levanta também a hipótese do outro extremo: a de chegar a esquecer o inesquecível. » : Duque, « Ritualidade da arte », 21.

pardon ne peut être compris comme l'oubli de l'offense. Au contraire, seul ce dont on peut se souvenir peut être pardonné. L'oubli associé au pardon suppose une fonction de résilience qui ne peut être assimilée à un quelconque effacement de la mémoire.⁶⁸⁸ Au lieu de cela, « le pardon, loin de signifier l'oubli de la faute, trouve au contraire son point de départ dans la reconnaissance primordiale de celle-ci. »⁶⁸⁹ Dans la sphère du pardon, l'oubli prend le caractère d'une *réserve* ou d'une *ressource* – « l'oubli désigne alors le caractère inaperçu de la persévérance du souvenir, sa soustraction à la vigilance de la conscience. »⁶⁹⁰

Agissant comme un facilitateur de la justice (dans la mesure où il efface le radicalisme qui existerait si la mémoire était la seule possibilité humaine), Ricœur prévient qu'il faut surtout garder à l'esprit que le désir de justice ne peut jamais être compatible avec le désir de vengeance (cela conduirait à renverser le concept même de justice).⁶⁹¹ Parler de justice, c'est plutôt s'approcher du concept de pardon, dans la mesure où ce dernier, en se déplaçant au cœur de la tension entre mémoire et oubli, est la seule chose capable de conduire à la libération de la souffrance, puisque dans celui-ci la mémoire de l'infraction n'est pas présentée comme une arme tranchante ou un obstacle à la justice, mais comme un moyen et une possibilité de raconter les événements traumatiques de façon apaisée et sans désir de vengeance.⁶⁹² Le pardon rend possible une relation saine entre la victime et l'opresseur, où ce qui est en jeu n'est ni l'effacement du passé ni l'anéantissement du coupable, mais l'humanité même qui habite chaque être humain.⁶⁹³

⁶⁸⁸ « Le pardon ne peut naître de l'oubli. De l'oubli de la souffrance et de la douleur, rien ne peut émerger qu'un vide incompréhensible. » | « Do esquecimento não pode despontar o perdão. Do esquecimento do sofrimento e da dor não pode despontar senão um vazio incompreensível. » : Gomes, *A esperança do perdão*, 83.

⁶⁸⁹ « Le pardon, loin de signifier l'oubli de la faute, trouve au contraire son point de départ dans la reconnaissance primordiale de celle-ci. » : Gaëlle Fiasse, « Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'action », *Laval théologique et philosophique*, 63 (2/2007) : 364-365.

⁶⁹⁰ Ricœur, *La mémoire*, 570.

⁶⁹¹ « Le mot justice ne devrait figurer dans aucune définition de la vengeance. » : Paul Ricœur, *Le juste* (Paris : Esprit, 1995), 194.

⁶⁹² Cf. Paul Ricœur, « Esquisse d'un parcours de l'oubli », in *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?*, Thomas Ferenczi, ed. (Le Mans : Complexe, 2002), 29.

⁶⁹³ Cf. Paul Ricœur, « Les difficultés du pardon », *Chronique* (4/1999), 18.

Dans une relation de complémentarité, la mémoire et l'oubli assument un rôle actif et contribuent à l'existence du pardon, non pas parce que, d'une certaine façon, la mémoire est effacée, mais parce que celle-ci – à travers le pardon – est *guérie*, rompant avec le dynamisme croissant propre à la dette et ouvrant les portes de l'avenir.⁶⁹⁴ Le même principe régit l'action de l'oubli : comme il s'agit d'un oubli actif, il ne s'agit pas d'un mécanisme de fuite (qui ne ferait qu'aggraver la situation), mais il place la douleur et la souffrance dans une sphère qui est de l'ordre du deuil.⁶⁹⁵ Ainsi, sans effacer l'histoire, la guérison des événements passés (par le sain recours à la mémoire et à l'oubli) ouvre la porte à l'espérance dans le présent et dans l'avenir, à mesure que s'opère la libération de l'être humain de la soumission à la souffrance et au ressentiment.⁶⁹⁶ Le pardon vient impacter et sauver la dette de l'opresseur par rapport à la victime. Il ne s'agit pas d'effacer ou de compenser les événements traumatiques survenus, mais de regarder l'opresseur et la victime plus que les événements qui les ont placés sous le coup de la victimisation et de la punition.⁶⁹⁷ Dans le pardon, il n'y a pas de manipulation des faits (ils sont inaltérables), mais la possibilité de les relire à partir du moment présent, en acceptant paisiblement que la dette ne sera jamais remboursée et que la culpabilité doit faire l'objet d'un travail de deuil, capable de rétablir l'équilibre de l'être humain qui se sent en dette.⁶⁹⁸

S'il est vrai qu'un 'retour dans le passé' pour changer les faits est impossible, on ne peut fermer les yeux sur la possibilité de réinterpréter et de trouver de nouvelles façons de juger moralement les faits, transfigurant ainsi le temps présent et l'histoire. C'est précisément ainsi

⁶⁹⁴ « Son projet [celui du pardon] n'est pas d'effacer la mémoire ; ce n'est pas l'oubli ; bien au contraire, son projet, qui est de *briser la dette*, est incompatible avec celui de *briser l'oubli*. 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 mémoire. » : Ricœur, *Le juste*, 207.

⁶⁹⁵ L'oubli de la fuite pourrait être compris dans le sens de l'apitoiement sur soi, qui n'aboutit qu'à la prolongation de l'angoisse, incapable de faire place au pardon (au sens propre du terme) et, par conséquent, incapable de libérer et d'ouvrir sur l'avenir. Cf. Paul Ricœur, *Ricordare, dimenticare, perdonare* (Bologna : Il Mulino, 2004), 112.

⁶⁹⁶ De ce point de vue, on peut se demander si l'on peut encore parler d'oubli et, dans l'affirmative, dans quel sens on peut le faire. Ricœur semble échouer à expliquer comment l'oubli, et par conséquent la mémoire, doivent être pensés.

⁶⁹⁷ Cf. Ricœur, *Ricordare*, 110.

⁶⁹⁸ Cf. Ricœur, *Ricordare*, 118.

que Paul Ricœur envisage le pardon pour le rendre possible.⁶⁹⁹ Ce n'est que sur la base d'une *mémoire saine*, et en utilisant le pardon, qu'il est possible de raconter le passé du point de vue de l'autre – un récit au-delà de la victimisation et de la culpabilité –, où l'autre n'est plus vu, dans une perspective unilatérale, comme une victime ou un oppresseur, mais comme un ami (jamais comme un adversaire et/ou une cible à abattre). Le pardon offre donc cette voie de résilience capable de générer de la vie et de l'espoir tant dans le passé raconté, dans le présent vécu, que dans le futur envisagé.⁷⁰⁰ C'est dans « l'effort de re-narration, que le pardon se manifeste. Car le pardon *est dit*. [...] Le pardon n'est ni un témoignage, ni une confession, ni un deuil, ni une promesse. Il n'est ni l'un ni l'autre, et pourtant il les englobe tous. »⁷⁰¹

Ce processus de *guérison de la mémoire*, de récupération et de renouvellement de l'espoir dans le passé, le présent et l'avenir n'est pas facile. D'autre part, il s'agit d'un processus qui permet de façonner sa propre identité et de regagner la confiance de l'autre. Ceci est valable tant pour la victime de situations traumatiques que pour son oppresseur, ce qui conduit à une relation paradoxale entre le pardon et le repentir et entre la victime et l'oppresseur.⁷⁰² Tant dans le cas de la victime que dans celui de l'oppresseur, le pardon se présente comme une réalisation historique – toujours difficile à atteindre – où l'annulation (amnistie) de la dette n'est pas le but, mais la possibilité de vivre au-delà d'une spirale de vengeance qui perdurerait à travers les générations.⁷⁰³ Chez Ricœur, le pardon, bien que difficile, est possible. En elle, le passé irréversible ne devient pas une réalité statique du présent, mais ouvre plutôt les possibilités d'un

⁶⁹⁹ « Si le pardon est possible [...], il constituera une relecture de l'histoire, dans le sens où cette relecture est l'expression d'un parcours de conversion et de transformation du cœur humain. » | « O perdão, a ser possível [...] constituirá uma releitura histórica, no sentido em que essa releitura é expressão de um caminho de conversão e de transformação do coração humano » : Gomes, *A esperança do perdão*, 17.

⁷⁰⁰ Cf. Ricœur, *Le mal*, 60-65.

⁷⁰¹ « É no esforço de re-narrar, que o perdão se manifesta. Porque o perdão *diz-se*. [...] O perdão não é o testemunho nem a confissão; nem tão pouco o luto ou a promessa. Ele não é nenhum deles e, no entanto, abarca-os a todos. » : Gomes, *A esperança do perdão*, 117-118.

⁷⁰² Notons que Ricœur cherche à assumer le sens des religions abrahamiques en défendant cette relation paradoxale et en affirmant que la repentance-pardon ne conduit pas à un retour à un *commencement* mais à une ouverture à quelque chose de *nouveau* qui s'appuie sur un passé concret. Cf. Guilherm Causse, *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*. (Paris : Kimé, 2014), 144. | C'est dans cette relation paradoxal que « la réponse existentielle au pardon est en quelque sorte impliquée dans le don lui-même, tandis que l'antécédence du don est reconnue au cœur même du geste inaugural de repentance » : Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris : Guillimard, 2004), 564.

⁷⁰³ Cf. Ricœur, *Ricordare*, 116-118.

avenir toujours ouvert, répondant « à l'irréversibilité, *en interrompant* d'une manière ou d'une autre l'action de son agent ; mais il répond aussi à l'imprévisibilité [de l'avenir], en reliant deux agents désavoués. »⁷⁰⁴

La relecture des événements donne une nouvelle configuration à l'identité personnelle et collective à la lumière de la mémoire-oubli qui se consolide sur les événements du passé. À partir d'une appropriation renouvelée des événements, tant au niveau personnel que communautaire, de nouvelles significations et de nouvelles orientations pour le présent et l'avenir sont présentées. Ici, rappelle Ricœur, on ne peut pas parler d'une possibilité de relecture purement individuelle, ni considérer que l'identité, qui subit des modifications à la lumière des événements passés, ne concerne que ceux qui sont directement impliqués dans un certain événement traumatique. Il faut plutôt garder à l'esprit que la mémoire a toujours une dimension relationnelle, elle se réalise « toujours par rapport à soi, à ses proches (qui partagent la même identité collective) et aux autres (qui ont une identité différente). »⁷⁰⁵ En ce sens, si, d'une part, la victime confrontée à l'horreur des événements semble écrasée par l'humiliation et exclue des relations⁷⁰⁶ ; d'autre part, le dynamisme du pardon qui, pour elle, peut guérir les événements, révèle la dimension relationnelle et l'impact communautaire que l'événement traumatique exerce sur chacun. La victime, en accordant le pardon à son oppresseur, exerce une action dont les répercussions vont au-delà d'elle-même – elle atteint tout son réseau relationnel (même celui qui, d'une certaine façon, se constituera dans les générations futures). Il en va de même pour l'oppresseur qui accueille le pardon de la victime, en ce qui concerne ses relations avec les autres.⁷⁰⁷

⁷⁰⁴ « À irreversibilidade, *desligando* de alguma forma a ação do seu agente; mas ele também responde à imprevisibilidade [do futuro], *ligando* dois agentes desavindos. » : Gomes, *A esperança do perdão*, 136.

⁷⁰⁵ « Sempre em relação ao eu, aos próximos (que partilham a mesma identidade coletiva) e aos outros (que possuem uma identidade diferente). » : Duque, « Ritualidade da arte », 23.

⁷⁰⁶ Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 92.

⁷⁰⁷ « Le terme 'pardon' renvoie à deux réalités différentes puisqu'on se trouve en face d'un binôme, d'un côté la personne qui pose l'acte de pardonner une action négative l'ayant atteinte, de l'autre, la personne qui est à l'origine de la blessure et qui est susceptible d'être pardonnée et de formuler la demande de pardon. » : Fiasse, « Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'action », 364.

Les crimes ne limitent pas la souffrance à ceux qui subissent directement la violence et l'injustice. Toute la communauté est impliquée, soit parce qu'elle est victime avec la victime, soit parce qu'elle est de connivence (complice) avec l'opresseur. C'est pour cette raison que le système juridique lui-même provoque l'analyse des crimes dans la société, et c'est à partir de là que l'on accuse (culpabilité) ceux qui violent les normes établies et qui, par conséquent, doivent subir une peine (punition) à la hauteur du crime commis. Au niveau social, tout acte qui porte atteinte au bien commun est la cible d'une punition – il y a toujours un châtiment associé et jamais une possibilité de pardon. Pardonner un acte criminel, c'est laisser un coupable impuni et, par conséquent, être complice d'une injustice. Dans le système juridique, ce qui est en jeu, c'est le crime et non la personne qui l'a commis. Ce dernier doit être puni en guise de sanction pour le crime qui ne peut être effacé. En ce sens, être coupable, c'est être punissable.⁷⁰⁸ Le système même des processus judiciaires et cette incapacité sociale à séparer le crime de son auteur manifestent clairement l'incapacité humaine à aimer absolument et inconditionnellement.⁷⁰⁹ Quelque chose qui, pour Ricœur, favorise le développement d'une spirale de culpabilité et de condamnation, où l'amnistie peut même se produire, mais où le pardon n'a pas sa place. Pardonner n'est pas dés-accuser/ex-cuser (enlever la culpabilité) et, par conséquent, ne présuppose pas le repentir ou la demande de pardon.⁷¹⁰ – il, pour exister, se produit sans condition, détaché de tout mérite ou obligation.

Le pardon n'est jamais dû. Non seulement il ne peut être que demandé, mais la demande peut être légitimement refusée. Dans cette mesure, le pardon doit d'abord avoir rencontré l'impardonnable, c'est-à-dire la dette infinie, le tort irréparable. Cela dit, bien que non dû, il n'est pas sans finalité. Et cette finalité a rapport avec la mémoire.⁷¹¹

⁷⁰⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 608.

⁷⁰⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 614.

⁷¹⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 619.

⁷¹¹ Ricœur, *Le juste*, 207.

La dimension relationnelle sous-tend tout le dynamisme du pardon et permet la réconciliation entre la victime et l'opresseur – ce qui n'est possible qu'à la lumière d'une plus grande espérance dans le passé, le présent et l'avenir. Le pardon produit une *historicité positive*, une *historicité heureuse/guérie* qui est possible non pas *en dépit* du mal, mais *grâce* au pardon donné-reçu. Dans ce dernier, l'espérance triomphe face aux horreurs du mal infligé.⁷¹² Un dynamisme de salut où « il n'y a pas d'échange quantifié, il y a la grâce ; une gratuité difficile, inestimable, impondérable. »⁷¹³

L'accent mis sur la dimension relationnelle du pardon rejoint celui qui sous-tend l'étendue de la promesse et de l'espérance.⁷¹⁴ L'impossibilité d'un auto-pardon signifie que la propre perception de *soi-même* et de l'espérance existe toujours en relation avec l'altérité. L'unicité de chaque moi personnel se manifeste et se définit par rapport à la personne de l'autre, et c'est là que s'opère la connaissance de soi. Grâce à la dimension relationnelle, l'être humain n'est pas réduit à la contingence d'être mortel ; au contraire, en osant agir au-delà de l'imminence du fatalisme de la mort, l'être humain trouve dans le pardon une façon de pardonner au-delà du temps. Son être personnel, transfiguré par le pardon donné ou reçu, deviendra un héritage pour les générations futures et façonnera toujours une identité qui va au-delà du moi.⁷¹⁵

Cette dépendance à l'égard de la dimension relationnelle conduit également à une plus grande conscience de soi - en tant que victime ou oppresseur. Le coupable, conscient du crime/de l'infraction commis, reconnaît la validité des accusations et de toutes les condamnations/punitions légales qui peuvent lui être appliquées. Toutefois, si dans les moyens juridiques, criminel et crime sont inséparables et, par conséquent, plus que la condamnation d'un acte, c'est la personne qui est condamnée ; dans le domaine du pardon, c'est le *droit à*

⁷¹² Cf. Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965), 507.

⁷¹³ « Não há uma troca quantificada, há graça; uma gratuidade difícil, inestimável, imponderável. » : Gomes, *A esperança do perdão*, 140.

⁷¹⁴ « Expérience relationnelle d'une altérité profonde, ressemblant en cela à la promesse [...] [qui] ne peut avoir lieu dans la solitude. » | « Experiência relacional de profunda alteridade, assemelhando-o nesse aspeto à promessa [...] [a qual] não pode ter lugar na solidão. » : Saldanha, « Sentido ético do perdão em Paul Ricœur, » 205.

⁷¹⁵ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 636.

l'impardonnable qui est en vigueur : le crime (l'acte lui-même) est impardonnable et, en ce sens, il est impossible d'en accorder le pardon. Cependant, celui qui est coupable d'avoir commis un acte impardonnable peut être béni par le don du pardon.⁷¹⁶ Ce que Ricœur cherche à mettre en évidence, ce n'est pas la possibilité ou l'impossibilité pour le pardon d'avoir une place dans le système juridique, mais qu'il dépasse la loi en refusant d'identifier le criminel à son crime⁷¹⁷ : le crime doit être puni, le criminel peut être sauvé, puisque le pardon ne peut être compris uniquement dans une sphère humaine (la contingence humaine conduirait à la non-plénitude du pardon). Recourant à la théologie, Ricœur souligne que

toutes les générations de l'humanité sont également justifiées au regard de Dieu : c'est ainsi que l'histoire doit voir les choses [...]. Les idées d'époque et de génération sont plus diffuses que celles d'individualités historiques, mais elles constituent des unités de sens auxquelles se dédie l'estime de l'historien, la justification aux yeux de Dieu mettant le sceau de la théologie sur la discrétion de l'éloge.⁷¹⁸

Dans cette perspective, le pardon comble le fossé entre la victime et l'opresseur, entre le temps du pardon et l'abîme de la culpabilité, ouvrant des chemins vers l'avenir tant pour le coupable que pour la victime (qui peut repartir d'une mémoire guérie).⁷¹⁹ Comprendre l'histoire, l'humanité et l'existence humaine elle-même à la lumière de cette relation avec Dieu permet d'entrer dans la sphère du sens eschatologique de l'espérance et d'une économie du don caractérisée par la contingence, mais par « la secrète discordance entre la logique de surabondance et la logique d'équivalence. »⁷²⁰

Il faut garder à l'esprit qu'à aucun moment le don du pardon n'efface l'ampleur de l'infraction. Dans la sphère religieuse, le péché est présenté comme une rupture dans la relation

⁷¹⁶ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 637.

⁷¹⁷ Cf. Ricœur, *Le juste*, 207.

⁷¹⁸ Ricœur, *La mémoire*, 638.

⁷¹⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 638.

⁷²⁰ Paul Ricœur, *Amour et justice*, (Paris : Éd. du Seuil, 2008), 42.

« Si la Révélation est elle-même progressive, la réciproque s'impose : la venue du Royaume de Dieu est elle-même un développement historique et l'eschatologie chrétienne se dissout en un processus » : Ricœur, *La mémoire*, 399.

d'abord entre l'être humain et Dieu, puis entre l'être humain et ses semblables.⁷²¹ Cette atteinte au lien relationnel et personnel exprime la fragilité humaine et la pluralité même qui sous-tend les actions humaines – une pluralité dont personne ne peut connaître toute l'étendue (puisque toutes les conséquences d'une action humaine ne peuvent être prévues, tant pour ceux qui y sont directement impliqués que pour la communauté humaine du moment et à venir).⁷²² C'est pour cette raison que Ricœur renvoie la question du pardon au domaine du don divin, mais en sauvegardant que celui-ci ne peut pas exister seulement en ayant recours à Dieu.⁷²³ Au contraire, avant tout, le pardon – pour exister – doit se produire entre humains, précisément parce que tant l'acte criminel que celui qui le commet et le subit sont humains. En outre, l'irréversibilité des actions et l'imprévisibilité de leurs conséquences, parce qu'elles affectent la réalité humaine, doivent nécessairement *être guéries* par un pardon qui ne peut être qu'humain. Dans ce sens, « la pluralité humaine suffit au vis-à-vis requis de part et d'autre. La faculté de pardon et celle de promesse reposent sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent entièrement sur la présence d'autrui. »⁷²⁴

Inséré dans la sphère de l'amour, le pardon est assumé, chez Ricœur, dans une dimension humaine, mais avec une spécificité qui écarte toute possibilité de confusion avec les concepts de justice et/ou d'amnistie présents dans le droit juridique.⁷²⁵ Cependant, étant donné

⁷²¹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 632-633.

⁷²² Cf. Paul Ricœur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid : Trotta, 2004), 214.

⁷²³ « Je note par ailleurs que l'*agapè* renvoie à l'espace symbolique du don et de la surabondance que Ricœur décrit comme le propre du monde de la Bible (il cite Lc 6). Les expériences d'état de paix sociale, tout comme les gestes de pardon, Ricœur leur donne le statut de 'clairière' dans une 'forêt de perplexité'. Si donc nous restons dans la forêt d'une lutte interminable pour la reconnaissance, du moins ces expériences de générosité nous permettent-elles d'entrevoir à travers les frondaisons le ciel qui irrigue la forêt et le soleil qui lui fournit son énergie. Le Père des cieux n'est-il pas celui qui fait pleuvoir et briller son soleil sur les bons et sur les méchants, sur les justes et sur les injustes ? (voir Mt 5, 45 et Lc 6, 35.) » : Alain Thomasset, « De la poétique de l'amour à la dialectique homme-femme. Paul Ricœur et Gaston Fessard sur la question de la reconnaissance structurelle. » *Revue d'éthique et de théologie morale*. N.º 281 (2014/HS) : 41.

⁷²⁴ Ricœur, *La mémoire*, 632.

⁷²⁵ « Ricœur prend garde de distinguer le pardon de l'amnistie. L'amnistie appartient à l'instance politique et elle apparaît comme une antithèse du pardon, puisqu'elle est un oubli, alors que le pardon requiert la mémoire. » : Fiasse. « Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'action », 364-365 ; Cf. Ricœur, *Le juste*, 206. « Le mot 'amnistie', comme l'amnésie, vient du grec 'amnestia', qui signifie 'oubli'. Certains comprennent que, dans le domaine politico-juridique, sa signification va au-delà de l'oubli, dénotant que le gouvernement a l'intention d'effacer le crime et non de l'oublier simplement. L'amnistie est généralement considérée comme un 'pardon politique'. Il s'agirait, en ce sens, d'un concept proche du pardon. Mais, dans ce cas, pour en revenir à la phrase d'Arendt selon laquelle on ne peut pardonner ce que l'on ne peut punir, le pardon ne serait pas une

la pertinence de la mémoire pour le pardon, Ricœur soutient – paradoxalement – que le pardon peut être compris comme une dernière étape de *l'oubli* de l'offense.⁷²⁶ Dans ce cas, on pourrait comprendre le don comme une sorte d'amnistie.⁷²⁷ Cependant, prévient Ricœur, si en termes juridiques l'amnistie fonctionne comme un *oubli imposé*, dans le cas du pardon, il s'agit d'un *oubli sain*, capable de libérer l'être humain. Le pardon, étant toujours compris dans une ligne horizontale (seulement entre les êtres humains), se fait à travers une réalisation historique, puisque c'est la seule façon de se concentrer sur les faits (impardonnables) qui demandent le pardon.⁷²⁸ Le pardon n'est pas une chose facile à obtenir, notamment parce qu'il est inconditionnel et ne permet aucune présomption de pouvoir, ni de la part de celui qui est appelé à accorder le pardon, ni de la part de celui qui peut l'accepter ou le refuser.⁷²⁹ Parler de pardon, chez Ricœur, c'est toujours parler d'un pardon *difficile*, dans lequel l'offense/dette n'est pas effacée, mais la souffrance qui lui est associée est supprimée et, par conséquent, les liens qui viennent unir victime et oppresseur, ne sont plus liés à la haine et/ou au désir de vengeance, pour entrer dans une dimension de pardon.⁷³⁰

Pour parler du pardon, Ricœur recourt non seulement à la théologie, mais à certains penseurs qui, notamment à la lumière de leur expérience de vie et de foi, ont développé une philosophie du pardon. Ainsi, pour parler du *pardon difficile*, Ricœur se tourne vers Hannah Arendt, notamment pour donner un sens incarné du pardon à travers la personne de Jésus de Nazareth. Dans cet homme, le pardon devient possible et réalisable dans l'histoire et dans les

alternative à la punition mais un empêchement. » | « A palavra 'amnistia', como amnésia, deriva do grego 'amnestia', que significa esquecimento. Alguns entendem que, no campo político-jurídico, o seu significado vai além do esquecimento, denota que o governo pretende apagar o crime e não simplesmente esquecê-lo. A amnistia é, em geral, considerada como um 'perdão político'. Seria, desse modo, um conceito próximo do perdão. Mas, neste caso, voltando à frase de Arendt segundo a qual não se pode perdoar o que não se pode punir, o perdão não seria uma alternativa à punição mas, sim, um impedimento. » : Nuno Manuel Santos Almeida, *Busca de sentido da vida e reconciliação cristã* (Prior Velho : Paulinas, 2017), 58.

⁷²⁶ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 536.

⁷²⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 585.

⁷²⁸ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 635.

⁷²⁹ Cf. Ricœur, *Ricordare*, 112-113.

⁷³⁰ Cf. Ricœur, *Ricordare*, 116-117. Le passage de la culpabilité à l'espérance nécessite de passer par l'événement du pardon (horizontal et difficile) et non par une quelconque forme d'oubli. Sans l'événement du pardon, l'espérance pourrait devenir aliénante. Cf. le concept de 'liberté difficile' de Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme* (Paris : Albin Michel, 1963).

relations humaines.⁷³¹ Un miracle salvifique que Ricœur assimile au miracle de la propre naissance de Jésus.⁷³² Dans la nativité comme dans le pardon, ce qui a lieu est un acte d'amour sans pareil – c'est dans cet amour (dépeint à partir du *kérygme* chrétien et chanté par saint Paul en 1 Cor 13) que se manifeste l'inséparabilité des concepts de pardon et d'amour.⁷³³ Ce sont des concepts qui gagnent en humanité et en ampleur à partir de la personne de Jésus-Christ – ils deviennent véritablement inconditionnels et dépassent toute circonstance particulière ou universelle.⁷³⁴

Cependant, tout en suivant de près Hannah Arendt, Ricœur s'écarte de sa ligne de pensée puisqu'il refuse l'idée que le pardon puisse avoir un cadre ou être comparable à la promesse politique. Au contraire, il soutient que, si dans la ligne d'Arendt, la promesse correspond à une *mémoire de la volonté* (au sens politique du terme), dans laquelle l'être humain promet et répond ; dans le cas du pardon, ce qui est en jeu est situé dans la sphère de l'amour et non dans une quelconque sphère politique ou sociale.⁷³⁵ De cette façon, le pardon est assumé comme un acte de foi qui rend possible la réalisation de la promesse - une promesse qui n'équivaut en rien à l'idée de promesse politique défendue par Arendt.⁷³⁶ C'est dans cet acte de foi que le désir de vengeance est brisé et que le cycle de la violence est interrompu, ouvrant des portes pour que le pardon soit possible, même si, légalement, il y a une punition.⁷³⁷

⁷³¹ Cf. Hannah Arendt, *The human condition* (Chicago : University of Chicago Press, 1998), 238-239.

⁷³² « Le pardon est la natalité vive de l'homme qui a interrompu le mouvement mortel du monde, et le déborde en action » : Causse, *Le geste du pardon*, 142.

⁷³³ « L'action est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique : Jésus de Nazareth, dont les vues pénétrantes sur cette faculté évoquent, par l'originalité et la nouveauté, celles de Socrate sur les possibilités de la pensée, Jésus le savait sans doute bien lorsqu'il comparait le pouvoir de pardonner au pouvoir plus général d'accomplir des miracles, en les mettant sur le même plan et à portée de l'homme. Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, 'naturelle', c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. [...] C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse, dans la petite phrase des Évangiles annonçant leur 'bonne nouvelle' : 'un enfant nous est né'. » : Ricœur, *La mémoire*, 636, note 43.

⁷³⁴ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 606.

⁷³⁵ Cf. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 523. Bien que, comme rappelé et souligné par Müller-Fahrenholz, l'amour peut s'incarner dans la sphère politique, notamment après une guerre ou période de violence. Cf. Geiko Müller-Fahrenholz, *The Art of Forgiveness: Theological Reflections on Healing and Reconciliation* (Le Grand-Saconnex: World Council of Churches, 1997).

⁷³⁶ Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 144.

⁷³⁷ Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 138-139.

Prenant l'exemple de Jésus de Nazareth, Ricœur parle d'un sens plus profond du pardon concrétisé dans l'histoire, depuis, en Jésus-Christ, « sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes. »⁷³⁸ Ce n'est que de cette façon que l'on peut comprendre le pardon offert sur la Croix – un pardon qui prend en compte la totalité de l'être humain (qui est toujours plus qu'un ensemble d'actes criminels) – un pardon capable de regarder au-delà du péché du pécheur, dans une dimension salvifique de l'amour dans laquelle le don est accordé, sans que cela signifie le consentement à l'offense infligée. Le caractère libérateur du pardon permet de rétablir les relations, au-delà de l'irréversibilité des faits (c'est une autre approche de la philosophie d'Hannah Arendt par Ricœur). Par le pardon, la victime et l'opprimeur sont appelés au rétablissement des relations avec eux-mêmes et avec la communauté, non pas à la lumière du crime, mais sous la marque du pardon.⁷³⁹

L'inconditionnalité du pardon permet ce rétablissement des relations, en écartant toute idée de réciprocité ou d'échange. Le pardon (*per + don*) permet de restaurer les relations brisées par l'offense sans nier l'asymétrie qui s'établit entre celui qui accorde le pardon et celui qui le reçoit, autrement dit, « la différence d'altitude qui différencie le pardon du don selon le génie de l'échange. »⁷⁴⁰

En effet, si le pardon est présenté comme un don qui n'attend rien en retour, son dynamisme est régi par la logique de la surabondance, dans laquelle l'accent n'est pas mis sur l'attente de recevoir (dans une logique de réciprocité), mais sur le don et le retour.⁷⁴¹ Le commandement de l'amour donné par Jésus-Christ montre précisément cette hypothèse : aimer ses ennemis signifie pardonner sans condition, sans demande préalable de pardon, seulement un amour qui est donné sans attendre une récompense ou un amour similaire. Ainsi, si la réciprocité présuppose une relation entre égaux, le pardon reflète la dissymétrie propre à une

⁷³⁸ Ricœur, *La mémoire*, 642.

⁷³⁹ Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 148-149.

⁷⁴⁰ « La différence d'altitude qui différencie le pardon du don selon le génie de l'échange. » : Ricœur, *La mémoire*, 621.

⁷⁴¹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 622.

relation dans laquelle l'une des parties est en position de *supériorité condescendante*⁷⁴² (celui qui accorde le pardon), et l'autre, bénéficiant du pardon accordé, reste en dette impayable.⁷⁴³ Cette dissymétrie existe, mais elle ne peut être comprise dans le sens d'un pouvoir de l'un sur l'autre (ce serait dénaturer le pardon).⁷⁴⁴ C'est une disproportion sans souveraineté qui ne peut être comprise qu'à la lumière de l'amour humain, lorsqu'il se laisse éclairer par le transcendant, atteignant ainsi la grandeur décrite dans l'hymne paulinien de l'amour (1 Co 13). La grandeur de cet amour qui 'pardonne tout' est précisément la marque de la possibilité de pardonner l'impardonnable, c'est-à-dire d'assumer un amour si inconditionnel qu'il ne connaît aucune restriction et ne dépend de rien (pas même de la demande même de pardon).⁷⁴⁵ Dans ce sens, « la trajectoire du pardon [...] prend dès lors la figure d'une odyssée destinée à reconduire par degrés le pardon des régions les plus éloignées de *ipseité* (le juridique, le politique et la moralité sociale) jusqu'au lieu de son impossibilité présumée, à savoir l'imputabilité. »⁷⁴⁶ Dans le pardon, la culpabilité du crime, de l'offense et du péché est mise en évidence, mais c'est là que se produit l'épiphanie de l'amour.⁷⁴⁷

⁷⁴² « Donner crée souterrainement de l'inégalité en plaçant les donateurs en position de supériorité condescendante. » : Ricœur, *La mémoire*, 625.

⁷⁴³ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 624-625.

⁷⁴⁴ Cf. Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, 559.

« 'L'impuissance puissante' est notre glose à la 'puissance de non-puissance' qui procède de la gratuité amoureuse, dont le sens dénote le mimétisme dépuré de sa rivalité. Lorsque le Messie Jésus apparaît comme une 'victime qui pardonne', il révèle que le cœur de la subjectivité unie à la temporalité eschatologique est sa 'puissante impuissance'. » | « 'Impotência potente' é uma glossa nossa ao 'poder do não-poder' que procede da gratuidade amorosa, cujo sentido denota o mimetismo depurado de sua rivalidade. Quando o Messias Jesus aparece como 'vítima perdoadora' ele revela que o núcleo da subjetividade unida à temporalidade escatológica é sua 'impotência potente'. » : Cleusa Caldeira, « Desconstrução do cristianismo : imperativo ontológico à experiência de Deus na pós-modernidade » *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, (set./dez. 2018), 1292 ; Cf. Carlos Mendoza Álvarez. *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental pós-moderna*. (Guadalajara : SUJ, 2010), 229.

⁷⁴⁵ « Il [l'amour] est inconditionnel, il est sans exception et sans restriction. Il ne présuppose pas une demande de pardon. » : Ricœur, *La mémoire*, 605.

⁷⁴⁶ Ricœur, *La mémoire*, 594.

⁷⁴⁷ « Cette polarité est constitutive de l'équation du pardon : en bas l'aveu de la faute, en haut l'hymne au pardon. » : Ricœur, *La mémoire*, 593.

4.4. *Le pardon au-delà de Paul Ricoeur*

*La porte de la salle d'audience de Dieu est ouverte.*⁷⁴⁸

Entre l'accent mis sur l'inconditionnalité du pardon, la prise de conscience et la difficulté de comprendre la nécessité que le pardon se fasse entre humains (pour la réalisation historique), et l'incapacité humaine d'aimer absolument, Ricoeur a conclu de façon surprenante qu'« il y a le pardon »⁷⁴⁹ (contrairement à d'autres courants philosophiques qui ne supposent même pas la certitude de la possibilité de l'existence du pardon).⁷⁵⁰ C'est une position qui surprend surtout si l'on tient compte de la difficulté de situer clairement l'oubli dans le processus du pardon et de l'étendue de l'inconditionnalité face à la contingence humaine. Si l'on confronte la philosophie du pardon de Ricoeur à la théologie et aux récits bibliques du pardon, on se demande si ce qui est en jeu est, en fait, la difficulté de pardonner (au sens du 'pardon difficile' prôné par Ricoeur) ou s'il s'agit plutôt d'une réflexion sur le possible/impossible.

4.4.1. *Saintes Écritures : mémoire, pardon et espérance*

*La catégorie de la mémoire joue un rôle central :
mon travail ne veut pas lâcher les métaphores apocalyptiques de l'histoire de la foi,
et il se méfie d'une eschatologie idéalement lissée.*⁷⁵¹

Penser le pardon à partir de la radicalité du pardon difficile pourrait conduire à restreindre la possibilité du pardon à une *élite humaine* où seuls quelques êtres humains exceptionnels (saints et purs, si l'on veut utiliser le langage religieux) seraient capables de

⁷⁴⁸ « The door to God's audience room is opened. » : Johann Baptist Metz, « Creative Hope. » *Cross Currents* (Spring, 1967) : 176.

⁷⁴⁹ Ricoeur, *La mémoire*, 604.

⁷⁵⁰ Cf. par exemple l'indécision de Jacques Derrida qui ne se risque pas à prononcer cette certitude. Cf. Gomes, *A Esperança do Perdão*, 54.

⁷⁵¹ « The category of memory plays a central role: my work does not want to let go of the apocalyptic metaphors of the history of faith, and it mistrusts an idealistically smoothed out eschatology. » : Johann Baptist Metz. *A Passion for God : The Mystical-Political Dimension of Christianity*. (New York : Paulist Press, 1998), 2.

surmonter cette difficulté. Dans ce cas, le pardon serait toujours établi dans un circuit fermé de sainteté et non un chemin de libération pour toute l'humanité.⁷⁵² En outre, si l'on considère les oscillations ricoeuriennes entre le besoin de mémoire et le besoin d'oubli pour que le pardon soit possible, on peut aussi être confronté soit à une mémoire de l'infraction si forte qu'elle empêche l'existence du pardon (elle favorise plutôt le désir de vengeance), soit à un oubli tel que le pardon ne trouve ni pertinence ni place (comment pardonner quelque chose qui a déjà été oublié ?).

Cependant, les réflexions de Paul Ricœur ne cessent pas d'être pertinentes si nous n'assumons pas radicalement certaines positions qu'il défend. Au-delà de tout radicalisme de ses arguments, nous voyons ici un effort de rationalité face au mal et aux possibilités de pardon ou non. Il s'agit d'un effort et d'un chemin que suit également la théologie et qui se reflète largement dans les récits bibliques, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. C'est pourquoi il est possible, à travers une articulation entre philosophie et théologie, de trouver des points de convergence (et aussi de divergence) dans la réflexion sur le pardon.

La dimension humaine du pardon, défendue par Ricœur, n'est nullement niée dans les Écritures. Cependant, si chez Ricœur il s'agit d'un pardon qui ne peut pas quitter *l'horizontalité* pour qu'il y ait de la place pour la guérison et la transfiguration de l'histoire, les récits bibliques présentent un chemin plus large en plaçant la relation avec Dieu au centre et dans l'essence du pardon entre les êtres humains (quelque chose qui court le risque d'être laissé en second plan dans la philosophie ricoeurienne sur le pardon). Dans l'Écriture, le pardon est assumé dans une grandeur qui dépasse la contingence humaine, puisque l'humain capable d'offrir et de recevoir le pardon est toujours pensé dans la complétude de sa contingence, mais aussi dans la grandeur de sa relation avec Dieu. Ainsi, le pardon choque et renverse toute possibilité de pessimisme ou de désespoir ontologique face à l'(im)possibilité du salut et à l'imminence de la mort. Dans

⁷⁵² L'Écriture Sainte présente clairement un exemple de cette problématique à travers l'histoire de Jonas qui ne peut pas voir un horizon futur personnel face à la possibilité du pardon divin en dehors du *circuit d'Israël*.

ce cas, le pardon existe, non seulement parce qu'il s'incarne dans la personne de Jésus-Christ, mais parce que, avec l'être humain Dieu comme médiateur et chemin du pardon, ce dernier devient réalisable et opérant parmi les êtres humains.

Ce n'est pas un hasard si l'évangile de Marc utilise pour la première fois l'expression « Fils de l'homme » directement associée au pardon. La divinité présente dans le pardon est présentée comme une dimension humaine et une vocation humaine par excellence.⁷⁵³ Le pardon – dans la perspective chrétienne du terme – est un dynamisme tridimensionnel. La victime, Dieu et l'opresseur y jouent un rôle actif. Ici, le salut se produit (a lieu) ensemble et non de façon unilatérale et/ou isolée : victime et oppresseur sont les otages mutuels du salut offert par l'authenticité du pardon. Partant d'une relation étroite entre le pardon et la réconciliation, et allant au-delà des interprétations ricoeuriennes, la tradition chrétienne présente l'inconditionnalité du pardon. La réconciliation n'est ni un présupposé ni une récompense du pardon, mais la conséquence inévitable d'un pardon authentique qui est toujours antérieur et qui va toujours au-delà de toute circonstance spécifique.⁷⁵⁴

Cette conception chrétienne du pardon et de sa relation avec la réconciliation se manifeste également dans le sacrement de la réconciliation. Cela n'apparaît pas comme une récompense ou une réponse à la demande de pardon, mais comme une preuve de la présence du pardon préalable de Dieu.⁷⁵⁵ De même, c'est aussi une preuve de la sacramentalité des relations de pardon entre les êtres humains, sacramentalité qui fait du pardon humain une continuité du pardon de Dieu. En un certain sens,

⁷⁵³ Cf. Litta Basset, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, 3^{ème} ed., vol. 24, (Genève : Labor et Fides, 2005), 460.

⁷⁵⁴ « La compréhension du don pur comme don non réciproque entend que le don s'ignore lui-même, ce qui revient à exiger que le donateur n'ait pas conscience de lui-même comme celui qui donne, ni le bénéficiaire du don comme celui qui reçoit. Cette prise de conscience comporterait, d'une part, le risque de l'orgueil, et d'autre part, le risque de la gratitude, tous deux supposés contaminateurs de la pureté du don. » | « A compreensão de dom puro enquanto dom não retribuído pretende que o dom se ignore a si mesmo, o que equivale a exigir que o doador não tenha consciência de si enquanto aquele que dá, nem do destinatário do dom enquanto aquele que recebe. Essa consciência envolveria, por um lado, o risco do orgulho, e, por outro, o risco da gratidão, ambos supostos contaminadores da pureza do dom. » : Gomes, *A esperança do perdão*, 212.

⁷⁵⁵ Cf. Christian Paul Ceroke, « Is Mk 2:10 a saying of Jesus », *Catholic biblical quarterly* 22.4 (Oct. 1960): 374.

dans l'existence temporelle, tout se passe comme si Dieu attendait que s'effectue le pardon entre humains pour que son propre pardon puisse devenir effectif ; mais dans l'ordre de l'être, Dieu ne dépend pas de l'attitude des humains pour être Tout-Pardon, le pardon entre humains lui est *essentiel*, il fait partie de lui-même, de toute éternité.⁷⁵⁶

Il est important de noter que Ricœur utilise l'Écriture pour parler du pardon (surtout à partir de Mt 5,24). Cependant, sa lecture biblique présente une distinction claire entre le pardon de Dieu et le pardon humain. En fait, contrairement à ce que soutient Ricœur, les récits bibliques nous alertent sur le fait que ce n'est pas l'existence du pardon humain qui *permet* (possibilité) le pardon de Dieu ; c'est plutôt la grandeur du pardon absolu, total et inconditionnel de Dieu (toujours antérieur à celui de l'humain) qui ouvre la voie à la capacité de l'être humain de pardonner, en incluant Dieu dans la grandeur du pardon offert et accepté (cf. Mt 16,19 ; Jn 20,23). Il s'agit d'un chemin d'apprentissage (Mt 11,29) qui fait du pardon humain, non pas quelque chose comme une théorie presque impossible à réaliser (vu sa difficulté), mais une conséquence naturelle du pardon appris/reçu comme une grâce de Dieu (Mt 13,34).

Parce qu'elle ne peut toucher que l'impardnable, elle devient inévitable « l'association de la dette au pardon révèle une nouvelle dimension sémantique en développement, celle de la gratuité du pardon. »⁷⁵⁷ En ce sens, dans une ligne biblico-théologique, le pardon est non seulement humainement possible, mais aussi divinement incarné et offert en premier. Le pardon inconditionnel de Dieu, en tant que don préalable et antérieur à toute reconnaissance de culpabilité, traverse l'histoire humaine et empêche l'établissement de conceptions virtualisées et abstraites du pardon. Le pardon incarné est un pardon vigilant qui va à la rencontre et se donne sans réserve. Une illustration de ce pardon est, par exemple, la parabole du Père miséricordieux (Lc 15,11-32). Dans ce cas, le père incarne le pardon et va à la rencontre du fils repentant (le fils cadet) et du fils qui ne reconnaît pas sa culpabilité et reste

⁷⁵⁶ Basset, *Le pardon originel*, 450.

⁷⁵⁷ « A associação da dívida ao perdão revela[ndo] uma nova dimensão semântica em desenvolvimento, a da gratuidade do perdão. » : Gomes, *A esperança do perdão*, 28.

en colère (le fils aîné). Le cadeau offert et la sollicitude du cadeau sont les mêmes dans les deux situations, ce qui change c'est la façon dont le pardon est accepté ou refusé. Dans le premier cas, il y a *consommation* du pardon et, par conséquent, il y a lieu de célébrer et de festoyer. Dans le second cas, le cadeau reste *suspendu*, en attente d'être accepté.

De façon succincte, ce récit biblique présente, dans le pardon accepté, la possibilité réelle de se souvenir des événements et de raconter à nouveau l'histoire à travers une mémoire guérie - les événements sont irréversibles, inchangés et douloureux, mais, n'étant pas oubliés, ils permettent d'ouvrir les portes de l'espoir pour l'avenir.⁷⁵⁸ En effet, dans cette parabole, les événements ont un récit initial (vv.11-13) ; puis ils sont racontés à la lumière de la reconnaissance de la culpabilité (vv.17-19). Une reconnaissance qui permet une nouvelle orientation de vie, non pas dans un sens unilatéral (je me suis repenti, donc je suis 'justifié'), mais dans une perspective dynamique d'aller vers un horizon d'espérance qui ne peut se réaliser qu'avec la consommation du pardon (le retour dans les bras du Père - victime de l'injustice - comme chemin vers un pardon salvateur pour la victime et l'opprimeur). Toute histoire peut donc être racontée, non pas sur la base de l'infraction, mais sur la base du pardon (vv.27.31-32). Au contraire, si cette voie n'est pas empruntée, l'histoire reste stagnante, sans avenir, sans possibilité d'une nouvelle lecture autre que celle qui résulte de la blessure de l'offense (vv.29-30).

En plaçant Dieu présent et à l'œuvre dans l'histoire humaine, il semble clair que, contrairement à certaines perspectives ricoeuriennes sur la relation entre le pardon et l'oubli⁷⁵⁹, les Écritures soulignent l'importance de la mémoire dans le processus salvifique au détriment de toute forme d'oubli. En effet, ce n'est pas un hasard si, dans toute l'Écriture Sainte, il n'y a jamais d'appel à l'oubli, mais plutôt un appel constant à se 'faire mémoire' (voir, par exemple,

⁷⁵⁸ Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 21-25.

⁷⁵⁹ Paul Ricoeur souligne parfois l'importance de la mémoire pour le pardon, puisqu'on ne peut pardonner que ce qui existe – l'offense/le crime – et qu'il n'y a rien à pardonner s'il y a oubli de l'action qui réclame le pardon ; parfois il semble vouloir lier le pardon à une sorte d'oubli qui n'est pas le tout. Par conséquent, la compréhension de l'oubli ricoeurien, lorsqu'il est associé au pardon, reste ouverte.

le livre du Deutéronome dont le mot d'ordre est 'se souvenir'). Dans la perspective biblique, la mémoire est toujours une façon de relire le passé. À travers la mémoire, on se souvient de la souffrance, du mal et de l'horreur des crimes, mais aussi de la grâce de Dieu et de la bonté humaine qui, malgré les événements criminels, a toujours pu être entrevue. Se souvenir de l'histoire personnelle et collective, c'est s'efforcer de ne pas oublier le bien malgré le mal et la bénédiction malgré les horreurs de la malédiction. Dans cet effort, il est possible de relire l'histoire, en y redécouvrant un équilibre qui empêche le blocage de la mémoire et la réduction conséquente du passé à des événements traumatiques et douloureux. Ce 'faire mémoire' permet de regarder la réalité humaine, non pas sous la marque du mal, mais sous la marque de la grâce et de l'espérance.

Cet accent biblique sur le souvenir répond à la dimension humaine nécessaire pour que le pardon ait lieu sans abstractionnisme. En effet, dire que Dieu est présent dans l'acte humain du pardon n'exclut pas la dimension humaine. Au contraire, cela doit nécessairement être là. Cela semble évident dans le récit de la rencontre de Jésus avec Nicodème (Jn 3,2-17) : d'une part, l'appel à naître de nouveau est présenté comme quelque chose qui n'a rien à voir avec ce qui est humainement possible, puisque l'angoisse exige que toute souffrance soit payée/supprimée⁷⁶⁰ ; par contre, l'action de Dieu permet que cette renaissance ne soit guidée ni par le désir de réciprocité, ni par l'aspiration à la compensation de tous les dommages causés, mais par la volonté de rétablir les relations (avec soi-même, avec Dieu et avec les autres êtres humains), par le désir d'une justice qui condamne le crime mais vise le salut du criminel (qui est bien plus que son crime).⁷⁶¹

Notons que la compréhension humaine du pardon que propose Ricœur va à l'encontre du mandat d'amour inconditionnel pour ses ennemis proposé dans les Écritures (Lc 6, 32-35), étant, elle aussi, basée sur une extrême générosité⁷⁶², qui n'est pas une caractéristique extérieure

⁷⁶⁰ Cf. Gomes, *A esperança do perdão*, 64.

⁷⁶¹ Cf. Ricœur, *Le juste*, 43.

⁷⁶² Cf. Ricœur, *Le juste*, 39.

de l'être humain, mais fait partie de sa nature essentielle et est donc une condition préalable à tout acte qui appelle une sanction.⁷⁶³ Cependant, Ricœur semble assumer le pardon selon un certain unilatéralisme, où celui qui offre le pardon, ou celui qui le demande, semble avoir accompli ce qui est nécessaire à la *guérison* de la mémoire et à la reconfiguration historique. Dans l'Écriture, cependant, le pardon revêt une dimension plus responsable : l'inconditionnalité du pardon découle d'un amour salvateur, c'est-à-dire d'un amour qui prend la responsabilité du salut (la guérison de l'histoire) de l'autre. Dans ce cas, le pardon devient une vie pour la victime et l'opprimeur, et l'histoire de l'un ne peut être reconfigurée sans l'histoire de l'autre. Dès l'offense, victime et oppresseur sont placés sur un chemin commun vers le salut et l'expérience d'une espérance qui va au-delà de la contingence des circonstances.

Dans l'Écriture, Dieu se présente comme celui qui va au-delà des circonstances et exerce sa justice, non pas comme un bourreau impitoyable, mais en accueillant le pécheur, et c'est dans le pardon que se réalise la justice divine.⁷⁶⁴ Ricœur reconnaît dans cette action de Dieu le signe de l'inconditionnalité du pardon et, pour cette raison même, place le pardon dans la sphère du don – du don désintéressé et sans aucune logique d'équivalence ou désir de compensation.⁷⁶⁵ Une fois de plus, il semble y avoir une certaine difficulté pour Ricœur à concilier réconciliation et pardon, et cet aspect devient même un point de divergence entre la philosophie de Ricœur et la théologie biblique. En effet, si pour Ricœur, s'il y a des conséquences réconciliatrices, le pardon n'est pas totalement désintéressé (en dernière analyse, ce qui était visé était la réconciliation, il ne s'agit donc pas d'un *pur* pardon - totalement inconditionnel), dans l'Écriture Sainte, le don du pardon est toujours *intéressé*, car il ne peut être détaché de la responsabilité salvifique inhérente à l'acte de pardonner.⁷⁶⁶ Dans ce dernier

⁷⁶³ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 595.

⁷⁶⁴ Cf. Ricœur, *Le juste*, 46.

⁷⁶⁵ Cf. Ricœur, *Ricordare*, 115 ; cf. Saldanha, « Sentido ético do perdão em Paul Ricœur, » 204.

⁷⁶⁶ « Le fait de parler de Dieu et de dire l'homme de manière concomitante représente un mode d'être-au-monde qui lie le sujet à son aventure d'émancipation tout en le renvoyant au mystère du réel sans l'absorber de la responsabilité éthique pour l'autre dans l'histoire. Ainsi, le sujet exposé doit prendre sur lui la connaissance, la liberté et la poïesis qui découlent de sa condition d'être dans l'immanence, mais constitutivement ouvert à la transcendance. » | « El hecho de hablar de Dios y decir al hombre de manera concomitante representa un modo

cas, les conséquences du pardon présupposent la conditionnalité de l'unité en Dieu de la victime et de l'opprimeur. Il s'agit d'une *conditionnalité salvifique* qui est évidente dans de nombreux récits bibliques, notamment dans le livre de Job, où le pardon accordé à ses amis (accusateurs injustes) implique la prière et l'offrande sacrificielle que Job est appelé à faire. Sans une action – un mouvement salvateur – de la part de la victime, ni la victime ni les oppresseurs ne sont en mesure d'accueillir/recevoir l'abondance de la grâce offerte.

Le pardon difficile défendu par Ricœur⁷⁶⁷, est plus exigeant dans les Écritures que dans la philosophie ricoeurienne. Cependant, c'est dans l'Écriture Sainte qu'il est plus manifeste comme possible et plus apte à surmonter les difficultés d'une compréhension purement humaine du pardon. Dans le même ordre d'idées, lorsque le pardon ricoeurien est assimilé à la joie et à la sagesse, il est réduit à une sphère inférieure à celle prônée par l'Écriture, puisqu'ici, le pardon « relève d'une sagesse qui excède de loin le cadre de la 'prudance' ou de la 'sagesse pratique', telle qu'on la comprend habituellement. En un sens, le 'savoir pardonner' est plus une folie qu'une sagesse. »⁷⁶⁸ Il ne s'agit pas de nier que Ricœur reconnaît la grandeur propre de l'Amour absolu, mais il semble qu'il ait une compréhension de l'Amour (guidée par la contingence humaine) distincte de celle présentée dans l'Écriture.⁷⁶⁹

En prenant la personne de Jésus de Nazareth comme icône du pardon incarné, il devient évident que l'amour peut prendre toute sa dimension lorsque les humains aiment et pardonnent, non pas pour eux-mêmes, mais en relation et en unité avec l'amour de Dieu. La déclaration de pardon faite sur la croix va au-delà du littéralisme des mots, puisque ceux-ci sont accompagnés d'actions et de circonstances humaines concrètes. La mort imminente de la victime innocente au milieu de deux criminels qui, se reconnaissant comme tels, s'estiment

de estar-en-el-mundo que vincula al sujeto a su aventura de emancipación al mismo tiempo que lo reenvía al misterio de lo real sin absorberlo de la responsabilidad ética por el otro en la historia. Así, el sujeto expuesto debe tomar a su cargo el conocimiento, la libertad y la poiesis que se desprenden de su condición de ser en la inmanencia, pero abierta constitutivamente a la trascendencia. » : Mendoza Álvarez, *El Dios escondido*, 55.

⁷⁶⁷ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 591-656.

⁷⁶⁸ Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens* (Grenoble : Jérôme Millon, 2001), 314.

⁷⁶⁹ « Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour. » : Ricœur, *La mémoire*, 605.

dignes de la punition/condamnation qui leur a été appliquée/déclarée (Lc 23,41). En soi, le pardon offert dans cette circonstance spécifique aurait déjà un impact et serait une manifestation de l'inconditionnalité absolue du pardon. Cependant, en Jésus, le pardon va plus loin : face à l'aveu de culpabilité de l'un des voleurs, ce qui est affirmé n'est pas le mérite de la peine appliquée pour le crime commis, mais la confirmation de sa condition d'être sauvé (Lc 23,43).⁷⁷⁰ C'est dans ce contexte salvifique, sans réserve ni contrepartie, que le pardon est donné, bien au-delà de tout sentiment de repentir de la part du coupable, ou même de toute conscience du mal commis : « Pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23,34), ce qui permet d'affirmer que

on ne rendrait pas justice au récit en prétendant qu'il est indiqué ici que le pardon est conditionné par l'ignorance de celui qui commet le crime. L'histoire raconte que, dans le contexte du phénomène christique, tant les conscients, comme ceux qui ont été crucifiés avec Jésus, que les ignorants, quels qu'ils soient et quel que soit le sens de l'expression 'ils ne savent pas ce qu'ils font', ont été pardonnés. Sans condition, donc.⁷⁷¹

C'est dans le moment de l'horreur, de la souffrance et de la mort que se manifeste la grandeur humaine, lorsque Dieu prend part à l'acte de pardonner. Sur la croix, la folie de l'amour est présentée comme un excès de don et de générosité (bien au-delà de la simple capacité humaine).⁷⁷² Ici, « le Dieu du *jugement* et de l'exigence est aussi le *Dieu du pardon*. »⁷⁷³ L'événement de la croix vient révéler non seulement cette grandeur de l'amour, mais la clé de lecture de Dieu (qui est amour et pardon), permettant une relecture du passé, où l'espérance devient possible, concrète et compréhensible. Ce n'est que par le pardon révélé sur la croix que

⁷⁷⁰ Gomes, *A esperança do perdão*, 176-177.

⁷⁷¹ « Não se faria justiça à narrativa pretendendo que aqui se indicia que o perdão é condicionado pela ignorância de quem comete o crime. O que a história narra é que, no contexto do fenómeno crístico, quer os conscientes, como os que foram crucificados com Jesus, quer os ignorantes, quem quer que eles sejam e o que quer que seja que se entenda por 'não sabem o que fazem', foram perdoados. Incondicionalmente, portanto. » : Gomes, *A esperança do perdão*, 177.

⁷⁷² Cf. Ricœur, *Ricordare*, 116; Cf. Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal* (Paris : Grasset, 1981), 233.

⁷⁷³ « El Dios del *juicio* y de la exigencia es también el *Dios del perdón*. » : Rudolf Bultmann, *Teologia del Nuevo Testamento*. (Salamanca : Sígeme, 1981), 62.

l'on peut percevoir, par exemple, l'ampleur du don offert à Ninive, alors que tout le contexte historique de ce peuple était celui de l'oppression par Israël. Jonas – représentant d'Israël – ne comprend pas son rôle salvifique – lui, en tant que victime, s'unit à la même possibilité salvifique que son oppresseur. Nous voyons dans les récits bibliques que Jonas ne peut pas comprendre le don, ne peut pas l'accepter, et reste, comme le fils aîné dans la parabole du Père miséricordieux, dans l'attente (= l'espoir qui refuse l'espérance), désolé face à la grandeur de l'amour de Dieu qui est donné. Dans une autre perspective, la croix permet aussi d'approfondir l'impact salvifique du pardon dans la réalité concrète de l'histoire humaine. La rencontre de Zachée avec Jésus (Lc 19,1-10) montre la surabondance générée par le pardon : en accueillant le pardon incarné en la personne de Jésus, Zachée ouvre la porte pour que le salut entre dans sa maison, un salut qui ne lui vient pas individuellement, mais qui est un don pour tous (v. 8).

Jésus incarne la préoccupation de Dieu pour les victimes et les oppresseurs, allant à la rencontre des coupables pour leur pardonner et, à partir de là, offrant un salut commun aux victimes et aux oppresseurs. Si Dieu – par Jonas – va à la rencontre de la pécheresse Ninive, il en va de même – par Jésus – pour Zachée. A aucun moment il n'est demandé au coupable de se repentir ou de changer de vie, mais la rencontre salvatrice avec Celui qui est Amour et pardon transfigure l'histoire et fait entrer le pécheur dans la promesse salvatrice et le fait bénéficier de celle-ci, de l'espérance qui va au-delà des circonstances et de la foi professée. Ce qui est en jeu n'est ni la reconnaissance de la culpabilité, ni la foi dans le Dieu d'Israël, mais l'acceptation du don du pardon offert (à convertir en pardon divin). Le don, lorsqu'il est reçu, transfigure l'histoire et la vie concrète du pardonné. Par conséquent, la guérison de la mémoire et le détournement des actions violentes et nuisibles envers les autres se fait naturellement et non plus par imposition ou choix rationnel (Jonas 3,8).⁷⁷⁴

⁷⁷⁴ Cf. L. Alonzo Schökel ; J. L. Sicre Diaz, *Profetas. Comentario*, vol. 2, 2^{ème} ed. (Madrid : Crisandad, 1987), 1012.

Cette marque de l'inconditionnalité du pardon produit des conséquences historiques surprenantes, et bien qu'il s'agisse d'un pardon offert et décrit tout au long de l'Écriture Sainte, en Jésus-Christ la révélation de Dieu-amour-merci devient *palpable*.⁷⁷⁵ En Jésus-Christ, l'amour est assumé, non pas en fonction d'une contingence humaine (comme, à un moment donné, Ricœur semblait le soutenir). Au contraire, parce qu'il est une réalité humaine, et que l'humain est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,26), l'amour porte toujours la marque du divin – Il est, pour l'être, toujours inconditionnel, total et absolu.⁷⁷⁶

Contrairement à certaines conceptions de l'amour dans l'Ancien Testament, dans lesquelles le désir de réciprocité semblait presque avoir pour but d'enfermer et de circonscrire le don divin du salut⁷⁷⁷, L'action de Dieu s'est toujours manifestée au-delà de ces désirs de justice rétributive. En Dieu, la primauté de l'amour est affirmée dès le début de l'histoire humaine. Ce n'est pas un hasard si, par exemple, dans les récits de la Création, il y a d'abord le don, puis vient l'humain et l'ordre qui vise à la coexistence saine de toutes les créatures. Il en va de même dans le livre de l'Exode : il y a d'abord la libération du peuple, la marche en présence de Dieu comme un don absolu et la promesse d'une Terre pleine de bénédictions pour le peuple ; ensuite seulement vient la loi qui doit réglementer les rapports du peuple entre lui et entre le peuple et Dieu. Il ne s'agit donc pas d'un sens légaliste ou rétributif dans lequel le mérite conduit à l'offre (récompense) du don du salut, mais d'une espérance plus grande, qui est offerte sans pré-supposés, inconditionnellement et au-delà de toute attente.⁷⁷⁸

En Jésus-Christ, les vues rétributives sur l'amour de Dieu et le salut/promesse offert sont catégoriquement réfutées. Contrairement à la loi du talion, Jésus affirme l'inconditionnalité

⁷⁷⁵ Cf. Walter Kasper, *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*, 2^a ed. (Santander : Sal Terrae, 2013), 115.

⁷⁷⁶ « Il faut [...] appeler 'divin' l'amour qui est assez fort pour n'exiger pas la réciprocité comme condition de sa constance. Parce qu'il est enveloppé d'humilité, il demeure égal à lui-même en dépit des 'oscillations' de la réponse de l'aimé. » : François Varillon, *L'humilité de Dieu* (Paris : Bayard, 2000), 62.

⁷⁷⁷ « Il faut [...] appeler 'divin' l'amour qui est assez fort pour n'exiger pas la réciprocité comme condition de sa constance. Parce qu'il est enveloppé d'humilité, il demeure égal à lui-même en dépit des 'oscillations' de la réponse de l'aimé. » : Varillon, *L'humilité de Dieu*, 62.

⁷⁷⁸ Cf. Causse, *Le geste du pardon*, 299.

et l'unicité qui découlent du pardon accordé à toute l'humanité : « Vous avez entendu qu'il a été dit : 'œil pour œil et dent pour dent'. Mais je vous le dis, ne résistez pas à une personne mauvaise. Mais si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre » (Mt 5, 38-39) ; « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous calomnient » (Lc 6, 27-28). Il s'agit d'une inconditionnalité qui n'est pas étrangère aux responsabilités qui accompagnent l'acte de pardonner et/ou de recevoir le pardon.⁷⁷⁹ Il s'agit plutôt d'une inconditionnalité – *in + condione* – qui, lorsqu'elle est acceptée, entraîne des conséquences concrètes, non pas imposées de façon extrinsèque, mais comme un résultat naturel de l'acceptation/offrande du pardon.

Tout en niant que le pardon puisse réellement exister si, en étant donné/reçu, il y a l'intention sous-jacente d'une réconciliation entre la victime et l'opresseur⁷⁸⁰, Ricœur soutient que le pardon, étant une expression d'amour pour ses ennemis, se traduira toujours par la conversion de l'ennemi en ami, loin de toute possibilité de calcul ou de désir caché de vengeance.⁷⁸¹ Dans l'Écriture Sainte, en particulier dans le Nouveau Testament, la déclaration du pardon est faite, non pas comme l'annonce d'un don qui est fait à ce moment-là, mais comme la confirmation d'un pardon déjà offert auparavant (voir par exemple, dans l'Évangile de Luc, en Lc 7,36-50 ou en Lc 5,21). A aucun moment, les péchés du pécheur ne sont mis en évidence (rarement les péchés sont décrits ou identifiés), précisément parce que ce qui doit être pris en compte n'est pas la grandeur du péché, mais la grandeur de l'Amour, concrétisé dans le pardon

⁷⁷⁹ « Si quelqu'un nous offense gravement, nous pouvons, au nom de la justice, exiger, par exemple, que le préjudice subi soit réparé, dans la mesure du possible. Mais nous pouvons aussi pardonner et, d'un point de vue personnel, ne rien exiger de celui qui nous a offensé, pas même, à l'extrême limite, l'engagement de ne pas répéter les offenses à l'avenir, envers nous ou même envers quelqu'un d'autre. Au lieu de la justice, nous faisons donc appel à l'amour, à la bienveillance et à la miséricorde, autant de concepts proches du pardon. » | « Se alguém nos ofende gravemente podemos, em nome da justiça, reclamar, por exemplo, que o mal feito seja reparado, tanto quanto isso é possível. Mas também podemos perdoar e, de um ponto de vista pessoal, nada exigir de quem nos ofendeu, nem mesmo, no limite extremo, o compromisso de não repetir ofensas no futuro, em relação a nós ou mesmo em relação a qualquer outra pessoa. Em vez de justiça, portanto, apelamos para o amor, a benevolência e a misericórdia, tudo conceitos próximos do perdão. » : Orlando Martins Lourenço, *Psicologia do desenvolvimento moral : Teoria, dados e implicações*. 3^{ème} ed. (Coimbra : Almedina, 2002), 216.

⁷⁸⁰ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 635.

⁷⁸¹ Cf. Ricœur, *Ricordare*, 115.

préalablement offert sans condition. Une offre qui, pour être réalisée comme un don salvateur, doit seulement être acceptée/reçue.

Dans les Écritures, il devient évident que la divinité de l'amour-pardon est pleine d'humanité – elle n'est pas seulement transcendante, elle est incarnée et vivifiante, humaine et revendicatrice d'humanité. La croix reflète ce dynamisme même du pardon : en reconnaissant sa source divine (le Père), le pardon peut être offert humainement.⁷⁸² En se plaçant sous la sphère du divin et compte tenu du fait que le pardon est – en Dieu – toujours antérieur à toute conscience du mal infligé, il est possible de penser le pardon loin des difficultés que Ricœur présentait, à savoir lorsqu'il y avait demande de pardon et repentir.⁷⁸³ Pour Ricœur, dans ce cas, nous ne serions pas face à un *pur* pardon, dans la mesure où il serait associé à une demande de pardon et, par conséquent, il ne serait pas totalement inconditionnel. Les récits bibliques, surtout dans le Nouveau Testament, révèlent l'inconditionnalité du pardon en toutes circonstances, qu'il y ait ou non reconnaissance de la culpabilité, qu'il y ait ou non demande de pardon (voir, par exemple, Lc 17,4). Celle-ci est toujours préalable et toujours en attente d'être reçue. Ce pardon est à condition (*in conditione*) du salut de l'humain – un salut qui ne se produit pas sans la participation (l'assentiment) de l'humain en relation/réponse à l'amour premier de Dieu.⁷⁸⁴

Les questions relatives au pardon sont sous-jacentes aux récits bibliques. Pour cette raison, certaines franges de la société et de la culture juives sont devenues plus radicalement légalistes à cet égard. Face à l'action de Jésus, et au contraste entre son action et la loi, Pierre ose demander combien de fois le pardon peut/doit être accordé (Mt 18,21). Dans sa question, il y a déjà une hypothèse de générosité (« jusqu'à sept fois »), comme si c'était le maximum qu'un être humain puisse accorder. Peut-être que Pierre n'était pas loin de la vérité. La contingence humaine seule pourrait ne pas être en mesure d'aller plus loin et d'embrasser une dimension plus

⁷⁸² Cf. Basset, *Le pardon originel*, 455.

⁷⁸³ « À savoir l'incommensurabilité apparente entre l'inconditionnalité du pardon et la conditionnante de la demande de pardon. » : Ricœur, *La mémoire*, 630.

⁷⁸⁴ Cf. François Bovon, *L'évangile Selon Saint Luc (1,1 – 9,50). Commentaire du Nouveau Testament IIIa*, 2^{ème} ed. (Genève : Labor et Fides, 1991), 241.

large (absolue) du pardon. Pourtant, Jésus vient révéler que le pardon n'est jamais uniquement humain, jamais contingent - pour qu'il le soit, il doit porter la marque de l'absolu : « Je ne vous dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à soixante-dix fois sept » (Mt 18,22).⁷⁸⁵ La constance du pardon repose sur la victime, mais celle-ci est aussi l'otage de la réception du don – son salut (transfiguration historique vers la Promesse) est *conditionné* au salut de l'opresseur, dans une co-responsabilité salvatrice qui place victime et oppresseur main dans la main vers la consommation de l'espérance.⁷⁸⁶

A partir du délit, la victime et le criminel sont liés, non pas parce que l'horreur de l'action criminelle les unit ou parce que l'agonie de la culpabilité/victimisation rend impossible de regarder la vie au-delà de l'ennemi qui a participé ou a été la cible du crime, mais parce qu'elle ouvre, entre la victime et l'opresseur, un chemin de salut commun qui se réalise aussi bien à partir du pardon offert que du pardon demandé. Ici s'établit une relation *symbiotique-salvifique* qui élève le pardon à un niveau de difficulté bien supérieur à celui pensé par Ricœur. Cependant, parce qu'il n'est pas un pardon inadmissible ou élitiste, le pardon porte une marque *divino-humaine* qui lui permet d'être, en fait, humainement expérimenté et vécu (incarné). A l'affirmation ricoeurienne selon laquelle l'être humain est incapable d'aimer absolument⁷⁸⁷, Jésus-Christ s'y oppose en révélant la capacité divine d'aimer à travers les êtres humains.

Apprendre à aimer-pardonner depuis la sphère divine nous permet de mieux comprendre et de donner un sens à la règle d'or (Lc 6, 27-36). Le principe de faire le premier pas pour le bien de l'autre (même si l'autre est *l'ennemi*), renverse toute hypothèse d'un pardon qui, pour être donné, nécessite une demande de pardon.⁷⁸⁸ Le pardon, parce qu'il se fixe sur

⁷⁸⁵ En ce sens, la réponse de Jésus à Pierre devient un appel à magnifier le cœur : « La prière de Mt 18,26 résonne ainsi: 'agrandis ton cœur' non aux dimensions du mauvais infini de la Faute et de la réparation, mais aux dimensions du pardon infini de Dieu [étant donné que] seul le pardon infini de Dieu peut prendre à son compte l'abîme infini du mal que l'humain a traversé. » : Basset, *Le pardon originel*, 451.

⁷⁸⁶ Il s'agit d'une constance dans le pardon qui fait suite au pardon premier et incessant de Dieu qui « ne se fatigue jamais de pardonner » (EG 3).

⁷⁸⁷ « Que l'horreur de crimes immenses empêche d'étendre cette considération à leurs auteurs, cela reste la marque de notre incapacité à aimer absolument. » : Ricœur, *La mémoire*, 614.

⁷⁸⁸ « Vous avez appris ce qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi. Mais moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, et priez pour ceux qui vous persécutent » (Mt 5,43-44).

l'impardonnable, est toujours quelque chose de libre de toute contrainte ou restriction⁷⁸⁹ mais, paradoxalement, son authenticité dépend de la responsabilité avec laquelle elle est donnée et reçue. La personne de l'autre joue un rôle décisif pour que le pardon se produise (il ne suffit pas d'affirmer que le pardon est accordé ou qu'il est demandé). En fait, le pardon se présente *in conditione*, « comme une disposition personnelle et une réponse de ceux qui sont offensés à leur agresseur. »⁷⁹⁰. En ce sens, le pardon incarné révélé en Jésus-Christ ne surgit pas comme une réponse au mal subi, ni ne réside dans la déclaration que le pardon est accordé. Au contraire, le pardon authentiquement offert est celui qui demande la *permission* d'être reçu. Dans ce cas, le grand obstacle au pardon n'est pas le mal ou l'infraction en soi, mais le blâme et l'accusation.⁷⁹¹ En effet, ni le criminel n'est réduit au crime qu'il a commis, ni la victime n'est identifiée par le délit qu'elle a subi. L'être humain est placé devant l'infraction, devant la stupéfaction d'être une victime et devant la difficulté de voir au-delà du mal subi/ infligé.⁷⁹² Entrer dans une dimension de pardon, c'est briser le cercle de la victimisation/culpabilité et se libérer des chaînes qui ne permettent pas de voir plus qu'une victime ou un oppresseur, en entrant dans un dynamisme de l'espérance où la personne de l'autre (qui n'est plus un ennemi à abattre mais un compagnon de route) et l'Absolu deviennent des présences concrètes dans la vie transfigurée/guérie par le pardon.⁷⁹³

A aucun moment il ne s'agit d'oublier l'infraction ou d'une quelconque volonté d'effacer le souvenir de l'infraction. Il s'agit plutôt de la personne de l'autre, c'est aller à la rencontre de *l'ennemi* non pas pour pardonner l'offense, mais pour pardonner à celui qui a offensé. Ce pardon n'est possible que si l'on tient compte de certains présupposés. La première est celle de l'inconditionnalité – celle-ci étant comprise dans la perspective d'un pardon qui n'est

⁷⁸⁹ Cf. Ricœur, *La mémoire*, 605.

⁷⁹⁰ « Enquanto disposição pessoal e resposta de quem é ofendido ao seu agressor. » : Saldanha, « Sentido ético do perdão em Paul Ricœur, » 200.

⁷⁹¹ « Ce n'est pas le mal qui fait obstacle au pardon, c'est la culpabilité/accusation. » : Basset, *Le pardon originel*, 450.

⁷⁹² Cf. Basset, *Le pardon originel*, 459.

⁷⁹³ Cf. Armand Abecassis, « L'acte de mémoire », in *Le pardon. Briser la dette et l'oublie*, Olivier Abel (coord.) (Paris : Autrement, 1991), 155.

pas lié à un ensemble de conditions et de limites dans lesquelles il ne peut avoir lieu. Le deuxième présupposé est celui de la conditionnalité (*in conditione*), non pas comme une limite, mais comme une condition de possibilité. Ici, ce qui est en cause, ce ne sont pas les limites possibles du pardon (il est inconditionnel, donc il ne connaît pas de limites), mais l'essence du pardon qui permet de le réaliser. Dans cette *conditionnalité*, le pardon présuppose, d'une part, la primauté du pardon, étant antérieur à toute autre chose (à toute demande ou sentiment de culpabilité) et d'autre part la condition qu'il soit reçu/recevable (sans que le don soit reçu, il n'y a pas de vrai don – le don reste suspendu, en attente d'être reçu, de s'affirmer comme tel).

Les désirs de vengeance sont remplacés par des actes d'amour⁷⁹⁴, dans une coresponsabilité salvatrice qui fait que le pardon offert, pour être consommé, est toujours *in conditione* que l'autre soit sauvé. C'est un pardon orienté vers le salut, en nette opposition avec l'orientation proposée par les instincts de vengeance qui visent exclusivement à condamner l'autre.⁷⁹⁵ La grandeur du pardon, impossible à saisir si l'on y pense d'un point de vue exclusivement humain, permet de relire les événements selon une perspective plus grande, celle que l'on peut entrevoir et vivre à partir de l'événement de la croix. Ici, la victime agit pour le salut de ses bourreaux, alors qu'ils ne sont même pas conscients du mal qu'ils font (Lc 23,34). Le pardon devient synonyme de remise/don de vie de la part de la victime afin que ses oppresseurs soient sauvés (Jn 10,16-18). La victime s'offre comme une 'monnaie d'échange' en faveur de ceux qui lui font du mal et, seulement dans cette grandeur absolue du pardon, il est

⁷⁹⁴ « La personne qui pardonne met de côté les idées de condamnation et de vengeance ; [...] en manifestant [au contraire] des comportements de bienveillance et d'amour. » | « A pessoa que perdoa afasta as ideias de condenação e de vingança; [...] manifestando [pelo contrário] comportamentos de benevolência e de amor » : Saldanha, « Sentido ético do perdão em Paul Riceur, » 200.

⁷⁹⁵ Revenons à l'exemple de Job. Lorsque Dieu intervient et signale le péché des amis de Job, il leur offre tout d'abord (sans condition) le pardon. Cependant, cela ne peut devenir effectif que dans la mesure où Job (la victime de l'incompréhension et des attaques infondées) agit concrètement pour sauver ses amis (ceux qui ont commis l'offense). Le salut de Job est le résultat de ces actions. Le récit de l'AT nous dit que c'est seulement après l'action concrète de Job pour le salut de ceux qui l'avaient offensé que sa vie a été bénie (sauvée) en abondance (cf. Jb 42, 7-17). Face à l'égoïsme et au manque de compassion de ses amis, Job est placé dans une situation inédite : non pas dans un cercle de victimisation et de condamnation, mais à la place de celui qui, offensé, reçoit de Dieu le sort ultime de ceux qui l'ont offensé. Non pas pour qu'une sentence soit prononcée contre eux, mais pour que les deux (victime et oppresseurs) soient sauvés. Cf. Catherine Chalié, *La persévérance du mal* (Paris : Cerf, 1987), 149.

possible d'affirmer que « tout est accompli » (Jn 19,30) – le tout de l'accomplissement est l'amour-pardon réalisé/délivré/possible en Dieu (Lc 23,46). C'est seulement dans cette grandeur et cette authenticité que le pardon a un impact, non seulement sur la vie de la victime et de son oppresseur, mais sur l'humanité entière, qui se trouve bénéficiaire de la bénédiction du pardon consommé (Lc 24, 1-53 ; Ac 1, 8 ; Ac 2, 42-47).

La bénédiction salvatrice qui découle du pardon qui émerge de la croix touche l'humanité dans son ensemble et permet à tout pardon humain, parce qu'il a des racines divines, d'avoir la même ampleur et les mêmes répercussions. En effet, « ce pouvoir divin de pardonner s'étant incarné pour une fois à la perfection en un homme semblable à eux, il devient possible à quiconque de lire son histoire personnelle avec l'éclairage de cette précéden- »⁷⁹⁶ Au lieu d'un abîme inévitable, face à l'infraction s'ouvre la possibilité concrète du pardon – le pardon qui ne connaît ni l'impossible ni aucune sorte de limitation.⁷⁹⁷

Cette portée du pardon, qui a des répercussions sur l'ensemble de la communauté et pas seulement sur ceux qui ont été directement impliqués dans les événements en tant que victime et oppresseur, soulève certaines questions spécifiques lorsqu'on réfléchit à des situations plus larges. Ainsi, il sera important de comprendre certaines spécificités sur la façon dont le pardon peut agir dans les crimes à grande échelle (souvent les victimes et les oppresseurs sont déjà morts et seul l'héritage de l'horreur demeure) et lorsque la compréhension du pardon est plus visiblement humaine ou plus divinement manifestée.

⁷⁹⁶ Basset, *Le pardon originel*, 459.

⁷⁹⁷ « Plutôt que de rester paralysés avec le regard fixé sur l'abîme, nous devons découvrir la puissance de cette expérience différente qui rend possible le christianisme comme un débordement perpétuel de soi comme don et gratuité et, en dernière analyse, comme affirmation de la vie. » | « más que quedar paralizados con la mirada frente al abismo, necesitamos descubrir la potencia de esa experiencia diferente que hace posible el cristianismo como rebasamiento perpetuo de sí como donación y gratuidad y, en último término, afirmación de la vida. » : Mendoza Álvarez, *El Dios escondido*, 338.

4.4.2. *La possibilité de pardon dans les crimes contre l'humanité*

Il n'est pas toujours possible de placer la victime et l'opresseur en relation directe l'un avec l'autre. Dans ce cas, comment est-il possible de parler de pardon ? Comment peut-il y avoir une guérison de l'histoire capable de ressusciter l'espérance pour les victimes (qui sont souvent déjà mortes) et pour ceux qui se trouvent embrassés par l'héritage des événements criminels ? Les récits bibliques, et notamment le recours au pardon révélé en Jésus-Christ, peuvent-ils éclairer les possibilités de pardon dans le cas de crimes à grande échelle ? S'il est vrai que le pardon, étant inconditionnel et non abstrait, ne semble pas possible lorsque les victimes et les oppresseurs directement impliqués n'existent plus, il est également vrai qu'il semble contradictoire avec la grandeur du pardon de penser qu'il peut être réduit à la possibilité biologique des êtres humains. Si le pardon est absolu, alors il doit exister même si la victime et l'opresseur ne sont plus en vie pour donner/demander directement le pardon.

L'Écriture Sainte met en évidence la dimension préalable du pardon – il est antérieur à tout et existe au-delà des circonstances. La difficulté, dans les crimes contre l'humanité, sera donc de l'ordre de *l'opérabilité* du pardon et non de l'ordre de sa possibilité d'existence. Pour qu'il soit opérationnel, il doit y avoir un chemin qui rende le pardon possible au-delà des victimes et des oppresseurs directs. Cependant, il est important de noter que les crimes à grande échelle produisent une ampleur de souffrance et d'horreur qui leur est comparable, c'est-à-dire que tant les proches (réseaux de contact) des victimes que ceux des oppresseurs peuvent – parce qu'ils sont implicitement impliqués dans le crime subi/compétitif – être des donneurs/receveurs de pardon ou, au contraire, des perpétueurs du désir de vengeance et/ou de la continuité du crime.

La *guérison de l'histoire* passera toujours par ceux qui, étant vivants, sont les héritiers des horreurs du passé et qui, d'une façon ou d'une autre, sont appelés à transfigurer la mémoire et à générer une nouvelle vie – un héritage d'espérance – qui ne peut exister qu'en suivant un chemin de réconciliation qui est une conséquence de la certitude du pardon préalable de Dieu

(le seul capable de pardonner dans ces situations où le pardon horizontal et direct entre victime et oppresseur ne peut plus avoir lieu). Ce chemin, qui n'est ni l'amnistie ni l'oubli, permet de regarder les horreurs du passé, en faisant une relecture marquée par l'espérance et, par conséquent, de vivre le présent, en regardant l'avenir, à travers ce même principe d'espérance, en mettant de côté les instincts et les désirs de vengeance qui peuvent se perpétuer face à la souffrance causée par les horreurs des crimes passés. Accueillir le pardon de Dieu ne signifie pas que le mal a été relégué au second plan et que sa grandeur a été ignorée/diminuée. Au contraire, parce qu'en Dieu la grandeur du pardon est unique et absolue, il est possible à travers elle de voir l'ampleur du mal vécu/infligé/souffert. La grandeur des répercussions violentes qui pourraient être déclenchées par les crimes commis est maintenant dépassée et surmontée non pas par les capacités humaines contingentes mais par la magnificence du pardon de Dieu lorsqu'il est accepté.

Avec la certitude de la primauté du pardon de Dieu, les descendants des victimes et des criminels ne voient pas leur héritage réduit à un passé traumatique et à une scission entre les uns et les autres, mais plutôt à un héritage de responsabilité conjointe et en vue du salut de tous. Dans ce cas, il ne s'agit plus de savoir qui pardonne à qui, qui est en mesure d'accorder le pardon ou qui doit le demander : tous sont bénéficiaires de la bénédiction (imméritée pour les uns et les autres) qui émane du premier pardon de Dieu et, par conséquent, tous – en Dieu – sont redevables des actions de réconciliation qui concrétisent dans la réalité humaine le pardon offert-reçu. Si cette voie n'est pas empruntée, il n'y aura pas de place pour l'espérance, mais seulement un ensemble d'attentes (= de l'espoir) qui suivront le désir de vengeance et la perpétuation du crime. Si tel est le cas, nous n'aurons pas affaire à des peuples livrés (libérés par le pardon reçu de Dieu), mais à des générations d'esclaves qui restent enchaînés au passé traumatique et violent.⁷⁹⁸

⁷⁹⁸ Prenons par exemple les cas où, après l'holocauste, il y a parfois eu des situations de réconciliation entre Juifs et Allemands qui ont transfiguré l'histoire – la réalité humaine – des personnes impliquées, et parfois une méfiance entre ces deux peuples et, par conséquent, un héritage de souffrance et de discrimination qui se transmettra de génération en génération.

Pour que le crime n'ait pas le dernier mot et ne devienne pas un élément d'identification d'un peuple/groupe humain, la réconciliation doit se faire à la lumière du pardon de Dieu. L'acceptation de ce pardon devient le seul moyen possible de libérer l'histoire du réductionnisme terminologique dans lequel les récits ne sont possibles que par le recours aux termes : coupable-innocent ; victime-oppresseur ; vainqueur-victor. Transfigurer l'histoire en accueillant le don salvateur du pardon, c'est vivre sa vie avec la certitude que « seule la béatitude venant du Maître [...] sera à la mesure de l'horreur, mesure non mesurable. Seul *l'excès* de béatitude répondra à *l'excès* du mal. »⁷⁹⁹

Le recours à Dieu devient indispensable, car dans ces cas, le principe de la réconciliation ne peut être oublié, ni considéré comme une simple conséquence naturelle du pardon humain. S'il en est ainsi dans les situations où l'infraction/le crime est plus *particulier/circonscrit*, c'est beaucoup plus vrai dans les crimes à grande échelle – les crimes contre l'humanité sont ainsi appelés précisément parce que toute l'humanité en subit les conséquences. L'humanisation du pardon divin se produit dans l'accueil humain de ce même pardon (qui *permet* son accomplissement) – le pardon de Dieu est donc le point de départ pour tous les humains et, en même temps, le point d'arrivée, quand ce qui est en jeu est l'horizon de l'espérance du salut.⁸⁰⁰

Vu de cette façon, peut-être, face à la mort des victimes et des oppresseurs directs, il ne s'agit pas de parler de pardon entre les peuples (celui-ci, étant dans la sphère du divin, est toujours antérieur et, pour cette raison même, ne peut être revendiqué par personne - personne, au niveau strictement humain, n'est en mesure d'offrir/demander le pardon). Peut-être que ce que les peuples doivent assumer, c'est la responsabilité de la réconciliation : la réconciliation entre les peuples (dans les actions concrètes de chacun, mais aussi dans les politiques gouvernementales) deviendra la manifestation et la façon de rendre le pardon de Dieu opérant.

⁷⁹⁹ Nemo, *Job et l'excès du mal*, 231.

⁸⁰⁰ Cf. Basset, *Le pardon originel*, 456.

Dans ce contexte, la réconciliation devient une forme visible du pardon consommé (un pardon qui, par la réconciliation, est accepté). Dans la réconciliation, une fois encore, il ne s'agit pas seulement d'un ensemble de relations humaines – Dieu se rend présent, et la ‘réconciliation’ devient la reconnexion des relations entre les personnes et entre les personnes et Dieu. En effet, dans ces situations où seul Dieu peut pardonner, le commandement de pardonner (Mt 18,21-22 ; Lc 17,3-4) cède la place au commandement de réconcilier (Mt 5,24).

Dans l'Écriture Sainte, de nombreuses situations de génocide et de crimes à grande échelle sont relatées. Cependant, ces événements sont souvent signalés non pas à la lumière des horreurs subies, mais où le pardon de Dieu devient la clé de lecture des événements. Si l'on repense à l'histoire de Jonas, on voit clairement ce processus dans lequel les victimes (le peuple d'Israël représenté dans Jonas) voient leur désir de vengeance se heurter à l'ampleur du pardon divin et, par conséquent, à la bénédiction offerte aux victimes et aux oppresseurs. Ce choc conduit Jonas à fuir, et même après avoir rempli la mission divine qui lui a été confiée, il refuse d'entrer dans le dynamisme du pardon – il refuse qu'il puisse y avoir réconciliation. Accepter le pardon de Dieu signifierait accepter que le même cadeau soit offert aux oppresseurs (les Ninivites) et, ce faisant, combler le gouffre créé entre ces peuples par les crimes commis. La réconciliation présuppose que la victime accepte le pardon de Dieu à l'égard de ses oppresseurs et qu'ils l'accueillent, ce que Jonas ne semble pas disposé à faire : il préfère ramper jusqu'aux portes de la ville plutôt que d'y entrer (se réconcilier) et de *permettre* au pardon/salut/bénédiction d'avoir lieu.⁸⁰¹ Avec ce refus, le prophète devient le représentant, non seulement du peuple d'Israël (victime), mais aussi du peuple de Ninive (oppresseur), puisque son égoïsme et son infidélité à la volonté de Dieu sont l'icône et le moteur des crimes commis par les Ninivites. Son expérience d'être sauvé (pardonné) après sa fuite de Dieu (Jn 2,7), ne lui

⁸⁰¹ Cf. Henri Cazalles (coord.) et al, *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona : Herder, 1981), 507.

a rien appris sur la mission de réconciliation à laquelle il est maintenant appelé (même si les Ninivites ont réagi de la même façon que Jonas face à leur anéantissement imminent).⁸⁰²

En parallèle, on peut placer la mort de Jésus. D'une certaine façon, il s'agissait aussi d'un crime contre l'humanité : le grand homme devant Dieu et les hommes (Lc 24,19), bien qu'innocent, a été condamné et tué. Sa mort a eu des répercussions désastreuses pour l'humanité – en particulier pour le peuple d'Israël – et pas seulement pour la famille immédiate de Jésus. Tous ceux qui avaient été guéris, qui avaient changé de vie ou transformé leur façon d'être grâce au message de Jésus (ainsi que tous ceux qui appartenaient à ses groupes de relation), tous se sont sentis affectés par cette mort, tous sont devenus victimes avec la victime (surtout si l'on considère la vague de persécutions qui a suivi la mort de Jésus). Si nous utilisons les apôtres comme représentants de ces victimes qui surgissent à la suite de la mort de Jésus, nous rencontrons d'abord une réaction de peur et de méfiance (les disciples se rassemblent/se cachent dans *la chambre haute* par peur des Juifs). Ce lieu (Actes 1,2) devient un espace sacramentel avec la réception du don de Dieu (Pentecôte) et pousse les victimes à aller à la rencontre de leurs oppresseurs en faisant tout pour qu'ils entrent dans la sphère salvatrice de Dieu. En déclenchant un *effet domino de salut*, les victimes continuent à dénoncer l'horreur de l'injustice du mal commis, mais elles transforment cette dénonciation en une annonce d'une plus grande espérance où les coupables ne sont pas condamnés mais sauvés (il suffit d'accueillir le don du pardon de Dieu et de le concrétiser par des actions concrètes de réconciliation). Face à l'horreur du crime, c'est une spirale de salut qui est déclenchée par les victimes et non une violence motivée par la vengeance. Cette spirale d'espérance devient une bénédiction pour tous ceux qui l'accueillent (Act 4,4) et ouvre la voie pour que chaque jour « le nombre de ceux qui sont entrés dans la voie du salut augmente » (Act 2,47).⁸⁰³

⁸⁰² Cf. Pedro Jaramillo Rivas, « Jonas », in Santiago Guijarro Oporto ; Miguel Salvador García (eds), *Comentario al Antiguo Testamento*, vol. 2, 5^{ème} ed. (Madrid, Salamanca, Navarra : La Casa de la Biblia, PPC, Sígueme, Verbo Divino, 2005), 343.

⁸⁰³ Cf. William Hendriksen, *Comentario al Nuevo Testamento. El evangelio según San Lucas* (Michigan : Libros Desafío, 2002), 701.

4.4.3. *Le pardon entre les humains et comme don divin*

Le pardon entre humains peut toujours être difficile, surtout si l'on considère la marque de la responsabilité salvatrice qu'il porte. Cependant, en plaçant Dieu comme la source du pardon originel, et en faisant du pardon humain une conséquence de celui-ci, il semble évident que la possibilité du pardon et de la réconciliation ne rencontre pas d'obstacles dans l'humanité de l'être humain⁸⁰⁴ Au contraire, elle embrasse la vulnérabilité humaine, faisant rayonner la possibilité de s'approcher de la personne de l'autre sans peur ni calculs qui génèrent la violence et favorisent la *chosification* de l'autre. Reconnaisant sa propre vulnérabilité, chaque être humain est capable de compatir à la fragilité de l'autre, mais cela représente un immense défi lorsque l'autre fait de nous des victimes.⁸⁰⁵ C'est cette capacité humaine à se reconnaître comme contingent et vulnérable qui ouvre les portes pour rendre l'humain capable d'entrer en relation avec le transcendant absolu – Celui qui va au-delà de toute circonstance et de toute fragilité humaine.

Dans les récits bibliques, Jésus apparaît parfois avec la conscience de sa vulnérabilité, ce qui le pousse à toujours garder vivante la relation avec le Père. En Jésus-Christ, la vulnérabilité humaine s'unit/fusionne avec la vulnérabilité de Dieu (ce qui le rend inconditionnellement indulgent).⁸⁰⁶ A partir de l'événement de la croix, les histoires de génocide sont marquées par le chemin qui va du sentiment d'abandon de Dieu et de l'humanité à la rencontre avec l'autre, fruit de la certitude du premier pardon de Dieu. La marque relationnelle, propre d'être 'être humain', permet la *guérison* de l'histoire et la transfiguration des événements pour que la mémoire et le temps imprégnés de l'espérance ne soient pas quelque chose d'abstrait ou simplement unilatéral (selon une action individuelle de Dieu). Au contraire, le pouvoir du pardon, capable de transformer le monde, n'a rien d'extrinsèque ou de magique, il s'exprime

⁸⁰⁴ Cf. Caldeira. «Desconstrução do cristianismo, » 1296.

⁸⁰⁵ Cf. Corine Pelluchon, *Ethique de la considération*, (Paris : Seuil, 2018), 33.

⁸⁰⁶ Cf. Pelluchon, *Ethique de la considération*, 119.

toujours dans l'humanité de l'être humain – un être humain dont le paradigme se découvre dans la personne de Jésus de Nazareth.⁸⁰⁷

La vulnérabilité de Jésus ne s'est jamais traduite par une 'vie de survie' ou une mécanisation de l'espérance/espoir comme si cela pouvait fonctionner comme un mécanisme extrinsèque permettant aux êtres humains de ne pas succomber face aux argosités du désespoir. S'il est vrai que cette mécanisation de l'espérance/espoir a pu avoir un certain effet, par exemple, dans des situations de guerre ou de famine généralisée, il n'en est pas moins vrai que la vulnérabilité humaine va au-delà des contingences temporelles et que, par conséquent, le désir de plénitude de vie ne se satisfait pas de formules de survie ; il peut plutôt être considéré comme une valeur ajoutée à l'unité entre les êtres humains (et entre les êtres humains et Dieu) et, par conséquent, comme une force et une valeur de plénitude. La vulnérabilité de la croix exprime précisément cette non-résignation à la fragilité, mais plutôt la mise à profit de celle-ci en vue d'un bien plus grand, la vie. Quelque chose qui peut être appris dans l'expérience des chrétiens, mais qui est aussi provocateur et éducatif pour les dirigeants et les gouvernants d'aujourd'hui. En effet, la conscience de sa propre vulnérabilité conduit à l'empathie et au mouvement d'aller vers (se rapprocher de) la vulnérabilité des autres êtres humains. D'autre part, l'exemple de la croix empêche que cette prise de conscience ne devienne une manipulation de la vulnérabilité de l'autre, puisqu'ici la fragilité humaine est présentée comme victorieuse, résiliente, et capable d'être une force pour façonner l'histoire et humaniser les sociétés (permettant à celles-ci de devenir de véritables communautés justes et attentives aux difficultés des autres).

La théologie chrétienne, notamment celle de Dorothee Sölle et de Jürgen Moltmann, va à la découverte de l'espérance dans le paradoxe de la souffrance de la croix. En particulier dans *Le Dieu Crucifié*⁸⁰⁸, Moltmann parle de la souffrance *de* Dieu sur la Croix (en la personne de Jésus-Christ) comme d'une souffrance qui ne peut être assimilée qu'à une souffrance *en* Dieu

⁸⁰⁷ Cf. Carlos Mendoza Álvarez. *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tempos.* (Barcelona : Herder, 2015), 88.

⁸⁰⁸ Cf. Jürgen Moltmann. *Dieu crucifié: la croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, (Paris : Les édition du Cerf, 1974).

– une souffrance qui n'est pas enracinée dans le désespoir, mais dans l'espérance ; elle n'est pas dépourvue de sens, mais pleine de vie. C'est une souffrance intégrée dans la vie trinitaire, une souffrance qui entre comme partie intégrante de l'économie du salut et qui fait relire les événements traumatiques à partir d'un horizon de vie et non de mort. Chez Moltmann, la croix d'Auschwitz devient une matrice d'espoir, bien plus grande qu'un abîme de douleur et de souffrance. De même, Dorothee Sölle, dans *Leiden*⁸⁰⁹, et contrairement à l'interprétation donnée par de Eli Wiesel dans le roman *La Nuit*⁸¹⁰, Sölle souligne que dans toute souffrance, Dieu apparaît toujours (même dans les interprétations les plus fatalistes comme celle proposée par Wiesel) du côté des victimes et jamais du côté des oppresseurs. L'affirmation de Wiesel selon laquelle *Dieu est pendu au gibet* ne peut être comprise qu'en articulation avec la profession de foi du centurion qui, au moment de la mort de Jésus, reconnaît qu'il était en fait le fils de Dieu. Dans cette perspective, Dieu, qui est toujours uni à la souffrance des victimes, élève chacune des 6 millions de victimes de l'holocauste nazi à la condition d'être reconnue comme un fils de Dieu. En étant enfants, avec le Fils, la mort ne sera jamais victorieuse et le mal n'aura jamais le dernier mot.

D'autres penseurs tels que Etty Hillesum (de façon implicite)⁸¹¹ ou Viktor Frankl (plus explicitement)⁸¹², vont à l'encontre de la pensée de Moltmann et Sölle, non pas parce qu'ils ont intégré la souffrance de l'holocauste dans une tradition chrétienne, mais parce qu'ils ont découvert ce sens ultime de l'espérance en Dieu (le Dieu qui se laisse crucifier et qui pourtant - pour cette raison même – en sort victorieux). La découverte de la souffrance de Dieu, de la souffrance avec ceux qui souffrent, fait que Hillesum et Frankl découvrent et relisent leur

⁸⁰⁹ Cf. Dorothee Sölle, *Leiden : Annehmen und widerstehen*, (Freiburg : Kreuz Verlag GmbH, 2018).

⁸¹⁰ Cf. Eli Wiesel, *La Nuit*, (Paris : Minuit, 1958).

Dans *La Nuit*, Wiesel ne voit que l'agonie et la souffrance dans la mort des pendus. De même, il considère qu'il s'agit d'une souffrance comparable à celle de la croix, non pas parce qu'il y a place pour un horizon d'espoir, mais parce qu'il ne reste rien d'autre que l'abandon et la mort de Dieu, comme signe ultime de la victoire des oppresseurs sur les opprimés.

⁸¹¹ Cf. Etty Hillesum, *Les écrits d'Etty Hillesum. Journaux et lettres 1941-43*, édités sous la direction de Klaas A. D. Smelik, texte établi par Gideon Lodders et Rob Tempelaars (Paris: Seuil, 2008).

⁸¹² Cf. Viktor Emil Frankl, *Découvrir un sens à sa vie – avec la logothérapie*, trad. Clifford J. Bacon et Louise Drolet (Quebec : Les éditions de l'homme, 2015).

vulnérabilité à la lumière de la vulnérabilité divine, parvenant, à partir de là, à découvrir l'espérance au-delà de l'espoir. Apprendre de Dieu le pardon capable de racheter l'humanité et de l'élever à une condition supérieure – la condition d'enfants de Dieu – c'est permettre d'inverser le cycle de légitimation des oppresseurs face à la vulnérabilité de leurs victimes, que ce soit dans des situations de convictions politiques, sociales et/ou religieuses, ou dans des relations commerciales concrètes. Dans les deux cas, les dirigeants ont tout à gagner en apprenant à se ranger du côté des plus vulnérables et ceux qui subissent l'injustice sortiront vainqueurs, à partir du moment présent, dans la certitude qu'ils ne vivent pas la souffrance sans accompagnement ou sans sens – l'espérance continuera à guider la lecture du passé, du présent et de l'avenir.⁸¹³

4.5. *Mémoire, pardon et espérance : ouverture eschatologique*

*L'eschatologie chrétienne doit sortir de son coin, dans lequel elle a été poussée par une théologie qui a oublié la pertinence de l'espérance et de l'avenir. Puisque les chrétiens sont [...] 'ceux qui ont l'espérance', ne devraient-ils pas comprendre leur théologie dans tous ses aspects comme une eschatologie, et comme la responsabilité de l'espérance ?*⁸¹⁴

Le pouvoir humain de relire les événements et de transfigurer la vie ne provient pas d'une quelconque magie anthropomorphique de Dieu. En effet, il ne s'agit pas d'un 'pouvoir' de Dieu qui agit à travers les êtres humains, mais de la 'puissance' de Dieu qui s'accomplit dans l'histoire et dans le temps à travers la vulnérabilité des relations humaines et de l'existence elle-même. L'étendue de l'histoire et de la réalité humaine trouve dans les 'blessures humaines' le sens ultime de la vie – la vulnérabilité comme la puissance est celle qui vient de l'amour qui se

⁸¹³ Cf. Marion Muller-Collard, *L'intranquillité*, (Paris : Bayard, 2016) ; Cf. Sophie Izoard-Allaux, *Spiritualité et management : entre imposture et promesse. Une lecture théologique*, (Louvain-la-Neuve : Le Cerf, 2019).

⁸¹⁴ « Christian eschatology must come out of its corner, into which it was shoved by a theology which has forgotten the relevance of hope and of the future. Since Christians are simply defined by Paul as "those who have hope," should they not understand their theology in every aspect as eschatology, and as the responsibility of hope?. » Johann Baptist Metz, *Theology of the world*. (New York : Scribner, 1968), 90.

donne sans condition, malgré le mal, mais aussi grâce à lui. La vulnérabilité en tant que caractéristique de l'être humain divinise les relations, car c'est là que se produit la rencontre entre les limites/contraintes du *je* et du *tu*, et entre celles-ci et la magnificence de l'amour divin. À ce niveau, on ne peut pas parler d'une dimension de l'espérance exclusivement chrétienne puisque l'action de Dieu devient compréhensible tant au niveau chrétien que séculier, puisque la vulnérabilité humaine met en relief la grandeur (divine) de Dieu à travers l'action humaine.⁸¹⁵ C'est une espérance qui se manifeste et rayonne face à toute menace pour l'humanum – c'est l'espérance comme « réserve eschatologique ».⁸¹⁶

4.5.1. *Le pardon et l'espérance – vers une continuité entre la réalité terrestre et céleste*

Les problèmes de la mort et du mal, sont des défis à l'existence humaine, et se présentent étant que point culminant de la vulnérabilité humaine, ce qui rend encore plus éloquente et évidente l'action transfigurante et salvatrice du pardon. Grâce à la vulnérabilité humaine, la mémoire gagne une nouvelle lumière – elle est irradiée par l'espérance qui, peu à peu, rend la réalité humaine toujours plus divine. Le pardon permet de surmonter tout fatalisme qui pourrait surgir associé à la finitude et l'inévitabilité de la souffrance qui surgit face à des situations *impardonnables*. Celui-ci s'assume comme « acte positif par lequel on sacrifie librement la réparation à laquelle on a droit et qui a une valeur positive ; acte qui présuppose l'existence du désir de se venger et non son absence. »⁸¹⁷ En même temps, il suppose une responsabilité salvatrice pour l'autre, qui impose un nouveau regard sur les événements et leurs acteurs directs – la victime et l'opresseur, côte à côte, deviennent capables de se regarder l'un l'autre comme des personnes, comme des enfants bien-aimés de Dieu, et non selon un réductionnisme qui les lie et les identifie uniquement aux événements traumatiques. En

⁸¹⁵ Cf. Edward Schillebeeckx, *The Understanding of Faith : Interpretation and Criticism*. (London : Sheed & Ward, 1974), 40.

⁸¹⁶ Cf. Schillebeeckx, *The Understanding*, 94.

⁸¹⁷ Max Scheler, *L'homme du ressentiment* (Paris : Gallimard, 1970), 103 (note 1).

s'engageant ensemble sur un chemin de salut, le pardon a une portée salvatrice qui transcende la victime et son oppresseur et se répercute sur l'ensemble de l'humanité.⁸¹⁸

Cet effet domino déclenché par le pardon transfigure l'histoire humaine avec une force et une dimension toujours plus grande que celles qui pourraient provenir des effets produits par des actes criminels. La spirale de la souffrance déclenchée par la vengeance et de la violence est, par le pardon, vaincue et remplacée par l'ampleur du salut. Toute l'humanité, en quelque sorte victime et opprimée, devient capable d'expérimenter la bénédiction à l'échelle mondiale. D'une certaine façon, si nous sommes capables de reconnaître et d'appeler certains crimes comme des *crimes contre l'humanité*, pour une cohérence humaine (résultant d'une expérience véritablement historique de l'humanité), nous devons reconnaître les actes de pardon comme une *rédemption en faveur de l'humanité*, ce qui ne sera possible que si, assumant notre humanité, nous sommes capables de penser le pardon au-delà d'une question purement humaine.⁸¹⁹ Le divin présent dans le pardon est salvifique pour toute l'humanité. Par conséquent, seul le divin main dans la main avec l'humain peut entreprendre des chemins de salut : des chemins de pardon authentique.

Dieu fait irruption dans l'histoire humaine par cette action de pardon, ce don de la grâce salvatrice, capable de placer l'histoire humaine dans la sphère du divin, dépassant les ambiguïtés qui cherchent à confondre l'espérance avec l'espoir et une sorte d'espérance *post-mortem* avec

⁸¹⁸ « La synthèse entre l'unilatéralité de l'agapè et la circularité du don se trouve dans l'idée de reconnaissance mutuelle, qui englobe quelque chose de plus que ce qui *est* visible dans le concept de réciprocité. Ricœur défend l'idée d'une mutualité relationnelle entre le donneur et le récepteur du don – le récepteur à un moment donné devenant le donneur et le donneur devenant le récepteur. Ce que cela implique, c'est que le premier don, marqué par une générosité libre et inconditionnelle, ne porte pas en lui une exigence de rétribution restitutive, de réciprocité calculatrice. On pourrait dire que le don invite à une réponse. Mais une invitation n'est ni une obligation ni une demande. » | « A síntese entre a unilateralidade do ágape e a circularidade do dom há-de ser encontrada na ideia de reconhecimento mútuo, que abriga algo mais do que *é* visível no conceito de reciprocidade. Ricoeur argumenta em favor de uma mutualidade relacional entre o doador e o destinatário do dom – sendo que o destinatário, num dado momento, se faz doador e o doador se transforma em destinatário. O que isso implica *é* que o dom primeiro, marcado pela generosidade gratuita e incondicional, não acarreta consigo uma exigência de retribuição restitutiva, de reciprocidade calculista. Poder-se-á dizer que o dom convida a uma resposta. Ora, um convite não *é* uma obrigação nem uma exigência. » : Gomes, *A esperança do perdão*, 216.

⁸¹⁹ Cf. Almeida, *Busca de sentido*, 60.

l'espérance eschatologique.⁸²⁰ De façon inéluctable, à partir de Jésus-Christ, il y a « le dépassement du système religieux avec son idée 'd'eschatón' : le plein temps au-delà et au-delà de la temporalité elle-même. »⁸²¹ Avec le christianisme, il n'y a pas de renoncement à la dimension historique ou à la souffrance qu'elle entraîne, mais plutôt une ouverture à l'action de Dieu qui permet de passer de la hantise de la douleur à l'aube d'une vie qui n'est plus vécue 'malgré le mal', mais 'grâce au pardon' qui se manifeste – par la grâce divine – dans les événements douloureux. De cette façon, l'appel à aimer son prochain est repris dans la continuité de l'incarnation de Jésus-Christ, non pas comme un commandement extérieur, imposé aux êtres humains, mais comme une partie intégrante de ceux-ci, où le souci du prochain devient un moyen d'affirmer l'identité personnelle et humaine.⁸²²

Le salut conjoint de la victime et de l'opprimeur, qui jaillit de l'action du pardon authentique, fait en sorte que la mort ne soit pas la fin de l'histoire ; au contraire, le triomphe de l'amour – triomphe de la vie – permet d'affirmer que l'humanité restera unie dans la mesure où elle accueillera le don de la Promesse (qui se réalise, comme conséquence du pardon, à travers la coresponsabilité salvifique).⁸²³ La rédemption de l'homme passe par Jésus-Christ ['notre espérance' (1 Tm 1,1)], et c'est en lui que l'homme devient une source de bénédictions pour tous : Aimer signifie que les choses ne tournent pas autour d'elles-mêmes, mais que les dons existent pour être donnés - ils existent pour le bien des autres. Ainsi, parler d'eschatologie, c'est parler d'un avenir capable de vaincre ses ennemis, c'est parler d'une plénitude de vie – qui est

⁸²⁰ « La 'clause de réserve eschatologique' [...] fait en sorte que tout statut historiquement réel de la société apparaisse comme provisoire [...] Il [la présente condition] est valide, mais dans un 'entre-temps eschatologique'. Elle n'entraîne pas une attitude négative mais critique à l'égard du présent sociétal. Ses promesses ne sont pas un horizon vide d'attente religieuse [...] [cependant elles] nous stimulent et nous appellent à en faire une réalité dans la condition historique actuelle. » | « The 'eschatological proviso' [...] makes every historically real status of society appear to be provisional [...]. It [the actual condition] is valid, but in the 'eschatological meanwhile'. It does not bring about a negative but a critical attitude to the societal present. Its promises are not an empty horizon of religious expectation [...] [but they] stimulate and appeal to us to make them a reality in the present historical condition. » : Metz, *Theology of the World*, 114.

⁸²¹ « O ultrapassamento do sistema religioso com sua ideia de 'eschatón' : o tempo pleno além e aquém da temporalidade mesma » : Caldeira, « Desconstrução do cristianismo, » 1292.

⁸²² Cf. Dorothee Sölle, *Mystik und Widerstand. 'Du stilles Geschrei'*, (Kampen : Ten Have, 1998), 209.

⁸²³ Cf. Silvio Wonsovicz, « Presença e Imortalidade segundo Gabriel Marcel », in *Veritas Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*, Vol. 33, N. 129, (Porto Alegre, 1988) : 11-16.

Amour – et par conséquent capable de vaincre tous les défis du mal e du fatalisme associé à la mort biologique.

L'eschatologie a pour essence une plus grande espérance ce qui fait de l'être humain être ce qu'il sera,⁸²⁴ dans ce qu'il peut devenir, en donnant *l'hypostase biologique* qui pense 'son être' dans 'l'être de/dans Dieu'.⁸²⁵ Une espérance qui concerne l'être humain dans son intégralité, le transformant et le faisant progresser vers la transcendance, dans une éternité où le Christ *est* et *sera*. A partir de l'expérience de cette espérance eschatologique, l'être humain se redécouvre comme Amour et comme être relationnel, transcendant à la matière (l'être humain est corporel, ce n'est pas *un* corps). Dans cette espérance, il découvre que la beauté de l'amour est l'interpénétration de la vérité de l'autre en soi, c'est trouver sa vérité à travers l'altérité.⁸²⁶ C'est une espérance victorieuse qui ose demander : « Ô mort, où est ta victoire ? » (1Cor 15,55) et émerge l'être humain dans un éternel hymne de louange et d'action de grâce : « Grâces soient rendues à Dieu qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ » (1Cor 15,57).

4.5.2. *L'espérance en tant que vie accomplie et dans l'accomplissement*

La continuité historique de l'être humain implique une compréhension et une expérience eschatologiques qui prennent des contours au-delà de la temporalité. La réalisation de la vie, et l'expérience de toucher quotidiennement le sens ultime de l'existence, exige une vision véritablement eschatologique de la théologie chrétienne et, par conséquent, de l'action chrétienne. Toutefois, cette vision ne peut être pensée de façon isolée et/ou abstraite ; elle doit passer par le tamis de la réalité terrestre où se rencontrent les différents domaines de la

⁸²⁴ « Ce que j'ai appris aujourd'hui pour me dire / peut ne pas correspondre à la façon de vers / ne correspond pas, pour mon manque / mais j'ai appris, // Depuis aujourd'hui je serai plus moi / je serai plus là où je suis. » | « O que hoje aprendi para dizer-me / talvez não caiba no jeito do verso / não cabe, por minha falta / mas eu aprendi, // Desde hoje serei mais eu / estarei mais onde estiver. » : José de Almada Negreiros, « O que Hoje Aprendi para Dizer-me », in *Poemas*, (Lisboa : Assírio & Alvim, 2005), 242.

⁸²⁵ Cf. Jean Zizioulas, *L'Etre ecclésial*, 42 (Genève : Labor et Fides, 1981), 49-53.

⁸²⁶ Cf. Edgar Morin, *Amour, Poésie, Sagesse*, (Paris : Seuil, 1997), 33.

connaissance humaine. Ce n'est qu'à partir de là que l'on peut arriver à une espérance accomplie/qui demeure dans l'accomplissement.

4.5.2.1. Contributions et défis de la philosophie de l'histoire pour l'eschatologie

Dans la théologie de Moltmann transparaît la plus grande signification de l'eschatologie chrétienne – elle ne parle pas de la mort, de la fin, de la plus grande limite de la contingence humaine, mais de l'espérance. Une espérance qui n'est pas une utopie vaine, ni une mère 'rêvant éveillée'⁸²⁷, mais qui se révèle être une espérance à laquelle l'être humain participe et agit, précisément parce qu'elle est intelligible et capable de donner un sens renouvelé (*guéri*) à l'histoire et à la foi. Moltmann, dans sa théologie de l'espérance, s'oppose à l'idée que l'eschatologie chrétienne soit guidée par le rêve d'une vie meilleure, un rêve qui détermine la réalité humaine, tant au niveau des actions quotidiennes qu'au niveau de la création illusoire, propre à l'imagination/fiction humaine. S'il en était ainsi, cette espérance n'aurait pas de cadre systématique intelligible, d'où découleraient aussi, par exemple, les contes de fées, les mythes et autres idéologies philosophiques et/ou politiques qui, en dernière analyse, alimentent des espoirs qui finissent par se révéler comme limitant le sens de la vie.⁸²⁸

Il sera important de noter que l'intelligibilité de l'espérance est un des points essentiels, non seulement pour Moltmann, mais aussi pour Ricoeur. L'*intellect spei* proposé par Ricoeur⁸²⁹ ne suit pas une 'logique absurde', au sens kierkegaardien du terme, mais répond au principe chrétien qui exige cette intelligibilité de l'espérance, puisque, seulement de cette façon, il est possible de donner des raisons (1 Pd 3,15) et de lutter contre toute espérance (dans le sens de

⁸²⁷ Cf. Ernst Bloch. *L'esprit de l'utopie*, (Paris : Gallimard, 1977), 11.

⁸²⁸ Cf. Michael Marder ; Patricia Vieira. *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*. (New York : Bloomsbury Publishing USA, 2011), 86 ; Cf. Ruth Levitas. « Marxism, Romanticism and Utopia : Ernst Bloch and William Morris. », *Radical Philosophy* 51 (1989): 27-36.

Penser l'espérance comme synonyme d'espoir conduit souvent à un 'rétrécissement' de la compréhension du sens de la vie et, par conséquent, à une vision fataliste et déformée de la contingence et de la vulnérabilité humaines. Se libérer de cette 'fusion' de concepts pourrait signifier éliminer le problème de la mort biologique, qui ne serait jamais un obstacle aux relations humaines, et encore moins au pardon ; elle serait plutôt un élément motivant pour le développement et la guérison de l'histoire humaine.

⁸²⁹ Cf. Chapitre 3 de cet étude.

l'espoir) (Rm 4,18). Il ne s'agit pas ici d'un paradoxe ou d'une quelconque difficulté logique, puisque cette 'justification/raison' et cette 'lutte contre' relèvent d'une herméneutique de l'espérance qui ne peut être comprise qu'à travers l'événement du Christ : sa mort et sa résurrection.⁸³⁰ Se rapprochant de la théologie de Moltmann, Ricoeur reconnaît la résurrection du Christ, non pas comme un événement du passé, mais comme une promesse à accomplir (et qui s'accomplit déjà).⁸³¹

À partir du mystère pascal, l'espérance se révèle, non pas comme un paradoxe, mais comme un don et plénitude de vie.⁸³² L'espérance eschatologique est toujours régie par la sphère de la promesse et de la surabondance (Rm 5,20). Or, cette logique de la surabondance va toujours au-delà de tout critère d'équivalence et de tout fatalisme et/ou désespoir. Elle apparaît toujours comme une espérance où il est possible de vivre « selon la loi paradoxale de la surabondance, du refus de la mort et de l'affirmation de l'excès du sens sur le non-sens dans toutes les situations désespérées. »⁸³³ En fait, si

la logique du crime et du châtement était une logique d'équivalence ('le salaire du péché, c'est la mort' [Romains 6:23]), la logique de l'espérance est une logique d'augmentation et de surabondance ('Quand le péché a augmenté, la grâce a surabondé' [Romains 5:20]).

⁸³⁰ Cf. Paul Ricoeur, « Hope and the structure of philosophical systems, », 57.

⁸³¹ « Ce qui m'est apparu précisément comme le plus intéressant dans la christologie de Moltmann, c'est son effort pour resituer la prédication centrale de la Résurrection dans une perspective eschatologique. » [...] « La Résurrection, interprétée dans le cadre d'une théologie de la promesse, n'est pas un événement qui clôt, en accomplissant la promesse, mais un événement qui ouvre, parce qu'il ajoute à la promesse en la confirmant » | « What has appeared to me precisely as most interesting in the Christology of Moltmann is his effort to resituate the central preaching of the Resurrection in an eschatological perspective. » [...] « The Resurrection, interpreted within a theology of promise, is not an event which closes, by fulfilling the promise, but an event which opens, because it adds to the promise by confirming it. » : Paul Ricoeur, « Freedom in the light of hope, » Lewis Mudge (ed.), *Essays on biblical interpretation*. (Philadelphia : Fortress Press, 1980), 158-159.

⁸³² « Par rapprochement, j'entends l'effort de la pensée pour se rapprocher de plus en plus de l'événement eschatologique qui constitue le centre d'une théologie de l'espérance. Grâce à ce rapprochement actif de l'espérance par la dialectique, la philosophie sait quelque chose et dit quelque chose de la prédication pascal. Mais ce qu'elle sait et ce qu'elle dit reste dans les limites de la seule raison. Dans cette retenue résident à la fois la responsabilité et la modestie de la philosophie. » | « By approximation I mean the effort of thought to come closer and closer to the eschatological event which constitutes the center of a theology of hope. Thanks to this active approximation of hope by dialectic, philosophy knows something and says something of the Easter-preaching. But what it knows and what it says remains within the limits of reason alone. In this self-restraint abide both the responsibility and the modesty of philosophy. » : Ricoeur, « Hope and the structure of philosophical systems, » 69.

⁸³³ « The capacity to live according to the paradoxical law of superabundance, of denying death and of asserting the excess of sense over non-sense in all desperate situations. » : Ricoeur, « Hope and the structure of philosophical systems, » 59.

L'espérance au sens superlatif est la 'surabondance' de sens par opposition à l'abondance de la folie, de l'échec et de la destruction.⁸³⁴

Unissant théologie et philosophie, Ricœur vise une compréhension systématique de l'espérance, dans laquelle cette dernière ouvre la voie à la compréhension et à la connaissance (*Spero ut intelligam*).⁸³⁵ Dans ce cas, l'espérance devient un critère structurel de la réflexion philosophique (une idée partagée par Moltmann, sur laquelle je reviendrai plus loin) et non plus un simple concept sur lequel la philosophie s'attarde.⁸³⁶ Sur la base de ce critère, Ricœur parvient à rencontrer le sens moltmannien de l'espérance, en comprenant que l'eschatologie chrétienne ne concerne pas une doctrine sur la fin ou sur les choses ultimes ; elle constitue plutôt le fondement central – le critère par excellence – de toute théologie.

Pour Moltmann, « l'eschatologie signifie la doctrine de l'espérance chrétienne, qui englobe à la fois l'objet espéré et l'espérance qu'il inspire. »⁸³⁷ Ainsi, s'écartant de la théologie barthienne (où l'eschatologie – et, par extension, l'espérance – est comprise dans un sens uniquement transcendantal), Moltmann place l'espérance eschatologique à la base et au centre de la compréhension de toute théologie et de toute réalité humaine. Ici, l'espérance n'est pas vécue de façon idéalisée ou abstraite, mais de manière incarnée - christique – en s'affirmant, avant tout, comme *kérygme* chrétien (et, en ce sens, principe et fin de la foi et de la doctrine chrétiennes).⁸³⁸ Loin de tout utopisme séculaire, l'espérance eschatologique devient le sens

⁸³⁴ « The logic of crime and punishment was a logic of equivalence ('the wages of sin is death' [Romans 6:23]), the logic of hope is a logic of increase and of superabundance ('When sin increased, grace abounded all the more' [Romans 5:20]) Hope in the superlative sense is the 'superabundance' of meaning as opposed to the abundance of senselessness, of failure, and of destruction. » : Ricœur, « Hope and the structure of philosophical systems, » 58.

⁸³⁵ Cf. Ricœur, « Freedom in the light of hope, » 166.

⁸³⁶ « S'il existe quelque chose comme un *intellectus spei*, (comme un parallèle à l'expression *intellectus fidei*), il se peut que cet *intellectus spei*, cette intelligibilité de l'espoir, ne consiste pas à pointer un objet spécifique mais un changement structurel au sein du discours philosophique. » | « If there is something like an *intellectus spei*, (as a parallel to the expression *intellectus fidei*), it may be that this *intellectus spei*, this intelligibility of hope, does not consist in pointing to a specific object but to a structural change within philosophical discourse. » : Ricœur, « Hope and the structure of philosophical systems, » 55.

⁸³⁷ « Eschatology means the doctrine of the Christian hope, which embraces both the object hoped for and also the hope inspired by it. » : Moltmann, *Theology of hope*, 16. Cf. aussi: Metz, *Theology of the World*, 90-92.

⁸³⁸ « L'eschatologie chrétienne parle de Jésus-Christ et de son avenir. Elle reconnaît la réalité de la résurrection de Jésus et proclame l'avenir du Seigneur ressuscité. » | « Christian eschatology speaks of Jesus Christ and his

ultime et absolu de la vie humaine, une vie qui ne s'arrête pas au dernier souffle et au dernier battement de cœur. La résurrection de Jésus de Nazareth n'est pas l'indication d'une fin, mais d'un avenir. En ce sens, Moltmann affirme que « le christianisme est eschatologie, il est espérance, il regarde vers l'avenir et va de l'avant, et donc aussi révolutionne et transforme le présent. »⁸³⁹ A première vue, il semble s'agir d'un principe également défendu par Karl Barth.⁸⁴⁰ Cependant, si Barth soutient ce principe d'équivalence entre christianisme et eschatologie en plaçant la foi comme fondement et moteur de l'espérance – *croire pour espérer*–⁸⁴¹, Moltmann inverse les termes et place l'espérance comme point de départ (fondement et essence) et point d'arrivée de la théologie, de la foi et du christianisme – un principe qui rend possible l'expérience, ici et maintenant, de la Promesse qui s'accomplisse – *espérer pour croire*.⁸⁴²

En pensant l'eschatologie chrétienne comme un élément transfigurant, non seulement de la vie et de l'histoire humaines, mais de l'être humain dans son ensemble (dans le déjà/non encore de son existence), il semble évident que l'ensemble de la théologie chrétienne subit une transformation structurelle, à certains égards comparable à la transformation proposée par Ricœur lorsqu'il aborde le concept d'espérance. Cependant, il est important de garder à l'esprit certaines réflexions ricoeuriennes qui, d'une certaine façon, ont influencé la réflexion et la construction de la théologie de l'espérance proposée par Moltmann. Pour Ricœur, la philosophie de Hegel, en défendant la possibilité d'un savoir absolu, ferme les horizons du futur et de la réflexion philosophique ; alors que, par exemple, Kant est orienté vers une ouverture dialectique de ces horizons. Il est clair que, dans le cas de ces philosophes, ce qui est en jeu est leur structure et leur approche philosophiques, et non une eschatologie. Mais, prévient Moltmann, il faut tenir

future. It recognizes the reality of the raising of Jesus and proclaims the future of the risen Lord. » : Moltmann, *Theology of hope*, 17.

⁸³⁹ « Christianity is eschatology, is hope, forward looking and forward moving, and therefore also revolutionizing and transforming the present. » : Moltmann, *Theology of hope*, 16.

⁸⁴⁰ « Si le christianisme n'est pas une eschatologie complète, il ne reste en lui aucune relation avec le Christ. » | « If Christianity be not altogether thoroughgoing eschatology, there remains in it no relationship whatever with Christ. » : Barth, *Commentary on the Book of Romans*, 314.

⁸⁴¹ Ce n'est pas un hasard si John Webster en vient à affirmer que « la théologie de l'espérance de Barth est juste cela - une théologie de l'espérance. » | « Barth's theology of hope is just that – a theology of hope. » : Webster, *Barth's Moral*, 78.

⁸⁴² Cf. Moltmann, *The coming of God*, xvi.

compte de la pensée philosophique pour progresser dans la compréhension systématique de l'eschatologie chrétienne. Par exemple, pour Moltmann, il semble évident que Kant est un millénariste (il parle même d'un 'millénarisme philosophique' présent chez Kant), et il faut donc garder à l'esprit que, malgré ce que soutient Ricœur, Kant présente aussi une philosophie de la limite. Ainsi, prendre la philosophie kantienne dans le cadre de la réflexion et de la compréhension de l'eschatologie chrétienne, c'est, plutôt que de suivre la perspective de la 'paix perpétuelle', se laisser guider par ses deux premières critiques, où les limites de la raison humaine sont établies et présentées. À la lumière de cette vision, dans la théologie moltmannienne, émerge l'appel clair à lire Hegel (comme référence maximale pour la philosophie et la théologie de l'histoire) à la lumière de cette dialectique kantienne qui, rompant avec la prétention d'un savoir absolu, rend possible l'entrée dans la réflexion théologique sur l'espérance et, en particulier, sur l'eschatologie.⁸⁴³

En assumant cette ligne de pensée philosophico-théologique, Moltmann trouve les moyens nécessaires pour parler de l'eschatologie, non seulement comme une sorte de futurologie, ou d'une réalité accomplie *post mortem*, mais comme une réalité historique qui, prenant l'avenir dans sa totalité, ne s'y limite pas ; elle s'assume plutôt comme un horizon humain ouvert où culmine l'avenir de l'histoire. Allant plus loin dans sa réflexion, Moltmann articule la philosophie de Hegel avec celle d'Ernst Bloch, considérant que ce dernier, rompant avec le 'système historique fermé' défendu par Hegel, a su y trouver une ouverture vers l'avenir.⁸⁴⁴ Cette vision de Hegel proposée par Bloch devient essentielle pour dépasser les visions réductionnistes et millénaristes de l'eschatologie chrétienne.⁸⁴⁵ Cependant, Moltmann

⁸⁴³ Cf. Jürgen Moltmann, *Theology of hope*, (London : SCM Press Ltd, 1967), 245-265.

⁸⁴⁴ Bloch « a continué à soutenir Hegel, au lieu de le rejeter, comme l'ont fait Rosenzweig, Lowith, Buber et Taubes ; mais avec l'aide de Marx, il a brisé le système fermé de l'histoire du monde de Hegel pour en faire une dialectique de processus ouverte sur l'avenir - un point de vue qui, en fait, correspondait aussi au jeune Hegel. » | Bloch « continued to stand by Hegel, instead of casting him off, as did Rosenzweig, Lowith, Buber and Taubes; but with Marx's help he broke open Hegel's closed system of world history so that it became a process dialectic open to the future – a view which in fact accorded with the younger Hegel too. » : Moltmann, *The coming of God*, 32.

⁸⁴⁵ Sur les interprétations millénaristes du livre de l'Apocalypse et le christianisme de l'eschatologie chrétienne, cf. aussi : Delumeau, « O Apocalypse revisitado », 59-112.

va au-delà de Bloch en ce qui concerne l'espérance. En effet, si pour Bloch l'espérance est révélée par « la grande idée d'une chose et par l'intention tendue vers le non-encore-advenu »⁸⁴⁶, comme s'il s'agissait d'une faim non-consciente ou qui n'est pas encore devenue consciente (une faim insurmontable)⁸⁴⁷. Pour Moltmann, le *déjà/non-encore* de l'espérance eschatologique ne s'enracine pas dans le sens du manque, mais dans la foi en Jésus-Christ. A travers la théologie messianique, Moltmann critique et dépasse toute tentative de sécularisation de la religion, avertissant que ce serait une façon de lancer de fausses espérances (des espoirs échoués) dans l'espace politico-social, dont les bénéfices ne concerneraient que la légitimation du *statu quo* du pouvoir en place. Ainsi, regarder le millénarisme est un défi à l'action chrétienne (une action *eschatologique*), de sorte que l'espérance chrétienne transfigure l'histoire et l'avenir. L'avenir, qu'il soit marqué par des souvenirs traumatiques ou par une technologie évasive qui usurpe l'être humain, devient possible dès lors que nous assumons véritablement l'expérience de l'espérance eschatologique.⁸⁴⁸

4.5.2.2. *Eschatologie : histoire, temps et espace de l'espérance*

La vision de Moltmann met en évidence l'ampleur de l'espérance eschatologique, en soulignant la continuité historique même si elle n'est pas pensée uniquement en termes de calendrier ou de chronologie. Le sens ultime (*telos*) dont traite l'eschatologie ne se présente donc pas comme la fin d'une séquence temporelle, mais comme le nouveau qui s'ouvre et s'accomplit. Les nouveautés sont toujours les dernières (pour cette raison même, certains considèrent l'eschatologie comme la 'théologie de la nouveauté') et peuvent se présenter soit comme quelque chose qui n'a jamais existé auparavant, soit comme quelque chose qui actualise

⁸⁴⁶ Ernst Bloch, *Le Principe espérance. Les épures d'un monde meilleur*. Tome II – Partie IV (Paris : Gallimard, 1982) 215.

⁸⁴⁷ Cf. Bloch, *Le Principe espérance*, 215-216 ; Ernst Bloch, *Literary essays*, (Stanford : Stanford University Press, 1998), 402.

⁸⁴⁸ Cf. Moltmann, *The coming of God*, 45.

ce qui existait déjà (la nouveauté comme innovation).⁸⁴⁹ Dans un cas comme dans l'autre, il semble évident que la façon dont nous pensons le nouveau se réfère toujours à la temporalité et, pour cette raison même, à un sens quantitatif. Cependant, le nouveau de l'eschatologie (cf. Apocalypse 21, 5) se réfère davantage à la qualité qu'à la quantité et, par conséquent, l'espérance eschatologique ne peut pas être pensée comme une 'annexe' ou un 'ajout' à ce qui existait déjà, mais comme une réalité intrinsèque de l'être humain qui vit en divinisant – en sacrifiant (*sacrificāre* – faire/rendre sacré) – le temps, l'espace et son histoire qui fait partie de l'Histoire.⁸⁵⁰

À la lumière de ce sens ultime/nouveau de l'espérance eschatologique, Moltmann souligne que le futur n'est pas une catégorie eschatologique, mais une catégorie temporelle. Ainsi, penser le 'pas encore' de l'eschatologie d'un point de vue temporel reviendrait à réduire la Promesse à la possibilité d'un 'déjà advenu' qui tomberait facilement dans l'oubli (il ne serait jamais porteur de vie et encore moins de plénitude de vie éternelle). Le livre de l'Apocalypse en témoigne lorsqu'il parle de cette espérance comme de quelque chose où il n'y a plus de temporalité (cf. Apocalypse 12,12). Ainsi, le *déjà/non-encore* de l'eschatologie n'est qu'une solution apparente pour exprimer et chercher à comprendre exégétiquement la promesse eschatologique.⁸⁵¹ Bien sûr, si l'on pense au temps au-delà d'une linéarité chronologique (vision

⁸⁴⁹ L'espérance, pour Metz, se situe entre la dimension de l'histoire/du temps et la dimension de la Promesse/l'espérance du salut. Il s'agit d'une tension dans laquelle, d'une part, des horizons d'avenir sont ouverts, mais, d'autre part, cela semble devenir une relation précaire étant donné le 'retard de la Parousie'. Pour Metz, l'espérance – l'être – a toujours un caractère temporel (contingent), parce que, seulement de cette façon, on reconnaît que le Dieu de la Promesse peut agir dans l'histoire et dans la mémoire, il n'y a pas de réalité humaine si les traces temporelles sont effacées. Cf. Johann Baptist Metz, « Suffering unto God. » *Critical Inquiry*. 20 : 4 (1994) : 616-620.

⁸⁵⁰ «Le 'monde futur', promis de manière définitive et irrévocable en Jésus-Christ, comme cité eschatologique de Dieu, comme Jérusalem céleste, n'est pas quelque chose qui est sans histoire, achevé et indépendant de la vie du croyant, mais il est toujours 'en train de naître' dans le mouvement historique de la foi. Ainsi, le croyant n'agit pas seulement 'dans' le monde, mais il le change, il le transforme lui-même dans le cadre de cette promesse divine, qui lui a été donnée et qui ne lui est présente en tant qu'individu que dans la solidarité de l'alliance. » | « The 'future world,' which is promised finally and irrevocably in Jesus Christ, as the eschatological city of God, as the heavenly Jerusalem, is not something that is without a history, finished, and independent of the believer's life, but is always 'coming into being' in the historical movement of faith. Thus the believer acts not only 'within' the world, but he changes it, he transforms it himself within the framework of this divine promise, which was given and is present to him as an individual only in the solidarity of the covenant. » : Metz, *Theology of the World*, 55. Cf. aussi: John Panteleimon Manoussakis, « The cup of time : Christology and eschatology », *PATH* 18 (2019) : 452-457.

⁸⁵¹ Cf. Moltmann, *The coming of God*, 6.

augustinienne) et si l'avenir du temps est compris au-delà de sa forme temporelle (vision barthienne), mais dans une dimension qui vise et inclut l'éternité ; alors l'eschatologie est *éternisée* et devient par conséquent une 'éternité temporelle', où l'avenir de la promesse – raconté dans l'Écriture – est annihilé. Pour Moltmann, il s'agit d'une vision inacceptable, car « l'eschaton n'est ni l'avenir du temps ni l'éternité intemporelle. [...] l'eschatologie futuriste est une contradiction dans les termes, car le futur ne peut être une catégorie eschatologique. Une eschatologie de l'éternel présent est une contradiction dans les termes, car elle élimine le temps. »⁸⁵²

Le temps de l'eschatologie est assumé comme un avènement et non comme un avenir, ou, en d'autres termes, l'eschatologie indique un 'avenir intemporel' qui fait déjà irruption dans notre présent et, par conséquent, donne des outils pour relire le passé. Ainsi, parler de la venue du Christ, ce n'est pas indiquer une 'venue future' (au sens temporel du terme), mais le 'futur de/dans la venue'. (qui a lieu au-delà de la temporalité). À la lumière de ce sens de l'éternité présent dans l'espérance, Moltmann avertit que « l'eschatologie chrétienne n'est pas une eschatologie christianisée. L'adoption d'idées et d'espairs apocalyptiques dans les récits et la théologie de la Pâque de l'Église primitive est clairement éclectique. »⁸⁵³ En fait, s'il s'agissait d'une question apocalyptique, l'eschatologie assumerait un rôle marginal dans la théologie et la vie chrétienne. De même, s'il en était ainsi, l'eschaton serait compris, de façon universaliste, comme la fin/le terme de toutes choses. Il n'est donc pas surprenant de constater les ambiguïtés et les problèmes de compréhension de l'espérance lorsque l'on cherche à faire une lecture/exégèse laïque des récits apocalyptiques/bibliques, allant même jusqu'à confondre espérance avec espoir et espoir avec utopie et/ou optimisme. On ne peut oublier le langage

⁸⁵² « The eschaton is neither the future of time nor timeless eternity. [...] Futurist eschatology is a contradiction in terms, because the future cannot be an eschatological category. An eschatology of the eternal present is a contradiction in terms, because it abolishes time » : Moltmann, *The coming of God*, 22 ; 26.

⁸⁵³ « Christian eschatology is not Christianized eschatology. The adoption of apocalyptic ideas and apocalyptic hopes in the Easter narratives and in the Easter theology of the primitive Church is plainly eclectic. » : Moltmann, *The coming of God*, 6.

symbolique du livre de l'Apocalypse, et la présence active de Dieu dans l'espérance qui donne un sens absolu (ultime = nouveau) à la vie humaine.⁸⁵⁴

La Promesse de l'espérance eschatologique est celle dont la réalisation dépend du Dieu qui aime et sert, laissant à l'humain le rôle d'accueillir cet amour. Ainsi, il ne s'agit pas d'une espérance que l'être humain peut penser d'un point de vue uniquement terrestre, humain et temporel, elle s'ouvre sur un horizon où se configure la plénitude à travers « des choses que l'œil n'a pas vues, que l'oreille n'a pas entendues, et qui n'ont pas atteint le cœur de l'homme, voilà ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (2Cor 2,9). La Jérusalem céleste n'est pas une réplique de la Jérusalem céleste, c'est la *nouvelle* Jérusalem – celle qui possède une architecture divine (Apocalypse 21,2.10) – c'est la ville qui devient la Terre promise, une *nouvelle* terre intemporelle (Apocalypse 21,1), où Dieu habitera avec les humains, comme si cette *nouvelle* terre devenait, toute entière, le tabernacle de l'Amour de Dieu (Apocalypse 21,2-3).

4.5.2.3 *Le pardon : préserver la mémoire et vivre l'espérance*

L'espérance proposée par Moltmann est toujours eschatologique, non pas parce que, comme nous l'avons vu, elle s'intéresse à la fin des choses, mais parce qu'elle a son noyau dans le mystère pascal. Liée à l'espérance du Ressuscité, la foi se consolide, déterminant le mode de vie de l'être humain (il assiste au sens ultime/nouveau de sa vie et de son existence). La foi et l'espérance deviennent le 'noyau dur' d'une plénitude de vie, car celle-ci constitue « non seulement une consolation dans la souffrance, mais aussi la protestation de la promesse divine contre la souffrance. »⁸⁵⁵

En effet, cette essence d'espérance fait de l'être humain qui en est habité un 'ambassadeur' de la Promesse salvifique et, par conséquent, un agent actif contre toute forme

⁸⁵⁴ Cf. Moltmann, *The Coming of God*, 135 ; 229.

⁸⁵⁵ « Not only a consolation in suffering, but also the protest of the divine promise against suffering. » : Moltmann, *Theology of hope*, 21.

de désespoir – contre la désespérance résultant du péché, comme moyen et cause de la souffrance humaine. Ainsi, l'être humain trouve la vraie paix dans l'agitation résultant du mécontentement face à la propagation du péché et, par conséquent, à la corruption de l'espérance qui conduit à son éclatement en 'petites espoirs'. Cette dernière conduira toujours inévitablement soit au désespoir (la désespérance) qui enferme l'être humain dans des circuits fermés et incapables de regarder la vie avec espérance, soit à la présomption de pouvoir anticiper prématurément et obstinément l'accomplissement de ce que nous attendons de Dieu. Dans ce dernier cas, la désespérance se traduira par l'anticipation prématurée et arbitraire de la non-réalisation de ce que nous attendons (espoir) de Dieu.⁸⁵⁶

Du point de vue de l'espérance eschatologique, la foi dans le Christ en tant que Ressuscité qui fera toutes choses nouvelles renverse, du point de vue de la vie humaine mais aussi de la théologie chrétienne, la façon dont la réalité humaine est vécue, dans la mesure où cette espérance n'est pas assumée comme un point d'arrivée mais comme un point de départ. Le point d'arrivée sera toujours le point culminant de cette espérance consommée – là où « tout est accompli » (Jn 19,30) – le lieu où l'espérance prend le visage de la plénitude du bonheur authentique, le vrai visage de l'amour.⁸⁵⁷

L'espérance eschatologique – entendue ici comme l'authenticité de l'espérance chrétienne – transfigure la façon dont les êtres humains (en particulier les croyants chrétiens) vivent et lisent leur histoire, tant du point de vue de l'histoire héritée (en la comprenant bien au-delà de l'histoire racontée par les historiens de métier), que de cette histoire qui se construit tout au long de la vie et devient un patrimoine pour les générations futures. Comprendre l'espérance comme étant toujours eschatologique, c'est s'engager sur un chemin salvifique qui n'est pas extérieur à la réalité humaine et qui, pour cette raison même, prend en compte la contingence

⁸⁵⁶ Moltmann, *Theology of hope*, 23.

⁸⁵⁷ Cf. Moltmann, *Theology of hope*, 32-35.

humaine, la fragilité et la souffrance qui marquent la vie de chaque personne et, par conséquent, la vie des communautés.

Comme déjà mentionné dans le chapitre précédent, le pardon est la seule possibilité d'assurer la mémoire (aussi douloureuse soit-elle) et de maintenir l'espérance (à la fois dans le futur, dans le présent et dans le passé où les événements traumatiques ont eu lieu). Mais quel impact cela a-t-il si l'espérance est comprise d'un point de vue eschatologique ? Pour Moltmann, il s'agit d'une espérance qui jaillit de la réalité humano-divine, et qui ne peut jamais être comprise en dehors de la sphère du salut. Si le pardon authentique présuppose - il est un chemin de possibilités et a comme conséquence inévitable - le salut de la victime et de l'opresseur, à travers la coresponsabilité salvifique qui s'établit entre eux par l'événement du pardon donné/reçu ; alors il en découle une espérance vraiment eschatologique - une espérance où le Royaume de Dieu devient tangible dans la réalité terrestre dans le temps, et au-delà de la temporalité. Dans les mots de T. S. Eliot,

[...] C'est à cela que sert la mémoire :
Pour la libération - non pas moins d'amour mais l'expansion
de l'amour au-delà du désir, et ainsi la libération
de l'avenir comme du passé. Ainsi, l'amour d'un pays
commence par un attachement à notre propre mode d'action.
Et en vient à trouver cette action de peu d'importance
Bien qu'elle ne soit jamais indifférente. L'histoire peut être servitude,
L'histoire peut être la liberté. Voyez, maintenant ils disparaissent,
Les visages et les lieux, avec le moi qui, comme il le pouvait, les aimait,
Pour se renouveler, se transfigurer, dans un autre modèle.⁸⁵⁸

⁸⁵⁸ « [...] This is the use of memory: / For liberation – not less of love but expending / Of love beyond desire, and so liberation / From the future as well as the past. Thus, love of a country / Begins as an attachment to our own field of action / And comes to find that action of little importance / Though never indifferent. History may be servitude, / History may be freedom. See, now they vanish, / The faces and places, with the self which, as it could, loved them, / To become renewed, transfigured, in another pattern. » : T.S. Eliot, *Poemas Escolhidos*, (édition bilingue), (Lisboa : Relógio d'Água, 2015), 200-202.

Dans le développement de sa réflexion théologique sur l'espérance, puisqu'elle n'existe pas dans l'abstrait, mais fait partie de la réalité humaine, Moltmann rencontre cette vision du pardon en défendant l'espérance eschatologique comme celle qui implique la compréhension que tant les victimes que les oppresseurs ont devant eux le don du salut. C'est un don divin qui attend d'être reçu et qui se manifeste par des actes de pardon et par l'expérience d'une réconciliation authentique qui reconnaît que l'oppression détruit l'humanité tant du côté de la victime que de l'opresseur. Lorsqu'il s'agit d'un salut/libération mutuel, tous deviennent l'option préférentielle de Dieu. La souffrance ne se réduit pas à une quelconque forme de représentation de la souffrance de Jésus-Christ, et ne peut être considérée comme une offre que Dieu exige des êtres humains. Au contraire, la souffrance humaine n'est pas voulue par Dieu et, par conséquent, la souffrance du Christ sur la croix n'est pas le prototype de ce que les êtres humains doivent endurer, mais l'alternative possible sur la façon dont la souffrance est vécue/affrontée. La souffrance humaine, en tant que demandeur du salut commun, impliquera toujours l'*in conditione* propre au pardon - l'amour/don de la grâce antérieur à tout et qui espère être accepté. Ainsi, il y a toujours l'exigence et le besoin d'une « libération des oppresseurs du mal qu'ils commettent, sinon il ne peut y avoir de libération pour une nouvelle communauté dans la justice et la liberté. »⁸⁵⁹ Donner la priorité à la justice pour les victimes signifie toutefois donner la priorité à la réconciliation et, « pour atteindre cet objectif, les opprimés devront se libérer des contraintes de l'oppression et se déconnecter de leurs oppresseurs afin de se retrouver eux-mêmes et leur propre humanité. Ce n'est qu'après cela qu'ils pourront essayer de trouver une communauté véritablement humaine avec leurs anciens oppresseurs. »⁸⁶⁰

⁸⁵⁹ « Liberation of oppressors from the evil they commit ; otherwise there can be no liberation for a new community in justice and freedom. » : Jürgen Moltmann. *Experiences in theology : ways and forms of christian theology*. (Minneapolis, MN : Fortress Press, 2000), 186.

A teologia de Moltmann vê a salvação de um modo integral e integrante. Já não se trata de uma salvação que brota de uma ação responsável resultante do acontecimento do perdão entre humanas (na linha ricoeuriana), nem de uma ação de perdão que liga o ser humano individual a Deus; antes, ela requer uma presença ativa – uma relação efetiva de amor – entre vítima, opressor e Deus. Cf. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (San Francisco : Harper & Row, 1981), xi.

⁸⁶⁰ « In order to achieve this goal, the oppressed will have to free themselves from the constraints of oppression and cut themselves off from their oppressors, so as to find themselves and their own humanity. It is only after

Ce chemin de réconciliation découle de l'acceptation inconditionnelle du pardon divin pour toute l'humanité. C'est seulement sur cette base que les victimes des horreurs du passé, malgré la souffrance et la condamnation du crime lui-même, peuvent relire les événements dans une perspective d'espérance, trouver cette réalisation d'espérance dans le présent, et envisager un avenir heureux - un avenir dans lequel il n'y a pas de victimes et d'opresseurs, mais des êtres humains qui accueillent ensemble le pardon donné-offert et se dirigent vers une plénitude de vie où les structures de violence et de vengeance n'ont pas leur place.⁸⁶¹ Cela apparaît clairement dans les écrits de Pierre lorsqu'il décrit ce qui est visible lorsqu'il y a pardon et, par conséquent, l'action salvifique qui se traduit, déjà dans la vie terrestre, par des manifestations de réconciliation et du Royaume de Dieu qui s'établit au milieu de l'humanité : « Ne rendez pas le mal pour le mal, ni l'injure pour l'injure, mais répondez par des paroles de bénédiction, car c'est à cela que vous avez été appelés, afin d'hériter une bénédiction » (1Pd 3,9). C'est une action qui évolue à partir d'une acceptation inconditionnelle du pardon. C'est un pardon qui n'est jamais une forme de réduction et/ou d'élimination de la souffrance, mais l'attribution d'un sens ultime à celle-ci, et ce n'est pas un hasard si la souffrance des victimes est le point de départ pour trouver et énoncer les raisons de l'espérance : « si tu dois souffrir pour la justice, heureux es-tu !. *Ne craignez pas ses menaces, ne soyez pas troublés*, mais confessez dans votre cœur le Christ comme Seigneur, toujours prêts à donner la raison de votre espérance à quiconque vous la demande » (1Pd 3,14-15). Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas de savoir quand la 'fin des temps' arrivera, le plein accomplissement de la promesse, mais de 'confesser le Christ comme Seigneur' – vivre le *kérygme* eschatologique, en faire la clé de contact pour que le pardon salvifique se produise.⁸⁶²

that that they can try to find a truly humane community with their previous oppressors. » : Moltmann. *Experiences in theology*, 186.

⁸⁶¹ Cf. Moltmann. *Experiences in theology*, 188.

⁸⁶² « Sachez d'abord qu'il viendra, dans les derniers jours, des imposteurs moqueurs qui vivront selon leurs mauvaises passions et vous demanderont, en se moquant de vous : 'Où est la promesse de sa venue ? Ils oublient délibérément qu'en d'autres temps, il y avait des cieux et une terre que la parole de Dieu a affermis hors de l'eau et au milieu des eaux, et qu'à cause d'eux, le monde s'est noyé.' Quant aux cieux et à la terre qui existent maintenant, la même parole les a réservés pour le feu, les retenant pour le jour du jugement et de la perdition des

De ce point de vue, comme l'espérance, le pardon est toujours eschatologique : il est antérieur à tout et dépasse tout (ses effets ont des répercussions historiques dans la vie terrestre et céleste). En lui, l'essence de l'éternel se manifeste par une interception temporelle inédite : le temporel et l'intemporel se rencontrent, permettant une continuité historique et une participation authentique à la vie de/avec le Transcendant. Avec le pardon, l'intemporel croise le temporel et l'éternel, le physique et le méta-physique et, par conséquent, la vie croise la Vie, de sorte que la résignation fataliste et pessimiste (fruit de la désespérance et de l'oubli) ne s'installe pas, mais qu'elle est dépassée par l'espérance, où l'être humain devient 'terre de sens', vie de sens et consommation de l'espérance.

[...] Mais pour appréhender
le point d'intersection de l'intemporel
avec le temps, est une occupation pour le saint -
Pas une occupation non plus, mais quelque chose de donné
Et pris, dans la mort amoureuse d'une vie,
L'ardeur, le désintéressement et le don de soi.
Pour la plupart d'entre nous, il n'y a que le moment sans surveillance.
Moment, le moment dans et hors du temps,
Le moment de distraction, perdu dans un rayon de soleil,
Le thym sauvage invisible, ou les éclairs d'hiver.
ou la chute d'eau, ou la musique entendue si profondément
qu'on ne l'entend plus du tout, mais que vous êtes la musique.
tant que la musique dure. Il ne s'agit là que d'allusions et de suppositions,
des indices suivis de suppositions ; et le reste
C'est la prière, l'observance, la discipline, la pensée et l'action.
L'allusion à moitié devinée, le don à moitié compris, c'est l'Incarnation.
Ici, l'union impossible
Des sphères d'existence est réelle,
Ici, le passé et le futur
Sont conquis et réconciliés,

méchants. Mais il y a une chose, bien-aimés, que vous ne devez pas oublier : un jour pour le Seigneur est comme mille ans, et mille ans comme un jour. Ce n'est pas que le Seigneur tarde à accomplir sa promesse, comme certains le pensent, mais il prend simplement patience avec vous, car il ne veut pas que quelqu'un périsse, mais que tous se convertissent. » (2Pd 3,3-9)

Où l'action est autrement le mouvement
 De ce qui est seulement déplacé
 et qui n'a en lui aucune source de mouvement.
 Poussé par des puissances démoniaques
 Chthoniques. Et l'action juste est la liberté
 Du passé et de l'avenir aussi.
 Pour la plupart d'entre nous, c'est le but
 Qui ne sera jamais réalisé ;
 Qui sont seulement invaincus
 Parce que nous avons continué à essayer ;
 Nous, satisfaits à la fin
 Si notre réversion temporelle nourrit
 (Pas trop loin de l'if)
 La vie d'un sol significatif.⁸⁶³

⁸⁶³ « [...] But to apprehend / The point of intersection of the timeless / With time, is an occupation for the saint – / No occupation either, but something given / And taken, in a lifetime's death in love, / Ardour and selflessness and self-surrender. / For most of us, there is only the unattended / Moment, the moment in and out of time, / The distraction fit, lost in a shaft of sunlight, / The wild thyme unseen, or the winter lightning / Or the waterfall, or music heard so deeply / That it is not heard at all, but you are the music / While the music lasts. These are only hints and guesses, / Hints followed by guesses; and the rest / Is prayer, observance, discipline, thought and action. / The hint half guessed, the gift half understood, is Incarnation. / Here the impossible union / Of spheres of existence is actual, / Here the past and future / Are conquered, and reconciled, / Where action were otherwise movement / Of that which is only moved / And has in it no source of movement – / Driven by daemonic, chthonic / Powers. And right action is freedom / From past and future also. / For most of us, this is the aim / Never here to be realised; / Who are only undefeated / Because we have gone on trying; / We, content at the last / If our temporal reversion nourish / (Not too far from the yew-tree) / The life of significant soil. » : T.S. Eliot, *Poemas Escolhidos*, (édition bilingue), (Lisboa : Relógio d'Água, 2015), 188-190

CONCLUSION

En prenant comme point de départ la philosophie de Paul Ricœur, la présente investigation a montré que l'espérance présente une dimension qui va au-delà de sa pensée. D'une part, elle apparaît comme le reflet d'une mémoire qui se permet de *travailler* à travers l'oubli. Non pas que Ricœur cherche une mémoire manipulée pour pouvoir défendre l'espérance (au contraire, Ricœur refuse et dénonce toute forme d'abus et de manipulation de la mémoire), mais parce qu'il devient impossible, dans une sphère purement philosophique, de penser l'espérance, lorsque le passé réclame justice et pardon. C'est peut-être pour cette raison que Ricœur ne prend jamais une position claire sur la question de la mémoire-oubli, se contentant d'un équilibre incertain et tendu où il n'y a de place ni pour trop de mémoire ni pour trop d'oubli. Cette façon de regarder le passé et de chercher, au présent, à relire les événements – en vue de la *guérison* de l'histoire – conduit au désir d'une impartialité et d'un plus grand objectivisme lorsque ce qui est en cause, ce sont les récits historiques. Parler d'histoire chez Ricœur semble être synonyme d'entrer dans une science qui, malgré sa subjectivité, recherche la rigueur maximale et la plus grande proximité avec la réalité des faits. Or, l'histoire, privée et communautaire, n'est pas faite uniquement des récits qui peuvent rester 'en archive' ('en mémoire'), fruit du travail d'un historien professionnel. Le non-enregistré/non-enregistrable de l'histoire traverse le temps et guide notre façon de vivre et celle des générations futures (héritières de l'histoire humaine).

La question du temps va à l'encontre de cette problématique et si, d'une part, Ricœur semble vouloir lier le temps à la question chronologique et, par conséquent, insérer le temps comme un élément propre aux récits historiques, d'autre part, le temps émerge comme une possibilité historique au-delà de la chronologie. Dans ce cas, le temps devient un allié de la vie humaine, se constituant comme un moyen de récupérer ce qui a été 'oublié'/'inarraché' par les

historiens. Ce qui est en jeu ici n'est pas une date du calendrier, mais la façon dont la contingence humaine – sa temporalité – vit à la lumière des événements du passé (un passé parfois effacé, parfois rendu présent par la constance vivante de la mémoire).

L'espérance s'insère au milieu de ces tensions ricoeuriennes : histoire-temps ; mémoire-oubli. Néanmoins, Ricœur semble avoir du mal à développer ces thèmes. Si ce qui est en jeu, ce sont les faits racontés, ils se situent dans un temps passé (chronologique) et ne fonctionnent que comme une 'note de bas de page' dans la vie de l'être humain vivant dans le présent. Cependant, ce n'est pas la défense ricoeurienne. Au contraire, malgré la valeur incommensurable que Ricœur attribue au travail des historiens et à la rigueur de la chronologie du temps, il défend la compréhension de l'histoire et du temps en recourant à la mémoire-oubli. En ce sens, la mémoire devient *critère d'historicité*, non seulement par rapport à ce qui est raconté par les historiens, mais dans le concret de ce que l'être humain, au présent, vit. L'héritage du passé devient déterminant pour l'expérience du présent et pour la façon dont nous envisageons l'avenir. Elle n'est plus une simple 'note de bas de page' de la vie humaine, mais une réalité concrète qui rend présent l'absent.

Bien que reconnaissant les problèmes d'abus de mémoire et les difficultés (voire l'impossibilité) d'un récit historique totalement objectif, Ricœur cherche à donner une continuité à sa réflexion comme si, à la base de sa philosophie, il y avait un parcours historico-temporel : le passé (l'histoire racontée et le temps chronologique) ; le présent (la mémoire-oubli héritée) ; le futur (l'espérance dans ce qui est à venir). Le désir ricoeurien de raconter l'histoire, de penser les événements dans une certaine chronologie et de maintenir vivante la mémoire afin que l'identité de l'être humain se construise effectivement sur la base d'un héritage historique et de la vérité de la réalité vécue, semble apporter quelques difficultés, tant pour le moment présent que pour l'avenir. D'une part, la mémoire est le fondement de l'identité personnelle et collective ; d'autre part, l'abus et la manipulation de la mémoire peuvent conduire à des récits historiques falsifiés et, par conséquent, à la construction d'une identité 'contrainte' et manipulée.

Parallèlement à ces difficultés – pour lesquelles il ne semble pas y avoir de solution – Ricœur se heurte à la question du mal et à celle de la mort. La première porte en elle la possibilité d'une vie circonscrite et confinée par le souvenir d'événements traumatiques et douloureux qui semblent bloquer toute perspective d'avenir ; la seconde soulève la difficulté d'affronter le présent et l'avenir face à l'inéluctabilité de la mort, apogée de la contingence humaine.

L'espérance devient un défi ardu pour la pensée ricoeurienne. Le penser et l'accepter se heurte au principe de la sauvegarde de la mémoire ; le fonder sur l'oubli, c'est mutiler l'identité même de l'être humain et, par conséquent, falsifier, dès le départ, l'espérance ; l'assumer d'un point de vue historico-temporel, c'est se précipiter dans l'abîme de la mort où il n'y a pas de place pour le triomphe de l'espérance. La solution ricoeurienne pour sauvegarder l'espérance, sans renier sa réflexion philosophique sur l'histoire et la mémoire, est de se tourner autant que possible vers la théologie. Cependant, même ici, afin de ne pas contredire sa philosophie, Ricœur articule théologie et philosophie, cherchant dans ces domaines une voie possible soit en insérant la réflexion sur le pardon, soit en recourant à la compréhension théologique de l'espérance.

La proposition ricoeurienne du pardon résout en partie le problème de la sauvegarde de la mémoire. Le pardon est présenté ici comme une voie de possibilité pour guérir l'histoire du passé, ouvrant les portes à un présent capable de regarder la souffrance vécue sans qu'elle devienne lacérante ou capable de fermer les perspectives d'avenir. Dans une certaine mesure, cela semble être une voie compatible avec celle de la théologie. Cependant, le pardon proposé ici est présenté sur la base de deux réflexions fondamentales : l'une concerne son existence, l'autre sa difficulté. Ricœur affirme l'existence du pardon d'un point de vue divin (reconnaître le pardon/la grâce divine), mais en soulignant que le pardon, en se concentrant sur le non-pardon causé par les humains, ne peut se produire que s'il est donné/reçu entre les humains afin qu'il y ait une véritable *guérison* historique. En séparant, en quelque sorte, le pardon humain du divin, Ricœur rejoint ses principes philosophiques concernant la mémoire et l'histoire. Cependant,

dans ce cas, le pardon ne semble pas se présenter comme une solution ‘efficace à 100%’, puisque, comme l'affirme Ricœur, l'incapacité humaine à aimer empêche totalement (si l'on veut, pour utiliser l'expression ricœurienne, *entrave/difficulté*) l'existence d'un pardon authentique. Dans les conditions de la contingence humaine, le pardon est toujours hanté, soit par l'impossibilité d'être donné-reçu (par exemple, lorsque les victimes ou les oppresseurs meurent), soit par la façon dont il est en permanence enveloppé d'*arrière-pensées*, comme le désir de réconciliation et/ou le désir d'oublier.

En ce qui concerne l'espérance, la situation est similaire. Si, d'une part, le pardon peut guérir l'histoire et donc garantir l'espérance dans le futur, d'autre part, l'impossibilité d'un pardon *total* (fruit de la contingence humaine) peut miner le sens le plus authentique de l'espérance et la faire dériver en un ensemble de petites attentes vis-à-vis du futur (l'espérance devient espoir). Par ailleurs, la question de la mort vient hanter les perspectives ricoëuriennes sur le futur. Bien qu'utilisant la théologie/ eschatologie chrétienne (en particulier la théologie de l'espérance de Moltmann), Ricœur intègre l'espérance dans le sens de l'accomplissement de la Promesse *post mortem*. Cependant, dans le développement de sa réflexion philosophique, il semble qu'il y ait ici un ‘intervalle historique’ : l'histoire biologique de l'être humain subit une rupture avec la mort et un Nouvel Âge ; une nouvelle ‘période historique’ a lieu où l'espérance est consommée (dans ce cas, non pas comme une continuité de l'histoire vécue par chaque être humain, mais comme un ‘nouveau chapitre’ qui initie quelque chose qui n'a que des liens ténus avec le chapitre précédent).

Moltmann a une vision différente de l'espérance – celle-ci, parce qu'eschatologique, se présente toujours et simultanément comme historique et ahistorique, n'envisageant aucune possibilité d'interruption créée par la mort. D'un point de vue visuel, et si l'on voulait utiliser une image pour parler analogiquement de cette espérance qui se réalise malgré la souffrance qui peut exister, on pourrait utiliser l'image d'un tunnel sombre qui, au fur et à mesure qu'on le parcourt (et que l'on s'approche de sa fin), s'éclaire de plus en plus. Entre l'être à l'intérieur et

l'être à l'extérieur du tunnel, il n'y a pas de *vide* ou de rupture, mais une continuité, même si la réalité qui entoure l'être humain qui emprunte ce chemin semble différente tout autour de lui. À partir de cette image, je on peut présenter les pardons comme de petites ouvertures vers l'extérieur qui se créent le long du parcours du tunnel, faisant pénétrer la lumière de l'extérieur dans l'obscurité de la réalité douloureuse et, d'une certaine façon, anticipant mieux la réalité future. Grâce à ces *fenêtres* dans le tunnel, les événements traumatisants du passé ne seront plus un *regard en arrière* et on ne verra plus 'seulement l'obscurité', mais on pourra contempler quelque chose de nouveau et de beau, malgré l'obscurité du tunnel.

Le temps de l'espérance devient capable de traverser le passé et, pour cette raison même, de s'accomplir dans le présent et d'irradier le futur (proche et lointain). Le pardon devient un catalyseur de l'espérance et, par conséquent, un agent actif de transfiguration du temps et de l'histoire, faisant de la mémoire une valeur et non un obstacle (après tout, comment la lumière pourrait-elle briller s'il n'y avait pas d'obscurité ?) Le pardon constitue un véritable lien et, en fin de compte, le seul moyen possible de garder la mémoire vivante et de vivre et regarder la vie (passé, présent et futur) selon l'espérance. Notez que le pardon n'invalide ni ne refuse l'existence de l'espoir. Celle-ci, si elle est comprise comme une attente, ou même, dans un sens blochérien, comme une 'rêverie' sur la vie et le futur chronologique, aidera la vie quotidienne de l'être humain, non pas parce qu'il vit selon l'espoir, mais parce que l'espoir mène à l'espérance. Dans ce cas, même s'il y a frustration des attentes (plus ou moins prévisibles), il n'y a pas de frustration ou de corruption de l'espérance – l'espérance reste intacte – et la souffrance qui peut être causée par la non-réalisation de l'espoir, si elle a été causée par quelqu'un d'autre, sera transfigurée par le pardon, ne menant jamais au désespoir (à la desespérance).

La recherche du sens ultime de la vie marque la réalité humaine aux niveaux les plus divers. La philosophie, comme d'autres domaines de la connaissance (psychologie, sociologie, etc.), a emprunté les chemins de cette réflexion et, plus ou moins, en recourant toujours à la théologie, a essayé d'entrevoir l'authenticité cachée dans le concept d'espérance. Pour la

théologie chrétienne, notamment dans la perspective moltmannienne, cette espérance repose toujours sur l'action de Dieu et sur le sens ultime de la Promesse eschatologique. Cette promesse, bien que personnelle, est également communautaire, englobant l'être humain et l'humanité dans son ensemble. Le pardon rend la Promesse réalisable dans la vie historico-temporelle de l'être humain. La responsabilité salvifique présente et postérieure à l'événement du pardon (contrairement à ce que suggère Ricœur) unit les victimes et leurs oppresseurs, non seulement en tant qu'êtres humains (au-delà de la souffrance et/ou de la culpabilité), mais en tant qu'êtres/enfants aimés de Dieu et héritiers de la Promesse. De ce point de vue, le pardon n'est pas *difficile* (au sens ricoeurien du terme), mais possible (une possibilité en Dieu – une possibilité humaine-divine).

Il est important de garder à l'esprit que la philosophie de Ricœur est fondamentale pour la compréhension du thème de la mémoire-pardon-espérance, non seulement en raison des points de vue qu'elle présente, mais précisément en raison des nombreuses tensions qui sont exposées et semblent 'rester ouvertes'. En fait, c'est en travaillant à travers les tensions de la mémoire-oubli et du pardon-divin/du pardon-humain que Ricœur cherche à penser l'histoire et l'espérance dans un sens philosophique (plutôt que théologique), en essayant de ne pas tomber dans un sens idyllique-utopique de ces réalités. Ce que cherche Ricœur, c'est d'incarner l'espoir et le pardon dans la réalité humaine, afin qu'ils ne deviennent pas abstraits. En particulier dans la tension pardon humain/pardon divin, Ricœur cherche l'intégration du pardon dans la réalité humaine, et même si parfois il semble qu'il n'y ait aucune possibilité de pardon absolu entre les humains, c'est dans la tension et dans la 'possibilité de l'impossible' (le pardon divin se produisant entre les humains) que l'espérance peut subsister et être vécue authentiquement à la lumière d'une mémoire vraiment *guérie* (c'est pourquoi Ricœur fait parfois converger sa philosophie avec la théologie de Moltmann et s'en éloigne parfois). En effet, le désir ricoeurien de rencontrer l'autre (le souci du prochain) vise l'expérience d'un pardon et d'une espérance *palpables*, loin d'une perspective radicalement abstraite (*angélique*) qui semble souvent être à

la base de certaines théologies (notamment celle de Moltmann). Pour cette raison même, le parcours de la réflexion philosophique de Ricœur aide à comprendre et à intégrer les réalités humaines à la lumière d'une existence irradiée par l'espérance divine (par le sens eschatologique de l'existence), servant en même temps *d'ancrage* pour que la théologie ne devienne pas une simple utopie ou une simple théorisation du divin ; et pour que, sans nier la matrice divine présente dans l'être humain, elle reste enracinée dans la réalité propre à l'être humain. Tout en reconnaissant la valeur de la philosophie ricoeurienne, j'ose dire qu'elle présente une vision très circonscrite de la théologie et de la façon dont l'espérance (au sens chrétien du terme) peut faire irruption dans l'histoire (à ce niveau, Ricœur reste effectivement dans la sphère de la philosophie et, pour cette raison même, pour une lecture théologique de sa pensée, il était nécessaire d'aller au-delà de celle-ci). D'un point de vue théologique, le pardon et l'espérance sont véritablement incarnés, sans que l'action de Dieu ne fasse obstacle à la plénitude et à l'authenticité de l'apport et de l'action de l'homme dans ces réalités. Au contraire, il fait partie intégrante de cette réalité.

En dépit de cette vision du pardon et de l'espérance, on peut soulever certaines questions qui pourraient sans doute faire l'objet d'études et de recherches théologiques plus approfondies. D'une part, si, pour beaucoup de non-croyants, le pardon peut même être accepté et compris comme un don inconditionnel et lié à la réconciliation (ce qui permettrait d'ouvrir l'espoir d'un chemin conjoint pour la victime et l'opresseur), d'autre part, il serait difficile, en dehors de la sphère de la foi et de l'espérance chrétienne, de comprendre le pardon comme un don préalable de Dieu, comme quelque chose d'antérieur à tout et d'indépendant de la contingence des circonstances et, encore moins, comme un chemin conjoint de salut dans lequel la victime et l'opresseur deviennent coresponsables et otages du salut de l'autre. En dehors de la compréhension de l'espérance eschatologique chrétienne, est-il possible d'accepter que le pardon rende le salut de la victime 'dépendant' du salut de son opresseur et vice versa ? Cela

ne serait-il pas impensable pour les non-croyants et considéré comme une imposition extérieure plutôt que comme une conséquence *naturelle* de l'événement du pardon ?

D'autres questions peuvent se poser, notamment celle de savoir qui peut *espérer* l'*espérance* eschatologique, c'est-à-dire s'il est possible en dehors du christianisme de vivre la promesse eschatologique et de l'avoir comme horizon. L'espérance chrétienne est-elle limitée à la sphère des croyants chrétiens ? D'un autre point de vue, même au sein du christianisme, on peut se demander qui est digne de l'espérance chrétienne : qui vit de la foi en Jésus-Christ (et, par conséquent, de l'espérance qui découle de la croix) ou qui vit en conformité avec les préceptes doctrinaux dérivés du message du Christ ? La promesse eschatologique est-elle limitée et réservée à une élite humaine (les chrétiens ou un groupe d'entre eux) ? Ce sont des questions qui mettent en évidence le problème de l'histoire, de la mémoire et de l'espérance, en soulignant, d'une part, la nature et la liberté humaines et, d'autre part, la magnificence de la Grâce divine (qui n'exclut personne, mais est un don pour tous). Si l'espérance eschatologique dérive du pardon préalable qui est Grâce et don offert à toute l'humanité, alors elle n'attend que – pour être accompli – sa réception. C'est dans la liberté humaine que ce don peut être reçu, une liberté qui est elle-même un don divin (Gal 5,1) et qui est réalisée/achevée dans l'histoire. En ce sens, ne serait-il pas, plus qu'une question de foi professée, dans une dimension, elle-même, d'espérance eschatologique ? Si la mort n'est pas la fin, mais un moment inévitable de l'histoire humaine, l'être humain n'a-t-il pas toute l'éternité pour accueillir le don du don ? Toute l'existence humaine n'est-elle pas préalablement gratifiée du don divin et, en ce sens, déjà dans une sphère d'espérance ? Sans vouloir approfondir ces questions, qui restent ouvertes après la présente enquête et qui peuvent conduire à de nouvelles études théologiques sur l'espérance, peut-être pouvons-nous conclure à ce stade que, si l'histoire humaine est toujours un héritage acquis par chaque être humain et l'espérance eschatologique toujours un don et une promesse atteignable/réalisable, alors l'assentiment du pardon (sa réception et son offre à l'avance et sous condition) déterminera non seulement la façon dont l'histoire est vécue/lue, ni seulement la

façon dont le futur est pensé, mais la quantité de lumière qui est vécue et entrevue à travers les événements de la vie, aussi dramatiques et douloureux soient-ils.

BIBLIOGRAPHIE

Les œuvres de Ricœur

Ricœur, Paul. *Amour et justice*. Paris : Éd. du Seuil, 2008.

Ricœur, Paul ; Changeux Jean-Pierre. *La nature et la règle, Ce qui nous fait penser*. Paris : Odile Jacob, 1998.

Ricoeur, Paul. « Accompagner la vie jusqu'à la mort. » *Esprit. La pensée Ricoeur*. N. 3-4 (mars-avril 2006) : 316-320.

Ricoeur, Paul. « Démystification de l'accusation. » in *Démythisation et morale*. Paris : Montaigne (1966) : 51-53.

Ricoeur, Paul. « Esquisse d'un parcours de l'oubli », in *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?*, Thomas Ferenczi, ed. (Le Mans : Complexe, 2002) : 21-31.

Ricoeur, Paul. « Foi et philosophie aujourd'hui. » in *Foi-Éducation*, N. 35 (1972) : 1-13.

Ricoeur, Paul. « Freedom in the light of hope. » Mudge, Lewis (ed.). *Essays on biblical interpretation*. Philadelphia : Fortress Press (1980) : 158-159.

Ricoeur, Paul. « Hope and the structure of philosophical systems. » *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Philosophy and Christian Theology*. Vol. 44, (1970) : 55-69.

Ricoeur, Paul. « L'effet de réel. » *Communications* (1968) : 153-174.

Ricoeur, Paul. « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé, conférence Marc Bloch, 13 juin 2000. », in *Annales HSS* (juillet-août, 2000) : 731-747.

Ricoeur, Paul. « Le discours de l'histoire. » *Information sur les Sciences Sociales* (1967) : 153-166.

Ricoeur, Paul. « Les difficultés du pardon. » *Chronique* (4/1999) : 15-24.

- Ricoeur, Paul. « Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture. » in FlØistad, Guttorm (ed.). *Philosophical Problems Today*, Vol. 1, Dordrecht-Boston-Londres : Kluwer Académie Publishers, Institut international de philosophie (1994) : 139-201.
- Ricoeur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris : Seuil, 1965.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986.
- Ricoeur, Paul. *Écrits et conférences I, Autour de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris : Temps present, 1947.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and Human Sciences : Essays on language, action and interpretation*. Cambridge : Cambridge University Press, 1981.
- Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. 3^{ème} ed., Paris: Seuil, 1964.
- Ricoeur, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris : Seuil, 1997.
- Ricoeur, Paul. *L'herméneutique biblique*. Paris : Cerf, 2011.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. Paris : Seuil, 1975.
- Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 1969.
- Ricoeur, Paul. *Le juste*. Paris : Esprit, 1995.
- Ricoeur, Paul. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Labor et Fides, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York : Columbia University Press, 1986.
- Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Guilloimard, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Points, 2009.

- Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*. Paris : Aubier, 1988.
- Ricoeur, Paul. *Ricordare, dimenticare, perdonare*. Bologna : Il Mulino, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. Vol. 1, Paris : Le Seuil, 1983.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. Vol. 2, Paris : Le Seuil, 1984.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. Vol. 3, Paris : Le Seuil, 1985.
- Ricoeur, Paul. *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*. Paris : Seuil, 2007.

Ouvrages sur Ricoeur

- Bédarida, François. « Une invitation à penser l'histoire : Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire et l'oubli. » *Revue historique*. vol. 619, N. 3, (2001) : 731-739.
- Cadorin, Severino. *O mal, interpretação de Paul Ricœur*. Rio de Janeiro : Sotese, 2001.
- Causse, Guilherm. *Le geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*. Paris : Kimé, 2014.
- Changeux, Jean-Pierre ; Ricœur, Paul. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris : Editions Odile Jacob, 1998.
- Dentz, René. « Perdão, historicidade e narrativa : discussões a partir de Paul Ricoeur. » *Teoliterária*. Vol 4 - N. 7 (2014) : 38-45.
- Duncanson-Hales, Christopher J.. « Dread Hermeneutics : Bob Marley, Paul Ricœur and the Productive Imagination, » *Black Theology*, 15:2 (2017) : 156-175.
- Ellul, Jacques. « Paul Ricœur. » in Castelli, Enrico. *L'herméneutique de la liberté religieuse*. Paris : Aubier-Montaigne (1968) : 215-252.

- Fiasse, Gaëlle. « Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'action. » *Laval théologique et philosophique*, 63 (2/2007) : 364-365.
- Gomes, Pedro Valinho. *A Esperança do Perdão. Uma Abordagem A Partir da Obra de Paul Ricœur*. Lisboa : Universidade Católica Editora, 2013.
- Greisch, Jean. *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble : Jérôme Millon, 2001.
- Huskey, Rebecca K.. *Paul Ricoeur on hope: Expecting the good*. New York : Peter Lang, 2009.
- Junker-Kenny, Maureen ; Kenny, Peter. *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God: The Reception Within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur*. Münster : LIT-Verlag, 2004.
- Kearney, Richard. *On Paul Ricœur : The owl of Minerva*. Aldershot : Ashgate, 2004.
- Lèna, Marguerite. « Paul Ricœur : espérer pour comprendre. » *Patience de l'avenir. Petite philosophie théologique*. Bruxelles : Lissius (2012) : 225-242.
- Rober, Daniel A. « Ricœur, Metz, and the future of dangerous memory. » *Literature and theology*. 27 (2013) : 196-207.
- Rodrigues, Adriani Milli. « Por uma epistemologia da esperança : Paul Ricoeur e o horizonte de pensamento na filosofia e na teologia, » in *Perspectiva teológica*. vol. 51 (2/2019) : 329-354.
- Saldanha, Fernando Acílio. « Sentido ético do perdão em Paul Ricœur : perdoar o imperdoável. » in Portocarrero, Maria Luísa et Beato, José (coord.). *Ricœur em Coimbra. Receção filosófica da sua obra*. Coimbra : Imprensa Universidade de Coimbra, 2016.
- Soares, Martinho. « Ricœur e os clássicos: tempo, narrativa e memória. » in *Ricœur em Coimbra. Receção filosófica da sua obra*. Maria Luísa Portocarrero e José Beato (coord.) (Coimbra: Imprensa Universidade de Coimbra, 2016): 157-193.

- Taylor, George H.. « Ricoeur's Philosophy of Imagination. » *Journal of French and Francophone Philosophy* 16 (2006): 93–104.
- Taylor, George H.. « The Phenomenological Contributions of Ricoeur's Philosophy of Imagination » *Social Imaginaries* 1, N. 2 (2015): 13–31.
- Thomasset, Alain. « De la poétique de l'amour à la dialectique homme-femme. Paul Ricœur et Gaston Fessard sur la question de la reconnaissance structurelle. » *Revue d'éthique et de théologie morale*. N.º 281 (2014/HS) : 37–52.
- Vanhoozer, Kevin. « The joy of yes : Ricoeur : The philosopher of hope. » in *The Christian Century*, vol. 122, N. 17 (Chicago, 2005) : 27-29.
- Vanhoozer, Kevin. *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricœur*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Vosloo, Robert Roux. « The writing of history as remedy or poison? Some remarks on Paul Ricœur's reflections on memory, identity and 'the historiographical operation'. » Jonker, L (ed.), *Texts, contexts and methods: Reflections on historiography and identity in the persian period jehud*. München: Mohr Siebeck (2011): 11-28.

Documents du Magistère

- La Bible de Jérusalem*. Paris : Cerf, 2003.
- Benedictus PP. XVI, « Litterae Encyclicae 'Spes salvi'. » *AAS* 99, n. 2 (2007) : 985-1027.
- Congregatio Pro Doctrina Fidei, « Carta Recentiores Episcoporum Synodi, » in *AAS* 71 (1979) : 939-943.

Autres ouvrages

Abecassis, Armand. « L'acte de mémoire », in *Le pardon. Briser la dette et l'oublier*.

Olivier Abel (coord.) (Paris : Autrement, 1991) : 137-155.

Almeida, Nuno Manuel Santos. *Busca de sentido da vida e reconciliação cristã*. Prior

Velho : Paulinas, 2017.

Ankersmit, Franklin Rudolf. *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's*

Language. La Haye, Boston, Londres : M. Nijhoff Publishers, 1983.

Arendt, Hannah. *The human condition*. Chicago : University of Chicago Press, 1998.

Augustine. *The confessions*. New York : New City Press, 1997.

Barth, Karl. *Commentary on the Book of Romans*. Oxford : Oxford University Press,

1968.

Basset, Litta. *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*. 3^a ed.,

Genève: Labor et Fides, 2005.

Bergson, Henri. « L'Énergie spirituelle. » in *Œuvres*, H. Gouhier, A. Robinet. Paris :

PUF (1963) : 932-941.

Bergson, Henri. « Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit (1896). »

in *Œuvres*, Gouhier, H.. ; Robinet, A.. Paris : PUF (1963) : 225-278.

Bernanos, Georges. *La liberté pour quoi faire?*. Paris : Gallimard, 1953.

Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M : Suhrkamp, 1985.

Bloch, Ernst. *Erbschaft dieser zeit. Erweiterte ausgabe*. Frankfurt/M : Suhrkamp,

1985.

Bloch, Ernst. *L'esprit de l'utopie*. Paris : Gallimard, 1977.

Bloch, Ernst. *Le Principe espérance. Les épures d'un monde meilleur*. Tome II –

Partie IV. Paris : Gallimard, 1982.

Bloch, Ernst. *Literary essays*. Stanford : Stanford University Press, 1998.

- Bloch, Ernst. *Tendenz-Latenz Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*. Frankfurt/M : Suhrkamp, 1985.
- Bloch, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. 7^{ème} ed., Paris : A. Colin, 1974.
- Boeve, Lieven. « Naming God in Open Narratives: Theology between Deconstruction and Hermeneutics. » in Verheyden, J. ; Hettema, T. L. ; Vandecasteele, P. (editeurs). *Paul Ricœur : poetics and religion*. Leuven, Paris, Walpon : Peeters (2011) : 81-100.
- Borges, Anselmo. « Ernst Bloch : A esperança ateia contra a morte », *Revista Filosófica de Coimbra*. vol. 2, N. 4 (1993): 403-426.
- Bourgeois, Patrick. « Hope at the boundary of reason : A phenomenological, philosophical and theological reflection. » in: Bloechl, J. et al. *Phenomenology of Hope: The Twenty-first Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center : Lectures*. Pittsburgh, PA : Simon Silverman Phenomenology Center ; Duquesne University-Gumberg Library (2004) : 28-41.
- Bovon, François. *L'évangile Selon Saint Luc (1,1 – 9,50). Commentaire du Nouveau Testament IIIa*. 2^{ème} ed. , Genève : Labor et Fides, 1991.
- Bréhier, Émile. « La causalité en histoire de la philosophie. » *Theoria* 4 (2/1938) : 97-116.
- Bréhier, Émile. *La philosophie et son passé*. 2^e ed., Paris : PUF, 1950.
- Buckland, Warren; Fairfax, Daniel. *Conversations with christian Metz. Selected interviews on film theory (1970–1991)*. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2017.
- Bultmann, Rudolf. *Teologia del Nuevo Testamento*. Salamanca : Sígeme, 1981.

- Caldeira, Cleusa. « Desconstrução do cristianismo : imperativo ontológico à experiência de Deus na pós-modernidade, » *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, (set./dez. 2018) : 1270-1299.
- Caraça, João. *Do saber ao fazer : Porquê organizar a ciência*. Lisboa : Gradiva, 1993.
- Casey, Edward S.. *Getting back into place. Toward a renewed understanding of the place-world*. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press, 1993.
- Casey, Edward S.. *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington e Indianapolis : Indiana University Press, 1987.
- Castel, Robert. *L'insécurité sociale*. Paris : Seuil, 2003.
- Catroga, Fernando. *Caminhos do fim da história*. Coimbra : Quarteto, 2003.
- Cazalles, Henri (coord.) et al. *Introducción crítica al Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1981.
- Centeno, Vicente Ramos. *Utopía y razón práctica em Ernst Bloch*. Madrid : Endymion, 1992.
- Ceroke, Christian Paul. « Is Mk 2:10 a saying of Jesus, » *Catholic biblical quarterly*. 22.4 (Oct. 1960) : 369-390.
- Certeau, Michel de. *L'absent de l'histoire*. Paris : Mame, 1973.
- Certeau, Michel de. *L'Ecriture de l'histoire*. Paris : Gallimard, 1975.
- Chalier, Catherine. *La persévérance du mal*. Paris : Cerf, 1987.
- Commelin, Pierre. *Mythologie grecque et romaine*. Paris : Garnier, 1960.
- Damásio, António. *Ao encontro de Espinosa. As emoções sociais e a neurologia do sentir*. Mem Martins : Europa-América, 2003.
- Dastur, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris : PUF, 1990.
- Derrida, Jacques. *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*. Paris : Galilée, 2012.

- Dosse, François. *L'Histoire en miettes. Des « Annales » à la nouvelle histoire*. Paris : Pocket, 1997.
- Dosse, François. *L'Histoire*. Paris : A. Colin, 2000.
- Dray, William. *Laws and Explanation in History*. London-New York : Oxford University Press, 1957.
- Duque, João Manuel. « Ritualidade da arte : performatividade da memória. » *REVER*, N.º 1 (Ano 18, Jan/abril 2018) : 11-30.
- Eliot, T.S.. *Poemas Escolhidos*. Lisboa : Relógio d'Água, 2015.
- Ellul, Jacques. *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris : Economica, 2008.
- Ellul, Jacques. *L'Espérance oubliée*. 2^{ème} ed., Paris : La Table Ronde, 2004.
- Ellul, Jacques. *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*. (Paris : Seuil, 1982).
- Epicure. *Épicure : Oeuvres majeures et annexes (annotées, illustrées): Lettre à Pythoclès, Lettre à Ménécée, Lettre à Hérodote, Maximes capitales, Testament*. Trad. Octave Hamelin et Charles Zevort. Paris : Arvensa éditions, 2019.
- Eric, Vigne. « Le temps de l'histoire en question. » *Vingtième Siècle, revue d'histoire*. N. 6 (avril-juin 1985): 131-140.
- Espinosa, Baruch de. *Ética*. Lisboa : Relógio D'Água, 1992.
- Fernandes, João Viegas. *Paradigma da educação da globalidade e da complexidade. Manifesto para a esperança e a felicidade dos seres humanos*. Lisboa : Plátano, 2000.
- Frankl, Viktor Emil. *Découvrir un sens à sa vie – avec la logothérapie*, trad. Clifford J. Bacon et Louise Drolet. Quebec : Les édition de l'homme, 2015.
- Frankl, Viktor Emil. *Oui à la vie – Découvrir un sens à l'existence malgré les souffrances*, trad. Louise Sasseville (Quebec : Les éditions de l'homme, 2020).
- Freud, Sigmund. *Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris : Books on Demand, 2018.

- Friedländer, Paul. *Plato 3. The Dialogues Second and Third Periods*. Vol. 3., 2^{ème} ed., Princeton : Princeton University Press, 1969.
- Furet, François. « De l'histoire-récit à l'histoire-problème. » *Diogenes*. N. 89, (1975) : 113-131.
- Garaudy, Roger. *L'alternative. Changer le monde et la vie*. Paris : R. Laffont, 1976.
- Gardiner, Patrick L.. *The Nature of Historical Explanation*. Londres : Clarendon University Press, 1961.
- Gawande, Atul. *Ser mortal. Nós, a medicina, e o que realmente importa no final*. Alfragide : Lua de Papel, 2015.
- Gil, José ; Catroga, Fernando. *O ensaísmo trágico de Eduardo Lourenço*. Lisboa : Relógio d'Água, 1996.
- Ginzburg, Carlo. *Le Juge et l'Historien*. Paris : Verdier, 1997.
- Girard, René. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris : Grasset et Fasquelle, 1999.
- Gobodo-Madikizela, P. ; Van der Merwe, C. (eds). *Memory, narrative and forgiveness : Perspectives on the unfinished journeys of the past*. Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Press, 2009.
- Goff, Jacques Le ; Nora, Pierre [ed.]. *Faire de l'histoire*. Paris : Gallimard, 1974.
- Gomes, Pedro Valinho. « Dever de lembrar, direito de esquecer : Elementos para uma ética da memória. » in *Filologia, memória e esquecimento (ACT 20)*. Lisboa : Humus (2010): 450-460.
- Gomes, Pedro Valinho. « Memória e Esquecimento. » in *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 65 (2009): 1371-1374.
- Gould, Stephen Jay ; Delumeau, Jean ; Carrière, Jean-Claude ; Eco, Umberto. *Entretiens sur la fin des temps*. Paris : Fayard, 1998.
- Grimal, Pierre. « Pandora. » *Dicionário da mitologia grega e romana*. 4^{ème} ed., Algés : Difel (2004) : 353-354.

- Grün, Anselm. *Se réconcilier avec la mort*. trad. Caroline Jouannic. Paris : Albin Michel, 2009.
- Halbwachs, Maurice. *La Mémoire collective*. Paris : PUF, 1950.
- Havel, Vaclav. « Um Desafio à Civilização Contemporânea. » in *Público* (24. 11. 1999) : 9.
- Heidegger, Martin. « Le concept de temps. » in *Martin Heidegger*, Cahier dirigé par Haar, M.. Paris : L'Herne, (1983) : 27-36.
- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo I*. 4^{ème} ed., Petrópolis : Vozes, 1993.
- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo II*. 4^{ème} ed., Petrópolis : Vozes, 1996.
- Hempel, Carl G.. « The function of general laws in history, » *The Journal of Philosophy*. N. 39 (1942): 35-48.
- Hendriksen, William. *Comentario al Nuevo Testamento. El evangelio según San Lucas*. Michigan: Libros Desafio, 2002.
- Henri-Lévy, Bernard. *La Barbarie Con Rostro Humano*. Caracas : Monte Avila Editores, 1978.
- Hillesum, Etty. *Les écrits d'Etty Hillesum. Journaux et lettres 1941-43*. Edités sous la direction de Klaas A. D. Smelik, texte établi par Gideon Lodders et Rob Tempelaars. Paris: Seuil, 2008.
- Husserl, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris : PUF, 1964.
- Innerarity, Daniel. *La société invisible*. trad. Blanca Navarro Pardiñas et Luc Vigneault. Quebec : Les Presses de l'Université Laval, 2012.
- Innerarity, Daniel. *Le futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*. trad. Serge Champeau et Eric Marquer. Paris : Climats, 2008.
- Izoard-Allaux, Sophie. *Spiritualité et management : entre imposture et promesse. Une lecture théologique*. Louvain-la-Neuve : Le Cerf, 2019.

- James, William. *Principles of psychology* (1890). Vol. 1, Broadway : Holt & Company, 2017.
- Jankélévitch, Vladimir. *Le pardon*. Paris : Aubier-Montaigne, 1967.
- Jaramillo Rivas, Pedro. « Jonas. » *Comentario al Antiguo Testamento*. Guijarro Oporto, Santiago ; Salvador García, Miguel (eds). Vol. 2, 5^{ème} ed., Madrid, Salamanca, Navarra: La Casa de la Biblia, PPC, Sígueme, Verbo Divino (2005) : 341-344.
- Júnior, Joel Francisco Decothé ; Weschenfelder, Kelvin Felipe. « O pluralismo cultural dos imaginários sociais modernos segundo Charles Taylor. » *Griot : Revista de Filosofia*. Amargosa – BA, Vol. 19, N. 2, (Jun, 2019) : 250-264.
- Kasper, Walter. *La misericordia. Clave del evangelio y de la vida cristiana*. 2^{ème} ed., Santander : Sal Terrae, 2013.
- Kearney, Richard ; Dooley, Mark. *Questioning ethics. Contemporary debates in continental philosophy*. Londres : Routledge, 1999.
- Kellner, Hans. *Language and Historical Representation : Getting the Story Crooked*. Madison : The University of Wisconsin Press, 1989.
- Kierkegaard, Søren. *Œuvres complètes. Les Œuvres de l'amour. La Dialectique de la communication éthique et éthico religieuse*. Vol. 14, Paris : éditions de l'Orante, 1980.
- Koselleck, Reinhard. *L'Expérience de l'histoire*. Paris : Gallimard-Seuil-EHESS, 1997.
- Koselleck, Reinhart. *Le Futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : EHESS, 1990.
- Krell, David Farrell. *Of memory, reminiscence and writing. On the verge*. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press, 1990.

- Lasida, Elena. *O sentido do outro. A crise : uma oportunidade para reinventar laços*. Lisboa : Paulinas, 2013.
- Lévinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris : LGF, 1995.
- Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris : Albin Michel, 1963.
- Levitas, Ruth. « Marxism, Romanticism and Utopia : Ernst Bloch and William Morris. » *Radical Philosophy* 51 (1989): 27-36.
- Lévy, Pierre. *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris : La Découverte/Poche, 1997.
- Littre, Émile. *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, 1863.
- Locke, John. *The works of John Locke in nine volumes*. Vol. 1, 12^{ème} ed.. London: Rivington, 1824.
- Lourenço, Eduardo. « Solidariedade num mundo insolidário, » in *Família e Solidariedade. II Semana Social promovida pela Conferência Episcopal Portuguesa. Actas, Coimbra 1 a 4 de Dezembro 1994*. (Coimbra : Gráfica de Coimbra, 1995) : 239-260.
- Lourenço, Orlando Martins. *Psicologia do desenvolvimento moral : Teoria, dados e implicações*. 3^{ème} ed., Coimbra : Almedina, 2000.
- Maalouf, Amin. *Le naufrage des civilisation*, (Paris : Bernard Grasset, 2019).
- Magalhães, Vasco Pinto ; Pereira, Henrique Manuel. *Passar da morte à vida*. Coimbra : Tenacitas, 2014.
- Mandelbaum, Maurice. *The Problem of Historical Knowledge*. New York : Gevericht, 1938.
- Manoussakis, John Panteleimon. « The cup of time : Christology and eschatology. » *PATH* 18 (2019) : 445-459.

- Marder, Michael ; Vieira, Patricia. *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*. New York : Bloomsbury Publishing USA, 2011.
- Marías, Julián. *Antropología Metafísica: La Estructura Empírica de la Vida Humana*. Madrid : Revista de Occidente, 1970.
- Marin, Louis. *Des pouvoirs de l'image*. Paris : Seuil, 1993.
- Marin, Louis. *Le Portrait du roi*. Paris : Ed. de Minuit, 1981.
- Mendoza Álvarez, Carlos. « Dios es inútil. Por una desconstrucción de las imágenes de Dios ». in: Heredia, J. ; Zubiría, G. (Coord.). *Imágenes de Dios en el mundo contemporáneo*. (México : UITCAM, 2007) : 15-52.
- Mendoza Álvarez, Carlos. *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tempos*. Barcelona : Herder, 2015.
- Mendoza Álvarez, Carlos. *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental pós-moderna*. Guadalajara : SUJ, 2010.
- Menxel, François Van. *Elpis. Espoir. Espérance. Études sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'hellénisme et le judaïsme avant le Nouveau Testament*. Fankfurt am Main, New York : Peter Lang, 1983.
- Metz, Johann Baptist. « Creative Hope. » *Cross Currents* (Spring, 1967) : 171-179.
- Metz, Johann Baptist. « Suffering unto God. » *Critical Inquiry*. 20 : 4 (1994) : 611-622.
- Metz, Johann Baptist. *A Passion for God : The Mystical-Political Dimension of Christianity*. New York : Paulist Press, 1998.
- Metz, Johann Baptist. *Theology of the world*. New York : Scribner, 1968.
- Mink, Louis O.. *Historical Understanding*. Ithaca-Londres : Cornell University Press, 1987.

- Moltmann, Jürgen. , « Hope and History. » *Theology Today* 25, n. 3 (October 1968): 369–386.
- Moltmann, Jürgen. *Experiences in theology : ways and forms of christian theology*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 2000.
- Moltmann, Jürgen. *The coming of God*. Minneapolis : Fortress Press, 1996.
- Moltmann, Jürgen. *Theology of hope*. New York : Harper & Row, 1967.
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom*. San Francisco : Harper & Row, 1981.
- Morin, Edgar. *Amour, Poésie, Sagesse*. Paris : Seuil, 1997.
- Morin, Edgar. « Pardonner, c'est résister à la cruauté du monde. » *Le monde des débats* (Fev. 2000) : 24-26.
- Morin, Edgar. *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du future*. Paris: Seuil, 2000.
- Motte, André. « L'espérance et le divin chez Platon », in *Foi, Raison, Verbe. Mélanges in honorem f. Ries*. (Luxembourg, Courrier de l'Éducation Nationale, n. spécial, 1993) : 161-170.
- Mourão, José Augusto. *A palavra e o espelho*. Lisboa : Paulinas, 2000.
- Muller-Collard, Marion. *L'intranquillité*. Paris : Bayard, 2016.
- Nabert, Jean. *Le désir de Dieu*. Paris : Aubier, 1966.
- Negreiros, José de Almada. *Poemas*. Lisboa : Assírio & Alvim, 2005.
- Nemo, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Paris : Grasset, 1981.
- Nogueira, Paulo ; Dennett, Daniel C.. « A Liberdade Evolui (Temas a Debates, 2005), Ciência e Consciência. As Arbitrariedades do Livre-Arbitrio, Segundo Um Pensador Polémico. » *Expresso*. (10/09/2005) : 51.
- Pelluchon, Corine. *Ethique de la considération*. Paris : Seuil, 2018.
- Pereira, Isidro (cood.). *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8^{ème} ed., Braga : Livraria A. O., 1998.
- Pohier, Jacques. *Quand je dis Dieu*. Paris : Seuil, 1977.

- Pomian, Krzysztof. *L'ordre du temps*. Paris : Gallimard, 1984)
- Porto Editora. *Dicionário Porto Editora de Latim – Português*, 4^{ème} ed., Porto : Porto Editora, 2012.
- Raboul, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- Rahner, Karl et all. *Théologie d'Aujourd'hui et Demain*. Paris : Cerf, 1967.
- Ratzinger, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. S. Paulo : Herder, 1970.
- Reich, Walter. « The Monster in the Mist: Are Long-Buried Memories of Child Abuse Reliable?. » Yapko, M. ; Terr, L. ; Wright, L.. *The New York Times Review of Books*. Section 7 (May 15, 1994) : 38.
- Ribet, Elisabetta. *La provocation de l'espérance : perspectives théologiques actuelles dans l'œuvre de Jacques Ellul*. Religions. Strasbourg : Université de Strasbourg, 2018.
- Rognon, Frédéric. *Jacques Ellul : Une pensée en dialogue*. Genève : Labor et Fides, 2007.
- Ruiz De la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 2^{ème} ed., Santander : Sal Terrae, 1992.
- Ruiz De la Peña, Juan Luis. *La Pascua de la Creación. Escatología*. Madrid : BAC, 1996.
- Sabato, Ernesto. *Resistir*. Lisboa : Dom Quixote, 2005.
- Sartre, Jean-Paul. *L'imaginaire*. Paris : Gallimard, 1986.
- Savater, Fernando. *A vida eterna. Um convite lúcido a reflectir sem medo sobre a religião, a razão, a morte e a vida eterna*. Lisboa : Dom Quixote, 2008.
- Savater, Fernando. *O Valor de Educar*. Lisboa : Ed. Presença, 1997.
- Scheler, Max. *L'homme du ressentiment*. Paris : Gallimard, 1970.

- Schillebeeckx, Edward. *The Understanding of Faith : Interpretation and Criticism*. London : Sheed & Ward, 1974.
- Schökel, L. Alonzo ; Diaz, J. L. Sicre. *Profetas. Comentario*. vol. 2, 2^{ème} ed., Madrid : Cristandad, 1987.
- Secretariado Diocesano da Pastoral da Cultura – Porto. *Morreste-me. A morte e a esperança cristã*. Porto : Secretariado Diocesano da Pastoral da Cultura, 2010.
- Sen, Amartya. *O desenvolvimento como liberdade*. Lisboa : Gradiva, 2003.
- Silva, Manuela. *Utopia cristã e aventura humana. Riscos, desafios, propostas*. Lisboa : Multinova, 2002.
- Silveira, Daniel Rocha ; Mahfoud, Miguel. « Contribuições de Viktor Emil Frankl ao conceito de resiliência, » *Estudos de Psicologia* 25 (4), (oct.-déc. 2008) : 567-576.
- Simondon, Michèle. *La mémoire et l'oubli : dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C : psychologie archaïque, mythes et doctrines*. Paris: Belles Lettres, 1982.
- Sölle, Dorothee. *Leiden : Annehmen und widerstehen*. Freiburg : Kreuz Verlag GmbH, 2018.
- Sölle, Dorothee. *Mystik und Widerstand. 'Du stilles Geschrei'*. Kampen : Ten Have, 1998.
- Taylor, Charles. *A secular age*. Cambridge, Mass : Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Taylor, Charles. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa : Texto & Gráfica, 2010.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The making of the modern identity*. Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
- Todorov, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris : Arléa, 1995.
- Torga, Miguel. *Bichos*. Coimbra : Gráfica, 1940.

- Torga, Miguel. *Diário IX a XII*. 5^{ème} ed., Alfragide : D. Quixote, 1999.
- Varanda, Isabel. « Como falar da morte, da ressurreição e do além ? Ressonâncias Paulinas. » in *Theológica* 2^{ème} Série, 44, 1 (2009): 29-54.
- Varillon, François. *L'humilité de Dieu*. Paris : Bayard, 2000.
- Vernant, Jean-Pierre ; Detienne, Marcel. *Œuvres. Religions, Rationalités, Politique*. Vol. 1, Paris : éd. Opus Seuil, 2007.
- Visscher, Jacques de. « En attendant Albertine : Une petite phénoménologie de l'attente à propos de Proust. » *Cahiers du Cirp*. Vol. 1, (2006): 12-22.
- Vitalis, André. « Actualité de Jacques Ellul : la communication dans le contexte d'une société technicienne », *Hermès* 48. (2007): 163-170
- Volf, Miroslav. *The end of memory: Remembering rightly in a violent world*. Grand Rapids : Eerdmans, 2006.
- Vosloo, Robert Roux. « Traumatic memory, Representation, and Forgiveness: Some Remarks in Conversation with Antjie Krog's *Country of my skull*. » In *die Skriflig/ In Luce Verbi* 46/1 (2012): Art. 53.
- Wagner, David. « Lost. » *Poetry Magazine*. (Poetry Fundation, Jul/1971) : 219.
- Webster, John. *Barth's Moral Theology*. Grand Rapids : Eerdmans, 1998.
- Weil, Simone. « L'amour de Dieu et le malheur. » Weil, Simone. *Attente de Dieu*. Paris : Albin Michel (2016) : 107-128.
- White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*. Baltimore et Londres : The Johns Hopkins University Press, 1973.
- Wiesel, Eli. *La Nuit*. Paris : Minuit, 1958.
- Wonsovicz, Silvio. « Presença e Imortalidade segundo Gabriel Marcel. » in *Veritas Revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul*. Vol. 33, N. 129, (Porto Alegre, 1988) : 11-16.

Wright, Georg Henrik von. *Explanation and Understanding*. Londres : Routledge / Kegan Paul, 1971.

Yunus, Muhammad ; Jolis, Alain. *Vers un monde sans pauvreté. L'autobiographie du « banquier des pauvres »*, trad. Olivier Ragasol Barbey et Ruth Alimi. Paris : JC Lattés, 1997.

Zambrano, Maria. « Dois fragmentos sobre o amor. » in *A metáfora do coração e outros escritos*. Lisboa : Assírio & Alvim (1993) : 51-58.

Zizioulas, Jean. *L'être ecclésial*. Genève : Labor et Fides, 1981.

Biblio-net

Betsy, Giseli. « Recortes. Zygmunt Bauman: Vivemos Tempos Líquidos. Nada é para Durar. » *Obvious – De Dentro da Cartola*. (revue on-line <http://lounge.obviousmag.org/>, consulté le 19 octobre 2019).

Lettre à Diognète, in http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_fr.html, consulté le 25 janvier 2020.

Talmud. <https://www.sefaria.org/>, consulté le 28 octobre 2019.