

Faute, culpabilité et dette

Jeanne Marie Gagnebin

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo et Unicamp, Brésil

Résumé

Cet article essaie de cerner la relation de Paul Ricœur à Friedrich Nietzsche à partir d'une problématique précise: celle de la "dette" que nous avons par rapport au passé, donc de la transmission de ce passé. Il est en effet frappant que, alors qu'il convoque Nietzsche à plusieurs reprises dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur ne reprenne pas les analyses nietzschéennes de la *Schuld* – "dette et faute" – de la *Généalogie de la morale*, voire les récuse implicitement. À partir de l'importance de la notion de "faute" chez Ricœur (en particulier dans la *Symbolique du mal*), nous essayerons de mieux comprendre ce refus ainsi que ses implications herméneutiques.

Mots-clés: Paul Ricœur, Friedrich Nietzsche, Schuld, dette, culpabilité.

Abstract

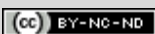
This paper attempts to analyse the relationship between Paul Ricœur and Friedrich Nietzsche starting from the specific problem of the debt that we owe to the past, that is of the legacy of the past. It is indeed a striking fact that in *Memory, History, Forgetting*, although Ricœur refers several times to Nietzsche, he does not take up the nietzschean analysis of the *Schuld* – "debt, fault" – in the *Genealogy of Moral*, even tacitly decline them. Starting from the importance of the notion of fault in Ricœur (particularly in *The Symbolic of Evil*) we will try to better understand this refusal and its hermeneutical implications.

Keywords: Paul Ricœur, Friedrich Nietzsche, Schuld, debt, culpability.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 2 (2018), pp. 138-148

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.424

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Faute, culpabilité et dette

Jeanne Marie Gagnebin

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo et Unicamp, Brésil

Les réflexions que je vais tenter d'ébaucher ici naissent d'une question que j'ai essayé de poser lors du colloque inaugural du Fonds Ricœur, à Paris, en décembre 2010,¹ colloque organisé pour les dix ans du maître-livre de Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.²

En ce même mois de décembre, la Cour Interaméricaine de Droits Humains de l'Organisation des États Américains (OEA) prononça, à l'unanimité, la condamnation de l'État brésilien en raison des crimes de violations des droits de l'homme, durant la période de la dictature militaire. Sous la pression internationale, la présidente Dilma Roussef devait instituer solennellement, en novembre 2011, une Commission Nationale de Vérité (CNV), composée de sept membres de la société civile, commission chargée d'enquêter sur les graves violations des droits humains de 1946 à 1988³ au Brésil, en particulier de 1964 à 1985 sous la dictature militaire; la CNV remit son rapport en trois volumes à la présidente Dilma Roussef en décembre 2014. Ce rapport souleva un débat de courte durée car sa discussion fut noyée dans le contexte des dénonciations de la corruption du régime dès le début de l'année 2015, dénonciations qui devaient aboutir à l'*impeachment* de Dilma Roussef en avril 2016 et à l'instauration d'une opération juridique et policière de grande envergure, dite *operação lava jato*, qui dure jusqu'à aujourd'hui.⁴

Lors du colloque parisien, tous ces développements politiques étaient encore imprévisibles. En revanche, la question de la mémoire des traumas collectifs et de leur énonciation fut évoquée à plusieurs reprises et en divers contextes historiques et géographiques, comme l'atteste la seconde partie de l'ouvrage qui devait reprendre les travaux de cette rencontre, *Paul Ricœur: penser la mémoire*,⁵ intitulée "témoignage, narration, travail de deuil." J'avais moi-même ébauché une réflexion sur la tâche de l'historien, inspirée par la fameuse expression de Michel de Certeau, dans *L'écriture de l'histoire*, quand il déclare:

D'une part, au sens ethnologique et quasi religieux du terme, l'écriture (de l'historien) joue le rôle d'un *rite d'enterrement*; elle exorcise la mort, en l'introduisant dans le discours. D'autre part, elle a une fonction *symbolisatrice*; elle permet à une société de se situer en se donnant dans le langage un passé, et elle ouvre ainsi au présent un espace propre: "marquer" un passé, c'est faire une place au mort, mais aussi redistribuer l'espace des possibles, déterminer négativement ce qui est à *faire*, et par conséquent utiliser la narrativité qui enterre les morts comme moyen de fixer une place aux vivants.⁶

Ainsi la tâche de l'historien consisterait-elle à sauver les disparus du passé en leur donnant une tombe, qu'elle soit symbolique ou réelle, comme le commandait déjà la poésie épique, par la bouche d'Hector, au Chant VII de *l'Illiade*, quand il demandait de recueillir le cadavre (*sôma*) du guerrier vaincu et de lui ériger un tombeau (*sêma*)⁷ – et le propre poème pourrait aussi être conçu

comme un tombeau fait de mots, selon les analyses de Jean-Pierre Vernant.⁸ Je conclusais mon intervention en 2010 en signalant que cette philosophie de l'histoire est commune à plusieurs penseurs contemporains, notamment à Paul Ricœur et à Walter Benjamin. Qu'en revanche, les auteurs actuels diffèrent souvent quand il s'agit de déterminer quel est le poids que la transmission du passé – ce que l'on nomme aussi la *tradition* – exerce sur notre élaboration du présent: s'il s'agit d'un héritage positif ou non, si nous devons reprendre – et de quelle façon – cette tradition ou, au contraire, du passé faire table rase. C'est cette discussion qui oriente les réflexions qui suivent au sujet de la pensée de Ricœur.

En effet, s'il reconnaît, en bon herméneute, le caractère arbitraire, voire violent de la transmission historique, cette reconnaissance ne semble pas entamer une position de fondamentale gratitude vis-à-vis de la tradition culturelle (religieuse, philosophique et politique). Reprenant la notion d'*appartenance* de Gadamer (et de Heidegger), Ricœur insiste sur notre condition d'*héritiers* du passé – et d'*héritiers* heureux et reconnaissants. C'est ce qu'il exprime, à plusieurs reprises, par le concept de "dette" que nous aurions vis-à-vis du passé.

Qui dit dette, emploie un terme dont l'ambiguïté est riche puisque la dette peut signifier autant une relation de dépendance contraignante qu'un sentiment d'obligation lié à la générosité et à la gratitude. Depuis les fameuses pages incendiaires de Nietzsche dans la Deuxième Dissertation de la *Généalogie de la morale*, un texte que Ricœur connaissait bien,⁹ la discussion philosophique de ce concept doit également affronter la synonymie, dans la langue allemande, entre "dette" (*Schuld*) et "faute" (*Schuld*).

Je voudrais poser ici une première hypothèse de travail: les analyses de la faute et de la culpabilité, en particulier dans *La symbolique du mal* (c'est-à-dire dans la deuxième partie de *Finitude et culpabilité*, 1960), même si elles ne méconnaissent pas ces ambiguïtés, s'attachent à montrer comment la faute, d'abord décrite comme "souillure," se transforme en culpabilité pour finalement s'inscrire dans une théologie de la Grâce et du pardon, c'est-à-dire exactement à l'opposé de la conclusion à laquelle arrive la démarche généalogique entreprise par Nietzsche.

Il nous faut donc tenter une reconstruction du concept de *Schuld* comme *faute* chez Ricœur, en partant des analyses de *La symbolique du mal*, pour examiner ensuite les conséquences de sa lecture de Freud sur le concept de *Schuld*, et aborder enfin le retour en force du concept, cette fois-ci comme *dette* par rapport au passé, dans les œuvres plus historiographiques comme le volume III de *Temps et récit*, *Le temps raconté* (1985) et *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Trois axes principaux vont donc nous guider; ils correspondent à la définition de la faute dans *La symbolique du mal*, au questionnement du concept de faute qu'occasionne la lecture de Freud et à la transformation de ce concept en celui de *dette* par rapport au passé dans le tome III de *Temps et récit* et dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Cet itinéraire pose une première question essentielle: quelles sont les lectures et les interprétations de Nietzsche dans l'œuvre de Ricœur, comment comprendre que le concept de *Schuld*, pratiquement abandonné après le passage par l'œuvre de Freud, revienne sous la forme de *dette* dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*? La troisième partie de ce livre est précédée par un "prélude" consacré à une relecture de la *Seconde considération intempestive* de Nietzsche: c'est dire que ce philosophe est explicitement convoqué! Il devra également introduire à la thématique de l'oubli qui clôt l'ouvrage.

Mais il ne sera pas repris pour le dernier thème du livre, son épilogue, intitulé “Le pardon difficile,” épilogue qui a fait couler beaucoup d’encre dans la réception française de l’ouvrage. Des interprètes comme Rainer Rochlitz (dans la revue *Critique*), Annette Wieworka (dans *Le Monde*) et Alain Badiou (qui pourtant dirigeait avec Barbara Cassin la collection de la maison d’édition Seuil où fut publié *La mémoire, l’histoire, l’oubli*) accusèrent Ricœur de vouloir affirmer “la vision chrétienne du sujet historique contre celle qui s’impose aujourd’hui toujours davantage et dont la provenance est, principalement, d’origine juive” (comme le montre Badiou).¹⁰

Il faut donc tester l’hypothèse suivante: la lecture de la *Seconde considération intempestive*, lecture fondamentalement affirmative de la part de Ricœur, évite de se confronter avec la critique du concept de *Schuld* dans la *Généalogie de la morale* et notamment avec le lien de malheur construit par Nietzsche entre mémoire et promesse – lien tout aussi présent, mais de manière foncièrement différente dans la philosophie de l’ipséité chez Ricœur. Une note de Ricœur est éclairante malgré sa brièveté: “C’est sur ce fonds glorieux [à savoir la constitution de l’homme comme animal qui se souvient et promet] que se déchaîne cette autre ‘lugubre affaire’ la dette, la faute, la culpabilité. Sur tout ceci, on lira l’admirable ouvrage de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* [...]”¹¹

Rappelons que tout le provocant début de la *Seconde considération inactuelle*, où Nietzsche exalte le bonheur du “troupeau qui paît sous tes yeux,” rivé au “piquet de l’instant”¹² et le malheur de l’homme, cet être doué de langage et de mémoire, que tout ce début est un hymne, certes parodique, comme si souvent chez Nietzsche, à la félicité muette de l’oubli et une attaque en règle contre la mémoire, source de regrets, de remords, de repentirs, pour ne citer que quelques-uns de ses méfaits. Dans son “prélude” sur ce texte, Ricœur déclare laisser “de côté pour une discussion ultérieure le commentaire qu’appelle la comparaison provocatrice proposée au début de l’essai entre l’oubli du bovidé [...]” et la “force d’oublier.”¹³

Cet accès au langage et à la temporalité est également évoqué dans la *Généalogie de la morale*, et cela comme un processus issu de la violence: il s’agit, en effet, dans ce texte, de dresser (*heranzüchten*)¹⁴ un animal à la faculté de promesse. Symétriquement au passage qui décrit l’homme comme cet animal qui instaure une relation au passé, qui se souvient, le texte de la *Généalogie de la morale* l’évoque comme cet animal obligé d’établir une relation au futur parce qu’il doit pouvoir promettre. Le dressage à la promesse, comme l’éducation à la mémoire, suppose une lutte féroce contre l’oubli qui, dit Nietzsche, n’est pas seulement une force d’inertie mais “une faculté d’inhibition active et une faculté positive dans toute la force du terme.”¹⁵ N’oublions pas que cette force active de l’oubli sera pour Nietzsche une alliée décisive de la “force du présent,” donc de la capacité humaine d’invention et d’action. Quant à la nécessité de la promesse, toujours selon la *Généalogie de la morale*, elle ne provient aucunement d’une moralité intrinsèque qui ennoblirait l’être humain, mais de la contrainte (sans noblesse morale aucune) à laquelle le créancier soumet son débiteur. Il n’y a pas, à l’origine, un échange consensuel entre égaux mais un contrat violent par lequel le plus fort oblige le plus faible, l’oblige à ne pas oublier sa dette, à promettre qu’il lui rendra son dû.¹⁶ Et la dette concrète est l’origine inavouée de cette dette (*Schuld*) psychique qui emprisonne également l’homme religieux, le sentiment d’avoir commis une faute (*Schuld*), le sentiment de culpabilité. Entre dette, faute et promesse, Nietzsche tisse un filet généalogico-conceptuel serré à partir duquel peut ensuite s’élaborer l’ample réseau du droit.¹⁷

Il est d’autant plus surprenant que Ricœur, quand il analyse le thème de la dette dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, ne le fasse pas en reprenant Nietzsche, pourtant si présent, mais en

s'opposant à Heidegger qui, en faisant du passé révolu (*Vergangenheit*) une forme vulgaire du temps (en opposition à la *Gewesenheit*), peut assumer l'être du *Dasein* comme un "être-en-dette" qui ne signifie pas culpabilité, mais simple dépendance du passé, et ceci à la lumière du projet et du souci. Je ne fais ici que résumer les pages, denses, de Ricœur au sujet du paragraphe 65 d'*Être et temps*. La conclusion de Ricœur est mitigée (comme l'est, dans sa dernière philosophie, sa position par rapport à Heidegger):

Heidegger aurait-il démoralisé à l'excès le concept de dette? Je pense que 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. On le dira assez dans le chapitre du pardon. Mais auparavant, 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 l'inventaire critique.¹⁸

Ricœur garde donc de Heidegger un concept de "*Schuld*" comme dette, sans connotation éthique mais comme héritage moralement neutre – tout en reconnaissant, avec Jaspers¹⁹ notamment, que notre relation au passé et à ses crimes peut et doit nous obliger à une réflexion sur la faute. Cette position de Ricœur implique nécessairement la question de savoir s'il rejette non pas le double sens du mot *Schuld* mais bien l'interprétation de cette "ambiguïté" chez Nietzsche, pour assurer la possibilité d'un concept de dette comme synonyme d'un héritage "neutre."

De manière inattendue, le nom de Nietzsche est également présent dans *Finitude et culpabilité*, en particulier dans le deuxième volume de l'ouvrage, consacré à *La symbolique du mal*.²⁰ Je dis bien le nom, comme le rappel d'une présence, mais sans citer des textes précis. *La symbolique du mal* distingue trois abordages symboliques et mythiques principaux: les symboles liés à la tâche et à la souillure, première étape d'un développement moral lié à la peur, à la nécessité de la purification; puis l'aveu du péché comme reconnaissance "ontologique"²¹ de la faute commise par l'homme lui-même, transgression d'un interdit qui ne peut être remis que par le pardon et le rachat divins, par la rédemption; enfin, la culpabilité, qui, insiste Ricœur, n'est pas synonyme de faute,²² mais fait émerger une instance nouvelle, l'homme coupable, c'est-à-dire aussi subjectif, singulier et responsable.

C'est pourquoi la conscience de la culpabilité constitue une véritable révolution de l'expérience du mal: ce qui est premier ce n'est plus la réalité de la souillure, la violation objective de l'Interdit, ni la Vengeance que cette violation déchaîne, mais l'usage mauvais de la liberté, ressenti comme une diminution intime de la valeur du moi.²³

À partir de cette intériorisation de la faute, le sujet peut se sentir coupable sans savoir de quoi, "être prêt à supporter le châtement et se constituer en sujet du châtement,"²⁴ dit Ricœur qui évoquera aussi bien Œdipe que Kafka – et l'instauration du tribunal en Grèce antique. Ricœur établit une distinction conceptuelle importante entre la faute comme faille, manque, erreur, propre de "l'homme faillible" et la "culpabilité," un vieux mot qui implique culpabilité et responsabilité.²⁵

C'est ce lien intrinsèque entre culpabilité et responsabilité qui amène Ricœur, dans ce long chapitre sur la culpabilité, à une analyse de "la conscience fine et scrupuleuse"²⁶ dont l'exemple

privilegié sera la figure du Pharisien dans la Bible, celui qui essaie d'appliquer la Loi le plus complètement possible. Cette analyse scrupuleuse du scrupule peut surprendre, voire fatiguer, un lecteur moins familier du texte biblique que l'auteur. L'insistance de Ricœur a pour but explicite le renversement que la théologie de saint Paul va apporter dans la conception du péché et de la culpabilité. Selon Ricœur, en effet, saint Paul (et, à sa suite, saint Augustin et Luther, les grandes figures du protestantisme!) est celui qui manifeste "l'impasse de la culpabilité,"²⁷ en particulier de la conscience scrupuleuse parce qu'elle ne parvient jamais à observer intégralement les commandements de la Loi mais se targue néanmoins d'être meilleure, plus juste que les autres.

Il va sans dire que les interprétations de saint Paul par Ricœur et par Nietzsche sont fort différentes, voire opposées. Là où Ricœur insiste, dans le sillage de la tradition augustinienne et luthérienne, sur l'anéantissement de la Loi pour entrer dans une théologie de la Grâce, du salut par la foi, Nietzsche dénonce en Paul un ancien fanatique de la Loi qui, découvrant sur le chemin de Damas la destruction de la Loi par la mort de Jésus, érige une théologie de l'expiation et du Salut qui seule est capable de remplacer la Loi, mais nous enferme pour toujours dans une dynamique de souffrance et de repentir, ce que Jésus, selon Nietzsche, ne voulait pas.²⁸

Pour Ricœur, au contraire, saint Paul veut abolir la Loi. Celle-ci est non seulement la cause de "l'enfer de la culpabilité" parce qu'elle est infinie et donc jamais satisfaite, mais elle est encore aussi "source de péché: la Loi fut 'ajoutée en vue des transgressions'; loin de 'communiquer la vie,' elle ne peut que 'donner la conscience du péché.'" La Loi engendre doublement le péché: parce qu'elle augmente notre savoir du péché et parce qu'elle donne cependant au scrupuleux/Pharisien une image flatteuse de lui-même en comparaison aux autres pécheurs. C'est alors qu'intervient le nom de Nietzsche:

Bien plus elle [la Loi] engendre le péché. Comment? Saint Paul, bien avant Nietzsche – qui pourtant croyait foudroyer le premier "théologien" –, démonte le ressort de cette machine infernale; il fait comparaître Loi et Péché, à la façon d'entités fantastiques, et en révèle la mortelle circularité.²⁹

Circularité dans laquelle le péché, pour ainsi dire, se sert de la loi pour se développer et la loi s'érige en connaissance toujours plus fine du péché. Selon Ricœur, la "malédiction de la loi" (terme de saint Paul) est la conséquence de l'intériorisation de la faute par la conscience coupable: alors que le pécheur, au début, se sentait pécheur parce qu'il se tenait devant le regard de Dieu, la culpabilité n'a plus besoin de cette présence pour se développer toujours davantage et s'approfondir en elle-même:

Il suffit que le sens du péché comme étant devant Dieu soit aboli, pour que la culpabilité développe ses ravages; à la limite, elle n'est plus qu'une accusation sans accusateur, un tribunal sans juge et un verdict sans auteur. Être maudit sans l'être par personne, c'est le dernier degré de la malédiction, comme on le voit chez Kafka. [...] Devenir soi-même tribunal de soi-même c'est bien être aliéné; nous aurons à dire plus tard comment cette aliénation que nous venons d'éclairer à partir de la justification par les œuvres peut être également comprise à la façon hégélienne, marxiste, nietzschéenne, freudienne, sartrienne; mais la couche paulinienne est sous-jacente à toutes ces stratifications de notre histoire éthique.³⁰

Commentons rapidement cet étonnant passage du chapitre sur la culpabilité. Ricœur semble ici construire, grâce à la théologie paulinienne de la Grâce et de la Foi, en opposition à la théologie de la justification par les œuvres et par l'obéissance à la Loi, comme une nouvelle esquisse du croissant "désenchantement du monde," une sorte de "progrès" hors de la sphère mythique où un Dieu tout-puissant punit un homme apeuré – qui ne saurait échapper à Son regard – vers une histoire de l'absence du divin, pour ainsi dire substitué par une croissante assomption de sa faute par l'homme lui-même, désormais pris dans les mailles toujours plus fines et étouffantes d'une culpabilité infinie. Cet adulte enfin responsable serait également définitivement livré à lui-même, à sa solitude et à son désespoir. En fin de compte, l'absence du dieu qui punit entraîne l'absence du dieu qui remet sa dette/faute à l'homme, qui le délivre et le rachète, qui lui *pardonne*:³¹ "il n'est plus de place pour cette reprise étonnante que les Juifs appelaient le 'repentir de Dieu,' pour cette conversion des Erynnys en Euménides célébrée par la tragédie grecque..." commente Ricœur dans le même passage.

Remarquons également que Ricœur esquisse ici tout un programme de travail quand il écrit qu'il remet à "plus tard" la compréhension de façon "hégélienne, marxiste, nietzschéenne, freudienne, sartrienne" de cette "aliénation" engendrée par la dynamique de la culpabilité. Ce "plus tard" est énigmatique. Peut-être s'agit-il, à ce moment de la réflexion ricœurienne, du troisième tome de *Finitude et culpabilité*, un tome qu'il évoque à plusieurs reprises et qui ne fut jamais écrit. Dans l'introduction de *La symbolique du mal* (c'est-à-dire du deuxième tome), Ricœur promet un troisième ouvrage consacré à une "*philosophie de la Faute*";³² dans le dernier chapitre, "le cycle des mythes," l'auteur reprend ces mêmes termes en promettant "une philosophie de la faute, distincte d'une théologie."³³ La "dynamique des mythes" de ce dernier chapitre serait encore "un mode de penser indifférencié et commun au théologien et au philosophe."³⁴

Quand Ricœur, beaucoup plus tard, écrit ce beau texte d'*Autobiographie intellectuelle* publié sous le titre *Réflexion faite*,³⁵ il avoue que son projet de jeunesse était trop ambitieux pour être accompli et qu'il était alors fasciné par la trilogie de Jaspers, *Philosophie*. Il nous indique également que cette non-réalisation³⁶ pourrait être interprétée de deux façons convergentes. D'abord parce que la belle conclusion du volume, "Le symbole donne à penser," entraînait sa réflexion dans une autre direction, celle du *détour* par les symboles et les mythes comme autant de configurations dans lesquelles s'appréhende le sujet: en d'autres termes, la "greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie"³⁷ et la fin d'une appréhension immédiate du *cogito*:

Par-delà la problématique régionale de l'entrée du mal dans le monde, c'était le statut général de la compréhension de soi que *La symbolique du mal* mettait en question. En acceptant la médiation des symboles et des mythes, la compréhension de soi incorporait à la réflexion une tranche d'histoire de la culture.³⁸

Ensuite, parce que le thème de la culpabilité devait l'amener à une lecture "à peu près exhaustive de l'œuvre de Freud,"³⁹ sur laquelle il donne de nombreux cours. Or, cette lecture ne peut qu'éloigner Ricœur de son projet d'écriture d'une "philosophie de la faute" – et c'est bien l'honnêteté de l'auteur qui se manifeste en le reconnaissant. En effet, Ricœur comprend alors que sa pratique d'interprétation, proche de la phénoménologie de la religion de Mircea Eliade, avait jusque-là "été spontanément conçue comme une interprétation amplifiante, [...] une interprétation

attentive au surplus de sens” alors que Freud (Nietzsche et Marx également) sont les représentants d’une autre interprétation, “l’interprétation comme exercice du soupçon.”⁴⁰

Avec une lucidité exemplaire, Ricœur décrit de la façon suivante le tournant herméneutique que la lecture de Freud va provoquer dans sa propre conception de l’interprétation:

Si l’on remonte à leur [c’est-à-dire de Marx, Nietzsche et Freud] intention commune, on y trouve la décision de considérer d’abord la conscience dans son ensemble comme conscience “fausse.” Par là ils reprennent, chacun dans un registre différent, le problème du doute cartésien, pour le porter au cœur même de la forteresse cartésienne. Le philosophe formé à l’école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu’elles ne sont pas telles qu’elles apparaissent; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu’elle s’apparaît à elle-même; en elle, sens et conscience du sens coïncident; depuis Marx, Nietzsche et Freud, nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience.⁴¹

Cette nouvelle conception de l’herméneutique celle des “trois maîtres du soupçon” (une expression commune à Ricœur et à Foucault, sans que nous ayons réussi à découvrir si l’un des penseurs l’a empruntée à l’autre!), fortifie la pratique herméneutique des divers grands “détours” propre à Ricœur: il ne s’agit pas seulement du détour par les signes, les symboles, les œuvres de culture qui nous précèdent et qui nous constituent, ce “plein du langage” qui s’oppose à “l’harassante fuite en arrière de la pensée”⁴² en quête d’un commencement radical d’avant le langage; il s’agit également de détours par les ruses et les méandres de la conscience qui désire être transparente à elle-même mais doit renoncer – au risque de se perdre... – à cette dernière illusion de souveraineté.

Remarquons cependant que Ricœur, s’il parle bien de “doute sur la conscience,” ne parle pas, du moins dans cette première partie de l’ouvrage consacré à Freud, d’un autre doute, qui pourtant semble bien présent dans la pensée de Freud, voire dans la psychanalyse: le doute sur le sens en tant que tel. J’entends par là qu’il y a un doute qui ne semble pas exister chez Ricœur, un doute qui rôde cependant autour de la clinique freudienne: un doute sur la notion même de sens, ou en tout cas sur l’existence d’un sens plus universel que celui qui lie un symptôme singulier à sa signification singulière. Doute abyssal que Ricœur évoque avec son honnêteté coutumière mais qu’il ne reprendra pas, du moins de manière explicite:

Le montrer-cacher du double sens est-il toujours dissimulation de ce que veut dire le désir, ou bien peut-il être quelquefois manifestation, révélation d’un sacré? Et cette alternative elle-même est-elle réelle ou illusoire, provisoire ou définitive? C’est la question qui court à travers ce livre.⁴³

Selon ses propres termes, Ricœur est arrivé à Freud par le thème de la culpabilité,⁴⁴ mais cette thématique semble s’effacer – et cela malgré les analyses de la “seconde topique” freudienne et en particulier du sur-moi⁴⁵ – au profit d’une autre: comment cette “herméneutique du soupçon” permet-elle de laisser en arrière une morale de la culpabilité et de l’obligation pour dégager une éthique du désir? La lecture de Freud accentue ainsi le passage, dans la réflexion ricœurienne, de l’homme faillible à l’homme capable, capable de liberté et d’invention sans être prisonnier ni d’une

faute à expier ni d'une obligation à remplir... ou alors d'une dette? Lisant Freud à la lumière de l'affirmation originaire de Jean Nabert – influence qu'il a toujours reconnue et soulignée – Ricœur formule ainsi l'exigence de "remonter de la morale de l'obligation à une éthique du désir d'être ou de l'effort pour exister,"⁴⁶ reprenant ici les termes de Nabert et l'éthique du *conatus* spinozien. De ce fait, l'ouvrage de Ricœur sur Freud tend à une interprétation dans laquelle Éros finit toujours par l'emporter sur Thanatos.

Ricœur lui-même explicite l'importance de Freud dans son itinéraire de la façon suivante:

Pour moi, le passage par Freud fut d'une importance décisive; outre la moindre concentration que je lui dois sur le problème de la culpabilité, et une plus grande attention portée à la souffrance imméritée, c'est à la préparation de mon livre sur Freud que je dois la reconnaissance de contraintes spéculatives liées à ce que j'appelais le conflit des interprétations.⁴⁷

Nous pouvons ajouter: si le thème de la culpabilité s'estompe, celui de la "souffrance imméritée" va se préciser, notamment de la souffrance imméritée des "générations de vaincus," pour parler comme Walter Benjamin.⁴⁸ Et celui de la capacité d'invention humaine et de la force de jonction d'Éros, que cela soit sur le plan culturel ou politique, se dessine également. D'où une dernière hypothèse: si Ricœur renonce à une conception culpabilisatrice de la faute, de la *Schuld*, sans pour autant renoncer au concept de "dette" (*Schuld* également), en particulier dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, peut-être serait-ce parce que l'espoir subsiste qu'une dette puisse être définitivement remise. Qu'il y ait pour ainsi dire un "pardon" de la dette hors de la dynamique de la faute et du péché mais à l'intérieur d'institutions humaines justes. Il est intéressant de rappeler que deux philosophes aussi différents que Ricœur et Derrida se sont tous deux penchés sur la thématique du pardon par l'intermédiaire d'une réflexion sur la "Commission de vérité et de réconciliation" en Afrique du Sud.⁴⁹ Essayant tous deux de distinguer conceptuellement entre "réconciliation," "amnistie," "oubli" et "pardon," des concepts souvent sciemment mêlés dans une confusion propice aux tortionnaires, les deux philosophes, par des chemins divergents, affirment que le pardon véritable "demeure hétérogène à l'ordre du politique ou du juridique, tels qu'on les entend ordinairement"⁵⁰ ou, dit de manière encore plus radicale, qu'il signale "une éthique au-delà de l'éthique," un "lieu introuvable."⁵¹ Demeure alors la question de savoir s'il est possible d'évoquer ce lieu par une pensée dans laquelle le profane et la transcendance pourraient coexister.

- ¹ Cet article a été rédigé grâce au soutien de la FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).
- ² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Seuil, 2010).
- ³ Période comprise entre la promulgation des deux dernières constitutions démocratiques.
- ⁴ C'est-à-dire septembre 2017.
- ⁵ *Paul Ricœur: penser la mémoire*, livre organisé par François Dosse et Catherine Goldenstein (Paris, Seuil, 2013).
- ⁶ Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* (Paris, Gallimard, 1975), 118. Sur le "rapprochement" entre Paul Ricœur et Michel de Certeau, voir le livre de François Dosse, *Paul Ricœur, Michel de Certeau. L'histoire entre le dire et le faire* (Paris, Éditions de l'Herne, 2006). François Dosse est aussi l'auteur d'une biographie de Paul Ricœur: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie* (Paris, La Découverte, 1997); et, également, de Michel de Certeau: *Michel de Certeau, le marcheur blessé* (Paris, La Découverte, 2002).
- ⁷ Homère, *Illiade*, Chant VII, vers 78-91.
- ⁸ Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour* (Paris, Gallimard, 1989).
- ⁹ Rappelons ici que Ricœur a dirigé la thèse de doctorat d'État de Paul Valadier, soutenue en 1968 à Vincennes et publiée en 1974, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris, Éditions du Cerf).
- ¹⁰ Cité par François Dosse dans son article "Lieux, travail, devoir de mémoire chez Paul Ricœur," *Cahiers de l'Herne*, numéro 81 consacré à Ricœur, Paris, 2004.
- ¹¹ Note 39 p. 634 de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. En consultant l'exemplaire personnel du livre de Deleuze, offert par celui-ci à Ricœur, dans la bibliothèque de l'auteur conservée au Fonds Ricœur, nous avons pu constater que Ricœur n'a pas coupé beaucoup de pages de ce livre même s'il le juge important.
- ¹² Nietzsche, KSA I, p.248, traduction Pléiade, p. 501.
- ¹³ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 379.
- ¹⁴ "Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf," KSA V, p. 291.
- ¹⁵ KSA V, p. 291, traduction citée par Ricœur, op. cit. note 39 p. 634.
- ¹⁶ KSA V, p. 297-8. Cela n'implique pas, notons-le, que Nietzsche refuse toute forme de promesse; mais il oppose à la "mémoire de la volonté," qui enchaîne le plus faible à sa promesse, "l'individu souverain," ce "seigneur de la volonté libre" qui promet par égard à sa propre grandeur.
- ¹⁷ L'on lira avec profit l'analyse de Paul Valadier dans son ouvrage, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Paris, Éditions du Cerf, 1974), analyse reprise dans le livre plus récent, *Nietzsche. Cruauté et noblesse du droit* (Paris, Éditions Michalon, 1998).

- ¹⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 473.
- ¹⁹ Le livre fondamental de Karl Jaspers, *La culpabilité allemande (Die deutsche Schuld, 1945)* sera cité à plusieurs reprises mais uniquement dans l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* sur le pardon.
- ²⁰ Rappelons que *Finitude et culpabilité* (Aubier/Montaigne, 1960) constitue le deuxième tome de la thèse de doctorat de Ricœur, *Philosophie de la volonté*, dont le premier tome s'intitule *Le volontaire et l'involontaire*, soutenue en 1948.
- ²¹ Ricœur, *La symbolique du mal*, 100.
- ²² Ricœur, *La symbolique du mal*, 99.
- ²³ Ricœur, *La symbolique du mal*, 101.
- ²⁴ Ricœur, *La symbolique du mal*, 100.
- ²⁵ En allemand, nous pourrions distinguer entre *Fehler* et *Schuld*. En français, le mot "faute" embrasse les deux sens, en portugais peut-être pourrions-nous distinguer entre "erro, falha" et "culpa."
- ²⁶ Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 115 et suivantes.
- ²⁷ Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 134 et suivantes.
- ²⁸ À ce sujet, voir Valadier, op. cit. chapitre V.
- ²⁹ Ricœur, *La symbolique du mal*, 135.
- ³⁰ Ricœur, *La symbolique du mal*, 139-40.
- ³¹ Ainsi nous pouvons-nous nous demander s'il est nécessaire, pour qu'une figure de "pardon" puisse encore exister (comme elle sera retenue dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*) de postuler une transcendance, que cela soit celle de Dieu ou celle de l'Autre, qui puisse délivrer et délier le coupable? Donc, en un certain sens, lui remettre sa dette? Ce qui voudrait dire que la faute doit encore être une forme de dette parce que sinon elle ne peut être ni remise ni pardonnée? Que si elle n'est qu'un élément de l'engrenage entre responsabilité et culpabilité, il n'y a aucune possibilité d'échapper à cet enfer?
- ³² Ricœur, *La symbolique du mal*, 17, n.3.
- ³³ Ricœur, *La symbolique du mal*, 288.
- ³⁴ Ricœur, *La symbolique du mal*, 288.
- ³⁵ Paul Ricœur, *Réflexion faite* (Paris, Éditions Esprit, 1995).
- ³⁶ Que l'on ne peut s'empêcher de regretter un peu, notamment parce que la confrontation avec Sartre serait précieuse!

- ³⁷ Titre fameux que Ricœur donne au deuxième point de l'essai "Existence et herméneutique" dans *Le conflit des interprétations* (Paris, Seuil, 1969), 10.
- ³⁸ Ricœur, *Réflexion faite*, 32.
- ³⁹ Ricœur, *Réflexion faite*, 35.
- ⁴⁰ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Seuil, 1965), 40.
- ⁴¹ Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 41.
- ⁴² Ricœur, *La symbolique du mal*, 32.
- ⁴³ Ricœur, *De l'interprétation*, 17; c'est Ricœur qui souligne. Autre hypothèse (voir note 24): à savoir si toute l'œuvre postérieure de Ricœur n'essayerait pas de répondre à ce doute – sans le formuler explicitement. Donc, en analysant la métaphore, le récit, voire l'écriture de l'histoire, sans parler des ouvrages d'exégèse biblique, parier sur un sens possible: qui n'est peut-être pas déjà présent et à découvrir, comme le pensait une herméneutique de la "restauration," mais dont l'édification serait cependant l'apanage de l'action et de l'imagination humaines. Voir le livre de Jean-Luc Amalric.
- ⁴⁴ Ricœur, *Réflexion faite*, 37.
- ⁴⁵ Voir toute la deuxième partie de *De l'interprétation. Essai sur Freud*.
- ⁴⁶ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris, Seuil, 1969), 334.
- ⁴⁷ Ricœur, *Réflexion faite*, 37.
- ⁴⁸ Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte," in *Gesammelte Schriften I-2* (Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1974) 690-704. Trad. française de Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, dans *Walter Benjamin, Œuvres, tome III* (Paris, Galimard, Folio, 2000).
- ⁴⁹ Voir à ce sujet l'ouvrage collectif (avec articles de Ricœur et de Derrida), *Vérité, réconciliation, réparation*, sous la direction de Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (Paris, Seuil, 2004). Voir également de Luci Buff, *Horizontes do perdão: reflexões a partir de Paul Ricœur et Jacques Derrida* (Educ/Fapesp, São Paulo, 2009).
- ⁵⁰ Jacques Derrida, "Le Siècle et le Pardon," in *Foi et savoir*, (Paris, Seuil, "Essais", 2000), 114.
- ⁵¹ Derrida, "Le Siècle et le Pardon," 111.