theories and methodologies

Forgiveness: An Interview

JULIA KRISTEVA

Introduction

THIS INTERVIEW WITH JULIA KRISTEVA, CONDUCTED ON 25 APRIL 2000, FOCUSES ON FORGIVENESS, A TOPIC THAT IS RECEIVING considerable attention worldwide.[1] Numerous nations around the globe have recently extended apologies to specific groups of people, including South Africa, to victims of apartheid; Britain, to the Maori people; Australia, to stolen aboriginal children; the United States, to Native Americans, Japanese Americans, and African Americans; and Germany, to victims of the Holocaust. This remarkable international proliferation of requests for forgiveness for wrongdoing and of attempts to make amends has not escaped the attention of prominent literary critics and philosophers.

In France, scholars recognize the importance of forgiveness not just as a theme in literature and history but also as a critical framework through which we can view the modern world. Such diverse events as the admission by France that it administered torture in Algeria and the United States president Bill Clinton's granting of questionable pardons at the close of his second term in office have contributed to an ongoing discussion of what forgiveness consists of, who can forgive, and under what circumstances forgiveness can occur.

Kristeva's comments on forgiveness can therefore be seen as part of the current exploration of the topic in France. Paul Ricoeur recently published *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ("Memory, History, Forgetting"), an encyclopedic work on the problematic relations of history, memory, and justice. He devotes a long epilogue to "pardon difficile," the hardship of reconciling with the past; Ricoeur seeks to distinguish between the criminal and the crime, between forgiveness and forgetting. In his analysis, we should not forget a crime but should forgive the person who committed it. This is a distinction that other scholars have carefully established as well, including Kristeva.[2]

Pardon and repentance were the focus of Jacques Derrida's seminar at the Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales from 1997 to 2000. Derrida has formulated a definition of forgiveness that takes into account its prevalence in Christian countries and has been especially attentive to the increas-

JULIA KRISTEVA is a linguist, psychoanalyst, critical theorist, and novelist. She moved to Paris from her native Bulgaria in 1966 and began her prolific career with contributions to literary reviews, notably *Tel quel*, before the 1974 publication of her monumental doctoral thesis, *La révolution du langage poétique* (*Revolution in Poetic Language*). Kristeva teaches at the Université de Paris VII, where she directs the doctoral program in textual studies and the newly founded Institut Roland Barthes.

The English version of the interview is translated by Alison Rice. Her transcription of the original conversation begins on page 288.

© 2002 BY THE MODERN LANGUAGE ASSOCIATION OF AMERICA

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

ing number of public apologies in countries foreign to the Judeo-Christian tradition. Some of his significant reflections on the topic were published in the form of an interview, "Le siècle et le pardon" ("The Century and Forgiveness"), in 1999. A response to Derrida by the sociologist Edgar Morin presents a very different ethical and rational point of view.[3]

Kristeva draws from some of Derrida's published statements in forming her opinion; in response to what she perceives to be his "utopian" vision, she insists that forgiveness must be limited to the private sphere of human interaction. The social arena is where criminals must be tried and punished for their actions. While Kristeva does not explicitly address the widespread holding of public tribunals that seek to come to terms with troublesome pasts, she is certainly speaking in this context. She makes it clear with respect to the Holocaust that criminals can be forgiven, but only after they have made reparations, expressed remorse, and indicated a desire to transform themselves and begin again.

Forgiveness has played a conspicuous role in Kristeva's literary criticism, from her study of Fyodor Dostoevsky's novels in her book on melancholy in Western culture, *Soleil noir: Dépression et mélancolie* (*Black Sun: Depression and Melancholia*), to her reflection on judgment and time in her recent volume *Hannah Arendt*. These two substantial works, written over ten years apart, approach forgiveness from different angles. Kristeva's current opinions on the topic are thus informed by her familiarity with the Christian themes of Dostoevsky's novels and with the Jewish tradition influencing Arendt's philosophical thought but attest to Kristeva's knowledge of psychoanalysis and semiology as well.

Kristeva likens the psychoanalytic cure to the act of forgiveness in her study of Arendt's writings. In this first volume of a triptych on "women's genius," Kristeva argues that giving meaning beyond the nonmeaning of the anguished patient's trauma empowers the patient to be born again, just as a forgiven subject finds new life and starts over following a pardon. In *La révolte intime* (*Intimate Revolt*), a publication originating in her doctoral course at the Université de Paris VII, Kristeva maintains that forgiveness is not a psychoanalytic concept, but she demonstrates that the interpretation in analysis effectively creates a situation that facilitates healing and forgiveness. She insists that her work on melancholy in *Soleil noir* helped her to see the connection between this Judeo-Christian notion and its continuation in the psychoanalytic cure.[4] Her elaborations in the following interview clearly show that it would be difficult to overestimate the importance of psychoanalysis in her understanding of forgiveness.

Shortly after the publication of *Soleil noir*, Kristeva granted the philosopher Olivier Abel an interview on forgiveness ("Dostoïevski"). The interview, in which Abel quotes extensively from Kristeva's study of forgiveness in Dostoevsky's writings, was published with articles and other interviews with critics like Jean Baudrillard in a collection devoted to the question of forgiveness as a means of overcoming debt and forgetting. Since this interview appeared, in 1991, Kristeva has addressed the topic in different settings and from a variety of angles, but little of these proceedings has been published. In the following interview, I draw from comments Kristeva made at two recent colloquiums, where she responded to the current intellectual debate on forgiveness. I also incorporate her perspective on the matter as she described it in a personal piece published as a "journal entry" in the daily French newspaper *Libération*; this reflective contribution concentrates on the roles of writing and language in her own quest for forgiveness ("Mon journal"). In my questions, therefore, I refer to printed and unprinted sources in an effort to elicit Kristeva's unique perspective on forgiveness. She responds by combining complex theoretical ideas with personal anecdotes and examples.

While the interview does not focus on particular political situations, with the exception of several allusions to the Holocaust, Kristeva's elaboration of her conception of "par-don" nonetheless carries implications for a number of recent proceedings. Her insistence on reserving forgiveness for the private sphere might appear to contradict efforts to establish some sort of collective forgiveness.

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

But it is clear that the aims of South Africa's Truth and Reconciliation Commission, for example, are in tandem with Kristeva's understanding of forgiveness. The storytelling by victims and perpetrators that is inherent to efforts at reconciliation, not only in South Africa but in South American countries like Chile and Argentina as well, reflects Kristeva's assertion that speaking of trauma is crucial to forgiveness. She strongly supports acknowledging responsibility and making reparations. She believes in the creation of a narrative that does not erase the past but transcends it, allowing the subject to start anew, which is the ultimate goal of forgiveness and the evidence of its effectiveness.

Creating a narrative, translating experience into words, is an ongoing process. Forgiveness, for Kristeva, is more than a single occurrence. It is a way of living in and perceiving the world that promotes constant development and continual renewal. It is a comprehension of the other that goes beyond rationalization and univocal logic to interpret the reprehensible act in terms that will enable the perpetrator to behave differently in the future. Forgiveness is not limited to relationships with others, though. Perhaps its most important form is forgiveness of oneself, which permits personal rebirth and an optimistic advancement toward new horizons.

Alison Rice
University of California, Los Angeles

Notes

[1] I translate the French *pardon* as "forgiveness" because "pardon" in English often suggests an official reprieve, whereas its cognate in French has wider implications.

[2] In her study of forgiveness in the work of Hannah Arendt, Kristeva makes sure to emphasize the result of such a distinction: "forgiveness is directed toward the person, not the act. One cannot forgive murder or theft, only the murderer or the thief. In addressing *someone* rather than *something*, forgiveness reveals itself as an act of love" ("le pardon s'adresse à la personne, non à l'acte. On ne peut pardonner le meurtre ou le vol, seulement le meurtrier ou le voleur. En s'adressant à *quelqu'un* et non à *quelque chose*, le pardon se dévoile comme acte d'amour [. . .]"; *Hannah Arendt* 361; my trans.).

[3] Morin characterizes his approach to the issue as "pragmatic" and "political" ("pragmatique, voire politique") in contrast to Derrida's analysis, which in Morin's words "isolates the question of forgiveness from its contexts" ("isole la question du pardon de ses contextes"; 26, 24; my trans.). For Morin, forgiveness does not have to be "unconditional" and "pure" to be effective; he maintains that repentance is not even necessary for pardon to take place, since forgiveness can often bring about a subsequent change of heart and thereby result in personal transformation. The key difference between the two sides of the debate lies in their definitions. For Derrida, only the unforgivable can be forgiven, and no crime is so great that it falls outside this possibility. For Morin, there are cases that render forgiveness impossible. Morin's criticism that Derrida fails to contextualize his discussion on forgiveness seems to me unfounded: Derrida directly addresses and reflects on actual political situations, thereby providing concrete examples to support his arguments.

[4] See "Le pardon peut-il guérir?," a transcription of Kristeva's course lecture of 16 Jan. 1996, in *La révolte intime* 25–44.

Works Cited

Derrida, Jacques. "Le siècle et le pardon." Interview with Michel Wieviorka. *Le monde des débats* Dec. 1999: 10–17.

Kristeva, Julia. "Dostoïevski, une poétique du pardon." Interview with Olivier Abel. *Le pardon: Briser la dette et l'oubli*. Ed. Abel. Paris: Autrement, 1991. 83–96.

———. *Hannah Arendt*. Paris: Fayard, 1999. Vol. 1 of *Le génie féminin*. Trans. as *Hannah Arendt*. Trans. Ross Guberman. New York: Columbia UP, 2001.

———. "Mon journal de la semaine: Diversité dans la tempête." *Libération* 1–2 Jan. 2000. 19 Dec. 2001 <http://www.liberation.com/quotidien/debats/janvier00/20000101a.html>.

———. *La révolte intime*. Paris: Fayard, 1997. Trans. as *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*. Trans. Jeanine Herman. New York: Columbia UP, 2002.

———. *Soleil noir: Dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987. Trans. as *Black Sun: Depression and Melancholia*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1989.

Morin, Edgar. "Pardonner, c'est résister à la cruauté du monde." Interview with Sophie Gherardi and Michel Wieviorka. *Le monde des débats* Feb. 2000: 24–26.

Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

Forgiveness: An Interview

Alison Rice: In an article in Libération *dated 1–2 January 2000, you gave the following definition of forgiveness: "to give meaning beyond nonmeaning" ("Mon journal"). Does forgiveness always consist of an attribution of meaning? Are there acts of forgiveness that recognize an absence of meaning? What is the role of comprehension in forgiveness? Can one forgive without understanding?*

Julia Kristeva: The definition I provided is uniquely my own and involves an appropriation of the meaning of the word "forgiveness" according to my practice as a psychoanalyst. To come back to the source, we must remember that in religion—since the term comes from a perspective that is essentially religious—forgiveness is understood to be the suspension of judgment. It is the act by which one forbids judging and stops time, which proceeds toward vengeance, and allows the person who committed the reprehensible act to begin anew, to take up another life and another activity. This is a relatively recent practice, according to Hannah Arendt, who focused on the topic—in a profound way—and noticed that this practice was unknown to the Greeks.[1] A certain version can be found among the Romans, who spared the lives of hostages, for example, but it is a practice that took hold in the Western world through Judaism, where we find the idea of *kippur*, and in Christianity. The fundamental question, in these two religions, is that of knowing *who* forgives. Is God the only one capable of stopping time, of no longer judging, of allowing someone a beginning, or can human beings do this too? Hannah Arendt seems to accord a great deal of importance to the Christian standpoint, which insists on the responsibility of the subject, who must begin by forgiving others or by forgiving himself or herself before God intervenes. We could elaborate at length on the religious practice and its extension, but from my experience I wanted to say two things. First, forgiveness as I see it does not efface the act or the culpability. It takes into account and comprehends both the act in its horror and the guilt. But since it does not constitute an erasure, forgiveness is a question of hearing the request of the subject who desires forgiveness and, once this request has been heard, of allowing renewal, rebirth.

How can this rebirth take place? In my understanding, there is only one possibility, and that is to give an interpretation to the act. Is this interpretation of the reprehensible, guilty, horrible, abject act also an understanding of the act? Yes and no. It is not an understanding in the sense of rationalization. But it does demand a partial, temporary identification with the subject of the act and with the act itself. It implies a countertransfer by the analyst in order to perceive the deep motivations, both rational and irrational, comprehensible and incomprehensible, of which the subject of the act is unaware. This affective identification matters. The interpretation given is not necessarily a rational reconstruction of what happened. It can simply be a metaphoric displacement or an interjection that manifests an accompaniment of the attitude of the one asking for forgiveness, an attitude of change. I have already given examples of dream interpretations in this sense. One such interpretation pertains to a depressive patient who cannot manage to speak of the deep source of her depression: a great aggressiveness toward her mother. She told me about a trial, which happened to be that of Klaus Barbie, which she attended and at which I served as judge. At the same time, she said that she was not in the dream, that she wasn't very interested in it. She was elsewhere. The "elsewhere" she comes from is Italy, so I tell her this with respect to the "tortionnaire" [torturer] Barbie: "torse-io-naître/pas naître" [torso-I-to be born/not to be born], "torsionnaître."[2]

She received my interpretation as forgiveness, as meaning for her suffering. So you see

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

that this interpretation is not an understanding in the sense of "rationalizing" her suffering. It is simply an accompaniment and an indication of going beyond. In breaking down the word "tortionnaire," I remembered a suffering she had spoken of, that of having been a small handicapped child who couldn't walk and who had been placed in a cast following an operation. Her torso was held in an immobile state that tortured her, separating her from her mother's body. In "torse-io-naître," the "io" goes back to the pronoun "I," which she is unable to say. This was another form of suffering since she was immobilized by this mother who did everything for her, who dominated her and, in a certain way, "tortured" her even if she thought she was doing good. And the idea of being born ("naître") was, for her, connected to her complaint of sterility, of an inability to become pregnant.

So, you see, it is a question of interpretation, which captures the suffering and opens it up to something else, to transcending. The word "understanding" seems reductive with respect to this type of story, to this narrative that I propose in a metaphoric manner, to this condensed account containing wordplay but providing one way of recognizing her pain. I show her in this way that I can share it, as I can share the torture of which she was the object but that is also a torture she wanted to inflict on her mother. She was not only passive in the matter but active, without being able to say it. Accompanying her in this aggressiveness, sharing it with her, I open the way for her to see her present desire, which was hidden until this moment: her desire to become a mother. As if by chance, she succeeded in becoming pregnant later. This is why I say that interpretation is an experience of "attributing meaning," with the understanding that "meaning" is different from "signification." I keep the word "signification" for rationality and for all that contains univocal meaning, at the surface of consciousness. And I keep "meaning" for intonations, metaphors, affects, the entire panoply of the psychic life, with which the psychoanalyst works but which expresses itself also in works of art; it distinguishes itself by meaningful "semiotic" signs, and not by a dogmatic rationalization.

At a conference on the subject of melancholy, you gave a paper in which you said the following: "The unforgivable exists in the social arena." I wondered what you meant by the "unforgivable." You also addressed the issue at a recent colloquium at UNESCO, where you indicated that the sphere of forgiveness is not the social sphere.[3]

This is a discussion I carried out at a distance and very succinctly—since I haven't developed it as he has—with the work of Jacques Derrida. According to my understanding, in certain published portions of his seminar on forgiveness, Derrida says that if one engages in this reflection on forgiveness and its practice, it would be necessary to forgive the unforgivable; otherwise, forgiveness has no meaning.[4] I think that this radical position should be maintained, but in a sort of enclave in the public sphere that can only be the private sphere. This can only be done in strict privacy, notably that of the analytic cure. One can imagine that the unforgivable can be forgiven in the way I indicated in my example, not as an erasure but as a recognition of the suffering, the crime, and the possibility of beginning again. This is possible in psychoanalysis—even in the case of horrible crimes like murder and pedophilia—since this is a place where people who have had such experiences demonstrate a possibility for change, albeit sometimes temporarily and falsely. We can therefore accompany them in this movement of transformation and rebirth.

In contrast, I think that the social sphere—I remain perhaps in this aspect very Arendtian—is that of judgment, and I think that a community cannot maintain itself unless it gives itself laws that are impossible to transgress; for it is founded on law and punishment. We can, of course, vary punishments and open them up to therapy, accompanying prison sentences with

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

psychoanalytic therapy. We can thus introduce the private sphere I just spoke of, notably psychoanalysis, but the idea that the social sphere would deprive itself of jurisdiction and punishment from the outset seems to me unbearable, for that would open the path to all sorts of racist, sexist, and various other violations. Derrida's vision is extremely generous, a little utopian, and it presupposes the existence of extremely flexible and evolved individuals, which is unfortunately not the case. But I think that he also opens this utopian possibility that shouldn't be closed. Can we pardon criminals like Barbie or Pinochet without judgment and punishment?

According to what I've read and understood, there is also an optimism. That is to say that forgiving someone means seeing what is there and placing a bet on the future, on a renewal.

This is a big problem that I treated at the colloquium at UNESCO. Someone asked me, "Are you a pessimist or an optimist?" I am not really a naive optimist. I believe we all know, especially in psychoanalysis and when you work in the arts, how much the human being is driven by destructiveness and violence. The worst horrors are possible and are not behind us. But if one undertakes work in therapy, one places a bet on the forces of good. I am not at all a believer or a mystic, not someone who adheres to a particular value system. I am rather one of those who possess interrogative minds. But if I have to take a side, even if it's only a temporary stance in this interrogation, it would be to wager on good. Let's say that I believe in good and that for me humanity is perfectible.

But isn't it difficult to forgive an act like the Holocaust or something as serious without possibly allowing it, in a certain sense, to happen again? How can one forgive without effacing the gravity of such an event?

It is not a question of "forgiving the Holocaust" in the social sphere. Once again, if there is judgment, the criminal must be punished. There is a public discourse, and it must be continued as a discourse of condemnation, of settling accounts. We can forgive individually those who ask for forgiveness. Imagine a person who entered the Nazi party at the age of twenty and who committed horrible acts in a camp. He turns forty, fifty years of age, has traveled a certain path, and asks, conscious of the horror of his crime, to speak, to be transformed. I tell him that his acts will be judged and punished, that he will be asked for explanations, that he will be asked to make reparations in various ways. But I also tell him that he will be permitted—and this is where forgiveness will intervene—to transform himself, to free himself from this stigma. He will be allowed not to forget but to start over.

And if there is no repentance? If there is no remorse?

Then there is no forgiveness to offer. Once again, I may not be Christian enough. Those who call on an absolute forgiveness without repentance are in an *oblativité*, a generosity that is fascinating and very charitable, but they fail to take into account the bond. Once there is a bond, there is a need to safeguard a certain number of prohibitions and limits, which the act of judgment must reinforce. Again, the judgment must not be symmetrical to the crime. I find that what is still practiced in the United States, where the criminal is punished with means analogous to the means of the crime, is unacceptable.

Which is, in any case, not possible. Even if they kill a man who has murdered twenty people, it's never equivalent.

It's never equivalent, and it's especially not dissuasive, as many advocates of the death penalty claim it to be. For the criminal who is in sadistic escalation, the more he is threatened with death, the more excited he is, and the more he kills.

And that end transforms him into a hero.

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

It transforms him into a hero and stimulates him.

I have a question about individual forgiveness, or the act of forgiving oneself. In an interview published under the title "Dostoevsky, a Poetic of Pardon," you affirmed the importance of interpretive listening in psychoanalysis and in writing: "The same interpretive listening is evidently implicit, imaginary, in the act of writing. It is assumed by the analyst in the psychoanalytic situation. At any rate, this dynamic sets off the work of elaboration: drawing my strength from this forgiveness (giving meaning beyond nonmeaning), I reweave the fabric of my own story, I prepare my eventual rebirth" ("Dostoïevski" 87). To forgive oneself, is it necessary to have the presence of the listening other either in analysis or in writing? Does something as intimate and personal as individual forgiveness demand the presence of an other?

I wanted to show that there is an analogy as well as differences. Let's speak first of the analogies between analytic listening and the aesthetic act. In the two cases, it is a question of coming back to the place of a trauma, something that is nonsensical and seems inexpressible, and symbolizing it. This symbolization is different in the analytic experience and the aesthetic experience. In the analytic experience, there is first of all the presence of the other, the analyst; even if he is considered a nonperson, he represents authority, knowledge, the law, the paternal or maternal instance that must be worked through. In the aesthetic experience, this alterity is not immediately present. If I write a novel and dedicate it to my parents or public opinion, I am not alone, but I am not in a listening relationship like that of the analytic cure either. In the act of writing, I am solitary. There is nonetheless a horizon, something in the way of the other, the big Other, but it doesn't have the power to intervene. In the aesthetic act, I am confronted with cultural codes, so I try to compose *like* Baudelaire or *against* Colette or *for* Joyce or *in contrast to* Bataille. There is always an intertext that is a type of "competitivity" with tradition, with the present, which leads me to the production of an object that I throw into communication and into the market. Since this preoccupation is absent from the analytic act, something very private and unaffected presents itself there. Beyond these differences, there is an individual's appropriation of the inexpressible, and of trauma, and this appropriation reconciles with the impossible and with the splitting within oneself. This reconciliation, which I call "par-don,"[5] is never definitive. If it were definitive, that would mean that the analysis had stopped, that I was not searching for anything more; unfortunately, there are a number of people who stop in this way. But it is in the continuity, in the perpetuation of this never-ending work of naming and symbolizing, that forgiveness takes place in the sense of incompletion and infinity.

Then there is no such thing as forgiveness once and for all?

No, because once and for all would mean something that is in line with erasure, not rebirth, which is indefinite. My conception of forgiveness entails understanding the human being as a subjectivity in permanent creation; we are never finished. Even if you obtain a doctorate or win a Nobel Prize, you should not stop there. Whatever the positive meaning that has been given you or that you have produced for yourself, it should not be definitive, but rather an opening. It should be a milestone in a continual rebirth. This is a wish, a goal. Nobody gets there; we can't make it there. But it's good to have this as a horizon.

I imagine a victim who manages to express herself, who is able to speak of her experience but who doesn't make progress, who continues to speak of the same thing without changing the subject, without moving on. And this scares me because I know some victims who always speak of their experience.

It is not of this continuity of the trauma that I wanted to speak, but rather of leaving the scene of

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

the crime and creating new connections. The victim of whom you speak is still in the same trauma.

She turns in circles.

She turns in circles since nothing has changed. The ideal would be, after this burn, this horror, when she has forgiven the perpetrator, that she could enter into a relation different from the traumatic one she went through. That would assume that she has experienced her own pain and entered the problematic of the perpetrator himself, of the perpetrator's traumatism, his violence. She no longer views it as a victim since she has been able to enter into the dynamic of the one whose victim she is. Once again, if we place ourselves in the problematic of the Holocaust, this is impossible on a collective level, in my understanding.

You have made several statements about atemporality, a theme that can be found in your analysis of Hannah Arendt as well as in Black Sun. *In* Black Sun*, for example, you affirm that "pardon is ahistorical. It breaks the concatenation of causes and effects, crimes and punishment, it stays the time of actions" (200). If forgiveness itself eludes temporality, is there nonetheless a chronology of forgiveness? Is it ever too late to forgive? Can one forgive in advance? Would "forgiveness in advance" be the "promise" that one finds in your analysis of Hannah Arendt's political philosophy?*

I insist on this phenomenon of the atemporality of forgiveness because it helps us understand why forgiveness cannot inscribe itself in the social arena. The social sphere is the sphere of history; there is a past, a present, and a future. In that field, forgiveness must simply follow judgment and condemnation. But it cannot be dissociated from that time which marks historical linearity. On the other hand, the time of scansion, this moment outside time that is forgiveness, does it have its chronology? The answer is yes. Let's return to the example of the patient. I am able to follow her in her pain once I have reached a point of a certain impregnation with her story; I don't understand her rationally, but emotionally, and that takes some time. There is linear time just as there is fragmented time, but linear time plays a role also in following the subject. She must also go through a period of time, notably that of daily disputes with her mother and the complaint of sterility, in order to go beyond them; time allows a maturation of the trauma. It is not possible for this forgiveness to take place without a certain time of suffering and its eclipse following the moment of impregnation with the trauma and the time of the other.

Can forgiveness happen in advance? The time of the promise is different from the time of forgiveness. Can they be connected? The question deserves reflection. It seems that the time of the promise is something other than that of the cutting of anterior ties. For ties are renewable. And this promise takes into account the fact that I can forgive, but it doesn't put forgiveness already at the origin, before the beginning of time. Judeo-Christianity has given us the idea of historical time. This time presupposes a continuity, a linearity within which we make cuts: promise or forgiveness.

In contrast, experiences like Buddhism, for example, and certain forms of Taoism suspend time, and then the question of forgiveness isn't asked, since there is no judgment. Unless we consider that forgiveness is always already there. This provides states of communion with nature, very intense subjective or collective sensory experiences. The disadvantage of this is that historical time is suspended. Or else, when it manifests itself, it is in the form of great conflicts. In Chinese history, for example, there is history when there are revolutions and massacres. Maybe we possess, with the idea of linear time, which is relieved by promise and forgiveness, the possibility of maintaining linearity and modifying it with cuts and projections, but maybe not in putting forgiveness already at the origin, which would be a way of

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

effacing chronology. This is a particular dialectic that plays itself out between linear time on the one hand and promise and forgiveness on the other. These last two relieve linearity from its overly obsessive, performative aspect, provided they are used with moderation and not removed from chronology.

Today we witness a proliferation of requests for forgiveness. Everywhere, in the United States and even in countries where this Judeo-Christian tradition is not dominant, we hear the use of Abrahamic language in a quest for pardon. I am wondering if forgiveness is in danger of becoming something banal, ordinary, and completely devoid of meaning.

There is an inflation of the word. That is why I use the example of the psychoanalytic experience, where you can verify the authenticity of the request. It is possible that people come for an analysis and spend all their time avoiding analysis. In this case, the interpretations you give cannot be received as interpretations that will allow renewal. I therefore place myself in a position where the request for forgiveness testifies to a different motivation, to an individual's desire for transformation.

Love is thus very important in psychoanalysis.

Of course. The steps taken by the person who seeks psychoanalysis demonstrate that he or she has come in an act of love. Thus, the transformation is underway.

And is love necessary for forgiveness? Do the two go together?

I believe that forgiveness cannot be granted unless it is in this relationship. For me to understand my patient, a certain form of love is necessary. This love is not idealization but an accompaniment of the loved subject in his or her traumatisms and states of dereliction. But this is an accompaniment to bring him or her out of this situation. Ultimately, what seems to me to be love is the wager on rebirth. It is possible that this person will be born again. Where does this optimism come from? When I am in analysis, I see the effort the patient makes to establish a connection with me, to receive my word, and then to connect with others. Sometimes, however, there is a will to do nothing. In this case, it is better to renounce the effort.

There is a famous passage in Victor Hugo's Les misérables *in which Jean Valjean steals and his host does not condemn him. This act of grace, of forgiveness, of clemency, seems to allow Jean Valjean to change.*

Yes.

He becomes mayor of a city and an honorable figure. Is this an example of this wager on the possibility of beginning again?

It has been said that psychoanalysis is a continuation of confession, that it takes up the religious act of believing in the individual. There are acknowledgeable similarities, provided that we stipulate that we are not content with a gratuitous wager. The psychoanalyst strives to accompany the subject in the appropriation of the motivations that led to the crime or the trauma. Just as it has been said that philosophy is a white theology because it kept the logic but not God, I say that psychoanalysis is a colored Judeo-Christianity because it has added impulses and desires. Allowing Jean Valjean to understand why he committed this act means allowing him to continue to deal with his impulses and his passions, but not by committing crimes. It is a deeper, more complex accompaniment that takes into account the richness of the psychic apparatus.

Since sometimes forgiveness eludes reason by taking into account all these impulses, all these aspects that don't have significance in themselves but that possess a "meaning" that is larger, can it be said that literature is the means par excellence of expressing forgiveness? Be-

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

cause literature uses metaphor, parable, short anecdotes, even poetry, which may elude "signification" in your sense of the word?

I made a comparison between the analytic and the aesthetic experience, but I wouldn't say literature is the means par excellence because often, despite all the rich means of polyphonically rendering the human experience, the literary experience sinks into complacency or idealization; it complacently repeats a trauma without going beyond it in the slightest. In this case, there is no possibility for forgiveness or renewal.

To conclude, I have a question on writing and translation. In the part of the chapter on Dostoevsky in Black Sun *subtitled "Writing: Immoral Forgiveness," you underscore the equivalence between writing and forgiveness: "Writing causes the* affect *to slip into the* effect—actus purus*, as Aquinas might say. It conveys affects and does not repress them, it suggests for them a sublimatory outcome, it transposes them for an other in a threefold, imaginary, and symbolic bond. Because it is forgiveness, writing is transformation, transposition, translation" (217).*

Even if the writer's story turns in circles, writing is nonetheless a way of coming out of the trauma, of forgiving oneself or the other and translating it for someone else. This constitutes a distancing from the place of the crime through sharing.

In your "Weekly Journal" published in Libération *at the beginning of this calendar year, you made the following statement about your own writing: "Writing: that's how I forgive myself for having abandoned the dark, golden hues of Byzantine icons, the rocky weights of my native Slavic, all the while trying to translate into French many identity conflicts, this 'Balkanization' of persons and nations henceforth everywhere in progress, and to laugh at it all in French" ("Mon journal"). In an article published in a collection titled* Love of the Other Language*, you wrote the following about writers who write in a language that is not "their own": "Object of lucid love and nonetheless passionate, the new language is a pretext for rebirth: new identity, new hope" ("L'autre langue" 157). French is not your mother tongue, and yet it is your language of writing. Would you say that writing in French represents in some way a "double forgiveness" for you?*

Yes, that is indeed what I tried to say in *Libération*. It is a manner of distancing oneself, because one always wonders why one goes into exile. Obviously, there are economic, political, and cultural reasons, but I deeply believe that one does not choose to change languages if there is not a desire to distance oneself from an ancient traumatism, even if it wasn't too brutal. There is a way of detaching oneself from the origin that is a form of matricide and that one avoids in distancing oneself in another language. This does not stop one from coming back to this place from a larger distance, even if, because of this new distance, you become a foreign element with which the conflicts can then begin again. You will never be sure of a place or of peacefulness. But this disjunction, this lack of comfort, which are the places of suffering, eventually become lighter. By frequenting, "bandaging," and reflecting on them through music, affects, sensations, metaphors, etc., you will not efface these places of suffering but attenuate them, allowing them a certain luminosity, a certain laugh. Writing, speaking, another language is a relatively new experience; we have only been doing it for several centuries. And it is at once a great difficulty, a sort of tragedy, and a choice, an opportunity. We do not yet know the possibilities that this can open up. In the beginning, the result is hybrid works that don't have the magnificence of the great works of the past by Shakespeare or Homer. But they nonetheless reflect the wanderings of individualities, the cleavages and the polyphonies of individuals that are the results of numerous crimes and numerous instances of forgiveness.

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

Alison Rice: Dans un article de Libération *qui date du 1er et du 2 janvier 2000, vous avez donné la définition suivante du pardon: donner du sens par-delà le non-sens (« Mon journal »). Le pardon consiste-t-il toujours en une attribution de sens? Y a-t-il des pardons qui reconnaissent une absence de sens? Quel est le rôle de la compréhension dans le pardon? Peut-on pardonner sans comprendre?*

Julia Kristeva: La définition que j'ai donnée m'est très particulière et concerne une appropriation du sens du mot « pardon » que j'ai faite à partir de ma pratique d'analyste. Pour en revenir à la source, il faut rappeler que dans la religion — puisque le terme vient d'un horizon essentiellement religieux — on entend par pardon la suspension du jugement. L'acte par lequel on s'interdit de juger et on arrête le temps, qui est celui de la vengeance pour permettre à celui qui a commis un acte répréhensible de reprendre une autre vie et une autre activité. C'est une pratique relativement récente, puisque Hannah Arendt, qui s'est penchée sur le sujet — de manière, je crois, assez profonde — a constaté que cette pratique est méconnue des Grecs.[1] On en trouve une version chez les Romains qui épargnaient, par exemple, la vie des otages; mais c'est une pratique qui s'est instituée dans le monde occidental par le judaïsme, où il y a l'idée de Kippour, et dans le christianisme. La question fondamentale étant, dans ces deux religions, de savoir *qui* pardonne. Est-ce Dieu qui est le seul capable d'arrêter le temps, de ne plus juger, de permettre à quelqu'un le commencement, ou est-ce que ce sont les hommes? Hannah Arendt semble accorder beaucoup d'importance à la thèse chrétienne dans laquelle on insiste sur la responsabilisation du sujet lui-même qui doit commencer par pardonner, ou par *se* pardonner, avant toute intervention de Dieu. On peut donc gloser sur la pratique religieuse et sur son extension, mais à partir de mon expérience, j'ai voulu dire deux choses. D'abord que le pardon, tel que je l'entends, n'est un effacement ni de l'acte ni de la culpabilité. Il en tient compte, il entend aussi bien l'acte dans son horreur que la culpabilité. Mais, puisqu'il ne s'agit pas d'effacement, il s'agit d'entendre la demande du sujet qui s'exprime par la quête du pardon et, une fois cette demande entendue, de permettre le renouveau, la renaissance.

Comment cette renaissance peut-elle s'accomplir? A mon sens, la seule possibilité est de donner une interprétation de l'acte. Toute la question est de savoir si cette interprétation de l'acte répréhensible, coupable, horrible, abject, etc., sera aussi une compréhension? Oui et non. Elle n'est pas une compréhension au sens de rationalisation. Mais elle demande une identification partielle, provisoire avec le sujet de l'acte et avec l'acte lui-même. Cela implique donc le contre-transfert, de la part de l'analyste qui pourra suivre les motivations de cet acte jusqu'à des profondeurs que le sujet lui-même ignore, et qui peuvent être aussi bien des profondeurs rationnelles qu'irrationnelles, aussi bien compréhensibles que non-compréhensibles. Cette identification affective compte. L'interprétation donnée n'est pas forcément une restitution rationnelle de l'acte. C'est peut-être un simple déplacement métaphorique ou une ponctuation qui manifeste un accompagnement de l'attitude manifestée par celui qui demande pardon, de son attente de changement. J'ai déjà donné des exemples d'interprétations de rêve en ce sens. A propos, par exemple, d'une patiente dépressive qui n'arrivait pas à parler de la source profonde de sa dépressivité, laquelle n'était autre qu'une très grande agressivité vis-à-vis de sa mère. Elle me parlait d'un procès qui était celui de Klaus Barbie et auquel elle assistait et dans lequel j'étais le juge. En même temps, elle me disait qu'elle n'était pas dans ce rêve, que ça ne l'intéressait pas beaucoup. Elle était ailleurs. Or l'« ailleurs », dont elle vient, est l'Italie, et je lui dis, à propos du mot « tortionnaire »: « torse-ionaître/pas naître », « torsionnaître ».[2]

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

Elle a reçu mon interprétation comme un pardon, c'est-à-dire un sens à sa souffrance. Or vous voyez que cette interprétation n'est pas une compréhension au sens de rationaliser sa souffrance. C'est simplement un accompagnement et un indice de dépassement. En décomposant le mot de « tortionnaire », je me souvenais d'une souffrance dont elle m'avait parlé — celle d'avoir été une petite fille handicapée, qui n'arrivait pas à marcher, et qu'on avait plâtrée à la suite d'une opération. Et que son torse était pris dans une immobilité où elle était torturée et séparée du corps de sa mère. Dans « torse-io-naître », le « io » renvoie au pronom « je » qu'elle n'arrivait pas à dire, qui était une autre forme de souffrance car elle était immobilisée par cette mère qui faisait tout pour elle, qui la dominait et, d'une certaine manière, la torturait même si elle croyait bien faire. L'idée de naître était, quant à elle, liée à sa plainte d'être stérile, de ne pouvoir pas être enceinte.

Donc, vous voyez, il s'agit d'une interprétation qui saisit la souffrance pour l'ouvrir vers autre chose, et vers son dépassement. Le mot de « compréhension » me paraît donc réducteur vis-à-vis de ce type de mini-récit, de cette narration que je propose de manière métaphorique, condensée qui passe par le jeu de mot, mais qui est une manière de reconnaître sa douleur. Je lui montre ainsi que je peux la partager, comme je peux partager la torture dont elle était objet, mais qui est aussi une torture qu'elle voulait infliger à sa mère. Elle n'était pas seulement passive dans l'affaire, mais active, sans parvenir à le dire; en l'accompagnant dans cette agressivité, en la partageant avec elle, je lui ouvrais la voie de ce qui était pour elle son désir actuel, bloqué par son agressivité, son désir de devenir mère. Comme par hasard, elle a réussi à être enceinte quelque temps après. C'est pourquoi je dis que l'interprétation est une expérience de « donation de sens » en entendant le mot « sens » comme autre chose que la signification. Je garde le mot « signification » pour la rationalité et pour tout ce qui est signification univoque, à la surface de la conscience; et je garde le mot « sens » pour les intonations, les métaphores, les affects, enfin toute cette panoplie de la vie psychique avec laquelle la psychanalyse travaille, mais qui s'exprime aussi dans les œuvres d'art, par des marques et des indices signifiants, sémiotiques, et non pas par une rationalisation dogmatique.

Dans une journée d'étude sur la mélancolie, vous avez dit la phrase suivante: « Il y a de l'impardonnable dans le champ social ». Je me demandais ce que vous entendez par « impardonnable ». Vous avez parlé aussi à l'UNESCO de la sphère du pardon et vous avez dit que la sphère du pardon n'est pas la sphère sociale.[3]

C'est une discussion que j'entretenais à distance et de manière très succincte, parce que je ne l'ai pas développée comme il l'a fait, avec un travail de Jacques Derrida. D'après ce que j'ai compris, dans un séminaire sur le pardon dont certains fragments ont été publiés, Derrida dit en substance que, si on s'engage dans une réflexion sur le pardon et dans une pratique correspondant à cette réflexion, il faudrait pardonner l'impardonnable, sans quoi le pardon n'aurait pas de sens.[4] Je pense en effet que cette radicalité doit être maintenue, mais dans un champ qui est en quelque sorte une enclave dans la sphère publique, qui ne peut être que la sphère privée, et ne peut se faire que dans la stricte intimité, notamment celle de la cure analytique. On peut en effet imaginer que cet impardonnable peut être pardonné au sens que j'ai indiqué dans mon exemple, non pas comme effacement mais comme reconnaissance de la souffrance, du crime, et comme possibilité de renaître. C'est possible en psychanalyse, y compris dans le cas de crimes horribles comme l'assassinat ou la pédophilie, car c'est un lieu où des personnes qui sont passées par de telles expériences montrent, même provisoirement, même faussement, une possibilité de modification. Elles peuvent donc être accompagnées dans un mouvement de mutation et de renaissance.

En revanche, je pense que la sphère sociale — je reste peut-être en ceci très arendtienne — est celle du jugement, et je pense qu'une communauté

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

ne peut se maintenir qu'en se donnant des lois qu'il est impossible de transgresser; car elle est fondée sur la loi et le châtiment. On peut, bien sûr, moduler les châtiments et les rendre perméables à la thérapie, accompagner la prison avec des prises en charge thérapeutiques. On peut donc introduire cette sphère privée dont je viens de parler, notamment la psychanalyse, mais le champ social qui se priverait d'emblée de la juridiction et de la punition me paraît insoutenable et ouvre la voie à toutes sortes d'effractions racistes, sexistes, etc. La vision de Derrida est extrêmement généreuse, un peu utopique, et suppose des individus extrêmement flexibles et évolués, ce qui, hélas, n'est pas le cas. Par ailleurs, il ouvre cette utopie qu'il ne faut surtout pas fermer. Peut-on pardonner à des criminels comme Barbie ou Pinochet, sans qu'il y ait un jugement et une punition?

D'après ce que j'ai lu et entendu, il y a aussi un optimisme. C'est-à-dire que pardonner quelqu'un, c'est voir ce qui est là et faire un pari sur le futur, un renouvellement.

C'est un vaste problème, que j'ai abordé aussi à l'UNESCO. On m'a demandé « Etes-vous pessimiste ou optimiste? » Je ne suis pas tellement naïvement optimiste. Je crois que nous savons tous, surtout en psychanalyse et quand on travaille dans le domaine de l'art, combien l'être humain est animé par la destructivité, la violence. Les pires horreurs sont possibles et ne sont certes pas derrière nous. Mais si on fait un travail d'analyse, on fait un pari sur les forces du bien. Je ne suis pas du tout une mystique croyante qui donne son aval à une valeur. Je suis plutôt de ceux qui interrogent. Mais si je dois m'appuyer, ne serait-ce que provisoirement sur une interrogation, c'est pour miser sur le bien. Disons que je crois plutôt au bien et que pour moi, l'homme est perfectible.

Mais n'est-il pas difficile de pardonner un acte comme la Shoah ou quelque chose de si grave sans pouvoir permettre, dans un certain sens, que cela se produise de nouveau? Comment peut-on pardonner et ne pas effacer la gravité d'un tel événement?

Il ne s'agit pas de « pardonner la Shoah » dans le champ social. Encore une fois, s'il y a un jugement, le criminel doit être puni. Le discours public doit être poursuivi comme un discours de condamnation et de demande de comptes. Il me semble qu'on peut pardonner individuellement et à celui qui le demande. Imaginez un homme ou une femme de vingt ans, entré dans les jeunesses hitlériennes et qui a commis des horreurs dans un camp. Il arrive à quarante ou cinquante ans; il a fait un chemin et, ayant pris conscience de son crime, demande à parler, à se transformer. Je lui dis que ses actes seront jugés, punis, qu'on lui demandera des comptes, qu'on lui demandera réparation de ses crimes, sous diverses formes, mais qu'on lui permettra aussi, et c'est là qu'intervient le pardon, de se transformer, de se libérer de ces stigmates. On lui permettra non pas d'oublier mais de redémarrer.

Et s'il n'y a pas ce repentir, s'il n'y a aucun remords?

Alors il n'y a pas de pardon à donner. Encore une fois, je ne suis peut-être pas assez chrétienne. Ceux qui invoquent un pardon absolu, sans repentir, sont dans une oblativité, une générosité fascinante et très charitable, mais ils ne tiennent pas compte du lien. Dès lors qu'il y a lien, il y a la nécessité de sauvegarder un certain nombre d'interdits et de limites que l'acte de jugement doit consolider. Encore une fois, ce jugement ne doit pas être le symétrique du crime commis. Ce qui se pratique encore aux Etats-Unis, où le criminel est puni avec les moyens analogues aux moyens de son crime, est quelque chose d'inacceptable.

Ce qui n'est en tout cas, pas possible. Même si on tue un homme qui a tué vingt personnes, ce n'est jamais équivalent.

Ce n'est jamais équivalent et ce n'est surtout pas dissuasif, comme le prétendent les partisans de

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

la peine de mort. Pour celui qui est dans l'escalade sadique, plus on le punit de mort, plus il est excité, plus il tue.

Et ça le change en héros en fait.

Ça le change en héros et ça le stimule en effet.

J'avais une question à propos du pardon individuel, c'est-à-dire l'acte de pardonner à soi-même. Dans un entretien publié sous le titre « Dostoïevski, une poétique du pardon », vous avez affirmé l'importance de l'écoute interprétative et dans la psychanalyse et dans l'écriture: « Pareille écoute interprétative est évidemment implicite, imaginaire, dans l'acte de l'écriture. Elle est assumée par l'analyste dans la situation psychanalytique. Dans tous les cas, cette dynamique amorce le travail d'élaboration: en m'appuyant sur ce pardon (don de sens par-delà de l'insensé), je refais le tissu de mon histoire, je prépare éventuellement ma renaissance » (87). Pour se pardonner, pour pardonner à soi-même, faut-il l'écoute de l'autre à travers l'analyse ou l'écriture? Quelque chose d'aussi intime et personnel qu'un pardon individuel exige-t-il la présence d'un autre?

J'ai voulu montrer qu'il y avait une analogie en même temps que des différences. Parlons d'abord des analogies entre l'écoute analytique et l'acte esthétique: dans les deux cas, il s'agit de revenir sur le lieu d'un trauma, de quelque chose d'insensé, d'indicible, d'impossible à symboliser. Cette symbolisation est différente dans l'expérience analytique et dans l'expérience esthétique. Dans l'expérience analytique la présence de l'autre, de l'analyste est première; même s'il est considéré comme non-personne, il représente l'autorité, le savoir, la loi, l'instance paternelle ou maternelle qu'il s'agit dans tous les cas de traverser. Dans l'esthétique, cette altérité n'est pas immédiatement présente. Si j'écris un roman et que je le dédie à mes parents ou à l'opinion publique, je ne suis pas seule mais je ne suis pas dans un rapport d'écoute comme dans la cure. Dans l'acte de l'écriture, je suis solitaire, et cependant il y a un horizon, quelque chose de l'ordre de l'autre, d'un grand Autre, mais qui n'a pas de pouvoir d'intervention. Dans l'acte esthétique, je me confronte aux codes culturels, donc j'essaie de faire *comme* Baudelaire, ou *contre* Colette, ou *pour* Joyce, ou *contre* Bataille: il y a toujours un intertexte qui joue comme compétitivité avec la tradition, avec l'actualité, qui me conduit à la production d'un objet lancé dans la communication, voire sur le marché. Alors que dans l'acte analytique, cette préoccupation est absente et c'est quelque chose de très intime et non apprêté qui se présente. Par-delà ces différences, il y a l'appropriation par un individu ou un sujet de l'indicible et du trauma, et c'est cette appropriation qui est une réconciliation avec l'impossible et avec le clivage en soi. Cette réconciliation, celle que j'appelle un par-don,[5] n'est jamais définitive. Si elle était définitive, cela voudrait dire que l'analyse s'arrête, que je ne cherche plus rien, et il y a malheureusement beaucoup de personnes qui s'arrêtent ainsi. Alors que c'est dans la continuité, dans la perpétuation de ce travail infini de nomination, de symbolisation, que s'accomplit le pardon, au sens d'incomplétude et d'infini.

Ça n'existe pas alors, un pardon une fois pour toutes?

Non, parce qu'une fois pour toutes, cela voudrait dire un effacement et non pas une renaissance, laquelle est indéfinie. Dans ma conception du pardon, il s'agit de comprendre l'être humain comme une subjectivité en création permanente et jamais terminés. Même si vous obtenez un doctorat ou le Prix Nobel, il ne faut pas s'arrêter. Quel que soit le sens positif qui vous a été donné ou que vous vous êtes donné, il ne faut pas qu'il soit définitif, mais qu'il y ait ouverture, que ce sens positif soit un jalon dans la renaissance continuelle. C'est un vœu, un objectif. Personne n'y arrive, nous n'y arrivons pas. Mais c'est bon de l'avoir comme horizon.

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

J'imagine une victime quelconque qui arrive à s'exprimer, qui arrive à parler son expérience mais qui n'avance pas, qui reste à parler de la même chose sans changer de thème. Et ça me fait peur, quand même, parce que je connais des victimes qui parlent toujours de leur expérience.

Ce n'est pas de cette continuité du trauma que je voulais parler, mais, justement, de quitter la scène du crime, de créer d'autres liens. La victime dont vous parlez est, elle, toujours dans le trauma.

Elle tourne en rond.

Elle tourne en rond car rien ne se déplace. L'idéal serait qu'à partir de cette brûlure, de cette horreur, et quand elle aurait pardonné au bourreau, elle puisse entrer dans une autre relation que celle, traumatique, qu'elle a vécue. Cela supposerait aussi qu'elle vive sa propre douleur et qu'elle entre dans la problématique du bourreau lui-même, dans le traumatisme du bourreau, dans sa violence à lui. Cela supposerait qu'elle ne se vive pas uniquement comme une victime mais qu'elle puisse entrer dans la dynamique de celui dont elle a été la victime. Encore une fois, si l'on se situe dans la problématique de la Shoah, c'est impossible sur le plan collectif, à mon sens.

Vous avez dit plusieurs choses à propos de l'intemporalité, thème qu'on trouve dans votre analyse de Hannah Arendt et aussi dans Soleil noir. *Dans* Soleil noir*, par exemple, vous affirmez que « le pardon est anhistorique. Il brise l'enchaînement des effets et des causes, des châtiments et des crimes, il suspend le temps des actes » (210). Si le pardon lui-même échappe à la temporalité, y a-t-il néanmoins une chronologie du pardon? Est-il jamais trop tard pour pardonner? Peut-on pardonner d'avance? Un tel « pardon d'avance » serait-il la « promesse » qu'on trouve dans votre analyse de la philosophie politique chez Hannah Arendt?*

J'insiste sur ce phénomène d'intemporalité du pardon car il nous fait mieux comprendre pourquoi le pardon ne peut s'inscrire dans le champ social. Le champ de la société est le champ de l'histoire, il y a un passé, un présent et un avenir. Là, le pardon doit simplement suivre le jugement et la condamnation. Mais il ne peut pas être dissocié de ce temps-là, qui marque la linéarité historique. Par contre, le temps de la scansion du hors-temps qui est celui du pardon, a-t-il sa chronologie? La réponse est oui. Revenons à l'exemple de cette patiente: je suis capable de la suivre dans sa douleur à partir d'une certaine imprégnation par son histoire, je la comprends sans rationalité mais avec des affects, et ça prend du temps. Il y a un temps linéaire comme il y a un temps éclaté, mais le premier joue également dans le suivi du sujet. La patiente aussi doit traverser le temps, notamment, des disputes quotidiennes avec sa mère, de sa plainte concernant sa stérilité, pour les dépasser, et pour que se produise une maturation du trauma. Il n'est pas possible de donner ce pardon sans un certain temps de la souffrance et de son éclipse, à partir d'une imprégnation par le trauma et le temps de l'autre.

Peut-on pardonner à l'avance? Le temps de la promesse est autre que le temps du pardon. Peut-on les relier? La question mérite d'être posée. Il me semble que le temps de la promesse est autre que celui de la coupure avec les liens antérieurs. Car les liens sont renouvelables. Et cette promesse tient compte du fait que je peux pardonner, mais elle ne place pas le pardon à l'origine, c'est-à-dire avant que le temps n'ait commencé. C'est le judéo-christianisme qui a apporté le temps historique à l'esprit humain. Ce temps suppose une continuité, une linéarité à l'intérieur de laquelle nous faisons des coupes, qui sont la promesse ou le pardon.

En revanche, les expériences comme le bouddhisme, par exemple, et certaines formes de taoïsme, suspendent le temps, et donc la question du pardon ne se pose pas, puisqu'il n'y a pas de jugement. A moins qu'on ne considère que le pardon est toujours déjà là. Ce qui donne des états de communion avec la nature, de sensorialité subjective ou collective très intense. L'inconvénient de tout cela, c'est que le temps

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

historique est suspendu. Ou, quand il se manifeste, c'est sous la forme des grands conflits. Ainsi dans l'histoire chinoise, il y a de l'histoire quand il y a des révolutions, des massacres. Et peut-être avons-nous, avec l'idée d'un temps linéaire soulagée par la promesse et le pardon, la possibilité de maintenir la linéarité et de la modifier, de la moduler avec des coupures et des avancées, mais non pas en mettant à l'origine le pardon déjà, ce qui serait au contraire une manière d'effacer la chronologie. C'est une dialectique particulière qui se joue entre le temps linéaire d'une part et la promesse et le pardon d'autre part. Ceux-ci soulagent l'aspect trop obsessionnel, trop performant, de la linéarité, mais à condition de les utiliser avec modération, sans les extraire de la chronologie.

Nous assistons aujourd'hui à une prolifération de demandes de pardon. Partout, on trouve aux Etats-Unis, ou même dans les pays où il n'y a pas cette tradition judéo-chrétienne, un emploi du langage abrahamique pour demander pardon. Et je me demande si le pardon risque de devenir quelque chose de banal, ordinaire et complètement vide de sens.

Il y a en effet une inflation du mot. C'est pour cette raison que je prends l'exemple de l'expérience analytique, où l'on peut vérifier l'authenticité de la demande. Il arrive qu'une personne vienne en analyse et emploie tout son temps à éviter l'analyse. Dans ce cas, les interprétations que vous lui donnez ne peuvent pas être reçues comme des interprétations qui lui permettent de se renouveler. Je ne me situe donc pas dans l'optique commune du pardon, mais dans une optique où la demande de pardon témoigne d'une autre motivation, et d'un désir de transformation de la personne.

L'amour serait-il donc important dans l'analyse?

Bien sûr, et la démarche de celui ou celle qui vient à l'analyse et qui demande est venu dans acte d'amour déjà pour son analyse, comporte cette dimension puisqu'elle s'inscrit dans un projet ou vise le rapport à une autre personne. La transformation est donc en cours.

Et est-ce qu'il faut de l'amour pour le pardon? Les deux vont-ils ensemble?

Je crois que le pardon ne peut être donné que dans cette relation que je décris. Pour comprendre ma patiente, ou mon patient, il faut en effet une certaine forme d'amour, qui n'est pas de l'idéalisation, mais un accompagnement de ce sujet, aimé jusqu'à dans ses traumatismes et ses états de déréliction. Mais c'est un accompagnement pour le ou la sortir de là. Ce qui m'apparaît en somme comme amour, c'est le pari sur la renaissance. Il est possible que telle ou telle personne renaisse. D'où me vient cet optimisme? De ce que j'entends en analyse, de l'effort fait, par le patient pour établir un lien, avec moi, d'abord, pour recevoir ma parole, et avec d'autres. Il arrive même qu'il y ait un lien pour ne rien faire, et dans ce cas, mieux vaut renoncer.

Il y a ce passage par exemple dans Les misérables *de Victor Hugo où Jean Valjean vole et le prêtre ne le condamne pas. Cet acte de grâce, de pardon, de clémence, semble permettre à Jean Valjean de changer.*

Oui.

Il devient maire d'une ville et une figure honorable. Est-ce que c'est ça, un exemple de ce pari sur la possibilité de recommencer?

On a pu dire que la psychanalyse est une sorte de continuation de la confession, qu'elle reprend l'acte religieux de croyance en l'individu. Il y a peut-être en effet des similitudes, à condition de préciser qu'il ne s'agit pas de se contenter d'une mise gratuite, que le psychanalyste essaie d'accompagner le sujet dans l'appropriation des motivations qui l'ont conduit à son crime ou à son trauma. De même qu'on a pu dire aussi que la philosophie est une théologie blanche, parce qu'on a gardé la logique, mais pas Dieu, je dis que la psychanalyse est un judéo-christianisme

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

coloré parce qu'on y a ajouté les pulsions et les désirs. Permettre à Jean Valjean de comprendre pourquoi il a commis cet acte c'est lui permettre aussi de continuer à faire avec ses pulsions et ses passions, mais autre chose que des crimes. C'est un accompagnement plus profond, plus complexe, tenant compte de la richesse de l'appareil psychique.

Est-ce qu'on peut dire, par exemple, parce que parfois le pardon échappe à la raison, en tenant compte de toutes ces pulsions, de toutes ces choses qui n'ont pas de signification en tant que telle mais qui ont un sens qui est plus large, est-ce qu'on peut dire que la littérature est le moyen par excellence pour exprimer cela? Parce que la littérature utilise la métaphore, la parabole, les petites anecdotes, la poésie même, qui échappent peut être à une signification?

C'est pourquoi je faisais tout à l'heure une comparaison entre les deux expériences, mais ce n'est pas, comme vous dites, le moyen par excellence, car il arrive très souvent, malgré tous les moyens de saisie polyphonique de l'expérience humaine, que l'expérience littéraire s'enlise dans la complaisance ou dans l'idéalisation, et répète complaisamment un trauma sans le déplacer le moins du monde. Dans ce cas, il n'y a ni possibilité du pardon, ni de renouvellement.

Pour conclure, j'ai une question qui porte sur l'écriture et la traduction. Dans la partie du chapitre sur Dostoïevski dans Soleil noir *qui porte le sous-titre « L'écriture: Pardon immoral », vous soulignez l'équivalence entre écriture et pardon: « L'écriture fait passer* l'affect *dans* l'effet*: « actus purus », dirait saint Thomas. Elle véhicule les affects et ne les refoule pas, elle en propose une issue sublimatoire, elle les transpose pour un autre en un lien tiers, imaginaire et symbolique. Parce qu'elle est un pardon, l'écriture est transformation, transposition, traduction » (226).*

C'est-à-dire que même si l'histoire que l'écrivain raconte tourne en rond, c'est tout de même une manière de sortir du trauma, de pardonner à soi-même ou à l'autre, de traduire cela pour quelqu'un d'autre; et cela constitue déjà un éloignement du lieu de tout crime, en amorçant un partage.

Dans votre « Journal de la semaine » publié dans Libération *au début de cette année, vous avez fait le commentaire suivant à propos de votre propre écriture: « Ecrire: c'est ainsi que je me pardonne d'avoir abandonné les sombres dorures des icônes byzantines, les lourdeurs rocailleuses de mon slavon natal, tout en essayant de traduire en français maints conflits, forcément identitaires, cette « balkanisation » des personnes et des nations désormais partout en cours, et d'en rire en français » (« Mon journal »). Dans un article publié dans un recueil intitulé* L'amour de l'autre langue*, vous écrivez la phrase suivante à propos de l'écrivain qui écrit dans une langue qui n'est pas « la sienne »: « Objet d'amour lucide et néanmoins passionnel, la nouvelle langue lui est prétexte à renaissance: nouvelle identité, nouvel espoir » (« L'autre langue » 157). La langue française n'est pas votre langue maternelle, et pourtant, c'est votre langue d'écriture. L'écriture en français serait-elle en quelque sorte un « double pardon »?*

Oui, c'est ce que j'essaie de dire en effet dans *Libération*. C'est une manière de s'éloigner, parce qu'on se demande toujours pourquoi on s'exile. Evidemment, on peut recenser des raisons économiques, politiques, culturelles mais, profondément, je pense qu'on ne choisit pas de changer de langue s'il n'y a pas un désir de s'éloigner d'un traumatisme ancien, même s'il n'est pas trop brutal. Il y a une manière de se déprendre de l'origine qui relève du matricide et qu'on évite en s'éloignant dans une autre langue. Ce qui n'empêche pas de revenir sur ce lieu à partir d'une distance plus grande, même si, du fait même de cette distance, vous devenez un élément allogène, avec lequel les conflits peuvent donc recommencer. Vous ne pourrez jamais être sûr d'un lieu, d'une tranquillité. Mais ce décalage, cet inconfort, qui sont des lieux de

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press

souffrance, finissent par s'alléger. A force de les fréquenter, de les réfléchir, de les panser (avec un « a »), à travers des musiques, des affects, des sensations, des métaphores, etc., vous parvenez non pas à les effacer, mais à les soulever, à les alléger. Vous leur permettez une certaine luminosité, un certain rire. Ecrire et parler dans une autre langue est une expérience relativement neuve, nous ne le faisons que depuis quelques siècles. Et c'est à la fois une grande difficulté, une sorte de tragédie, et une élection, une chance. On ne mesure pas encore les possibilités que cela peut ouvrir. Dans un premier temps, le résultat, ce sont des œuvres hybrides qui n'ont pas la magnificence des grandes œuvres du passé, comme celles d'un Shakespeare ou d'un Homère, mais elles reflètent néanmoins les errances des individualités, et les clivages, les polyphonies des individus qui sont les résultats de plusieurs crimes et de plusieurs pardons.

Notes

[1] Kristeva dedicated a recent book to Arendt (*Hannah Arendt*). Arendt's writing on this matter can be found in *The Human Condition* 236–43.

[2] See Kristeva, *Soleil noir* 67–69, trans. in *Black Sun* 53–58.

[3] The conference on "la mélancholie" was held at Université de Paris VII on 25 Feb. 2000 and the UNESCO colloquium on 18 Apr. 2000.

[4] In an interview Derrida maintains that "forgiveness forgives only the unforgivable. [. . . I]f there is any forgiveness, it is only where there is the unforgivable" ("le pardon pardonne seulement l'impardonnable. On ne peut ou ne devrait pardonner, il n'y a de pardon, s'il y en a, que là où il y a de l'impardonnable"; 11; my trans.).

[5] Separated by a hyphen, the two halves of *pardon* recall Kristeva's definition of forgiveness: "to give meaning beyond nonmeaning" ("donner du sens par-delà le non-sens" [*par-delà* means "beyond" and *don* "gift"]). Kristeva thus draws her unique understanding of *pardon* from the word itself.

Works Cited

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: U of Chicago P, 1958.

Derrida, Jacques. "Le siècle et le pardon." Interview with Michel Wieviorka. *Le monde des débats* Dec. 1999: 10–17.

Kristeva, Julia. "L'autre langue, ou traduire le sensible." *L'amour de l'autre langue*. Ed. Eliane Formentelli. Spec. issue of *Textuel* 32 (1997): 157–70.

———. *Black Sun: Depression and Melancholia*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1989.

———. "Dostoïevski, une poétique du pardon." Interview with Olivier Abel. *Le pardon: Briser la dette et l'oubli*. Ed. Abel. Paris: Autrement, 1991. 83–96.

———. *Hannah Arendt*. Paris: Fayard, 1999. Vol. 1 of *Le génie féminin*. Trans. as *Hannah Arendt*. Trans. Ross Guberman. New York: Columbia UP, 2001.

———. "Mon journal de la semaine: Diversité dans la tempête." *Libération* 1–2 Jan. 2000. 19 Dec. 2001 <http://www.liberation.com/quotidien/debats/janvier00/20000101a.html>.

———. *Soleil noir: Dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987.

https://doi.org/10.1632/003081202X62006 Published online by Cambridge University Press