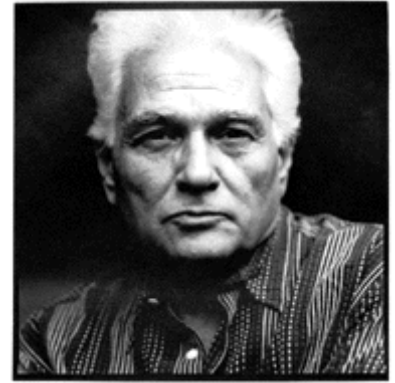

Le siècle et le pardon

Le pardon et le repentir sont depuis trois ans au centre du séminaire de Jacques Derrida à l'École des hautes études en sciences sociales. Qu'est-ce que le concept de pardon ? D'où vient-il ? S'impose-t-il à tous et à toutes les cultures ? Peut-il être porté dans l'ordre du juridique ? Du politique ? Et à quelles conditions ? Mais alors qui l'accorde ? Et à qui ? Et au nom de quoi, de qui ?



Jacques Derrida, 1994

Le Monde des Débats : Votre séminaire porte sur la question du pardon. Jusqu'où peut-on pardonner ? Et le pardon peut-il être collectif, c'est-à-dire politique et historique ?

Jacques Derrida : En principe, il n'y a pas de limite au pardon, pas de mesure, pas de modération, pas de « jusqu'où ? ». Pourvu, bien entendu, qu'on s'accorde sur quelque sens « propre » de ce mot. Or qu'appelle-t-on « pardon » ? Qu'est-ce qui appelle un « pardon » ? Qui appelle, qui en appelle au pardon ? Il est aussi difficile de mesurer un pardon que de prendre la mesure de telles questions. Pour plusieurs raisons que je m'empresse de situer.

1 - En premier lieu, parce qu'on entretient l'équivoque, notamment dans les débats politiques qui réactivent et déplacent aujourd'hui cette notion, à travers le monde on entretient l'équivoque. On confond souvent, parfois de façon calculée, le pardon avec des thèmes voisins : l'excuse, le regret, l'amnistie, la prescription, etc., autant de significations dont certaines relèvent du droit, d'un droit pénal auquel le pardon devrait rester en principe hétérogène et irréductible.

2 - Si énigmatique que reste le concept de pardon, il se trouve que la scène, la figure, le langage qu'on tente d'y ajuster appartiennent à un héritage religieux (disons abrahamique, pour y rassembler le judaïsme, les christianismes et les islams). Cette tradition - complexe et différenciée, voire conflictuelle - est à la fois singulière et en voie d'universalisation, à travers ce que met en œuvre ou met au jour un certain théâtre du pardon.

3 - Dès lors - et c'est l'un des fils directeurs de mon séminaire sur le pardon (et le parjure) -, la dimension même du pardon tend à s'effacer au cours de cette mondialisation, et avec elle toute mesure, toute limite conceptuelle. Dans toutes les scènes de repentir, d'aveu, de pardon ou d'excuses qui se multiplient sur la scène géopolitique depuis la dernière guerre, et de façon accélérée depuis quelques années, on voit non seulement des individus mais des communautés entières, des corporations professionnelles, les représentants de hiérarchies ecclésiastiques, des souverains et des

chefs d'État demander « pardon ». Ils le font dans un langage abrahamique qui n'est pas (dans le cas du Japon ou de la Corée, par exemple) celui de la religion dominante de leur société mais qui est déjà devenu l'idiome universel du droit, de la politique, de l'économie ou de la diplomatie : à la fois l'agent et le symptôme de cette internationalisation. La prolifération de ces scènes de repentir et de « pardon » demandé signifie sans doute une urgence universelle de la mémoire : il faut se tourner vers le passé ; et cet acte de mémoire, d'auto-accusation, de « repentance », de comparution, il faut le porter à la fois au-delà de l'instance juridique et de l'instance État-nation. On se demande donc ce qui se passe à cette échelle. Les pistes sont nombreuses. L'une d'entre elles reconduit régulièrement à une série d'événements extraordinaires, ceux qui, avant et pendant la Seconde Guerre mondiale, ont rendu possible, ont en tout cas « autorisé », avec le Tribunal de Nuremberg, l'institution internationale d'un concept juridique comme celui de « crime contre l'humanité ». Il y eut là un événement « performatif » d'une envergure encore difficile à interpréter.

Même si des mots comme « crime contre l'humanité » circulent maintenant dans le langage courant. Cet événement fut lui-même produit et autorisé par une communauté internationale à une date et selon une figure déterminées de son histoire. Qui s'enchevêtre mais ne se confond pas avec l'histoire d'une réaffirmation des droits de l'homme, d'une nouvelle Déclaration des droits de l'homme. Cette sorte de mutation a structuré l'espace théâtral dans lequel se joue - sincèrement ou non - le grand pardon, la grande scène de repentir qui nous occupe. Elle a souvent les traits, dans sa théâtralité même, d'une grande convulsion - oserait-on dire d'une compulsion frénétique ? Non, elle répond aussi, heureusement, à un « bon » mouvement. Mais le simulacre, le rituel automatique, l'hypocrisie, le calcul ou la singerie sont souvent de la partie, et s'invitent en parasites à cette cérémonie de la culpabilité. Voilà toute une humanité secouée par un mouvement qui se voudrait unanime, voilà un genre humain qui prétendrait s'accuser tout à coup, et publiquement, et spectaculairement, de tous les crimes en effet commis par lui-même contre lui-même, « contre l'humanité ». Car si on commençait à s'accuser, en demandant pardon, de tous les crimes du passé contre l'humanité, il n'y aurait plus un innocent sur la Terre - et donc plus personne en position de juge ou d'arbitre. Nous sommes tous les héritiers, au moins, de personnes ou d'événements marqués, de façon essentielle, intérieure, ineffaçable, par des crimes contre l'humanité. Parfois ces événements, ces meurtres massifs, organisés, cruels, qui peuvent avoir été des révolutions, de grandes Révolutions canoniques et « légitimes », furent ceux-là mêmes qui ont permis l'émergence de concepts comme ceux des droits de l'homme ou du crime contre l'humanité.

Qu'on y voie un immense progrès, une mutation historique ou un concept encore obscur dans ses limites, fragile dans ses fondations (et on peut faire l'un et l'autre à la fois - j'y inclinerais, pour ma

part), on ne peut dénier ce fait : le concept de « crime contre l'humanité » reste à l'horizon de toute la géopolitique du pardon. Il lui fournit son discours et sa légitimation. Prenez l'exemple saisissant de la commission Vérité et réconciliation en Afrique du Sud. Il reste unique malgré les analogies, seulement des analogies, de quelques précédents sud-américains, au Chili notamment. Eh bien, ce qui a donné son ultime justification, sa légitimité déclarée à cette commission, c'est la définition de l'Apartheid comme « crime contre l'humanité » par la communauté internationale dans sa représentation onusienne.

Cette convulsion dont je parlais prendrait aujourd'hui la tournure d'une conversion. D'une conversion de fait et tendanciellement universelle : en voie de mondialisation. Car si, comme je le crois, le concept de crime contre l'humanité est le chef d'accusation de cette auto-accusation, de ce repentir et de ce pardon demandé ; si d'autre part une sacralité de l'humain peut seule, en dernier ressort, justifier ce concept (rien n'est pire, dans cette logique, qu'un crime contre l'humanité de l'homme et contre les droits de l'homme) ; si cette sacralité trouve son sens dans la mémoire abrahamique des religions du Livre et dans une interprétation juive, mais surtout chrétienne, du « prochain » ou du « semblable » ; si dès lors le crime contre l'humanité est un crime contre le plus sacré dans le vivant, et donc déjà contre le divin dans l'homme, dans Dieu-fait-homme ou l'homme-fait-Dieu-par-Dieu (la mort de l'homme et la mort de Dieu trahiraient ici le même crime), alors la « mondialisation » du pardon ressemble à une immense scène de confession en cours, donc à une convulsion-conversion-confession virtuellement chrétienne, un processus de christianisation qui n'a plus besoin de l'Église chrétienne.

Si, comme je le suggérais à l'instant, un tel langage croise et accumule en lui de puissantes traditions (la culture « abrahamique » et celle d'un humanisme philosophique, plus précisément d'un cosmopolitisme né lui-même d'une greffe de stoïcisme et de christianisme paulinien), pourquoi s'impose-t-il aujourd'hui à des cultures qui ne sont à l'origine ni européennes ni « bibliques » ? Je pense à ces scènes où un Premier ministre japonais « demanda pardon » aux Coréens et aux Chinois pour les violences passées. Il présenta certes ses « heartfelt apologies » en son nom personnel, d'abord sans engager l'Empereur à la tête de l'État, mais un Premier ministre engage toujours plus qu'une personne privée. Récemment il y eut de véritables négociations, cette fois, officielles et serrées, entre le gouvernement japonais et le gouvernement sud-coréen à ce sujet. Il y allait de réparations et d'une réorientation politico-économique. Ces tractations visaient, comme c'est presque toujours le cas, à produire une réconciliation (nationale ou internationale) propice à une normalisation. Le langage du pardon, au service de finalités déterminées, était tout sauf pur et désintéressé. Comme toujours dans le champ politique.

Je prendrai alors le risque de cette proposition : à chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), à chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le « pardon » n'est pas pur - ni son concept. Le pardon n'est, il ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible : comme s'il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique.

Il faudrait donc interroger de ce point de vue ce qu'on appelle la mondialisation et ce que je propose ailleurs (1) de surnommer la *mondialatinisation* - pour prendre en compte l'effet de christianité romaine qui surdétermine aujourd'hui tout le langage du droit, de la politique, et même l'interprétation dudit « retour du religieux ». Aucun prétendu désenchantement, aucune sécularisation ne vient l'interrompre, bien au contraire.

Pour aborder à présent le concept même de pardon, la logique et le bon sens s'accordent pour une fois avec le paradoxe : il faut, me semble-t-il, partir du fait que, oui, il y a de l'impardonnable. N'est-ce pas en vérité la seule chose à pardonner ? La seule chose qui appelle le pardon ? Si l'on n'était prêt à pardonner que ce qui paraît pardonnable, ce que l'Église appelle le « péché véniel », alors l'idée même de pardon s'évanouirait. S'il y a quelque chose à pardonner, ce serait ce qu'en langage religieux on appelle le péché mortel, le pire, le crime ou le tort impardonnable. D'où l'aporie qu'on peut décrire dans sa formalité sèche et implacable, sans merci : 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. Autant dire que le pardon doit s'annoncer comme l'impossible même. Il ne peut être possible qu'à faire l'impossible. Parce que, en ce siècle, des crimes monstrueux (« impardonnables », donc) ont non seulement été commis - ce qui n'est peut-être pas en soi si nouveau - mais sont devenus visibles, connus, rappelés, nommés, archivés par une « conscience universelle » mieux informée que jamais, parce que ces crimes à la fois cruels et massifs paraissent échapper ou parce qu'on a cherché à les faire échapper, dans leur excès même, à la mesure de toute justice humaine, eh bien, l'appel au pardon s'en est trouvé (par l'impardonnable même, donc !) réactivé, remotivé, accéléré.

Au moment de la loi de 1964 qui décida en France de l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité, un débat fut ouvert. Je note au passage que le concept juridique de l'imprescriptible n'est en rien équivalent au concept non juridique de l'impardonnable. On peut maintenir l'imprescriptibilité d'un crime, ne mettre aucune limite à la durée d'une inculpation ou d'une poursuite possible devant la loi, tout en pardonnant au coupable. Inversement on peut acquitter ou suspendre un jugement et

pourtant refuser le pardon. Il reste que la singularité du concept d'imprescriptibilité (par opposition à la « prescription » qui a des équivalents dans d'autres droits occidentaux, américain par exemple) tient peut-être à ce qu'elle introduit aussi, comme le pardon ou comme l'impardonnable, une sorte d'éternité ou de transcendance, l'horizon apocalyptique d'un jugement dernier : dans le droit au-delà du droit, dans l'histoire au-delà de l'histoire. C'est un point capital et difficile. Dans un texte polémique justement intitulé « *L'imprescriptible* », Jankélévitch déclare qu'il ne saurait être question de pardonner des crimes contre l'humanité, contre l'humanité de l'homme : non pas contre des « ennemis », (politiques, religieux, idéologiques), mais contre ce qui fait de l'homme un homme - c'est-à-dire contre la puissance de pardonner elle-même. De façon analogue, Hegel, grand penseur du « pardon » et de la « réconciliation », disait que tout est pardonnable sauf le crime contre l'esprit, à savoir contre la puissance réconciliatrice du pardon. S'agissant bien sûr de la Shoah, Jankélévitch insistait surtout sur un autre argument, à ses yeux décisif : il est d'autant moins question de pardonner, dans ce cas, que les criminels n'ont pas demandé pardon. Ils n'ont pas reconnu leur faute et n'ont manifesté aucun repentir. C'est du moins ce que soutient, un peu vite, peut-être, Jankélévitch.

Or je serais tenté de contester cette logique conditionnelle de l'échange, cette présupposition si largement répandue selon laquelle on ne pourrait envisager le pardon qu'à la condition qu'il soit demandé, au cours d'une scène de repentir attestant à la fois la conscience de la faute, la transformation du coupable et l'engagement au moins implicite à tout faire pour éviter le retour du mal. Il y a là une transaction économique qui à la fois confirme et contredit la tradition abrahamique dont nous parlons. Il est important d'analyser au fond la tension, au cœur de l'héritage, entre d'une part l'idée, qui est aussi une exigence, du pardon inconditionnel, gracieux, infini, anéconomique, accordé au coupable en tant que coupable, sans contrepartie, même à qui ne se repent pas ou ne demande pas pardon et, d'autre part, comme en témoignent un grand nombre de textes, à travers beaucoup de difficultés et de raffinements sémantiques, un pardon conditionnel, proportionné à la reconnaissance de la faute, au repentir et à la transformation du pécheur qui demande alors, explicitement, le pardon. Et qui dès lors n'est plus de part en part le coupable mais déjà un autre, et meilleur que le coupable. Dans cette mesure, et à cette condition, ce n'est plus au coupable en tant que tel qu'on pardonne. Une des questions indissociables de celle-ci, et qui ne m'intéresse pas moins, concerne alors l'essence de l'héritage. Qu'est-ce qu'hériter quand l'héritage comporte une injonction à la fois double et contradictoire ? Une injonction qu'il faut donc réorienter, interpréter activement, performativement, mais dans la nuit, comme si nous devions alors, sans norme ni critère préétablis, réinventer la mémoire ?

Malgré mon admirative sympathie pour Jankélévitch, et même si je comprends ce qui inspire cette colère du juste, j'ai du mal à le suivre. Par exemple quand il multiplie les imprécations contre la bonne conscience de « l'Allemand » ou quand il tempête contre le miracle économique du mark et l'obscénité prospère de la bonne conscience, mais surtout quand il justifie le refus de pardonner par le fait, ou plutôt l'allégation du non-repentir. Il dit en somme : « *S'ils avaient commencé, dans le repentir, par demander pardon, nous aurions pu envisager de le leur accorder, mais ce ne fut pas le cas.* » J'ai d'autant plus de peine à le suivre ici que dans ce qu'il appelle lui-même un « *livre de philosophie* », *Le Pardon*, publié antérieurement, Jankélévitch avait été plus accueillant à l'idée d'un pardon absolu. Il revendiquait alors une inspiration juive et surtout chrétienne. Il parlait même d'un impératif d'amour et d'une « *éthique hyperbolique* » : d'une éthique, donc, qui se porterait au-delà des lois, des normes ou d'une obligation. Éthique au-delà de l'éthique, voilà peut-être le lieu introuvable du pardon. Toutefois, même à ce moment-là, et la contradiction demeure donc, Jankélévitch n'allait pas jusqu'à admettre un pardon inconditionnel et qui donc serait accordé même à qui ne le demande pas.

Le nerf de l'argument, dans « *L'imprescriptible* », et dans la partie intitulée « Pardonner ? », c'est que la singularité de la Shoah atteint aux dimensions de l'inexpiable. Or pour l'inexpiable, il n'y aurait pas de pardon possible, selon Jankélévitch, ni même de pardon qui ait un sens, qui fasse sens. Car l'axiome commun ou dominant de la tradition, finalement, et à mes yeux le plus problématique, c'est que le pardon doit avoir du sens. Et ce sens devrait se déterminer sur fond de salut, de réconciliation, de rédemption, d'expiation, je dirais même de sacrifice. Pour Jankélévitch, dès lors qu'on ne peut plus punir le criminel d'une « *punition proportionnée à son crime* » et que, dès lors, le « *châtiment devient presque indifférent* », on a affaire à de « l'inexpiable » - il dit aussi de « l'irréparable » (mot que Chirac utilisa dans sa fameuse déclaration sur le crime contre les Juifs sous Vichy : « *La France, ce jour-là, accomplissait l'irréparable.* »). De l'inexpiable ou de l'irréparable, Jankélévitch conclut à l'impardonnable. Et l'on ne pardonne pas, selon lui, à de l'impardonnable. Cet enchaînement ne me paraît pas aller de soi. Pour la raison que j'ai dite (que serait un pardon qui ne pardonnerait que le pardonnable ?) et parce que cette logique continue d'impliquer que le pardon reste le corrélat d'un jugement et la contrepartie d'une punition possibles, d'une expiation possible, de l'« expiable ».

Car Jankélévitch semble alors tenir deux choses pour acquises (comme Arendt, par exemple, dans *La Condition de l'homme moderne*) :

1 - le pardon doit rester une possibilité humaine - j'insiste sur ces deux mots et surtout sur ce trait anthropologique qui décide de tout (car il s'agira toujours, au fond, de savoir si le pardon est une possibilité ou non, voire une faculté, donc un « je peux » souverain, et un pouvoir humain ou non),

2 - cette possibilité humaine est le corrélat de la possibilité de punir - non pas de se venger, bien sûr, ce qui est autre chose, à quoi le pardon est encore plus étranger, mais de punir selon la loi. « *Le châtement, dit Arendt, a ceci de commun avec le pardon qu'il tente de mettre un terme à une chose qui, sans intervention, pourrait continuer indéfiniment. Il est donc très significatif, c'est un élément structurel du domaine des affaires humaines [je souligne], que les hommes soient incapables de pardonner ce qu'ils ne peuvent punir, et qu'ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable.* »

Dans «*L'imprescriptible*», donc, et non pas dans *Le Pardon*, Jankélévitch s'installe dans cet échange, dans cette symétrie entre punir et pardonner : le pardon n'aurait plus de sens là où le crime est devenu, comme la Shoah, « inexpiable », « irréparable », hors de proportion avec toute mesure humaine. « *Le pardon est mort dans les camps de la mort* », dit-il. Oui. À moins qu'il ne devienne possible qu'à partir du moment où il paraît impossible. Son histoire commencerait au contraire avec l'impardonnable. Ce n'est pas au nom d'un purisme éthique ou spirituel que j'insiste sur cette contradiction au cœur de l'héritage, et sur la nécessité de maintenir la référence à un pardon inconditionnel et anéconomique : au-delà de l'échange et même de l'horizon d'une rédemption ou d'une réconciliation. Si je dis : « Je te pardonne à la condition que, demandant pardon, tu aies donc changé et ne sois plus le même », est-ce que je pardonne ? qu'est-ce que je pardonne ? et à qui ? quoi et qui ? quelque chose ou quelqu'un ? Première ambiguïté syntaxique, d'ailleurs, qui devrait déjà nous retenir longtemps. Entre la question « qui ? » et la question « quoi ? ». Pardonne-t-on quelque chose, un crime, une faute, un tort, c'est-à-dire un acte ou un moment qui n'épuisent pas la personne incriminée et à la limite ne se confond pas avec le coupable qui lui reste donc irréductible ? Ou bien pardonne-t-on à quelqu'un, absolument, ne marquant plus alors la limite entre le tort, le moment de la faute, et d'autre part la personne qu'on tient pour responsable ou coupable ? Et dans ce dernier cas (question « qui ? »), demande-t-on pardon à la victime ou à quelque témoin absolu, à Dieu, par exemple à tel Dieu qui a prescrit de pardonner à l'autre (homme) pour mériter d'être pardonné à son tour ? (L'Église de France a demandé pardon à Dieu, elle ne s'est pas repentie directement ou seulement devant les hommes, ou devant les victimes, par exemple la communauté juive, qu'elle a seulement prises à témoin, mais publiquement, il est vrai, du pardon demandé en vérité à Dieu, etc.) Je dois laisser ces immenses questions ouvertes.

Imaginez donc que je pardonne à la condition que le coupable se repente, s'amende, demande pardon et donc soit changé par un nouvel engagement, et que dès lors il ne soit plus tout à fait le même que celui qui s'est rendu coupable. Dans ce cas, peut-on encore parler d'un pardon ? Ce serait trop facile, des deux côtés : on pardonnerait un autre que le coupable même. Pour qu'il y ait pardon, ne faut-il pas au contraire pardonner et la faute et le coupable en tant que tels, là où l'une et l'autre

demeurent, aussi irréversiblement que le mal, comme le mal même, et seraient encore capables de se répéter, impardonnablement, sans transformation, sans amélioration, sans repentir ni promesse ? Ne doit-on pas maintenir qu'un pardon digne de ce nom, s'il y en a jamais, doit pardonner l'impardonnable, et sans condition ? Et que cette incondicionalité est aussi inscrite, comme son contraire, à savoir la condition du repentir, dans « notre » héritage ? Même si cette pureté radicale peut paraître excessive, hyperbolique, folle ? Car si je dis, comme je le pense, que le pardon est fou, et qu'il doit rester une folie de l'impossible, ce n'est certainement pas pour l'exclure ou le disqualifier. Il est peut-être même la seule chose qui arrive, qui surprenne, comme une révolution, le cours ordinaire de l'histoire, de la politique et du droit. Car cela veut dire qu'il demeure hétérogène à l'ordre de politique ou du juridique tels qu'on les entend ordinairement. On ne pourra jamais, en ce sens ordinaire des mots, fonder une politique ou un droit sur le pardon. Dans toutes les scènes géopolitiques dont nous parlions, on abuse donc le plus souvent du mot « pardon ». Car il s'agit toujours de négociations plus ou moins avouées, de transactions calculées, de conditions et, comme dirait Kant, d'impératifs hypothétiques. Ces tractations peuvent certes paraître honorables. Par exemple au nom de la « réconciliation nationale », expression à laquelle de Gaulle, Pompidou et Mitterrand ont tous les trois recouru au moment où ils ont cru devoir prendre la responsabilité d'effacer les dettes et les crimes du passé, sous l'Occupation ou pendant la guerre d'Algérie. En France les plus hauts responsables politiques ont régulièrement tenu le même langage : il faut procéder à la réconciliation par l'amnistie et reconstituer ainsi l'unité nationale. C'est un leitmotiv de la rhétorique de tous les chefs d'État et Premiers ministres français depuis la Seconde Guerre mondiale, sans exception. Ce fut littéralement le langage de ceux qui après le premier moment d'épuration, décidèrent de la grande amnistie de 1951 pour les crimes commis sous l'Occupation. J'ai entendu un soir, dans un document d'archives, M. Cavaillet dire, je le cite de mémoire, qu'il avait, alors parlementaire, voté la loi d'amnistie de 1951 parce qu'il fallait, disait-il, « savoir oublier » ; d'autant plus qu'à ce moment-là, Cavaillet y insistait lourdement, le danger communiste était ressenti comme le plus urgent. Il fallait faire revenir dans la communauté nationale tous les anticommunistes qui, collaborateurs quelques années auparavant, risquaient de se trouver exclus du champ politique par une loi trop sévère et par une épuration trop peu oublieuse. Refaire l'unité nationale, cela voulait dire se réarmer de toutes les forces disponibles dans un combat qui continuait, cette fois en temps de paix ou de guerre dite froide. Il y a toujours un calcul stratégique et politique dans le geste généreux de qui offre la réconciliation ou l'amnistie, et il faut toujours intégrer ce calcul dans nos analyses. « Réconciliation nationale », ce fut encore, je l'ai dit, le langage explicite de De Gaulle quand il revint pour la première fois à Vichy et y prononça un fameux discours sur l'unité et l'unicité de la France ; ce fut littéralement le discours de Pompidou qui parla aussi, dans une fameuse conférence de presse, de « réconciliation

nationale » et de division surmontée quand il gracia Touvier ; ce fut encore le langage de Mitterrand quand il a soutenu, à plusieurs reprises, qu'il était garant de l'unité nationale, et très précisément quand il a refusé de déclarer la culpabilité de la France sous Vichy (qu'il qualifiait, vous le savez, de pouvoir non-légitime ou non-représentatif, approprié par une minorité d'extrémistes, alors que nous savons la chose plus compliquée, et non seulement du point de vue formel et légal, mais laissons). Inversement, quand le corps de la nation peut supporter sans risque une division mineure ou même trouver son unité renforcée par des procès, par des ouvertures d'archives, par des « levées de refoulement », alors d'autres calculs dictent de faire droit de façon plus rigoureuse et plus publique à ce qu'on appelle le « devoir de mémoire ».

C'est toujours le même souci : faire en sorte que la nation survive à ses déchirements, que les traumatismes cèdent au travail du deuil, et que l'État-nation ne soit pas gagné par la paralysie. Mais même là où l'on pourrait le justifier, cet impératif « écologique » de la santé sociale et politique n'a rien à voir avec le « pardon » dont on parle alors bien légèrement. Le pardon ne relève pas, il devrait ne jamais relever d'une thérapie de la réconciliation. Revenons au remarquable exemple de l'Afrique du Sud. Encore en prison, Mandela crut devoir assumer lui-même la décision de négocier le principe d'une procédure d'amnistie. Pour permettre d'abord le retour des exilés de l'ANC. Et en vue d'une réconciliation nationale sans laquelle le pays aurait été mis à feu et à sang par la vengeance. Mais pas plus que l'acquiescement, le non-lieu, et même la « grâce » (exception juridico-politique dont nous reparlerons), l'amnistie ne signifie le pardon. Or quand Desmond Tutu a été nommé président de la commission Vérité et réconciliation, il a christianisé le langage d'une institution destinée à traiter uniquement de crimes à motivation « politique » (énorme problème auquel je renonce à toucher ici, comme je renonce à analyser la structure complexe de ladite commission, dans ses rapports avec les autres instances judiciaires et procédures pénales qui devaient suivre leur cours). Avec autant de bonne volonté que de confusion, me semble-t-il, Tutu, archevêque anglican, introduit le vocabulaire du repentir et du pardon. Il se l'est fait reprocher, entre autres choses d'ailleurs, par une partie non-chrétienne de la communauté noire. Sans parler des redoutables enjeux de traduction que je ne peux ici qu'évoquer mais qui, comme le recours au langage même, concernent aussi le second aspect de votre question : la scène du pardon est-elle un face-à-face personnel ou bien en appelle-t-elle à quelque médiation institutionnelle ? (Et le langage lui-même, la langue est ici une première institution médiatrice). En principe, donc, toujours pour suivre une veine de la tradition abrahamique, le pardon doit engager deux singularités : le coupable (le « perpetrator », comme on dit en Afrique du Sud) et la victime. Dès qu'un tiers intervient, on peut encore parler d'amnistie, de réconciliation, de réparation, etc. Mais certainement pas de pur pardon, au sens strict. Le statut de la commission Vérité et Réconciliation est fort ambigu à ce sujet, comme le discours de Tutu qui os-

cille entre une logique non-pénale et non-réparatrice du « pardon » (il la dit « restauratrice ») et une logique judiciaire de l'amnistie. On devrait analyser de près l'instabilité équivoque de toutes ces auto-interprétations.

À la faveur d'une confusion entre l'ordre du pardon et l'ordre de la justice, mais aussi bien en abusant de leur hétérogénéité, comme du fait que le temps du pardon échappe au processus judiciaire, il est d'ailleurs toujours possible de mimer la scène du pardon « immédiat » et quasi automatique pour échapper à la justice. La possibilité de ce calcul reste toujours ouverte et on pourrait en donner beaucoup d'exemples. Et de contre-exemples. Ainsi Tutu raconte qu'un jour une femme noire vient témoigner devant la Commission. Son mari avait été assassiné par des policiers tortionnaires. Elle parle dans sa langue, une des onze langues officiellement reconnues par la Constitution. Tutu l'interprète et la traduit à peu près ainsi, dans son idiome chrétien (anglo-anglican) : « Une commission ou un gouvernement ne peut pas pardonner. Moi seule, éventuellement, pourrais le faire. (And I am not ready to forgive.) Et je ne suis pas prête à pardonner - ou pour pardonner. » Parole fort difficile à entendre. Cette femme victime, cette femme de victime (2) voulait sûrement rappeler que le corps anonyme de l'État ou d'une institution publique ne peut pardonner. Il n'en a ni le droit ni le pouvoir ; et cela n'aurait d'ailleurs aucun sens. Le représentant de l'État peut juger mais le pardon n'a rien à voir avec le jugement, justement. Ni même avec l'espace public ou politique. Même s'il était « juste », le pardon serait juste d'une justice qui n'a rien à voir avec la justice judiciaire, avec le droit. Il y a des cours de justice pour cela et ces cours ne pardonnent jamais, au sens strict de ce mot. Cette femme voulait peut-être suggérer autre chose encore : si quelqu'un a quelque titre à pardonner, c'est seulement la victime et non une institution tierce. Car d'autre part, même si cette épouse était aussi une victime, eh bien, la victime absolue, si l'on peut dire, restait son mari mort. Seul le mort aurait pu, légitimement, envisager le pardon. La survivante n'était pas prête à se substituer abusivement au mort. Immense et douloureuse expérience du survivant : qui aurait le droit de pardonner au nom de victimes disparues ? Celles-ci sont toujours absentes, d'une certaine manière. Disparues par essence, elles ne sont jamais elles-mêmes absolument présentes, au moment du pardon demandé, comme les mêmes, celles qu'elles furent au moment du crime ; et elles sont parfois absentes dans leur corps, voire souvent mortes. Je reviens un instant à l'équivoque de la tradition. Tantôt le pardon (accordé par Dieu ou inspiré par la prescription divine) doit être un don gracieux, sans échange et sans condition ; tantôt, il requiert, comme sa condition minimale, le repentir et la transformation du pécheur. Quelle conséquence tirer de cette tension ? Au moins celle-ci, qui ne simplifie pas les choses : si notre idée du pardon tombe en ruine dès qu'on la prive de son pôle de référence absolu, à savoir de sa pureté inconditionnelle, elle reste néanmoins inséparable de ce qui lui est hétérogène, à savoir l'ordre des conditions, le repentir, la transformation, autant de choses

qui lui permettent de s'inscrire dans l'histoire, le droit, la politique, l'existence même. Ces deux pôles, l'inconditionnel et le conditionnel, sont absolument hétérogènes et doivent demeurer irréductibles l'un à l'autre. Ils sont pourtant indissociables : si l'on veut, et il le faut, que le pardon devienne effectif, concret, historique, si l'on veut qu'il arrive, qu'il ait lieu en changeant les choses, il faut que sa pureté s'engage dans une série de conditions de toute sorte (psychosociologiques, politiques, etc.). C'est entre ces deux pôles, irréconciliables mais indissociables, que les décisions et les responsabilités sont à prendre.

Mais malgré toutes les confusions qui réduisent le pardon à l'amnistie ou à l'amnésie, à l'acquittement ou à la prescription, au travail du deuil ou à quelque thérapie politique de réconciliation, bref à quelque écologie historique, il ne faudrait jamais oublier, néanmoins, que tout cela se réfère à une certaine idée du pardon pur et inconditionnel sans laquelle ce discours n'aurait pas le moindre sens. Ce qui complique la question du « sens », c'est encore ceci, je le suggérais tout à l'heure : le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun « sens », aucune finalité, aucune intelligibilité même. C'est une folie de l'impossible. Il faudrait suivre sans faiblir la conséquence de ce paradoxe ou de cette aporie. Ce qu'on appelle le droit de grâce en donne un exemple, à la fois un exemple parmi d'autres et le modèle exemplaire. Car s'il est vrai que le pardon devrait rester hétérogène à l'ordre juridico-politique, judiciaire ou pénal, s'il est vrai qu'il devrait à chaque fois, en chaque occurrence, rester une exception absolue, alors il y a une exception à cette loi d'exception, en quelque sorte, et c'est justement, en Occident, cette tradition théologique qui accorde au souverain un droit exorbitant. Car le droit de grâce est bien, comme son nom l'indique, de l'ordre du droit mais d'un droit qui inscrit dans les lois un pouvoir au-dessus des lois. Le monarque absolu de droit divin peut gracier un criminel, c'est-à-dire pratiquer, au nom de l'État, un pardon qui transcende et neutralise le droit. Droit au-dessus du droit. Comme l'idée de souveraineté même, ce droit de grâce a été réapproprié dans l'héritage républicain. Dans des États modernes de type démocratique, comme la France, on dirait qu'il a été sécularisé (si ce mot avait un sens ailleurs que dans la tradition religieuse qu'il maintient en prétendant s'y soustraire). Dans d'autres, comme les États-Unis, la sécularisation n'est pas même un simulacre, puisque le Président et les gouverneurs, qui ont le droit de grâce (pardon, clemency), prêtent d'abord serment sur la Bible, tiennent des discours officiels de type religieux et invoquent le nom ou la bénédiction de Dieu à chaque fois qu'ils s'adressent à la nation. Ce qui compte dans cette exception absolue qu'est le droit de grâce, c'est que l'exception du droit, l'exception au droit est située au sommet ou au fondement du juridico-politique. Dans le corps du souverain, elle incarne ce qui fonde, soutient ou érige, au plus haut, avec l'unité de la nation, la garantie de la constitution, les conditions et l'exercice du droit. Comme c'est toujours le

cas, le principe transcendantal d'un système n'appartient pas au système. Il lui est étranger comme une exception.

Sans contester le principe de ce droit de grâce, le plus « élevé » qui soit, le plus noble mais aussi le plus « glissant » et le plus équivoque, le plus dangereux, le plus arbitraire, Kant rappelle la stricte limitation qu'il faudrait lui imposer pour qu'il ne donne pas lieu aux pires injustices : que le souverain ne puisse gracier que là où le crime le vise lui-même (et donc vise, dans son corps, la garantie même du droit, de l'État de droit et de l'État). Comme dans la logique hégélienne dont nous parlions plus haut, n'est impardonnable que le crime contre ce qui donne le pouvoir de pardonner, le crime contre le pardon, en somme - l'esprit selon Hegel, et ce qu'il appelle « l'esprit du christianisme » - mais c'est justement cet impardonnable, et cet impardonnable seul que le souverain a encore le droit de pardonner, et seulement quand le « corps du roi », dans sa fonction souveraine, est visé à travers l'autre « corps du roi », qui est ici le « même », le corps de chair, singulier et empirique.

En dehors de cette exception absolue, dans tous les autres cas, partout où les torts concernent les sujets eux-mêmes, c'est-à-dire presque toujours, le droit de grâce ne saurait s'exercer sans injustice. En fait, on sait qu'il est toujours exercé de façon conditionnelle, en fonction d'une interprétation ou d'un calcul, de la part du souverain, quant à ce qui croise un intérêt particulier (le sien propre ou ceux des siens ou d'une fraction de la société) et l'intérêt de l'État. Un exemple récent en serait donné par Clinton - qui n'a jamais été enclin à gracier qui que ce soit et qui est un partisan plutôt offensif de la peine de mort. Or il vient, en utilisant son « right to pardon », de gracier des Portoricains emprisonnés depuis longtemps pour terrorisme. Eh bien, les Républicains n'ont pas manqué de contester ce privilège absolu de l'exécutif en accusant le Président d'avoir ainsi voulu aider Hillary Clinton dans sa prochaine campagne électorale à New York où les Porto-Ricains sont, comme vous le savez, nombreux.

Dans le cas à la fois exceptionnel et exemplaire du droit de grâce, là où ce qui excède le juridico-politique s'inscrit, pour le fonder, dans le droit constitutionnel, eh bien il y a et il n'y a pas ce tête-à-tête ou ce face-à-face personnel, et dont on peut penser qu'il est exigé par l'essence même du pardon. Là même où celui-ci devrait n'engager que des singularités absolues, il ne peut se manifester de quelque façon sans en appeler au tiers, à l'institution, à la socialité, à l'héritage transgénérationnel, au survivant en général ; et d'abord à cette instance universalisante qu'est le langage. Peut-il y avoir, de part ou d'autre, une scène de pardon sans un langage partagé ? Ce partage n'est pas seulement celui d'une langue nationale ou d'un idiome, mais celui d'un accord sur le sens des mots, leurs connotations, la rhétorique, la visée d'une référence, etc. C'est là une autre forme de la même aporie : quand la victime et le coupable ne partagent aucun langage, quand rien de commun et d'universel ne leur

permet de s'entendre, le pardon semble privé de sens, on a bien affaire à cet impardonnable absolu, à cette impossibilité de pardonner dont nous disions pourtant tout à l'heure qu'elle était, paradoxalement, l'élément même de tout pardon possible. Pour pardonner, il faut d'une part s'entendre, des deux côtés, sur la nature de la faute, savoir qui est coupable de quel mal envers qui, etc. Chose déjà fort improbable. Car vous imaginez ce qu'une « logique de l'inconscient » viendrait perturber dans ce « savoir », et dans tous les schémas dont elle détient pourtant une « vérité ». Et vous imaginez aussi ce qui se passerait quand la même perturbation ferait tout trembler, quand elle viendrait retentir dans le « travail du deuil », dans la « thérapie » dont nous parlions, et dans le droit et dans la politique. Car si un pardon pur ne peut pas, s'il ne doit pas se présenter comme tel, donc s'exhiber sur le théâtre de la conscience sans du même coup se dénier, mentir ou réaffirmer une souveraineté, alors comment savoir ce qu'est un pardon, s'il a jamais lieu, et qui pardonne qui, ou quoi à qui ? Car d'autre part, s'il faut, comme nous le disions à l'instant, s'entendre, des deux côtés, sur la nature de la faute, savoir, en conscience, qui est coupable de quel mal envers qui, etc., et si la chose reste déjà fort improbable, le contraire est aussi vrai. En même temps, il faut en effet que l'altérité, la non-identification, l'incompréhension même restent irréductibles. Le pardon est donc fou, il doit s'enfoncer, mais lucidement, dans la nuit de l'inintelligible. Appelez cela l'inconscient ou la non-conscience, si vous voulez. Dès que la victime « comprend » le criminel, dès qu'elle échange, parle, s'entend avec lui, la scène de la réconciliation a commencé, et avec elle ce pardon courant qui est tout sauf un pardon. Même si je dis « je ne te pardonne pas » à quelqu'un qui me demande pardon, mais que je comprends et qui me comprend, alors un processus de réconciliation a commencé, le tiers est intervenu. Pourtant c'en est fini du pur pardon.

Dans les situations les plus terribles, en Afrique, au Kosovo, ne s'agit-il pas, précisément, d'une barbarie de proximité, où le crime s'est noué entre gens qui se connaissaient ? Le pardon n'implique-t-il pas l'impossible : être en même temps dans autre chose que la situation antérieure, avant le crime, tout en étant dans la compréhension de la situation antérieure ?

Jacques Derrida : Dans ce que vous appelez la « situation antérieure », il pouvait y avoir en effet toutes sortes de proximités : langage, voisinage, familiarité, famille même, etc. Mais pour que le mal surgisse, le « mal radical » et peut-être pire encore, le mal impardonnable, le seul qui fasse surgir la question du pardon, il faut que, au plus intime de cette intimité, une haine absolue vienne interrompre la paix. Cette hostilité destructrice ne peut viser que ce que Levinas appelle le « visage » d'autrui, l'autre semblable, le prochain le plus proche, entre le Bosniaque et le Serbe par exemple, à l'intérieur du même quartier, de la même maison, parfois de la même famille. Le pardon doit-il alors saturer l'abîme ? Doit-il suturer la blessure dans un processus de réconciliation ? Ou bien donner

lieu à une autre paix, sans oubli, sans amnistie, fusion ou confusion ? Bien entendu, personne n'oserait déceimment objecter à l'impératif de la réconciliation. Il vaut mieux mettre fin aux crimes et aux déchirements. Mais encore une fois, je crois devoir distinguer entre le pardon et ce processus de réconciliation, cette reconstitution d'une santé ou d'une « normalité », si nécessaires et souhaitables qu'elles puissent paraître à travers les amnésies, le « travail du deuil », etc. Un pardon « finalisé » n'est pas un pardon, c'est seulement une stratégie politique ou une économie psychothérapeutique. En Algérie aujourd'hui, malgré la douleur infinie des victimes et le tort irréparable dont elles souffrent à jamais, on peut penser, certes, que la survie du pays, de la société et de l'État passe par le processus de réconciliation annoncé. On peut de ce point de vue « comprendre » qu'un vote ait approuvé la politique promise par Bouteflika.

Mais je crois inapproprié le mot de « pardon » qui fut prononcé à cette occasion, en particulier par le chef de l'État algérien. Je le trouve injuste à la fois par respect pour les victimes de crimes atroces (aucun chef d'État n'a le droit de pardonner à leur place) et par respect pour le sens de ce mot, pour l'inconditionnalité non-négociable, anéconomique, a-politique et non-stratégique qu'il prescrit. Mais encore une fois, ce respect du mot ou du concept ne traduit pas seulement un purisme sémantique ou philosophique. Toutes sortes de « politiques » inavouables, toutes sortes de ruses stratégiques peuvent s'abriter abusivement derrière une « rhétorique » ou une « comédie » du pardon pour brûler l'étape du droit. En politique, quand il s'agit d'analyser, de juger, voire de contrarier pratiquement ces abus, l'exigence conceptuelle est de rigueur, même là où elle prend en compte, en s'y embarrassant et en les déclarant, des paradoxes ou des apories. C'est, encore une fois, la condition de la responsabilité.

- Vous êtes donc en permanence partagé entre une vision éthique « hyperbolique » du pardon, le pardon pur, et la réalité d'une société au travail dans des processus pragmatiques de réconciliation ?

Jacques Derrida : Oui, je reste « partagé », comme vous le dites si bien. Mais sans pouvoir, ni vouloir, ni devoir départager. Les deux pôles sont irréductibles l'un à l'autre, certes, mais ils restent indissociables. Pour infléchir la « politique » ou ce que vous venez d'appeler les « processus pragmatiques », pour changer le droit (qui se trouve donc pris entre les deux pôles, l'« idéal » et l'« empirique » - et ce qui m'importe ici, c'est, entre les deux, cette médiation universalisante, cette histoire du droit, la possibilité de ce progrès du droit), il faut se référer à ce que vous venez d'appeler « vision éthique "hyperbolique" du pardon ». Bien que je ne sois pas sûr des mots « vision » ou « éthique », dans ce cas, disons que seule cette exigence inflexible peut orienter une histoire des lois, une évolution du droit. Elle seule peut inspirer, ici, maintenant, dans l'urgence, sans attendre, la réponse et les responsabilités.

Revenons à la question des droits de l'homme, du concept de crime contre l'humanité, mais aussi de la souveraineté. Plus que jamais, ces trois motifs sont liés dans l'espace public et dans le discours politique. Bien que souvent une certaine notion de la souveraineté soit positivement associée au droit de la personne, au droit à l'autodétermination, à l'idéal d'émancipation, en vérité à l'idée même de liberté, au principe des droits de l'homme, c'est souvent au nom des droits de l'homme et pour punir ou prévenir des crimes contre l'humanité qu'on en vient à limiter, à envisager au moins, par des interventions internationales, de limiter la souveraineté de certains États-nations. Mais de certains d'entre eux, plutôt que d'autres. Exemples récents : les interventions au Kosovo ou au Timor-oriental, d'ailleurs différentes dans leur nature et leur visée. (Le cas de la guerre du Golfe est autrement compliqué : on limite aujourd'hui la souveraineté de l'Irak mais après avoir prétendu défendre, contre lui, la souveraineté d'un petit État - et au passage quelques autres intérêts, mais passons). Soyons toujours attentifs, comme Hannah Arendt le rappelle aussi lucidement, au fait que cette limitation de souveraineté n'est jamais imposée que là où c'est « possible » (physiquement, militairement, économiquement), c'est-à-dire toujours imposée à de petits États, relativement faibles, par des États puissants. Ces derniers restent jaloux de leur propre souveraineté en limitant celle des autres. Ils pèsent aussi de façon déterminante sur les décisions des institutions internationales. C'est là un ordre et un « état de fait » qui peuvent être ou bien consolidés au service des « puissants » ou bien, au contraire, peu à peu disloqués, mis en crise, menacés par des concepts (c'est-à-dire ici des performatifs institués, des événements par essence historiques et transformables), comme ceux des nouveaux « droits de l'homme » ou de « crime contre l'humanité », par des conventions sur le génocide, la torture ou le terrorisme. Entre les deux hypothèses, tout dépend de la politique qui met en œuvre ces concepts. Malgré leurs racines et leurs fondements sans âge, ces concepts sont tout jeunes, du moins en tant que dispositifs du droit international. Et quand, en 1964 - c'était hier - la France a jugé opportun de décider que les crimes contre l'humanité resteraient imprescriptibles (décision qui a rendu possibles tous les procès que vous savez - hier encore celui de Papon), elle en a implicitement appelé à une sorte d'au-delà du droit dans le droit. L'imprescriptible, comme notion juridique, n'est certes pas l'impardonnable, nous avons vu pourquoi tout à l'heure. Mais l'imprescriptible, j'y reviens, fait signe vers l'ordre transcendant de l'inconditionnel, du pardon et de l'impardonnable, vers une sorte d'anhistoricité, voire d'éternité et de Jugement Dernier qui déborde l'histoire et le temps fini du droit : à jamais, « éternellement », partout et toujours, un crime contre l'humanité sera passible d'un jugement, et on n'en effacera jamais l'archive judiciaire. C'est donc une certaine idée du pardon et de l'impardonnable, d'un certain au-delà du droit (de toute détermination historique du droit) qui a inspiré les législateurs et les parlementaires, ceux qui produisent le droit, quand par exemple ils ont institué en France l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité ou, de

façon plus générale quand ils transforment le droit international et installent des cours universelles. Cela montre bien que malgré son apparence théorique, spéculative, puriste, abstraite, toute réflexion sur une exigence inconditionnelle est d'avance engagée, et de part en part, dans une histoire concrète. Elle peut induire des processus de transformation - politique, juridique, mais en vérité sans limite.

Cela dit, puisque vous me rappeliez à quel point je suis « partagé » devant ces difficultés apparemment insolubles, je serais tenté par deux types de réponse. D'une part, il y a, il doit y avoir, il faut l'accepter, de l'« insoluble ». En politique et au-delà. Quand les données d'un problème ou d'une tâche n'apparaissent pas comme infiniment contradictoires, me plaçant devant l'aporie d'une double injonction, alors je sais d'avance ce qu'il faut faire, je crois le savoir, ce savoir commande et programme l'action : c'est fait, il n'y a plus de décision ni de responsabilité à prendre. Un certain non-savoir doit au contraire me laisser démuni devant ce que j'ai à faire pour que j'aie à le faire, pour que je m'y sente librement obligé et tenu d'en répondre. Il me faut alors, et alors seulement, répondre de cette transaction entre deux impératifs contradictoires et également justifiés. Non qu'il faille ne pas savoir. Au contraire, il faut savoir le plus et le mieux possible, mais entre le savoir le plus étendu, le plus raffiné, le plus nécessaire, et la décision responsable, un abîme demeure et doit demeurer. On retrouve ici la distinction des deux ordres (indissociables mais hétérogènes) qui nous préoccupe depuis le début de cet entretien. D'autre part, si l'on appelle « politique » ce que vous désignez en parlant de « processus pragmatiques de réconciliation », alors, tout en prenant au sérieux ces urgences politiques, je crois aussi que nous ne sommes pas définis de part en part par le politique, et surtout pas par la citoyenneté, par l'appartenance statutaire à un État-nation. Ne doit-on pas accepter que, dans le cœur ou dans la raison, surtout quand il est question du « pardon », quelque chose arrive qui excède toute institution, tout pouvoir, toute instance juridico-politique ? On peut imaginer que quelqu'un, victime du pire, en soi-même, chez les siens, dans sa génération ou dans la précédente, exige que justice soit rendue, que les criminels comparaissent, soient jugés et condamnés par une cour - et pourtant dans son cœur pardonne.

- Et l'inverse ?

Jacques Derrida : L'inverse aussi, bien sûr. On peut imaginer, et accepter, que quelqu'un ne pardonne jamais, même après une procédure d'acquiescement ou d'amnistie. Le secret de cette expérience demeure. Il doit rester intact, inaccessible au droit, à la politique, à la morale même : absolu. Mais je ferais de ce principe trans-politique un principe politique, une règle ou une prise de position politique : il faut aussi respecter, en politique, le secret, ce qui excède le politique ou ce qui ne relève plus du juridique. C'est cela que j'appellerais la « démocratie à venir ». Dans le mal radical dont nous

parlons et par conséquent dans l'énigme du pardon de l'impardonnable, il y a une sorte de « folie » que le juridico-politique ne peut approcher, encore moins s'approprier. Imaginez une victime du terrorisme, une personne dont on a égorgé ou déporté les enfants, ou telle autre dont la famille est morte dans un four crématoire. Qu'elle dise « je pardonne » ou « je ne pardonne pas », dans les deux cas, je ne suis pas sûr de comprendre, je suis même sûr de ne pas comprendre et en tout cas je n'ai rien à dire. Cette zone de l'expérience reste inaccessible et je dois en respecter le secret. Ce qu'il reste à faire, ensuite, publiquement, politiquement, juridiquement, demeure aussi difficile. Reprenons l'exemple de l'Algérie. Je comprends, je partage même le désir de ceux qui disent : « Il faut faire la paix, il faut que ce pays survive, ça suffit, ces meurtres monstrueux, il faut faire ce qu'il faut pour que ça s'arrête », et si, pour cela, il faut ruser jusqu'au mensonge ou à la confusion (comme quand Bouteflika dit : « Nous allons libérer les prisonniers politiques qui n'ont pas de sang sur les mains »), eh bien, va pour cette rhétorique abusive, elle n'aura pas été la première dans l'Histoire récente, moins récente et surtout coloniale de ce pays. Je comprends donc cette « logique », mais je comprends aussi la logique opposée qui refuse à tout prix, et par principe, cette utile mystification. Eh bien, c'est là le moment de la plus grande difficulté, la loi de la transaction responsable. Selon les situations et selon les moments, les responsabilités à prendre sont différentes. On ne devrait pas faire, me semble-t-il, dans la France d'aujourd'hui, ce qu'on s'apprête à faire en Algérie. La société française d'aujourd'hui peut se permettre de mettre au jour, avec une rigueur inflexible, tous les crimes du passé (y compris ceux qui reconduisent en Algérie, précisément, et la chose n'est pas encore faite), elle peut les juger et ne pas laisser s'endormir la mémoire. Il y a des situations où, au contraire, il faut, sinon endormir la mémoire (cela, il ne le faudrait jamais, si c'était possible) mais du moins faire comme si, sur la scène publique, on renonçait à en tirer toutes les conséquences. On n'est jamais sûr de faire le choix juste, on ne sait jamais, on ne le saura jamais de ce qui s'appelle un savoir. L'avenir ne nous le donnera pas davantage à savoir car il aura été déterminé, lui-même, par ce choix. C'est là que les responsabilités sont à réévaluer à chaque instant selon les situations concrètes, c'est-à-dire celles qui n'attendent pas, celles qui ne nous donnent pas le temps de la délibération infinie. La réponse ne peut être la même en Algérie aujourd'hui, hier ou demain, et dans la France de 1945, de 1968-70, ou de l'an 2000. C'est plus que difficile, c'est infiniment angoissant. C'est la nuit. Mais reconnaître ces différences « contextuelles », c'est tout autre chose qu'une démission empiriste, relativiste ou pragmatiste. Justement parce que la difficulté surgit au nom et en raison de principes inconditionnels, donc irréductibles à ces facilités (empiristes, relativistes ou pragmatistes). En tout cas, je ne réduirais pas la terrible question du mot « pardon » à ces « processus » dans lesquels elle se trouve d'avance engagée, si complexes et inévitables soient-ils.

- Ce qui reste complexe, c'est cette circulation entre le politique et l'éthique hyperbolique. Peu de nations échappent à ce fait, peut-être fondateur, qui est qu'il y a eu des crimes, des violences, une violence fondatrice, pour parler comme René Girard, et le thème du pardon devient bien commode pour justifier, ensuite, l'histoire de la nation.

Jacques Derrida : Tous les États-nations naissent et se fondent dans la violence. Je crois cette vérité irrécusable. Sans même exhiber à ce sujet des spectacles atroces, il suffit de souligner une loi de structure : le moment de fondation, le moment instituteur est antérieur à la loi ou à la légitimité qu'il instaure. Il est donc hors la loi, et violent par là-même. Mais vous savez qu'on pourrait « illustrer » (quel mot, ici !) cette abstraite vérité de terrifiants documents, et venus de l'histoire de tous les États, les plus vieux et les plus jeunes. Avant les formes modernes de ce qu'on appelle, au sens strict, le « colonialisme », tous les États (j'oserais même dire, sans trop jouer sur le mot et l'étymologie, toutes les cultures) ont leur origine dans une agression de type colonial. Cette violence fondatrice n'est pas seulement oubliée. La fondation est faite pour l'occulter ; elle tend par essence à organiser l'amnésie, parfois sous la célébration et la sublimation des grands commencements. Or ce qui paraît singulier aujourd'hui, et inédit, c'est le projet de faire comparaître des États ou du moins des chefs d'État en tant que tels (Pinochet), et même des chefs d'État en exercice (Milosevic) devant des instances universelles. Il s'agit là seulement de projets ou d'hypothèses mais cette possibilité suffit pour annoncer une mutation : elle constitue à elle seule un événement majeur. La souveraineté de l'État, l'immunité d'un chef d'État ne sont plus, en principe, en droit, intangibles. Bien entendu, de nombreuses équivoques demeureront longtemps, devant lesquelles il faut redoubler de vigilance. On est loin de passer aux actes et de mettre ces projets en œuvre, car le droit international dépend encore trop d'États-nations souverains et puissants. De plus, quand on passe à l'acte, au nom de droits de l'homme universels ou contre des « crimes contre l'humanité », on le fait souvent de façon intéressée, compte tenu de stratégies complexes et parfois contradictoires, à la merci d'États non seulement jaloux de leur propre souveraineté mais dominants sur la scène internationale, pressés d'intervenir ici plutôt ou plus tôt que là, par exemple au Kosovo plutôt qu'en Tchétchénie, pour se limiter à des exemples récents, etc., et excluant, bien sûr, toute intervention chez eux ; d'où par exemple l'hostilité de la Chine à toute ingérence de ce type en Asie, au Timor, par exemple - cela pourrait donner des idées du côté du Tibet ; ou encore la réticence des États-Unis, voire de la France, mais aussi de certains pays dits « du Sud », devant les compétences universelles promises à la Cour pénale internationale, etc.

On en revient régulièrement à cette histoire de la souveraineté. Et puisque nous parlons du pardon, ce qui rend le « je te pardonne » parfois insupportable ou odieux, voire obscène, c'est l'affirmation de souveraineté. Elle s'adresse souvent de haut en bas, elle confirme sa propre liberté ou s'ar-

roge le pouvoir de pardonner, fût-ce en tant que victime ou au nom de la victime. Or il faut aussi penser à une victimisation absolue, celle qui prive la victime de la vie, ou du droit à la parole, ou de cette liberté, de cette force et de ce pouvoir qui autorisent, qui permettent d'accéder à la position du « je pardonne ». Là, l'impardonnable consisterait à priver la victime de ce droit à la parole, de la parole même, de la possibilité de toute manifestation, de tout témoignage. La victime serait alors victime, de surcroît, de se voir dépouillée de la possibilité minimale, élémentaire, d'envisager virtuellement de pardonner à l'impardonnable. Ce crime absolu n'advient pas seulement dans la figure du meurtre. Immense difficulté, donc. Chaque fois que le pardon est effectivement exercé, il semble supposer quelque pouvoir souverain. Cela peut être le pouvoir souverain d'une âme noble et forte, mais aussi un pouvoir d'État disposant d'une légitimité incontestée, de la puissance nécessaire pour organiser un procès, un jugement applicable ou, éventuellement, l'acquittement, l'amnistie ou le pardon. Si, comme le prétendent Jankélévitch et Arendt (j'ai dit mes réserves à ce sujet), on ne pardonne que là où l'on pourrait juger et punir, donc évaluer, alors la mise en place, l'institution d'une instance de jugement suppose un pouvoir, une force, une souveraineté. Vous connaissez l'argument « révisionniste » : le tribunal de Nuremberg était l'invention des vainqueurs, il restait à leur disposition, aussi bien pour établir le droit, juger et condamner que pour innocenter, etc. Ce dont je rêve, ce que j'essaie de penser comme la « pureté » d'un pardon digne de ce nom, ce serait un pardon sans pouvoir : inconditionnel mais sans souveraineté. La tâche la plus difficile, à la fois nécessaire et apparemment impossible, ce serait donc de dissocier inconditionnalité et souveraineté. Le fera-t-on un jour ? C'est pas demain la veille, comme on dit. Mais puisque l'hypothèse de cette tâche imprésentable s'annonce, fût-ce comme un songe pour la pensée, cette folie n'est peut-être pas si folle.

Propos recueillis par Michel Wieviorka

(1) *NDLR* Cf. « Foi et savoir, Les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison », in *La Religion*, J. Derrida et G. Vattimo, Le Seuil, 1996.

(2) Il y aurait beaucoup à dire ici sur les différences sexuelles, qu'il s'agisse des victimes ou de leur témoignage. Tutu raconte aussi comment certaines femmes ont pardonné en présence des bourreaux. Mais Antje Krog, dans un livre admirable, *The Country of my Skull*, décrit aussi la situation de femmes militantes qui, violées et d'abord accusées par les tortionnaires de n'être pas des militantes mais des putains, ne pouvaient même pas en témoigner devant la commission, ni même dans leur famille, sans se dénuder, sans montrer leurs cicatrices ou sans s'exposer une fois de plus, par leur témoignage même, à une autre violence. La « question du pardon » ne pouvait même pas se poser publiquement à ces femmes dont certaines occupent maintenant de hautes responsabilités dans l'État. Il existe une « Gender Commission » à ce sujet en Afrique du Sud.

© *Le Monde des Débats*, Décembre 1999