

# Pardonner l'impardonnable ?

*Réflexions sur quelques apories*

# Forgiving the unforgivable?

*Some thoughts on its aporias*



Catalina Sagarra

Trent University

## Résumé

Maints philosophes se sont penchés sur la question du pardon, plus rares sont ceux qui l'ont envisagé lorsque l'objet du pardon s'insère dans un processus génocidaire, l'agent en est un exécutant génocidaire et celui qui pardonne une victime. Partant des apories soulevées par Derrida et Jankélévitch, entre autres, nous tenterons de mieux saisir l'objet du pardon en nous appuyant sur les génocides qui ont secoué le XXe siècle. Autrement dit, pour comprendre le présent de l'acte illocutoire, nous ferons un détour par le passé. Puisqu'on *pardonne quelque chose à quelqu'un*, il faut analyser au plus près les deux compléments de ce verbe transitif. Cela nous permettra de mieux comprendre ce que *pardonner* pourrait signifier dans le cadre qui nous occupe. Nous verrons tout d'abord comment saisir l'objet du pardon, fort complexe étant donné le cadre qui est le sien : un génocide. Ce faisant, nous dresserons un portrait de l'agent à qui le pardon s'adresse, car là aussi rien n'est évident. Invoquant l'impossibilité du pardon dans un tel cadre, certains philosophes mettent de l'avant d'autres modalités en lieu et place du pardon, la seule possibilité du pardon étant précisément son impossibilité. Nous nous demanderons enfin si le pardon auquel on invite les victimes doit vraiment être à la charge de celles-ci et si les victimes survivantes peuvent tenir cette parole à laquelle on les invite.

**Mots clés :** Aporie du pardon, acte performatif, déliaison/déshumanisation, responsabilité/culpabilité, deuil insurmontable.

## Abstract

Many philosophers have already discussed forgiveness, though fewer have considered it when the object to be forgiven is part of a genocidal process, the agent a killer, and he/she who forgives a victim. Based on the *aporias* found by Derrida and Jankélévitch, among others, this article explores the object of forgiveness. In other words, to apprehend

the present of the speech act, it makes a detour through the past. This will help to grasp the significance of forgiving within the framework of genocide, first by analysing the object of forgiveness, which is as complex as genocide is. By doing this, a detailed picture is drawn of the agent to whom forgiveness is granted, as depicting the agent is also quite complex. Because we *forgive somebody for having done something*, both complements of this transitive verb are rigorously explored. The paper analyses what other options some philosophers have put forward in lieu of forgiveness, the impossibility of forgiveness being acknowledged as insuperable. Finally, the paper asks if it is the victim's role/place to forgive and if the victim can actually speak from the unsustainable situation that characterizes this speech act, albeit some encourage victims to forgive as doing so might produce some kind of potential therapeutic benefit.

**Keywords:** Aporia of forgiveness, performative act, disjunction/deshumanisation, responsibility/guilt, insurmountable mourning.

« Le pardon est mort dans les camps de la mort »  
(Jankélévitch, *L'Imprescriptible*<sup>1</sup>,  
1986)

« Pourquoi le pardon est-il impossible ? [...] parce que ce qu'il y a à pardonner doit être et rester impardonnable [...] »  
(Derrida, « D'abord, je ne savais pas... »<sup>2</sup>, 1997)

La formule de Jankélévitch, qui peut sembler lapidaire au premier abord, parce que prise isolément, permet en fait de mettre en relief de manière cinglante, certes, un raisonnement sur l'impossibilité du pardon ou, plus exactement, elle en souligne une de ces nombreuses apories.

Cet énoncé s'insère dans une réflexion que nous livre Vladimir Jankélévitch sur le pardon dans *Pardonner ?* Sans être central, il convient de se pencher sur la place qu'il occupe dans le cheminement de ce texte : l'énoncé apparaît plus ou moins vers la fin de *Pardonner ?*, mais est repris comme incipit en quatrième de couverture ! D'où son

---

1 Jankélévitch, Vladimir (1986), *L'Imprescriptible, Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Éd. du Seuil, p. 50.

2 Derrida, J. (1997), « D'abord, je ne savais pas... », dans *Les Cahiers du GRIF*, Hors-Série 3. Sarah Koffman., p. 158.

## Pardoner l'impardonnable ?

importance. Mais bien entendu, c'est surtout sa formulation qui nous intéresse. Il s'agit d'une proposition reposant sur un copulatif (être) embrayant un processus attributif doublé d'une personnification, associant le tout à un locatif qui reprend la caractéristique de l'attribution, comme s'il s'agissait d'une double mort ou comme si ce locatif, parce que surdéterminé par l'adjonction d'un complément du nom restrictif ou nihiliste, ne pouvait donner que cela : la mort. Comment, à partir de ce lieu, énoncer un pardon quelconque ? Autrement dit, l'acte illocutoire ne peut avoir lieu que si un locuteur le prend en charge ; or ceux qui pourraient le prendre en charge ne sont plus.

Cette aporie est également relevée par Derrida, pour qui seuls les morts — victimes et bourreaux — pourraient être les acteurs du pardon. À cette impossibilité du pardon provenant des camps (et de tout lieu où se déploie un génocide, bien que les lieux aient eux aussi leur importance<sup>3</sup>), Derrida en relève une autre qui veut que personne ne puisse pardonner à la place d'un autre que soi. D'autres philosophes se sont également penchés sur l'impossibilité du pardon, et certains partagent des réflexions ou des cheminements en des termes parfois semblables, parfois différents, mais souvent complémentaires : Simone de Beauvoir<sup>4</sup> en réclamant pour les victimes un droit de revanche (ce qui ne signifie aucunement qu'elle enjoignît les victimes survivantes à une quelconque revanche : la revanche, nous le verrons, ne peut en aucun cas satisfaire les survivants), Julia Kristeva<sup>5</sup> parle de déplacement de frontières intérieures et Paul Ricœur<sup>6</sup> d'impasse.

L'énoncé en exergue n'est donc pas anodin, il raconte une histoire, comme ces six mots que griffonna Hemingway sur une serviette de table : « *For Sale, Baby Shoes, Never Worn* ». Ces deux énoncés n'ont de sens qu'en se référant au passé. Leur présent n'est accessible que par le détour du passé. Il réactualise le passé pour être compréhensible, pour se charger de sens ; mais ce faisant, il acquiert une dimension pathémique abyssale ; car ce présent souligne précisément l'absence de ceux qui étaient là *in illo tempore* et qui ne sont plus à cause des camps de la mort en Allemagne, en Pologne, en Autriche, à cause des rivières, des églises, des écoles au Rwanda, à cause des longues marches auxquelles furent forcés tant d'Arméniens en Anatolie...

Seules toutes ces victimes qui ne sont plus parmi les vivants auraient pu pardonner, *si* elles avaient survécu, *si* elles n'étaient pas mortes, *si* les intentions (*Absicht*) des autorités en place et des peuples les approuvant, les appuyant, les aidant, n'avaient pas été précisément de leur donner la mort, *si* de surcroît l'objectif n'avait pas été de les

---

3 L'organisation d'une extermination, la façon dont celle-ci est menée, gérée, conçue en dit long sur les concepteurs et les exécutants.

4 Beauvoir, Simone de (1946), « Œil pour œil », *Les temps modernes* 5. Republié dans *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Nagel, 1948.

5 Kristeva, Julia (2005), *La haine et le pardon*, Paris, Fayard.

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

*exterminer*, autrement dit de tenter de ne pas en laisser un seul de vivant. Ce pardon, qu'elles seules auraient pu accorder à leurs bourreaux (citoyens, militaires ou miliciens), aucun descendant ne peut se l'attribuer, et pour cause : il s'agit d'un acte performatif n'engageant que celui qui s'y engage, bien que Derrida ajoute une contrainte supplémentaire puisqu'il l'envisage dans l'intériorité de l'être, un don qu'il ne s'agit pas d'étendre sur la voie publique ni d'en informer celui qui en est le bénéficiaire<sup>7</sup>. Mais, même dans ce cas, seul l'énonciateur se donne en gage de son énonciation.

Comment, dès lors, les survivants peuvent-ils endosser une parole à partir d'une place que personne ne peut occuper ? Comment pardonner un mal (en l'occurrence absolu) causé sur un autre que soi ? De quel droit peut-on tenir un tel discours oblitérant les droits de cet autre dont on usurperait la place ? Ce sont ces questions, ces premières apories sur lesquelles je voudrais réfléchir, tout en me demandant quel est le contenu de ce discours, si tant est que je puisse le tenir en mon nom, et à qui s'adresse-t-il vraiment ? Car l'acte performatif qui veut que « je te pardonne » délie l'agent de son action (Paul Ricœur) raconte lui aussi une histoire et je pense qu'il est bon de s'y attarder lorsque ce qui est en jeu, c'est le fragile équilibre de notre humanité, ce qui est en cause, c'est la conscience de notre vulnérabilité et, en bout de compte, de notre survie. Un détour par le passé est donc nécessaire pour tenter de saisir ce pardon qui est récemment passé à la charge des victimes.

Hegel parlait de devoir de conscience auquel doit se soumettre tout individu afin de jouir pleinement de sa liberté, et il soulignait que tout manquement à ce devoir devenait aliénation de soi :

[...] l'aliénation de la personnalité sont l'esclavage, la propriété corporelle [...] l'aliénation de la rationalité intelligente, de la moralité subjective et objective [...] apparaissent dans [...] l'autorité et les pleins pouvoirs que *je concède à autrui* de déterminer et de me prescrire quelles actions je dois accomplir [...] ou ce qu'est mon devoir de conscience [...]<sup>8</sup>.

S'en remettre/se soumettre à des prescriptions qui ne visent pas le bien et le bien-être universel aliène l'individu lui ôtant ce qui précisément devrait le caractériser : le devoir de conscience. L'individu devient ce que Lacan nomme un sujet assujéti ou ce que Freud décrit comme un sujet de la pulsion plus que de la conscience<sup>9</sup>. Mais avant toute chose, il

---

<sup>7</sup> Nous pouvons ici penser à l'usage politique du pardon, notamment au Rwanda. Pour des raisons d'espace, nous n'aborderons pas ce pardon-là, mais tenions à le signaler.

<sup>8</sup> Hegel, *Principe de la philosophie du droit*, principe 66, p. 100. C'est moi qui souligne.

<sup>9</sup> À lire cet article de Bertrand, Michèle (2005), « Qu'est-ce que la subjectivation ? », dans *Le Carnet PSY* 1(96), 24-27. DOI 10.3917/lcp.096.0024. Consulté le 20 septembre 2016.

## Pardonner l'impardonnable ?

me semble qu'il faut cerner ce cadre dans lequel le pardon pose problème, devient aporétique et impossible.

### I. Que pardonner ?

Pour poser ce cadre, un retour en arrière dans le temps est nécessaire, vers ce passé qui surdétermine l'impossibilité du présent propre à l'acte performatif. Cela nous permettra de mieux saisir l'agent à qui s'adresse le pardon dont il est ici question et l'ampleur du crime commis par cet agent : *crimes* visant à éliminer une portion de l'humanité. C'est à dessein que mon cadre référentiel est pluriel et globalisant : un seul crime ne serait pas un génocide, mais un meurtre ; et le crime reposant sur des distinctions et une déliaison entre « nous » et « eux/les autres », c'est l'ensemble de l'humanité, son complexe réseautage d'individus et de cultures qui est en jeu, car cette distinction entre « nous » et « les autres » revient, par des détours plus ou moins alambiqués et marquant des identités narratives, à distinguer le pur de l'impur, prétention insoutenable, à moins d'entendre par « pur » ce qui caractérise chacun de nous en tant que descendants de nos géniteurs, auquel cas nous sommes tous les purs produits du hasard (d'un point de vue biologique et non culturel, quoi que...<sup>10</sup>).

Ce premier constat soulève une question : comment pourrions-nous nous définir sans la présence de tous ces autres qui sont différents de notre personne ? Que sommes-nous sans le miroir des autres, sans cette image de nous-mêmes que ces autres nous renvoient ? Ces questions phénoménologiques doivent en fait se penser tout d'abord au singulier pour être ensuite abordées au pluriel. Qui suis-je sans les autres ? Sans le regard que tous ces êtres que je croise et qui sont distincts de moi posent sur moi ? Comment puis-je me saisir si je ne peux me différencier des autres ? Les différences que je perçois marquent ma propre altérité et chacun de nous se sent, je l'espère, différent de tous les autres êtres sur terre, de l'exiguïté et de l'intimité propre à la cellule familiale, à l'immensité de l'anonymat propre au village global, que nous partageons ou pas certaines affinités linguistiques, culturelles, sociales, certaines certitudes, certaines croyances, certaines expériences de vie, etc.

Chose curieuse, la distance spatiale (et à fortiori temporelle) renforce, creuse ses différences et semble derechef porter atteinte à notre devoir de conscience ou dit autrement l'éloignement nous délie de nos responsabilités envers l'autre, devoir pourtant incontournable et auquel nous enjoint Levinas. L'éloignement culturel et spatial corrobore l'image que nous nous forgeons de nous-mêmes et de la distance qui nous sépare de l'autre, tout en amoindrissant notre sensibilité à l'égard de ces autres et de la

---

<sup>10</sup> Ce même hasard fait en sorte que nous appartenions à la culture du territoire sur lequel nous naissons.

souffrance dont ils peuvent être les victimes. Comme le fait remarquer Sonia Kruks, les atrocités distantes ne remettent pas en cause notre être au monde. J'irai d'ailleurs plus loin en reprenant partiellement son analyse, tant qu'il n'y a pas violation de « notre » place dans ce monde que nous pensons nôtre (communautés d'*appartenance* religieuse, politique, territoriale<sup>11</sup>), notre empathie envers les autres est inversement proportionnelle à la distance qui nous sépare d'eux, cette distance pouvant être réelle ou imaginaire ; pensons à la ségrégation raciale aux É.-U. et en Afrique du Sud, avec toutes les atrocités qu'elle a justifiées ; pensons au *Hayots tseghaspanoutyou*n (génocide des Arméniens), à la *Shoa*, au *Jenocide*<sup>12</sup> des Tutsi au Rwanda, etc., pour ne citer que ces quelques massacres du XXe siècle. La distinction « nous (les purs)/les autres (les impurs) » développée par Tzvetan Todorov<sup>13</sup> est valable en tout temps et en tout lieu, aucun peuple ne semble en être exempt. Sans doute est-ce pour cela que Karl Jaspers s'inscrit dans une perspective d'échec dans son livre sur la culpabilité allemande. Nous manquons à nos responsabilités, pourrions-nous conclure à la lecture de *la culpabilité allemande*<sup>14</sup>. Il conviendrait alors peut-être de se demander si cela est le propre de l'homme : savoir que l'autre est en danger et accepter de ne rien faire pour tenter de le sauver, puisque toute action de notre part impliquerait un retour en soi, une prise de conscience de ce devoir de conscience auquel invite Hegel. En chacun de nous existe un Mr Hyde, écrit Amin Maalouf<sup>15</sup> (1998), le tout est d'empêcher que les conditions d'émergence du monstre ne soient rassemblées.

Pour complexifier davantage les choses, les groupes avec lesquels nous partageons des parties de nous-mêmes sont eux aussi fort hétérogènes et ce, malgré les affinités qui peuvent nous réunir par moments et selon les circonstances. Comme le développe Amin Maalouf dans *Les Identités meurtrières*, tous les êtres humains sont complexes ou, comme l'a également montré Mikhaïl Bakhtine<sup>16</sup> dans *Esthétique et théorie du roman*, selon le groupe dans lequel nous circulons, notre propre langage en est affecté, nous nous donnons à l'autre, aux autres différemment selon le cadre qui accueille notre parole et notre être. Tout au long d'une seule journée, nous pouvons être plusieurs êtres différents, nous donnant à l'autre, aux autres, toujours différent(s), toujours différemment, sous des voiles ou des visages prêt-à-porter remplissant du mieux que l'on peut la fonction que les

---

11 Je pourrais ajouter « raciale », mais cela signifierait que j'adhère aux distinctions de race. Or, cette même science qui voulut nous différencier les uns des autres pour mieux assujettir une partie de l'espèce humaine ne cesse de nous confirmer que nous ne sommes qu'un, depuis la nuit des temps.

12 Je prends ici la graphie adoptée par le gouvernement rwandais.

13 Todorov, Tzvetan (1992), *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.

14 Jaspers, Karl (1990), *La Culpabilité allemande*, trad. Par J. Hersch, Paris, Éd. de Minuit.

15 Maalouf, Amin (1998), *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, p. 37.

16 Bakhtine, Mikhaïl (1978), *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, Coll. TEL.

## Pardonner l'impardnable ?

circonstances appellent ou exigent<sup>17</sup>. Tout en restant fidèles à nous-mêmes, nous nous adaptons au fil du temps et des circonstances, tous ces visages, tous ces langages nous définissant à chaque instant. Enfin, nos souvenirs sont cela même, un amalgame de moments appartenant partiellement à maints groupes avec lesquels nous avons partagé des bribes de vie<sup>18</sup>. Maintes passerelles nous rapprochant des autres sont bâties au fil du temps assurant de la sorte notre insertion dans le milieu social qui est le nôtre.

Ce qui ressort des réflexions auxquelles nous invitent les uns et les autres touche en fait au propre de l'espèce humaine. Nous nous plaisons à nous penser comme étant la seule espèce capable de langage, et donc de dire et de se dire grâce à celui-ci, de penser et de se penser également grâce à ce même langage (*Loquor, ergo sum*). C'est donc grâce à ces signes linguistiques (signifiant/signifié<sup>19</sup>, graphique ou phonétique) qui me permettent de m'articuler et d'articuler le monde alentour que des liens de proximité sont tissés, tout comme sont créés et mises de l'avant les distances qui nous éloigneront de notre voisin immédiat ou de cet autre qui vit à mille lieues de notre petit confort intérieur. C'est sur cette base que je vais tenter de réfléchir sur le phénomène génocidaire et le pardon auquel on invite les survivants parfois un peu trop à la légère. Mais avant cela, je me dois de signaler que ce n'est que récemment que la charge du pardon a été transférée sur les victimes. Dans *Quatre lectures talmudiques*<sup>20</sup>, par exemple, Levinas, aborde le pardon du point de vue de celui qui le demande<sup>21</sup>. Chose devenue « obsolète », semble-t-il, dans la pensée contemporaine abordant le pardon, surtout centré sur l'acte performatif de celui qui pardonne. Résumant très sommairement et sans doute aussi assez maladroitement Levinas, disons que, partant d'une citation du Talmud (« Les fautes de l'homme envers Dieu sont pardonnées lors du Jour du Pardon ; les fautes de l'homme envers autrui ne lui sont pas pardonnées lors du Jour du Pardon, à moins que, au préalable, il n'ait apaisé autrui... »), une différence fondamentale est développée entre le pardon obtenu le Jour du *Yom Kippour* pour une faute commise envers Dieu, pardon qui sera accordé/obtenu par la contrition, la pénitence, l'abstinence, les jeûnes et la prière : ce pardon ne dépendant que de soi, de son retour en soi. Quant au pardon que m'accordera, peut-être, mon prochain, l'autre, pour être obtenu, il faut au préalable que l'autre s'apaise et que j'aie contribué à cet apaisement. Je dépends dès lors de cet autre qui pourrait me laisser à tout jamais impardonné.

---

17 Bien évidemment, P. Ricœur aborde également ce multifacétisme propre à l'homme parce que doté de langage, à travers l'ipséité et la mêmeté.

18 Nous pensons ici, bien sûr, aux travaux de Maurice Halbwachs.

19 Je simplifie ici pour ne pas reprendre les diverses théories du signe linguistique de Saussure à Searl.

20 Levinas, Emmanuel (2005) *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit.

21 Certes, Jankélévitch rappelle aussi que « Devancer sa victime, c'était cela : demander pardon », V. Jankélévitch (1986), *L'Imprescriptible*, p. 51.



Derrida, quant à lui, aborde le pardon à partir d'un cas de figure traitant le pardon demandé par l'un/accordé par l'autre (à hauteur d'homme donc) avec une histoire juive : « Deux juifs, ennemis de longue date, se rencontrent à la synagogue, le jour du Grand Pardon. L'un dit à l'autre [donc en guise de pardon<sup>22</sup>] : "je te souhaite ce que tu me souhaites." Et le second, de rétorquer, du tac au tac : "Tu recommences déjà ? " » Dans un cas comme dans l'autre, les philosophes énoncent qu'il faut qu'il y ait regret, repentance et réparation, consentie par la victime, qui en retour accordera, *peut-être*, le pardon. Ceci étant dit, dans tous les cas, la philosophie semble ne pouvoir réfléchir sur le pardon qu'en s'appuyant sur la religion, qui le catholicisme, qui le protestantisme, qui le judaïsme. Nous allons, pour notre part, tenter de ne pas y recourir.

Un génocide, pour revenir au cadre qui nous occupe, est une horreur à caractère « orienté, méthodique et sélectif <sup>23</sup> » écrit Jankélévitch. Le terme « horreur » semble, pris isolément, bien pauvre, dans les faits et dans les visées qui sont les siennes, à moins de lui accoler systématiquement « injustifiable, irréparable, irréversible et nihiliste » ; chacune de ses appréciations relevant de domaines différents : la morale — ensemble de règles de conduite qui sont considérées comme bonnes de façon absolue — ; l'effectuation — qui souligne la radicalité des actes, qui sont, eux, l'extériorisation d'une pensée, mais d'une pensée se sachant irréversible dans son extériorisation compte tenu de la linéarité du temps — et la logique — dérivé de λόγος signifiant à la fois « raison », « langage » et « raisonnement », autrement dit ce dont le propre est de connaître, de juger afin de permettre à tout être humain de se conduire en conséquence —, mais qui pour l'heure élabore un raisonnement inachevé, parcellaire et forcément défectueux, puisque tout projet génocidaire, à moins d'être pensé dans ses ultimes conséquences (exterminer tous ceux qui sont différents de moi, le « nous » n'existant plus au terme du raisonnement, de là le versant nihiliste), ne peut aboutir qu'à de grands carnages, qui, à terme, visent inévitablement l'extinction de l'espèce humaine : et s'il n'en reste qu'un qui sera celui-là ? pourrait-on dire avec force sarcasme. Et pour quoi faire...

Qui plus est, penser en termes d'extermination ne peut en aucun cas être envisagé ni comme une vengeance, ni comme une précaution, comme cela est pourtant médiatisé<sup>24</sup> au préalable pour mobiliser les masses et les rallier à ce « nous » qu'il s'agit de construire par opposition à ceux par rapport auxquels il faut prendre ses distances, creuser les différences, pour rendre ces autres totalement autres, étranges, étrangers et dangereux. De plus, si effectivement un projet d'extermination était une vengeance ou une précaution, deux remarques s'imposent : tout d'abord, dans le cas de la vengeance, les horreurs d'hier

---

22 Les crochets appartiennent au texte de Derrida.

23 Jankélévitch, Vladimir (1986), *L'Imprescriptible, Pardonnez ? Dans l'honneur et la dignité*, p. 41

24 Je me réfère ici exclusivement aux génocides du XXe siècle, l'ère de la médiatisation, de l'informatisation et de la globalisation.



## Pardoner l'impardonnable ?

ne peuvent en aucun cas justifier celles d'aujourd'hui<sup>25</sup>, et dans le cas de la précaution, les *potentielles* horreurs de demain ne peuvent elles non plus justifier les horreurs *réelles* d'aujourd'hui. D'autre part, la disproportion entre les causes/raisons avancées pour justifier les horreurs et la finalité de ces mêmes horreurs serait non seulement incommensurable, mais également asymétrique, les visées ne répondant plus aux causes. Disproportionnée et asymétrique sera également la punition de telles « horreurs ». Aucune justice ne pourra jamais rendre un verdict à la hauteur des atrocités commises durant un génocide, compte tenu, entre autres, de la volonté et des intentions qui y président, et de la multitude d'agents qu'il faudrait traduire en justice : « [...] la justice est incapable d'épuiser une culpabilité qui, sans être d'ordre pénal, existe cependant<sup>26</sup> » pourrait-on ajouter avec Hazan. Simone de Beauvoir soutient que bien que toute forme de punition, y compris la vengeance (la revanche) et la justice abstraite, échoue à restaurer la réciprocité bafouée par le crime, de tels individus (en faisant référence à Brasillac et aux collaborateurs divers) doivent tout de même être jugés et punis. D'ailleurs, la restauration d'un vivre-ensemble originel dans la réciprocité du respect de l'autre est en fait illusoire, une partie des concernés n'étant plus là pour en assurer la viabilité, le crime — un génocide — ayant violé et détruit cet espace à jamais ; même si en politique, le pardon peut être (est) utilisé comme outil de normalisation et comme condition à la paix civile mettant un terme/scellant l'escalade de la violence.

Pour Arendt<sup>27</sup> comme pour Beauvoir<sup>28</sup>, ne pas juger équivaut à abdiquer les responsabilités d'être libre, pour soi et pour l'autre. Arendt, Beauvoir, Levinas, Hegel tous insistent sur les responsabilités que chacun de nous porte en soi, envers soi et envers l'autre. Dès que nous abdiqons, dès que nous ignorons quelles sont ces responsabilités, dès que nous refusons de penser aux responsabilités de tout un chacun envers tous, dans une totale réciprocité, nous pouvons à tout moment basculer et accepter de nier les droits et libertés de l'autre. Au nom de la peur (de l'autre), personne ne peut abdiquer. Il faut au contraire se demander de quel autre nous parlons, qui est cet autre que nous imaginons et dont nous semblons tout ignorer, même si nous l'avons côtoyé toute une vie durant. Qui est cet autre dont tout le monde parle si mal, mais qui, parce que pur produit d'un imaginaire

---

25 Lire « L'Inoubliable » de Jacques Rancière (2012), *Figures de l'histoire*, Paris, PUF.

26 Hazan, Pierre (2012), « La Realpolitik du pardon », dans *Revue internationale et stratégique* 4 (88). DOI 10.3917/ris.088.0081. Consulté le 20 septembre 2016. Hazan souligne d'ailleurs que la dimension stratégique du pardon, pourtant essentielle, autrement dit jamais gratuit (contrairement à ce qu'en pense Derrida), ne doit pas apparaître au premier plan, comme ce fut le cas au Rwanda, précisément, où les demandes de pardon étaient accompagnées de réductions de peine. C'est pourquoi, pour nombre de victimes et de familles de victime, ces pardons-là ne sont que cynisme (ou la valeur marchande est mise de l'avant) sans aucune valeur morale.

27 Arendt, Hannah (2005), *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot.

28 Beauvoir, Simone de (1946), « Œil pour œil », *Les temps modernes* 5. Republié dans *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Nagel, 1948.

collectif (l'esprit d'un peuple), n'est qu'une abstraction ? Il faut redonner à cet autre sa singularité, l'extraire de la masse d'un collectif sans visage dont seules comptent certaines attributions, qui peuvent être réelles (dans le cas des attaques terroristes), mais qui jamais ne représentent l'ensemble d'un peuple. Parce que possédant le langage qui articule nos pensées, tout être humain se doit de rester en tout temps un sujet moral. Comme le rappelle Charles Taylor « Le sujet moral doit non seulement poser l'acte juste, mais cet acte doit partir d'un motif juste, lequel ne peut être que le respect de la loi morale elle-même, cette loi morale qu'il se donne à lui-même en tant que volonté rationnelle<sup>29</sup> ». La morale, ajoute-t-il, doit être entièrement séparée des impulsions au bonheur et au plaisir.

Prenons deux exemples. Parce qu'au Rwanda, le génocide a impliqué tant d'individus, de l'armée, aux miliciens, aux simples citoyens (de tout âge<sup>30</sup>), le pays a rapidement opté pour la création de juridictions populaires, les Gacaca, afin de juger le plus grand nombre de génocidaires sans pouvoir toutefois être à la hauteur de sa tâche, le défi étant inatteignable sur l'ensemble des individus ayant tué ou aidé à tuer, manquant ainsi à leur devoir (respect de la loi morale) et ce, sur l'ensemble du territoire national. En France, à part quelques procès phares qui ont d'ailleurs fait couler beaucoup d'encre (d'historiens, de philosophes), des représailles immédiates sur tel ou tel individu (la revanche aux mains de particuliers ou de groupes de particuliers plus ou moins organisés), très peu a été fait pour juger les torts et pourtant, il y eut bien de la collaboration, à bien des niveaux, comme le signale Armand Gliksberg dans *Kaddish pour les miens. Chronique d'un demi-siècle d'antisémitisme (1892-1942)* :

Dès sa création, le CGQJ est submergé de milliers de lettres de délateurs, le plus souvent anonymes. Il y en eut plus de trois millions, adressées à toutes les administrations civiles et policières. Toutes les classes de la société dénoncent qui un voisin, qui un concurrent, qui un confrère, qui un collègue, qui un employeur, qui un locataire, qui un propriétaire, qui un futur gendre, qui une future belle fille...<sup>31</sup>

Les intellectuels ne firent pas exception souligne-t-il également (mais cette remarque est malheureusement valable sur l'ensemble de l'Europe, pour la Turquie, le Rwanda, etc.) :

À la même époque reparaît *Je Suis Partout*. Il est temps que les intellectuels français apportent leur pierre à l'édifice de la Collaboration. Brasillach,

---

29 Taylor, Charles (1998), *Hegel et la société moderne*, Québec/Paris, PUL/CERF, p. 4.

30 Il faut aussi préciser que des réfugiés hutu burundais se firent également remarquer par leur extrême violence durant le génocide.

31 Gliksberg, Armand (2004), *Kaddish pour les miens. Chronique d'un demi-siècle d'antisémitisme (1892 – 1942)*, Paris, Mille et Une Nuits, pp. 221 – 223.

## Pardoner l'impardonnable ?

Rebatet, Laubreaux en assurent la direction. Tous les auteurs « bien-pensants » se précipitent dans les colonnes du journal : Marcel Aymé, Jean Anouilh, Marcel Jouhandeau, Drieu La Rochelle, le dessinateur Ralph Soupault, etc. En examinant la bibliothèque d'un ami de ma famille, l'ingénieur Jacques Gelman, je fus sidéré. En effet, il m'apparut que tous les auteurs présents sur les rayons étaient passés du côté de l'occupant : Jean Giraudoux, Pierre Benoit, Henri Bordeaux, Paul Morand, André Gide, Jacques Chardonne, Jean Giono, Pierre Gaxotte, Henri de Montherlant, Alfred Fabre-Luce, Pierre Mac Orlan, Bertrand de Jouvenel. Les élites qui symbolisaient le pays aux yeux du monde civilisé défiguraient délibérément la France. Ces grands écrivains pouvaient enfin assouvir leur aversion commune pour les Juifs. Les « ronds de jambe » de Jean Cocteau, de Sacha Guitry, de Steve Passeur et autres esclaves de la mode et du « parisianisme » furent si vulgaires dans la flagornerie et l'allégeance aux vainqueurs, qu'il serait indécent de rappeler ici leurs débordements<sup>32</sup>.

Si nous tenons compte de l'horreur et de la volonté collective de mener à terme un projet exterminateur, à l'instar de Jankélévitch<sup>33</sup>, nous pensons que ce qui est arrivé est à la lettre inexpiable. L'est-ce d'un point de vue moral, religieux ou juridique ? Les trois assurément, bien que dans le domaine religieux, certains philosophes et théologiens tentent et ont tenté de contourner l'impasse dans laquelle les plonge la question du pardon lorsqu'il s'agit d'un génocide, tout en signalant tout de même au passage qu'il y a là une impasse. Nous pensons bien sûr ici à Paul Ricœur et à Olivier Abel.

Pourtant, comme le rappelle Kruks<sup>34</sup> en analysant *Oeil pour Œil* de Simone de Beauvoir : « L'accomplissement du mal absolu est un acte spécifiquement humain [...] ». Devant un tel phénomène, d'une telle ampleur et d'une telle intensité — il mobilise tout un pays, voire plusieurs pays, comme ce fut le cas sous l'occupation nazie d'une grande partie de l'Europe —, lorsqu'enfin les évidences sont acceptées pour ce qu'elles sont ou plutôt pour ce qu'elles furent — bien qu'en Turquie la négation soit encore de rigueur —, il convient de penser l'humain dans tout cela.

Qu'en est-il advenu ? Où était-il ? Comment n'a-t-il pas été en mesure de ne pas succomber à ces pulsions (de mort) ? « Tout le monde est plus ou moins coupable de non-assistance [aux] peuple[s] en danger de mort<sup>35</sup> ». En cela, Jankélévitch rejoint Karl Jaspers

---

32 Gliksberg, Armand (*op. cit.*), pp. 219 – 221.

33 Jankélévitch (1986), *L'Imprescriptible*, p. 29.

34 Kruks, Sonial (2009), « "Œil pour œil" : Beauvoir et la phénoménologie de la revanche », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* (61), p. 123. DOI : 10.7202/016790ar. Consulté le 13 septembre 2016.

35 Jankélévitch (1986), *L'Imprescriptible*, p. 57.

lorsque ce dernier énonce les différentes culpabilités qui pèsent sur nous. Mais mis en aval de la culpabilité qui place d'emblée l'humanité en échec par rapport aux crimes portant atteinte à l'espèce humaine, il y a la responsabilité d'avoir non pas peur de l'autre, mais peur pour l'autre. Emmanuel Levinas rappellera cette vulnérabilité dont nous sommes tous porteurs et qui nous oblige précisément à assumer notre responsabilité pour et envers l'autre. Nous sommes responsables de nous-mêmes certes, mais également des autres et devons veiller à ne pas mettre à mal leur vulnérabilité.

## II. Tueur malgré soi ?

Certains tortionnaires/bourreaux (trop nombreux) allèguent avoir été victimes d'erreurs d'appréciation, d'errements cognitifs, intellectuels : on ne savait pas..., on nous avait dit que..., on nous a trompés..., on nous a menti..., etc. On pourrait à la limite leur accorder le bénéfice du doute si ces erreurs d'appréhension ne les avaient dans les faits amenés à commettre certains actes, plus ou moins sanguinaires, et qui tous portaient atteinte à la vie des autres ; autrement dit des actes uniquement axés sur la mort à grande échelle en ciblant des citoyens placés en situation de vulnérabilité extrême. Le passage à l'acte, l'extériorisation de cette volonté qui ne vise pas ou plus le bien-être commun, aucun individu ne peut s'en attribuer le droit. En commettant de tels crimes (viols, tortures, sévices multiples [à caractère se voulant parfois même scientifique] sur des hommes, des femmes et des enfants, famine et déshydratation forcées, marches ou travaux forcés jusqu'à l'épuisement physique absolu, dépèchements à la machette, défonçages de crânes au gourdin, éventrements de femmes enceintes, gazages, etc.), ces individus font leur les prémisses de la haine qui deviennent dès lors des marqueurs de leur identité. Mais ces marqueurs ne surgissent jamais du jour au lendemain. Les identités narratives se façonnent avec le temps. Ce marquage en déliaison avec l'autre, comme toute action en découlant (décrets, ségrégation, exclusion, etc.), a des répercussions, des suites, des conséquences multiples et multidirectionnelles, sur les victimes potentielles et immédiates certes, mais aussi sur le groupe auquel les délateurs, les collaborateurs, les tortionnaires, les bourreaux appartiennent. Tous souffriront des retombées prévisibles et imprévisibles dans une sorte de diffraction des conséquences.

Au moment de la délation, des rossées, de la torture, du gazage, les individus se livrant à de tels actes sont forcément conscients que cela qu'ils accomplissent est leur, que cela les (re)définit et les enferme dans une identité narrative aux conséquences pragmatiques, et comme ces gestes mènent plus ou moins directement l'autre à la mort, avec plus ou moins de souffrance et de perversité morbide, cette nouvelle réalité (extérieure à leur pensée) altère radicalement toute relation qu'ils puissent avoir avec autrui. Que cet autrui soit la victime sur laquelle ils vont s'acharner, tous ceux qui se sont solidarisés avec les

## Pardoner l'impardonnable ?

victimes et qui risquent à plus ou moins long terme d'être assimilés au groupe des victimes puisque se distanciant du groupe des tortionnaires/bourreaux (et qui devenant les nouvelles victimes créeront à leur tour de nouvelles solidarités, etc.) ou un autre tortionnaire/bourreau, scindant et polarisant drastiquement une société en radicalisant les individus, chaque fois davantage, non pas dans un projet de société visant le bien et le bien-être généralisé, universel, mais dans une violence démesurée et généralisée, qui en a poussé plus d'un à qualifier cette violence inouïe de démentielle, voire de diabolique. Une fois que l'autre serait détruit, une fois que ses biens auraient été eux aussi détruits ou redistribués, que resterait-il d'humain chez ces tortionnaires/bourreaux (entendons ici de bienveillance envers tout autre que soi et ce, des concepteurs aux petites mains), leurs actes étant le produit, le fait de leur volonté morale subjective, pour reprendre Hegel ?

Tous ces individus pourront-ils établir entre eux des liens de solidarité reposant sur la confiance réciproque, garantie de la survie de l'espèce ? La confiance en l'autre repose sur la bienveillance que nous lui reconnaissons envers nous, nous le savons assumer ses responsabilités envers nous tout comme nous assumons les nôtres envers cet autre. On est donc en droit de se demander si ces individus ont cru pouvoir se livrer à des actes aussi répréhensibles sans se poser la question des suites. En soi et pour soi. En pensant qu'effectivement une société idyllique pourrait naître des crimes commis au nom du pur contre l'impur — et des règlements de compte qui les accompagnent aussi immanquablement.

Kruks<sup>36</sup> souligne qu'en tant qu'être social nous ne pouvons être indifférents aux souffrances d'autrui : « [...] notre sentiment d'appartenance (ou de non-appartenance) à divers groupe modèle les identités culturelles et sociales qui nous imprègnent<sup>37</sup> ». Je tâcherai d'aller plus loin, en rappelant tout d'abord avec Hegel que chacun de nous existe à la fois comme conscience et corps, l'un et l'autre étant indissociables, mais parce que *zoe* et *bio*, pour reprendre cette fois une distinction de G. Agamben<sup>38</sup>, nous sommes engagés de manière sensible et affective dans nos rapports aux autres, tout comme nous sommes engagés socialement et culturellement, parce que partageant un même espace géographique, d'un point de vue historique et spatio-temporel, autrement dit selon une coupe synchronique et diachronique de notre société, et nous sommes engagés enfin, au niveau microsocial, personnellement par les liens que nous tissons avec les autres. C'est parce qu'existent tous ces liens qui me définissent comme distinct de tous et pourtant si proche, parce qu'existent tous ces rapports qui nous unissent aux autres et qui nous définissent nous différenciant les uns les autres, au micro comme au macro, que nous

---

36 Kruks, S. (2009), « "Œil pour œil" : Beauvoir et la phénoménologie de la revanche », p. 126.

37 Kruks, S. (*op. cit.*), p.127.

38 Agamben, Giorgio (1997), *Homo Sacer — le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. par M. Raiola, Paris, Seuil.

sommes responsables les uns des autres. Nous n'avons pas droit à l'indifférence, car elle est déjà, d'emblée, contre l'autre, en niant, refusant de voir, refusant d'accepter ses souffrances.

Nous sommes à la fois limités par notre situation, la conjoncture dans laquelle nous vivons, et libres de choisir comment agir sous ces contraintes. Autrement dit, à moins d'être contraints par la force à commettre un crime ou à être aux côtés de celui qui va le commettre, nous avons la possibilité de penser nos actions autrement et donc d'agir selon cette liberté que nous avons d'accepter de participer au mal ou, au contraire, de nous en éloigner, voire de nous y opposer. Jacques Semelin évalue à 75 % les Juifs ayant échappé à la déportation en France, sauvés par des individus anonymes<sup>39</sup>, actes de bravoure émanant de citoyens lambda pour sauver des vies à la hauteur de leur possibilité, voire parfois au-delà « [...] nous sommes chacun l'inventeur des significations de notre monde, mais nous sommes toujours en besoin des autres pour donner un sens à nos actions<sup>40</sup>. »

[...] sous l'occupation nazie, en face des traîtres qui s'en faisaient les complices, nous avons vu éclore dans nos cœurs des sentiments vénéneux dont jamais nous n'avions pressenti le goût. [...] Depuis 1940, nous avons appris la colère et la haine. Nous avons souhaité l'humiliation et la mort de nos ennemis<sup>41</sup>.

Ces sentiments de révolte intérieure devant le mal et les torts commis envers autrui peuvent pousser à vouloir s'opposer aux déterminations d'un régime, d'un état, d'une armée, en veillant à protéger ceux qui se retrouvent en situation d'extrême vulnérabilité.

### III. Désubstantiation et déliaison

#### 1. Quelques opérateurs

S'il est un lieu commun quand on parle du processus de dégradation auquel un régime soumet la collectivité contre laquelle il s'agit de monter tout un peuple afin d'exclure le groupe ciblé, c'est bien celui de déshumanisation. Il est vrai que maintes appellations apparaissent pour humilier le groupe : vermine, cafard, rapace, etc. (à quoi bon en faire

---

39 « Semelin, Jacques : "75 % des juifs vivant en France ont échappé à la déportation" », La Croix (21 mars 2013), [http://www.la-croix.com/Actualite/France/Jacques-Semelin-75-des-juifs-vivant-en-France-ont-echappe-a-la-deportation-\\_NP\\_-2013-03-21-923518](http://www.la-croix.com/Actualite/France/Jacques-Semelin-75-des-juifs-vivant-en-France-ont-echappe-a-la-deportation-_NP_-2013-03-21-923518). Consulté le 15 octobre 2016. À lire également Migliorini, Robert, Ces justes qui ont sauvé des juifs, La Croix (26 janvier 2017), <http://www.la-croix.com/Culture/TV-Radio/Ces-justes-sauve-juifs-2017-01-26-1200820193>. Consulté el 03 février 2017.

40 Kruks, S. (2009), « "Œil pour œil" : Beauvoir et la phénoménologie de la revanche », p. 123.

41 Kruks, S. (*op. cit.*) p. 121.



## Pardoner l'impardonnable ?

l'inventaire, du moins pour le propos qui ici est le nôtre). Maintes caricatures dépeignent le groupe sous des traits grossiers visant à ridiculiser certes, mais surtout à coller des étiquettes dénigrantes qui pourront facilement devenir des pensées collectives, une doxa (aussi *para-doxal* que cela puisse paraître), ayant parfois une longue histoire qui vise à démontrer que l'autre n'est pas d'ici, n'appartient pas au groupe des nationaux ; autrement dit en proposant une coupe diachronique de la société qui justifierait les discours de vengeance et de précaution à l'endroit de l'autre, l'histoire étant providentiellement là pour corroborer les discours, le passé pouvant toujours être réinterprété selon les besoins et les goûts du jour. Il s'agit de caractériser le groupe des futures victimes selon des critères simples et simplistes et quoi de mieux que la tradition, celle qu'on veut bien se reconnaître, le passé étant non seulement réinterprétable à volonté, mais aussi multifacétique : les prismes changent, modifiant les modalités et les objets sur lesquels portent les regards pouvant eux aussi être fort différents selon les finalités recherchées.

Mais en aval des rires et des insultes diffusées à l'endroit des membres de ce groupe, il y a non pas une objectivation du groupe (communément appelée « déshumanisation »), mais au contraire un rejet de ces sujets incarnés, sorte de désubstantiation, l'autre devenant dans le psychisme du groupe des génocidaires (et de leurs complices) une sorte d'ersatz. Comme le signale Marso (2012) « The way an “other” sees the world is always opaque to us<sup>42</sup> ». On ne voit plus la victime (ou future victime) pour ce qu'elle est, face à nous, dans ce regard dont Levinas rappelle qu'il enjoint à la responsabilité. Face à nous se trouve uniquement l'idée qu'on se fait de l'autre et qui, dans une sorte de restructuration (ou déstructuration) du psychisme, pousse l'individu à réagir sous des forces pulsionnelles destructrices. Dans l'inadéquation de l'image que l'on accepte de l'autre et qui se heurte violemment à la réalité, il convient de se demander si ce n'est pas ce nouveau sujet, sujet assujetti à ses pulsions qui n'est pas devenu un ersatz de lui-même<sup>43</sup>, manquant à la *Moralität* comme la définit Hegel<sup>44</sup>.

Cette image de l'autre que l'on se forge collectivement répond d'une part précisément à cela, l'esprit du temps, mais elle est redevable aussi à ce que le *Sittlichkeit*<sup>45</sup> diffuse

---

42 Marso, Lori J. (2012), « Simone de Beauvoir and Hannah Arendt: Judgments in Dark Times », dans *Political Theory* (40): 165 Originally published online 24 January 2012. DOI: 10.1177/00905917111432700. Consulté le 27 septembre 2016.

43 Lire l'article de Elsa Godart (2016), « La crise des subjectivités », dans *Psychologie Clinique* 1 (41), p. 173-185. DOI 10.1051/psyc/201641173. Consulté le 3 octobre 2016.

44 La *Moralität* est cette obligation qui porte sur ce qui n'existe pas encore. Le devoir de chaque individu s'impose à lui, non parce qu'il appartient à une communauté, car ce devoir de conscience (obligation morale) provient de sa volonté rationnelle en tant qu'individu.

45 Comme le fait remarquer Charles Taylor dans *Hegel et la société moderne*, en allemand, *Sittlichkeit* est le terme qu'on utilise généralement pour signifier « éthique », mais il possède la même étymologie que

comme correspondant à l'esprit du peuple. Ce n'est ni l'autre comme sujet ni même comme objet que l'on opprime (et détruit ou se prépare à le faire), c'est l'idée de l'autre, dans une sorte d'autodafé reporté sur des êtres plutôt que sur des objets : les visions, perceptions, intentions et finalités étant les mêmes. Il s'agit de détruire l'idée qu'on a acceptée de l'autre, peu importe si nos connaissances réelles de l'autre, un voisin, un collègue, un locataire, un propriétaire, démentent cela même que colporte l'idée que le corps social véhicule. Mais cette vision de l'autre n'est pas diffusée unilatéralement, comme le faire remarquer Amin Malouf en abordant l'influence qu'une société peut avoir sur la religion : « L'influence est réciproque [...] la société façonne la religion qui, à son tour, façonne la société [...] »<sup>46</sup>. Il en est de même avec le pouvoir politique : un peuple façonne son gouvernement, tout comme un gouvernement influence la vie d'un peuple.

Mais avant qu'on ne s'autorise à articuler l'insulte, l'humiliation verbale à l'endroit de l'autre, qu'on ne se sente en droit de la lui adresser, il a bien fallu que quelque chose s'opère en nous, au niveau de notre pensée, qui nous accorde et légitime la licence de nier à l'autre ce que l'on attend pour soi, ce que l'on se croit en droit d'attendre, voire d'exiger des autres. Dès lors au nom de qui et au nom de quoi une telle autosuffisance se fait-elle jour ? Le droit à une telle aliénation (de soi), à une telle déliaison d'avec l'autre (terme que j'emprunte à Rancière<sup>47</sup>) est imprescriptible, car l'acte par lequel je prends possession de ma personnalité et de mon essence substantielle et par lequel je me rends personne juridique responsable s'oppose à une telle aliénation, qui elle nous est imposée de l'extérieur, proposant un idéal de pureté et de bien-être immédiat ou immanent, mais dont l'unique condition repose sur la préalable destruction de l'autre, de tout ce qui lui appartient et de tout ce qui le représente, la destruction se jouant sur le physique et le symbolique.

Avant qu'on ne s'octroie la licence de nier à l'autre le plus élémentaire respect, avant de désavouer la responsabilité qui nous habite devant l'autre, il a fallu se dépouiller précisément de toute sensibilité à son égard. Sans cela, aucune désolidarisation ne serait possible. Car si l'on reste un tant soit peu solidaire de l'autre, on sera forcément affecté par la compassion que l'on peut éprouver envers cet autre, affecté par l'empathie et la responsabilité qui nous habite envers cet autre humain dont la vulnérabilité est soudainement infinie. Or, la compassion, l'empathie et la responsabilité dont il est ici

---

*Sitten*. *Sittlichkeit* renvoie aux obligations morales envers la communauté à laquelle nous appartenons. Ces obligations (*recht*) sont fondées sur des normes et des usages établis, « ce qui explique pourquoi la racine étymologique de *Sitten* est importante ». La *Sittlichkeit* enjoint à poursuivre la vie commune telle qu'elle existe. Cette vie commune peut se poursuivre parce que chacun remplit ses obligations en obéissant aux normes et aux usages en vigueur. Taylor, Charles (1998), *Hegel et la société moderne*, Québec/Paris, PUL/CERF, p. 83.

<sup>46</sup> Malouf, Amin (1998), *Les Identités meurtrières*, p. 79.

<sup>47</sup> Rancière, Jacques (2012), *Figures de l'histoire*, Paris, PUF, Coll. Travaux pratiques.

## Pardonner l'impardonnable ?

question ont ceci de particulier qu'elles impliquent non seulement un arrimage vers l'autre, mais aussi une translation des pathos où l'on ressent avec l'autre tout en restant qui l'on est, pour ne plus être exactement qui on était avant d'avoir ressenti avec l'autre.

Comme le rappelle K. Jaspers, être un spectateur, ce n'est pas occupé la position d'un observateur détaché. Parce que nous sommes des existences incarnées et situées, nous sommes impliqués avec les autres ; leur souffrance peut devenir un aspect de notre existence dans le monde<sup>48</sup>.

Or, en ne respectant pas l'autre en tant qu'autre soi-même, identique et pourtant si différent, si proche et pourtant si lointain, pourquoi devrait-on s'attendre à un quelconque respect des autres envers soi ? Les autres devenant non seulement les victimes, mais également tous ceux qui à nos côtés font montre de déresponsabilisation et de désolidarisation. Cela même qui anime notre pensée peut mener tous ces autres qui sont dans le groupe auquel nous appartenons à vouloir notre perte, de la même façon que nous pouvons en arriver à accepter, voire à désirer la leur : la solidarité entre génocidaires se bâtissant sur la peur et la méfiance, voire la menace, en cas de nouvelle désolidarisation, si le pacte mortifère ayant mobilisé le « nous » en venait à être bafoué.

C'est sur cette inversion, sur cette réciprocité des possibles, de tous les possibles, dont la possibilité d'être désubstantié de ce que l'on est, de n'être plus que cette image, cette idée que l'on se fait de notre être, pareil à tant d'autres dont on ignore pourtant tout, vidé de ce que l'on est, brisant ainsi les liens sociaux qui caractérisent la société dans laquelle on est devenu précisément personne ou personnalité, pour reprendre une nouvelle fois Hegel, que se fonde la solidarité entre tous, afin que tous veillons au bien-être généralisé, dont le nôtre. Le Bien, c'est la liberté réalisée (*Freiheit*), la finalité absolue du monde<sup>49</sup> et le bien-être n'a dans cette idée aucune valeur pour soi comme existence de la volonté particulière, mais seulement comme bien-être universel en soi<sup>50</sup>. Ce qui est licite est obligatoire et détermine son imputabilité. Ce principe est valable et valide en temps de paix et ne doit en rien être altéré pour mener une société donnée à un avenir « meilleur ». En commettant l'illicite, le meurtre de l'autre, aucun avenir « meilleur » ne pourra voir le jour. Si une société doit accoucher d'un ordre meilleur, plus juste, avec un bien-être plus élevé, ce ne sera que sur les cendres d'un système, non sur les cendres d'êtres humains, non sur les êtres humains qui subissent un système qui les a démunis de tout, comme le signale Bradley Campbell<sup>51</sup> en dressant la géométrie sociale et les paramètres définitionnels qui caractérisent un génocide. Ce sont les multiples liens du tissage social

---

48 Kruks, S. (2009), « "Oeil pour Œil" : Beauvoir et la phénoménologie de la revanche », p.125-126.

49 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, principe 129, p. 149.

50 Hegel (*op. cit.*), Principe 130, p. 150.

51 Campbell, Bradley (2009), « Genocide as Social Control », dans *Sociological Theory* 27 (150). DOI : 10.1111/j.1467-9558.2009.01341.x Consulté le 3 octobre 2016.

qui font que l'homme est ce qu'il est au sein d'une société. Celui qui détruit ce tissu, ces liens, détruit ce qui précisément nous caractérise tous et s'aliène en tant qu'être social, *même si* dans son désir de destruction il n'est pas seul, *même si* d'autres œuvrent à cette même destruction, *même si* les autorités prescrivent l'anéantissement du corps social, des liens sociaux, des normes de civilité garantissant le respect des uns et des autres, des lois garantissant les droits de tous, etc.

Lorsqu'un tel clivage est créé entre nous et les autres, il se reproduira d'une sphère à l'autre, comme le signale Campbell, creusant chaque fois davantage la distance entre les deux groupes.

[...] the same ethnic divisions present in one aspect of society, such as the economy, are reproduced in the political realm, in education, in residence patterns, in voluntary associations, and so forth (in their extreme form, plural societies are characterized not just by ethnic divisions in each realm, but also by a "superimposition of inequalities"<sup>52</sup>).

L'interdépendance fonctionnelle étant brisée, un génocide devient plus probable si, de surcroît, on s'applique à relever des marqueurs de différences physiques chez l'autre (taille, faciès, couleur de peau, etc. — dont certains sont redevables à la science —), si le pouvoir est fortement centralisé et a une tendance grandissante à l'ingérence dans un nombre croissant d'aspects de la vie sociale et s'il s'est au préalable (ou progressivement) radicalisé dans ses violences sur le groupe-cible, violences unilatérales bien entendu, un génocide sera d'autant plus inévitable et violent que l'immobilité, la distance relationnelle, l'interdépendance fonctionnelle et les inégalités des structures sociales des conflits « ethniques » seront grandes (par « ethnique », entendons la différenciation qu'il s'agit de mettre de l'avant : sur base de religion, de provenance, de détention des richesses, etc., c'est-à-dire sur la base de cette radicale étrangeté qu'on a imaginée entre nous et les autres<sup>53</sup>).

L'esprit d'État, le *Sittlichkeit*, œuvre en ce sens : permettre de basculer vers son autosuffisance sans éprouver le moindre remords. Pour ce faire, il faut tout d'abord cultiver la peur de l'autre afin de l'éloigner du monde auquel nous nous croyons en droit d'appartenir au détriment de l'autre, sans l'autre, puisqu'il s'agit d'imaginer un monde idéal/idéal où l'autre n'existe déjà plus. Cette première barrière mise en place, il faut couper les ponts à tout élan de compassion en enfermant l'autre dans l'idée qu'on vient de s'en faire, qu'il convient de s'en faire pour pouvoir s'en défaire, se délier, s'en

---

<sup>52</sup> Campbell (*op. cit.*), p. 162.

<sup>53</sup> Nous reprenons ici quelques réflexions et conclusions de Campbell qui propose de se servir des théories de la géométrie sociale de Black pour expliquer le phénomène génocidaire dans son avènement au sein des structures sociales.

## **Pardoner l'impardonnable ?**

dépendre. Peu importe à ce moment-là si la réalité, le monde alentour dans lequel on vit au quotidien dément de façon criarde cette perception à laquelle on adhère, à laquelle on a accepté d'adhérer, malgré la réalité dont on devrait pourtant avoir pleinement conscience. Mais c'est uniquement par la pensée, par cette nouvelle pensée que l'autre est à présent saisi. Nous avons la conviction que l'autre est réellement cela qui l'écarte, l'éloigne de nous, le rend étranger, le met au ban de la société, de notre société, qu'il en use et abuse, voire qu'il voudrait à terme la détruire et donc nous détruire. Or, si les pouvoirs séculier et religieux, qui régulent normalement les mœurs, les lois morales, ne sont plus là pour maintenir le fragile équilibre des liens sociaux dans les multiples dimensions qui les caractérisent, comment contrecarrer cette reddition de la pensée ?

Le plus tragique, peut-être, c'est que dans ce processus qui vise à oblitérer les devoirs que nous avons les uns envers les autres, autres soi-même et pourtant pas si différents, nous bafouons également ce qui devrait caractériser notre être : la conscience de ce que nous sommes et de ce que nous sommes en droit de faire et de ne pas faire.

En niant la réalité, qui pourtant saute aux yeux, en refusant de la prendre en considération, c'est le présent tout entier qui est nié pour être remplacé par un futur hypothétique qui naîtrait sur les cendres de l'autre (au sens propre comme au sens figuré) ; l'autre étant pensé dans sa destruction, dans l'atteinte à sa personne, physique, morale et symbolique.

## **IV. Revirement dans les faits : la culpabilité**

En croyant s'appropriier le monde, sa place dans le monde, le futur bourreau, tout comme les complices de tout acabit, perd pied avec la réalité, avec le présent de cette réalité. Et paradoxalement, c'est à ce moment-là que ces individus s'excluent radicalement du monde duquel ils se croient les seuls ayants droit. En voulant exclure l'autre le plus radicalement possible, en le tuant, c'est eux-mêmes qu'ils mettent au ban de la société. Ils s'évincent de l'humanité rendant tout retour à celle-ci, dans le meilleur des cas, chargé du poids de la culpabilité ; dans le pire des cas, ces individus resteront à jamais des exclus, car aliénés et incapables de vivre dans un monde où le réel doit avoir prise sur eux. Lorsque Le Pen clame que les camps ne sont qu'un détail de l'histoire, il s'exclut du présent, lorsque l'État turc nie le génocide arménien, et que maints jeunes Turcs musulmans répètent cette vérité étatique, ils s'excluent du présent. Car l'histoire, précisément, ne retiendra pas cette gloire pour laquelle les bourreaux croyaient vivre. L'histoire tranchera sans clémence et dans un génocide, ceux qui tuent sont des barbares, là encore au sens propre comme au sens figuré : étrangers sur cette terre où ils auront répandu violence et terreur.

Ainsi, tenant compte du fait que, de ceux qui y pensèrent à ceux qui y participèrent, à quelque degré que ce soit, tenant compte du fait que tous savent ce qu'ils font, Jankélévitch inverse les termes de la prière que Jésus adresse à Dieu dans l'Évangile selon Saint Luc (adresse qui est pourtant celle à laquelle on fait habituellement référence pour inviter les victimes à pardonner), pour rendre compte de ce savoir dont les bourreaux ne peuvent se dire exempts : « Seigneur, ne leur pardonne pas, car ils savent ce qu'ils font<sup>54</sup> ».

« Le temps n'a pas de valeur normative<sup>55</sup> » précise Jankélévitch et ne peut donc exercer une action atténuante sur l'horreur. L'horreur reste ce qu'elle fut lorsqu'elle s'abattit sur les victimes et sur ceux et celles qui y survécurent, car cette horreur vient de loin, tant du point de vue historique, que du point de vue ontologique. Et si les êtres évoluent, peu importe quelle évolution est la leur, collectivement ou individuellement, l'horreur reste, c'est un socle inamovible : un génocide reste cela même, malgré le temps. Il s'agit d'un irréparable.

## V. Impossible deuil

Nous venons de voir qu'un génocide était dans les faits injustifiable et irréparable, deux caractéristiques qui sont pourtant nécessaires pour envisager un quelconque pardon. Comment, dès lors, pardonner les êtres ayant commis de telles atrocités, ayant commis de tels crimes, sans pardonner l'horreur dans laquelle ils s'inscrivent, puisqu'ils en furent les exécutants, autrement dit les responsables ? « Là où on ne peut rien faire, on peut du moins ressentir, inépuisablement<sup>56</sup>. » Est-ce du ressentiment ? Non, précise Jankélévitch, c'est le souvenir, la prégnance d'une horreur insurmontable, souvenir indélébile. « Aussi ne pouvons-nous vivre qu'à condition de n'y pas trop penser, car si nous y pensions trop, nous ne pourrions plus dormir ni manger notre pain<sup>57</sup> ». Cette horreur, les victimes de cette horreur, les séquelles que portent les survivants et leurs descendants en disent long sur l'étendue et l'intensité du mal, et sur l'impossibilité d'oublier. Mais Jankélévitch ne parle pas d'oubli que le temps pourrait opérer sur les mémoires des survivants, il fait plutôt appel à l'élucidation, ce qui permettrait aux survivants de revenir de leur stupeur. Cette horreur qui caractérise le crime peut-elle élucider ce mystère de la haine la plus radicale et destructrice qui soit et dont il est ici question ? Une haine qui nous autoriserait à faire fi de tout ce que nous savons sur l'autre, à transgresser toutes les normes et toutes les lois que nous respectons et jugeons bonnes ?

---

54 Jankélévitch, V. (1986), *L'imprescriptible*, p. 43.

55 Jankélévitch (op. cit.), p. 26.

56 Jankélévitch, V. (op. cit.), p. 62.

57 Jankélévitch, V. (op. cit.), p. 73.



## Pardoner l'impardonnable ?

Pour Jankélévitch, seule la déréliction de l'autre donnerait du sens au pardon. En cela, le philosophe rejoint Simone de Beauvoir lorsqu'elle parle de l'inversion des rôles que toutes victimes survivantes voudraient/seraient en droit de souhaiter pour que les bourreaux comprennent dans leur corps et leur âme ce que l'autre a souffert, car devenant alors victimes à leur tour aux mains de l'autre. Simone de Beauvoir revendique le droit à la revanche, tout en étant consciente que cette inversion des rôles ne serait guère satisfaisante non plus pour celle qui fut la victime première. La revanche, précise Kruks<sup>58</sup> (2007) n'est pas une passion de caprice, s'il est vrai qu'il s'agit là d'une réponse (réaction à forte empreinte pathémique serait plus exacte), elle n'advient que lors de la rencontre avec « le mal absolu » et recherche dès lors un renversement direct des relations entre sujets incarnés. Comme le rappelle Ricœur, la première leçon de la psychanalyse sur le trauma est qu'il est inaccessible, indisponible. Il est cette trace dont parle Levinas et dont le sujet n'a pas conscience. C'est pour cela (seconde leçon de la psychanalyse) que dans des circonstances particulières des pans entiers du passé (du trauma), réputés oubliés ou perdus peuvent revenir. Le passé est indestructible ! Ce qui est advenu ne pourra être ni effacé, ni réparé, ni oublié, notre présent en étant imprégné, à travers des sites, des gestes, des expressions, des dates et... des êtres humains.

« [...] ce que [le tortionnaire] doit comprendre, c'est que la victime, dont il partage l'abjection, partageait aussi avec lui les privilèges qu'il croyait [être le seul] à pouvoir s'arroger [...] ». La revanche inverse certes les rôles et « [le tortionnaire] réalise concrètement ce retournement de situation [dans une espèce d'] opération par laquelle notre être tout entier réalise une situation<sup>59</sup> ». La revanche croit pouvoir établir « une impossible réciprocité<sup>60</sup> ». D'une part, les connaissances et le vécu de la victime sont meurtris par le mal souffert aux mains du tortionnaire, la revanche visant dès lors explicitement à faire ressentir cela même au tortionnaire. Mais si le tortionnaire pouvait éprouver un quelconque plaisir à meurtrir l'autre, parce que le faisant à l'appel d'un idéal, quel qu'il fût, il n'en sera jamais de même pour la victime. Seules les souffrances endurées animent la victime. Il n'y a pas le même aveuglement idéologique, pas la même cécité sociale. Aucune réciprocité ne pourra être atteinte : « En vérité, on ne venge pas plus les morts qu'on ne les ressuscite<sup>61</sup> ».

C'est pourquoi un grand nombre de victimes déplacent cette revanche strictement physique qui s'abattraient sur le corps des tortionnaires, sur les bourreaux vers une revanche plus symbolique, en cela qu'elle appartient à d'autres sphères que celle de la violence : se

---

58 Kruks. S. (2009), p. 122-124.

59 Simone de Beauvoir (1946), « Œil pour œil », Les temps modernes 5. Republié comme chapitre 4 de *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Nagel, p. 135 dans Kruks (2009), p.124.

60 Beauvoir (1948), p. 144 dans Kruks (2009), p.125.

61 Beauvoir (1948) p.144.

réapproprié (aux yeux des autres<sup>62</sup>) et revendiquer l'ensemble de leur être afin de s'installer dans la durée, tout en travaillant à maintenir la mémoire de ceux qui ne sont plus. Les morts dépendent de notre mémoire, mais cette mémoire, notamment lors de commémorations, montre du doigt les coupables tout en se solidarisant avec les victimes.

Les commémorations ont cela de particulier qu'elles se jouent à plusieurs niveaux : étatique en premier lieu, puisqu'officielles et officialisant la mémoire des crimes tout en saluant avec respect les victimes, mais en ouvrant en permanence des plaies, puisque ce sont des survivants qui y participeront les premiers. Comme le souligne Hélène Piralian, dans un génocide, parce qu'il n'y a pas de corps, il n'y a pas de funérailles ni de deuil possible. L'absence ne peut être comblée. Simone de Beauvoir développe le trouble que causent de telles absences en évoquant la disparition (et la mort) d'un étudiant de philosophie qu'elle connaissait (Bourla) : « Bourla, quand je me promenais dans Paris, j'essayais de dire : il n'est pas là ; mais de toute façon, il n'aurait pas été justement là où j'étais ; d'où était-il absent ? de nulle part, de partout ; son absence infestait le monde tout entier<sup>63</sup> ».

Non seulement cette absence infeste le monde entier, mais elle place tous ceux qui ressentent cette absence dans un deuil permanent. Ceux qui sont morts laissent une place à jamais vide. Leur impossible devenir constitue un deuil insurmontable pour l'ensemble de l'humanité, infestant notre actualité et le monde à venir. Si les descendants en portent effectivement la blessure, leurs contemporains n'en sortent pas non plus indemnes. Quiconque s'attarde un tant soit peu à penser l'abîme de violence et de cruauté à laquelle la haine et l'indifférence ont soumis tant d'êtres humains ne peut qu'en souffrir à son tour et se sentir déstabilisé dans ses croyances en l'espèce humaine. Et si ce n'est pas le cas, alors ces individus sont aussi coupables que ceux qui laissèrent que de telles atrocités puissent se commettre. Comme le souligne Derrida, « la place d'un survivant est introuvable. Si jamais on la trouvait, cette place, elle resterait intenable, je dirais presque mortelle. Et si elle paraissait tenable, cette place, la parole à tenir depuis ce lieu resterait impossible. Elle est donc aussi intenable, cette parole<sup>64</sup>. »

Double introuvable, intenable que la place et la parole de la victime. Là où la place manque, le vide ne sera jamais occupé, il n'y aura jamais un nouvel occupant et cette place restera béante, même si les victimes de génocide sont victimes d'un double processus d'invisibilité les plongeant au cœur de l'anonymat à travers leur appartenance à un collectif. Tout d'abord, en les réduisant à l'idée que le *Sittlichkeit* véhicule du groupe,

---

62 Je précise cela, car les victimes n'ont jamais cessé d'être en possession de leur personnalité, au sens où l'entend Hegel.

63 Simone de Beauvoir (1977), *La force de l'âge*, t.II, Paris, Gallimard, p. 7.

64 Derrida, J. (1997), *D'abord, je ne savais pas...*, dans *Les Cahiers du GRIF*, Hors-Série 3. Sarah Koffman., pp. 134. DOI : 10.3406/grif.1997.1924. Consulté le 23 septembre 2016.

## Pardoner l'impardonnable ?

puis en leur refusant leur identité et leur singularité au sein de la masse des victimes dont elles font partie. C'est contre cette double éviction qu'œuvre le centre de *Yad Vashem*, le mémorial de *Gisozi*, *USC Shoah Foundation* (Institut pour l'histoire visuelle et l'éducation), etc. : redonner des noms aux victimes, leur redonner une place au sein du monde et souligner la béance que les victimes nous ont léguée. C'est également un triomphe sur la mort et c'est à cette enseigne qu'il faut aussi classer les récits de témoignage des survivants.

Il se forge ainsi rapidement des solidarités multiples, entre survivants, entre générations de survivants, d'un génocide à l'autre, entre êtres compatissants et survivants, etc. : « [...] c'est de mes amis, morts ou moribonds, que j'étais solidaire [...] si j'avais levé un doigt en faveur de Brasillach, j'aurais mérité qu'ils me crachent au visage. Pas un instant, je n'ai hésité, la question ne se posait même pas<sup>65</sup> » écrira Simone de Beauvoir pour expliquer son refus de signer la pétition qui circulait entre intellectuels pour demander que Brasillach ne soit pas condamné à mort.

## VI. Le pardon est-il envisageable ?

Accorder le pardon, voire la réconciliation avec les tortionnaires, pour Beauvoir, équivaut certes à une trahison impensable envers les victimes, mais également envers elle-même, bien qu'elle comprenne que la revanche ne peut non plus être une solution ou une issue à l'impasse dans laquelle de telles atrocités plongent l'humanité. Faire un pas vers le bourreau équivaldrait à s'éloigner des victimes, des autres survivants. Les survivants sont-ils alors mieux placés pour pardonner ? Probablement pas : « Libre à chacun de pardonner [s'il le peut] les offenses qu'il a *personnellement* reçues, s'il le juge bon » (Jankélévitch, 55, les italiques m'appartiennent).

Et pour celui qui pardonne en son nom propre, ce choix ne va-t-il pas avoir un impact immédiat qui dépasse son être et le lien qu'il peut accepter d'établir avec cet être à qui il pardonne quelque chose ? Car non seulement il pardonne à un individu, mais il pardonne ce que cet individu a commis, autrement dit la parcelle de génocide dont la victime a souffert ou dont les proches de la victime ont souffert. Or, un génocide, même de façon parcellaire, peut-il être pardonné ? Et si la réponse est positive, devenant pardurable, puisque pardurable, pourquoi donc la justice a-t-elle cru bon de rendre de tels crimes imprescriptibles ? Si un pardon, même parcellaire, déclare à un individu que les crimes qu'il a commis (et je n'ai pas dit qu'il l'innocente ni que le crime est effacé/accepté/oublié d'un revers de main grâce à la magie du pardon), il n'a plus à les porter sur sa conscience (si jamais, effectivement, il les porte et se repent, regrette et est

---

<sup>65</sup> Beauvoir, (8) Kruks. S. (2009), p. 130.

rongé par son passé génocidaire), cet individu est-il celui qui commit les atrocités qu'on lui pardonne ? Assurément pas. Alors, comment pardonner (à) un individu que le temps a transformé (qu'il se repente ou pas), le facteur temps restant un impondérable dans tous les cas de figure ? Voilà une autre aporie soulevée par Derrida. Mais ce n'est pas la seule, car pour lui, le don du pardon ne doit avoir aucune valeur marchande.

[...] quand on pardonne à quelqu'un [...] eh bien, il ne faut surtout pas le lui dire ; il ne faut pas que l'autre entende, il ne faut pas dire qu'on pardonne ; non seulement pour ne pas rappeler la (double) faute, mais pour ne pas rappeler ou manifester que quelque chose a été donné (pardonné, donné comme pardon), redonné en retour, qui mérite quelque gratitude ou risque d'oublier la personne pardonnée<sup>66</sup>.

Pour éviter cet échange économique propre au pardon (appelant la gratitude), Derrida conclut que seuls les morts pourraient pardonner, autrement dit tant celui qui pardonne que celui qui est pardonné devraient être morts pour que le pardon soit envisageable. « [...] deux vivants ne peuvent se pardonner et déclarer qu'ils se pardonnent en tant que vivants. Il faudrait être mort pour croire le pardon possible<sup>67</sup>. » Mais « que serait un pardon dont la personne pardonnée ne saurait rien ?<sup>68</sup> » ajoute-t-il. « En quoi les survivants ont-ils qualité pour pardonner à la place des victimes ou au nom des rescapés, de leurs parents, de leur famille ? » poursuit Jankélévitch (1986, p.55). Ce qui soulève une autre interrogation où la mémoire et l'oubli ont maille à partir : peut-on commémorer ceux qu'on oublie ? Ou dit autrement, peut-on commémorer ceux dont on a usurpé la place en pardonnant à leur(s) assassin(s) en leur nom ? « Pas de pardon sans mémoire, certes, mais pas de pardon qui se réduise à un acte de mémoire. Et pardonner ne revient pas à oublier, surtout pas. » s'insurge Derrida. On sent sonner des alarmes dans les réflexions de ces philosophes. Le pardon semble être à tout moment sur le point de basculer pour devenir autre chose : un oubli, un droit mal acquis, un lèse-humanité, un bien symbolique en circulation, voire un bienfait thérapeutique : « [...] grâce à ces dons [le pardon], le moi diminué se trouve sinon euphorique, du moins regonflé<sup>69</sup> » peut-on également lire. Or toute victime d'un génocide a souffert au plus profond de son être au monde de l'éviction de son appartenance à l'espèce humaine.

Qui plus est, se peut-il qu'après avoir pardonné, les personnes qui pour des motifs religieux ou poussées, invitées à pardonner comme Jésus pardonna sur la croix, se peut-il que ces personnes ne soient plus assaillies par la conscience du mal auquel elles ont

---

66 Derrida, J. (1997), « D'abord, je ne savais pas... », p. 161.

67 Derrida, J. (*op. cit.*), p. 161.

68 Derrida, J. (*op. cit.*), p. 162.

69 Kofman, Sarah (1986), *Pourquoi rit-on ? Freud et le mot d'esprit*, Paris, Galilée, p. 104 in Derrida, J. (*op. cit.*), p. 157.

## Pardoner l'impardonnable ?

échappé, mais qui, par malheur, en a emporté d'autres, entre autres des proches ? Se peut-il que cet impossible pardon que pourtant certaines victimes parviennent à articuler ne soit que temporaire ? Un baume que l'on s'applique à soi, plutôt qu'à l'autre (le bourreau, le tortionnaire, le complice volontaire) ? Et si c'était effectivement le cas, le temps ne risque-t-il pas de ronger à nouveau la victime, la plongeant de nouveau dans un remords encore plus virulent que la douleur, la peur et le désarroi souffert durant et après le génocide ? Remords d'avoir pardonné l'impardonnable, d'avoir en quelques sortes rendu tolérable l'intolérable, au nom des autres, au nom de la mort des autres, à partir de cette place que la mort des autres à laisser béante, à partir de cette intenable place, pour reprendre Derrida, d'où aucune parole ne peut plus être prononcée. Se peut-il que ce dessaisissement que le pardon nous accorderait ne soit que temporel ? Et que deviendra ce pardon si nos descendants refusent de l'endosser et réclament justice en lieu et place du pardon ? Le pardon se voulant atemporel, nos descendants se verraient priver de toute légitimité. Il leur faudrait porter l'impossible deuil des pertes dont les criminels ne seraient plus responsables, puisque pardonnés, puisque leur irresponsabilité envers les morts aurait été rendue acceptable et acceptée et la mort des autres pardonnée. Ils devraient accepter de renoncer à se souvenir et à se soucier de l'héritage social et familial dont ils souffrent malgré eux. Devront-ils à leur tour pardonner celui qui pardonna l'impardonnable en leur nom à eux aussi ? Et ce faisant, ne pardonneraient-ils pas ainsi l'impardonnable à leur tour ? Il y a là non seulement un sacrifice de soi en accordant le pardon aux bourreaux, aux tortionnaires, aux génocidaires, sans tenir compte de la demande de pardon provenant ou pas de l'autre, mais également sacrifice des descendants. La spirale ramenant constamment l'impardonnable au centre de la réflexion, parce que précisément impardonnable, intolérable, irréparable, irréversible, injustifiable, dans une intenable parole présente et future, le pardon étant effectivement mort dans les camps, avec les victimes qui n'en sont pas revenues, dans les rivières du Rwanda, dans les charniers, dans les fosses communes, etc.

Certes, une des visées du pardon serait de briser le cycle de la violence ou du rejet, que des actes criminels ont engendrés ou qui ont engendré des actes criminels. Le manquement au respect d'autrui, à la vie d'autrui est d'une étendue et d'une intensité maximales n'ayant de limites ni dans le temps ni dans l'espace, les intentions étant la destruction d'êtres humains (là où qu'ils se trouvent) jusqu'à leur extinction, voire jusqu'à l'extinction de l'espèce humaine, car de proche en proche, tous serions de potentielles victimes. Le pardon, lui, est circonscrit dans l'espace : il est accordé à un individu. Il n'y a donc d'équivalence entre un geste et l'autre. Les syntaxes modales ne peuvent concorder ni s'accorder. Le pardon ne pourrait non plus s'accorder partiellement,

de façon fractale par rapport au geste (l'objet du pardon). C'est parce que l'étendue et l'intensité du mal causé sont maximales que l'individu qui en est comptable ne peut en être délié. Il doit assumer la mort de l'autre jusqu'à sa propre mort. En demandant aux victimes de pardonner, l'être-coupable se délie de cette mort, du geste l'ayant causé, et il revient alors à la victime de l'assumer, de prendre sur elle ce déliement, puisque c'est elle qui l'a permis, autorisé. Or, si la victime accepte de délier l'être-coupable des morts causées, pourquoi cet être-coupable devrait-il se sentir comptable ? Et que pardonne-t-on vraiment : les tueries, l'égarement/aliénation des génocidaires, l'abdication de leur jugement, la déresponsabilisation, la déliaison, la négation de l'autre, l'appropriation d'un droit inaliénable, le refus d'accorder à l'autre un avenir, l'humiliation dont a souffert tout un groupe, etc. Sans compter que cet être-coupable ne l'est pas devenu du jour au lendemain. Lui pardonne-t-on l'instant fatidique où le glaive s'est abattu ou cette montée de la haine qu'il a cultivée à travers le temps ?

L'invitation au pardon, à cet acte performatif qui vient rompre ce cycle d'où toute parole est impossible, est-ce vraiment la victime survivante qui doit en porter la charge ? Ne devrait-il pas rester dans la sphère du politique, là où une nouvelle identité nationale inclusive doit émerger, là où l'autorité morale doit être rebâtie ? Cet acte performatif est-il d'ailleurs attendu, désiré, voire perçu comme libérateur par le bourreau, comme il pourrait l'être pour la victime qui elle recouvre, semble-t-il, sa place dans un monde d'où l'autre, le bourreau, à tenter de l'exclure ? Si l'impardonnable peut être pardonné, alors l'impardonnable, par essence, ne peut exister. Sinon, ce ne serait qu'une figure de style, une exagération servant à souligner la disproportion existant entre la gravité des actions et la profondeur, la hauteur, diraient certains, du pardon accordé.

## Bibliographie

Abel, Olivier (1991), *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement.

Agaben, Giorgio (1997), *Homo Sacer — le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. par M. Raiola, Paris, Seuil.

Arendt, Hannah (2005), *Responsabilité et jugement*, trad. Jean-Luc Fidel, Paris, Payot.

Arendt, Hannah (1966), *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Guérin, Paris, Gallimard ; revue par Michelle-Ère Brudny de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 1991 (*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, The Vinking Press, 1963). Compte-rendu du procès du responsable nazi à l'occasion duquel elle inventa l'expression « banalité du mal » et mit en question l'action des Conseils juifs dans la déportation.



## Pardoner l'impardonnable ?

- Bakhtine, Mikhaïl (1978), *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, Coll. TEL.
- Beauvoir, Simone de (1946), « Œil pour œil », Les temps modernes 5. Republié dans *L'Existentialisme et la sagesse des nations*, Paris, Nagel, 1948.
- Beauvoir, Simone de (1977), *La force de l'âge*, t.II, Paris, Gallimard.
- Bertrand, Michèle (2005), « Qu'est-ce que la subjectivation ? », dans *Le Carnet PSY* 1(96), 24-27. DOI 10.3917/lcp.096.0024. Consulté le 20 septembre 2016.
- Campbell, Bradley (2009), « Genocide as Social Control », dans *Sociological Theory* 27 (150), pp. 150-172. DOI : 10.1111/j.1467-9558.2009.01341.x Consulté le 3 octobre 2016.
- Derrida, J. (1997), D'abord, je ne savais pas..., dans *Les Cahiers du GRIF*, Hors-Série 3. Sarah Koffman., pp. 131-166. DOI : 10.3406/grif.1997.1924. Consulté le 23 septembre 2016.
- DOI : 10.1177/0090591711432700. Consulté le 27 septembre 2016.
- Glikberg, Armand (2004), *Kaddish pour les miens. Chronique d'un demi-siècle d'antisémitisme (1892 – 1942)*, Paris, Mille et Une Nuits.
- Godart, Elsa (2016), « La crise des subjectivités », dans *Psychologie Clinique* 1 (41), p. 173-185. DOI 10.1051/psyc/201641173. Consulté le 3 octobre 2016.
- Halbwachs, Maurice (1950/1997), *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- Hazan, Pierre (2012), « La Realpolitik du pardon », dans *Revue internationale et stratégique* 4 (88), pp. 81-90. DOI 10.3917/ris.088.0081. Consulté le 20 septembre 2016.
- Hegel, G.W.F (1940), *Principe de la philosophie du droit*, trad. Par A. Kaan, Paris, Gallimard.
- Jankélévitch, Vladimir (1986), *L'Imprescriptible, Pardoner ? Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Éd. du Seuil.
- Jaspers, Karl (1990), *La Culpabilité allemande*, trad. Par J. Hersch, Paris, Éd. de Minuit.
- Kruks, Sonial (2009), « "Œil pour œil" : Beauvoir et la phénoménologie de la revanche », dans *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* (61), pp.119-131. DOI : 10.7202/016790ar. Consulté le 13 septembre 2016.
- Kristeva, Julia (2005), *La haine et le pardon*, Paris, Fayard.
- Levinas, Emmanuel (2005) *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit.
- Maalouf, Amin (1998), *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset.

Marso, Lori J. (2012), « Simone de Beauvoir and Hannah Arendt: Judgments in Dark Times », dans *Political Theory* (40): 165, pp. 165-193. Originally published online 24 January 2012.

Migliorini, Robert, « Ces justes qui ont sauvé des juifs », *La Croix* (26 janvier 2017), <http://www.la-croix.com/Culture/TV-Radio/Ces-justes-sauve-juifs-2017-01-26-1200820193>. Consulté el 03 février 2017.

Rancière, Jacques (2012), *Figures de l'histoire*, Paris, PUF, Coll. Travaux pratiques.

Rancière, Jacques (2012), *Figures de l'histoire*, Paris, PUF.

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

Taylor, Charles (1998), *Hegel et la société moderne*, Québec/Paris, PUL/CERF.

Todorov, Tzvetan (1992), *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil.

« Semelin, Jacques : "75 % des juifs vivant en France ont échappé à la déportation" », *La Croix* (21 mars 2013), [http://www.la-croix.com/Actualite/France/Jacques-Semelin-75-des-juifs-vivant-en-France-ont-echappe-a-la-deportation-\\_NP\\_-2013-03-21-923518](http://www.la-croix.com/Actualite/France/Jacques-Semelin-75-des-juifs-vivant-en-France-ont-echappe-a-la-deportation-_NP_-2013-03-21-923518). Consulté le 15 octobre 2016.