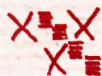


Jacques Derrida

Pardonner

L'impardonnable
et l'imprescriptible



Galilée

Ce texte est issu d'une conférence prononcée dans les universités de Cracovie, de Varsovie et d'Athènes (1997) et dans les universités de Western Cape, Capetown (Afrique du Sud) et de Jérusalem (1998). Il correspond en gros à la première séance (le 12 novembre 1997) d'un séminaire donné par Jacques Derrida à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris, sur « Le parjure et le pardon » (1997-1999, à paraître), sous le titre général de « Questions de responsabilité » (1991-2003).

Pardonnez parut d'abord dans le *Cahier de L'Herne Jacques Derrida* (Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud (dir.), Paris, L'Herne, 2004), où il faisait partie d'un ensemble de textes inédits en français, réunis par Jacques Derrida sous le titre « Penser autrement – La possibilité de l'impossible ».

Pardon, oui, pardon.

Je viens de dire « pardon », en français.

Vous n'y comprenez sans doute rien, pour le moment.

« Pardon. »

C'est un mot, « pardon », ce mot est un *nom* : on dit « un pardon », « le pardon ». C'est un nom de la langue française. On en trouve l'équivalent homonymique, à peu près dans le même état, avec à peu près le même sens et des usages au moins analogues, dans d'autres langues, l'anglais par exemple (« *pardon* », dans certains contextes que nous préciserons le moment venu), bien que le mot soit, sinon latin, du moins, dans sa filiation tortueuse, d'origine latine (*perdon* en espagnol, *perdão* en portugais, *perdono* en italien). Dans l'origine latine de ce mot, et de façon trop complexe pour que nous l'abordions de face aujourd'hui, on trouve une référence au « don », à la « donation ». Et nous aurons plus d'une fois à reporter les problèmes et les apories du « don » (tels que j'ai tenté par exemple de les formaliser dans *Donner le temps* et notamment dans le dernier chapitre de ce livre, intitulé « L'excuse et le pardon »¹)

1. « Don et contre-don, l'excuse et le pardon », *Donner le temps 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 139 sq. (NdE)

pour les transférer, si je puis dire, sur des problèmes et ces non-problèmes que sont des apories analogues, et d'ailleurs liées, du pardon.

Mais il ne faudra ni céder à ces analogies entre don et pardon ni, bien sûr, en négliger la nécessité. Nous devrions plutôt tenter de les articuler ensemble, de les suivre jusqu'au point où, d'un coup, elles cessent d'être pertinentes. Entre don et pardon, il y a au moins cette affinité ou cette alliance : outre leur inconditionnalité de principe, l'un et l'autre, don et pardon, don par don, ont un rapport essentiel au temps, au mouvement de la temporalisation. Et pourtant, lié à un passé qui d'une certaine façon ne passe pas, le pardon reste une expérience irréductible à celle du don, d'un don qu'on accorde plus couramment au présent, à la présentation ou à la présence du présent.

« Expérience » du pardon ou du don, disais-je, mais déjà le mot « expérience » peut paraître abusif ou précipité. Le pardon et le don ont peut-être en commun de ne jamais *se présenter comme tels* à ce qu'on appelle couramment une expérience, une présentation à la conscience ou à l'existence, justement en raison même des apories que nous devons prendre en compte ; et par exemple, pour m'y limiter provisoirement, l'aporie qui me rend incapable de donner assez, ou d'être assez hospitalier¹,

1. Au cours des années précédentes [de 1995 à 1997 (NdÉ)], le même séminaire de l'EHESS (« Questions de responsabilité ») avait fait de l'hospitalité – comme de l'hostilité, de l'« hostipitalité » – son thème principal.

d'être assez présent au présent que je donne, et à l'accueil que j'offre, si bien que je crois, j'en suis même sûr, toujours avoir à me faire pardonner, à demander pardon de ne pas donner, de ne jamais assez donner, de ne pas assez offrir ou accueillir. On est toujours coupable, on a toujours à se faire pardonner quant au don. Et l'aporie s'aggrave quand on prend conscience que si on a à demander pardon de ne pas donner, de ne jamais donner assez, on peut aussi se sentir coupable, et donc avoir à demander pardon, au contraire, de donner, pardon pour ce qu'on donne, et qui peut devenir appel à la reconnaissance, un poison, une arme, une affirmation de souveraineté, voire de toute-puissance. On prend toujours en donnant, nous avons longuement, naguère, insisté sur cette logique du donner-prendre. On doit *a priori*, donc, demander pardon pour le don même, on doit avoir à se faire pardonner le don, la souveraineté ou le désir de souveraineté qui toujours hante le don. Et, poussant la chose, irrésistiblement au carré, on aurait même à se faire pardonner le pardon, qui lui aussi risque de comporter l'équivoque irréductible d'une affirmation de souveraineté, voire de maîtrise.

Ce sont là des abîmes qui nous attendent et nous guetteront toujours – non comme des accidents à éviter mais comme le fond, le fond sans fond de la chose même nommée don ou pardon. Donc pas de don sans pardon, et pas de pardon sans don, mais l'un et l'autre ne reviennent surtout pas au même. Ce lien verbal du don au

pardon, qui se marque dans les langues latines, mais non en grec, par exemple, que je sache (et nous aurons à nous interroger sur la présence ou l'absence du pardon au sens strict dans la culture grecque antique : énorme et délicate question), ce lien verbal du don au pardon est aussi présent en anglais et en allemand. En anglais : *to forgive*, *forgiveness*, *asking for forgiveness*, et on opposera *to give* et *to get* (ce mot extraordinaire de la langue anglaise auquel il faudrait consacrer des années de séminaire) dans *to forgive* versus *to forget* : pardonner n'est pas oublier, autre problème sans fond ; en allemand, bien que *verzeihen* soit plus commun – *Verzeihung*, *jenen um Verzeihung bitten* : demander pardon à quelqu'un – et c'est le mot qu'utilise Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* (nous y viendrons), bien qu'on utilise souvent *Entschuldigung* (plutôt dans le sens de l'excuse, et *entschuldigbar* dans le sens équivoque de pardonnable-excusable, littéralement déculpabilisable, allégé, exonéré d'une dette remise). Il y a néanmoins en allemand une famille lexicale qui garde ce lien du don au pardon ; *vergeben* veut dire « pardonner », « *ich bitte um Vergebung* », « je demande le pardon », mais l'usage en est en général réservé à des situations solennelles, voire spirituelles ou religieuses, moins quotidiennes que *verzeihen* ou *entschuldigen*.

Il y a, certes, lien entre tous les usages du mot « pardon », entre les usages dits courants, quotidiens et légers, d'une part (quand je dis « pardon » par exemple au moment où je dois passer devant

quelqu'un en sortant de l'ascenseur), et les usages graves, réfléchis, intenses. Ce lien entre tous les types d'usages dans des situations fort différentes, ce sera l'un de nos problèmes, problème à la fois de sémantique (y a-t-il un concept de pardon, un seul?) et de pragmatique des actes de langage ou du comportement pré- ou ultra-linguistique. *Vergebung* a plutôt, plus fréquemment, mais cette fréquence et cette probabilité, c'est une question de pragmatique, justement, de contexte et de geste social, plus prévisiblement, donc, le sens religieux (ici biblico-coranique, abrahamique, donc) de la rémission des péchés, encore que l'usage de cette famille lexicale (*vergeben*, *Vergebung*, *Vergabe*), soit à la fois souple, équivoque et pervers : *vergeben* peut vouloir dire la maldonne, la corruption du don : *sich etwas vergeben* : se compromettre ; et *Vergabe*, c'est le marché attribué, l'adjudication.

« Pardon » : « pardon », c'est un nom. On peut parfois le faire précéder d'un article défini ou indéfini (le pardon, un pardon). On peut l'inscrire, par exemple comme sujet, dans une phrase constative : le pardon est ceci ou cela, le pardon a été demandé par quelqu'un ou par une institution, un pardon a été accordé ou refusé, etc. Par exemple : le pardon qu'ont demandé l'Épiscopat, la police, les médecins pour le traitement infligé aux Juifs pendant la guerre en France, ou le pardon que n'ont pas encore demandé l'Université ou le Vatican, etc. Voilà un usage du nom comme référence de type constatif – ou théorique. On peut consacrer un discours à la ques-

tion du pardon, et c'est au fond ce que nous nous apprêtons à faire (le pardon devient alors, dans cette mesure, le nom d'un thème ou d'un problème théorique à traiter dans un horizon de savoir), sauf si les acteurs (le conférencier ou son auditoire) demandent ou accordent le pardon en traitant théoriquement du pardon.

Or quand j'ai ouvert cette conférence en disant « pardon », vous ne saviez pas, vous ne savez pas encore ce que je faisais, si je demandais pardon ou si, au lieu d'en *user*, je *mentionnais* le nom de pardon comme le titre d'un problème. Car dans le seul mot « pardon », avec ou sans point d'exclamation, on peut, quoique rien n'y contraigne si un contexte ne le commande pas, entendre déjà toute une phrase implicite, une phrase performative : pardon ! je vous demande pardon, je *vous* prie de me pardonner, je *te* prie de me pardonner, pardonnez-moi, je vous prie ; pardonne-moi, je t'en prie.

Je viens de marquer comme en passant, à commencer par une longue digression entre parenthèses, cette distinction entre le *tu* et le *vous* pour situer ou annoncer une question qui restera longtemps suspendue mais à laquelle sans doute tout sera aussi suspendu ; si le « vous » n'est pas un « vous » de respect ou de distance, comme ce « vous » dont Lévinas dit qu'il est préférable au « tu » de Buber qui signifierait trop de proximité ou de familiarité, voire de fusion, risquant d'annuler la transcendance infinie de l'autre ; si donc le « vous » du « je vous demande pardon », « par-

donnez-moi » est un vous collectif et pluriel, la question devient alors celle du pardon *collectif* – soit qu'il concerne un groupe de sujets, d'autres, de citoyens, d'individus, etc., soit qu'il concerne déjà, et c'est encore plus compliqué, mais d'une complication qui est au cœur du « pardon », une multiplicité d'instances ou de moments, d'instances ou d'instant, de plus d'un « je » à l'intérieur du « je ». Qui pardonne ou qui demande pardon à qui, à quel moment ? Qui en a le *droit* ou le *pouvoir* ? « Qui pardonne à qui ? » *Que* signifie ici le « qui » ? Ce sera toujours la forme presque ultime de la question, et le plus souvent de la question insoluble par définition. Car si redoutable qu'elle soit, cette question n'est peut-être pas la question ultime. Nous aurons plus d'une fois affaire aux effets d'une question préalable, antérieure à celle-ci, et qui est la question : « qui » ou « quoi » ? Pardonne-t-on à *quelqu'un* (pour une faute commise, par exemple un parjure ; mais je tenterai de montrer plus tard que la faute, l'offense, le tort, le mal commis est d'une certaine manière toujours un parjure), pardonne-t-on à *quelqu'un* ou pardonne-t-on *quelque chose* à *quelqu'un*, à quelqu'un qui, de quelque façon, ne se confond jamais totalement avec la faute et le moment de la faute passée, ni même avec le passé en général. Cette question – « qui » ou « quoi » ? – ne cessera, sous de nombreuses formes, de revenir hanter le langage du pardon. Elle ne troublera pas seulement ce langage en multipliant les difficultés aporétiques. Elle le fera aussi en nous obligeant

finalement à suspecter ou à suspendre le sens de cette opposition entre « qui » et « quoi », un peu comme si l'expérience du pardon (du pardon demandé, souhaité, accordé ou non), comme si, peut-être, l'impossibilité d'une véritable expérience appropriée, appropriable du « pardon », signifiait à cette opposition entre le « qui » et le « quoi » son congé, son congé et donc son histoire, son historicité passée.

Mais entre le « pardon » du « pardonne-moi » et le pardon du « pardonnez-moi » ou du « pardonnez-nous » ou du « pardonne-nous » (quatre possibilités essentiellement différentes, quatre donnes du pardon entre le singulier et le pluriel qu'il faut multiplier par toutes les alternatives entre le « qui » et le « quoi » : ça fait beaucoup), la forme la plus massive, la plus facilement identifiable aujourd'hui de cette redoutable question, et nous commencerons par elle, ce serait celle d'un *singulier pluriel* : peut-on, a-t-on le droit, est-il conforme au sens du « pardon » de demander pardon à plus d'un, à un groupe, une collectivité, une communauté? Est-il possible de demander ou d'accorder le pardon à un autre que l'autre singulier, pour un tort ou un crime singulier? C'est là une des premières apories dans lesquelles nous ne cesserons de nous embarrasser.

D'une certaine manière, le pardon nous semble ne pouvoir être demandé ou accordé que « seul à seul », en face-à-face, si je puis dire, sans médiation, entre celui qui a commis le mal irréparable ou irréversible et celui ou celle qui l'a subi, et qui

est seul(e) à pouvoir l'entendre, la demande de pardon, l'accorder ou le refuser. Cette solitude à deux, dans la scène du pardon, semblerait prier de sens ou d'authenticité tout pardon demandé collectivement, au nom d'une communauté, d'une Église, d'une institution, d'une corporation, à un ensemble de victimes anonymes, parfois mortes, ou à leurs représentants, descendants ou survivants. De la même façon, cette solitude singulière, voire quasiment secrète du pardon, ferait de celui-ci une expérience étrangère au règne du droit, du châtement ou de la peine, de l'institution publique, du calcul judiciaire, etc. Comme le rappelle justement Vladimir Jankélévitch dans *Le Pardon*, le pardon du péché est un défi à la logique pénale¹. Là où le pardon excède la logique pénale, il est étranger à tout l'espace juridique, fût-ce à l'espace juridique où apparut après la guerre le concept de crime contre l'humanité, puis, en 1964, en France, cette loi sur l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité. L'imprescriptible n'est pas l'im-pardonnable. Je désigne ici, très vite, trop vite, un lieu critique et problématique vers lequel nous aurions sans cesse à revenir. Car toutes les déclarations publiques de repentance qui se multiplient aujourd'hui en France (Église de France, corporations de la police et des médecins – point encore le Vatican comme tel, ni l'Université malgré quelques

1. Vladimir Jankélévitch, *Le Pardon*, Paris, Aubier, 1967, p. 165.

records dans le domaine en question), déclarations qui avaient été précédées, à un rythme et sous des formes diverses dans d'autres pays, par quelques gestes analogues – le Premier ministre japonais ou Václav Havel présentant des excuses à certaines victimes du passé, les évêchés de Pologne et d'Allemagne procédant à un examen de conscience lors du 50^e anniversaire de la libération d'Auschwitz, la réconciliation tentée en Afrique du Sud, notamment autour de la Commission Vérité et réconciliation dont nous étudierons l'histoire, l'axiomatique et les problèmes¹ –, toutes ces manifestations publiques (étatiques ou non) de repentance, et le plus souvent de « pardon demandé », manifestations nouvelles dans l'histoire du politique, s'enlèvent sur ce fonds historico-juridique qui a porté l'institution, l'invention, la fondation d'un concept juridique de Nuremberg, en 1945, concept alors encore inconnu de « crime contre l'humanité ». Il n'empêche que, souvent mis en avant dans tous ces discours et dans leurs commentaires, le concept de pardon – ou d'impardonnable – reste hétérogène à cette dimension judiciaire ou pénale qui règle à la fois le temps de la prescription ou de l'imprescriptibilité des crimes. À moins que la

1. J. Derrida, séminaire « Le parjure et le pardon », 1998-1999, Paris, EHESS, séances 1, 2 et 3; et « *Versöhnung, ubuntu, pardon : quel genre ?* », publié dans Barbara Cassin, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (dir.), *Le Genre humain*, n° 43, « Vérité, réconciliation, réparation », Paris, Le Seuil, 2004, p. 111-156. (NdÉ)

dimension non juridique du pardon, et de l'impardonnable, là où elle vient suspendre et interrompre l'ordre habituel du droit, ne soit venue s'inscrire, inscrire son interruption dans le droit même. C'est une des difficultés qui nous attendent.

Un petit livre de Jankélévitch vient après *Le Pardon*. Il s'intitule *L'Imprescriptible*¹ et porte en exergue des vers d'Eluard qui ont l'intérêt paradoxal, et à mes yeux utilement provocateur, d'opposer le salut, mais le salut *sur terre*, au pardon. Eluard dit :

*Il n'y a pas de salut sur la terre
tant qu'on peut pardonner aux bourreaux.*

Il arrive presque toujours, et de façon non fortuite, qu'on associe, nous y reviendrons souvent, l'expiation, le salut, la rédemption et la réconciliation au pardon. Ces vers d'Eluard ont au moins le mérite de rompre avec le sens commun, qui est aussi celui des plus grandes traditions religieuses et spirituelles du pardon – tradition judaïque ou chrétienne, par exemple –, qui ne soustraient jamais le pardon à l'horizon de la réconciliation, à l'espérance de la rédemption et du salut, à travers l'aveu, le remords ou le repentir, le sacrifice et l'expiation.

1. Cet ouvrage fut publié au Seuil, collection « Points », en 1986, peu après la mort de Jankélévitch, sous le titre *L'Imprescriptible*, sous-titre : *Pardonnez ? Dans l'honneur et la dignité*. Il réunit différents essais et discours de 1948, 1956 et 1971.

Dans *L'Imprescriptible*, dès l'avertissement au texte intitulé « Pardonner? », avertissement qui date de 1971, Jankélévitch se livre d'ailleurs lui-même, sans le dire en ces termes, à une sorte de repentir. Il avoue que ce texte semble contredire ce qu'il avait écrit quatre ans auparavant, dans le livre *Le Pardon*, en 1967. C'est aussi que le court essai polémique « Pardonner? » parut dans le contexte des débats français de 1964 sur l'imprescriptibilité des crimes hitlériens et des crimes contre l'humanité. Jankélévitch précise :

Dans une étude purement philosophique sur Le Pardon, que nous avons publiée par ailleurs, la réponse à la question Faut-il pardonner? semble contredire celle qui est donnée ici. Il existe entre l'absolu de la loi d'amour et l'absolu de la liberté méchante une déchirure qui ne peut être entièrement décousue¹. Nous n'avons pas cherché à réconcilier l'irrationalité du mal avec la toute-puissance de l'amour. Le pardon est fort comme le mal, mais le mal est fort comme le pardon².

Ce sont là des propositions et une logique avec lesquelles nous ne faisons que commencer à débattre, à nous débattre. Il reste que, partici-

1. « Décousue » ou recousue? Je me demande s'il n'y a pas ici une faute d'impression. À moins que savoir découdre une déchirure ne soit déjà une manière de la penser comme un accident de couture, d'une couture préalable et donc susceptible de quelque re-couture, du re-coudre, de la reprise, ce que Jankélévitch conteste ici.

2. V. Jankélévitch, Avertissement à « Pardonner? », *L'Imprescriptible*, op. cit., p. 14-15. (NdÉ)

pant au débat sur l'imprescriptibilité, les textes de *L'Imprescriptible* concluent fermement à l'impossibilité et à l'inopportunité, voire à l'immoralité du pardon. Dans ce contexte polémique et passionné, ils mettent en continuité des significations entre lesquelles nous devons rigoureusement discerner, et que d'ailleurs Jankélévitch dissocie lui-même dans ce qu'il appelle son « étude purement philosophique », à savoir, par exemple, le *pardon*, la *prescription* et l'*oubli*. « Pardonner? » s'ouvre par cette question : « Est-il temps de pardonner, ou tout au moins d'oublier? ». Jankélévitch sait bien que le pardon n'est pas, ne doit surtout pas devenir l'oubli, mais dans l'élan d'une généreuse démonstration polémique, et dans la crainte horrifiée devant le risque d'un pardon qui finirait par engendrer l'oubli, Jankélévitch dit « non » au pardon en alléguant qu'il ne faut pas oublier. Il nous parle en somme d'un devoir de non-pardon, au nom des victimes. Le pardon est impossible. Et il ne le faut pas. Il ne faut pas pardonner. Il faut ne pas pardonner. Nous aurons à nous demander, encore et encore, ce que « impossible » pourrait vouloir dire, et si la possibilité du pardon, s'il y en a, ne se mesure pas à l'épreuve, justement, de l'« impossible ». Impossible, nous dit en somme Jankélévitch, voilà ce qu'est le pardon pour ce qui s'est passé dans les camps de la mort. « Le pardon, dit Jankélévitch, est mort dans les camps de la mort. »

Parmi tous les arguments de Jankélévitch sur lesquels nous aurions sans cesse à revenir, il en est

deux que je voudrais souligner. Ce sont aussi deux axiomes qui ne vont pas de soi.

A. *Le premier*, c'est que le pardon ne peut être accordé, ou que du moins on ne peut envisager la possibilité de l'accorder, de pardonner, donc, que si le pardon est *demandé*, explicitement ou implicitement demandé, et cette différence n'est pas nulle. Cela signifierait qu'on ne pardonnera jamais à quelqu'un qui n'avoue pas sa faute, qui ne se repent pas et qui ne demande pas, explicitement ou non, pardon. Or ce lien entre le pardon accordé et le pardon demandé ne me paraît pas aller de soi, même si là encore il semble requis par toute une tradition religieuse et spirituelle du pardon. Je me demande si une rupture de cette réciprocité ou de cette symétrie, si même la dissociation entre le pardon demandé et le pardon accordé n'est pas de rigueur pour tout pardon digne de ce nom.

B. *Le second axiome*, dont nous retrouverons constamment la trace dans bien des textes que nous analyserons dans l'avenir, c'est que, quand le crime est trop grave, quand il franchit la ligne du mal radical, voire de l'humain, quand il devient monstrueux, il ne peut plus être question de pardonner, le pardon devant rester, si je puis dire, entre hommes, à la mesure de l'humain ; ce qui me paraît aussi problématique, bien que très fort et très classique.

Deux citations à l'appui de ces deux axiomes.

1. *La première* présuppose une *histoire du pardon*. Elle part de la fin de cette histoire et elle date une telle fin de l'histoire du pardon (nous dirons

plus tard, avec Hegel, de l'histoire *comme pardon*), du projet d'extermination des Juifs par les nazis. Ce projet, Jankélévitch souligne ce qui est à ses yeux sa singularité absolue, sans précédent ni analogue, une singularité absolument exceptionnelle qui donnerait à penser, rétrospectivement, une histoire du pardon. Cette histoire se déploierait et s'exposerait depuis, justement, sa limite finale. La « solution finale » serait en somme, si je puis dire, la solution finale d'une histoire et d'une possibilité historique du pardon – d'autant plus que, et les deux arguments s'entrelacent dans le même raisonnement, les Allemands, le peuple allemand, si une telle chose existe, n'a jamais demandé pardon : comment pourrions-nous pardonner à qui ne demande pas pardon ?, interroge plus d'une fois Jankélévitch. Or là je répèterais une question qui ne devrait jamais cesser de retentir : le pardon n'est-il possible, avec son sens de pardon, qu'à la condition d'être demandé ?

Voici donc, avant de les discuter, quelques sentences fortes dans l'argumentaire de Jankélévitch.

Le pardon ! Mais nous ont-ils jamais demandé pardon ? C'est la détresse et c'est la déréliction du coupable qui seules donneraient un sens et une raison d'être au pardon¹.

Le « ils » et le « nous » de cette question mériteraient évidemment d'être déterminés et légitimés.

1. V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, *op. cit.*, p. 50-51.

més. Pour Jankélévitch, comme pour plus d'une tradition (celles dont nous vient en effet une idée du pardon, mais une idée du pardon dont l'héritage même transporte une force d'implosion dont nous ne cesserons d'enregistrer les déflagrations, un héritage qui se contredit lui-même et s'emporte, s'enflamme, je dirais plus froidement se « déconstruit » lui-même), il est donc clair que le pardon ne peut être accordé que si le coupable se mortifie, se confesse, se repent, s'accuse lui-même en demandant pardon, si par conséquent il expie, et donc s'identifie, en vue de rédemption et de réconciliation, avec celui à qui il demande le pardon. Cet axiome traditionnel garde une très grande force, certes, une constance incontestable. Mais je serais constamment tenté de le récuser, *au nom même du même héritage*, de la sémantique d'un même héritage, à savoir qu'il y a dans le pardon, dans le sens même du pardon, une force, un désir, un élan, un mouvement, un appel (nommez cela comme vous voudrez) qui exigent que le pardon soit accordé, s'il peut l'être, même à quelqu'un qui ne le demande pas, qui ne se repent ni ne se confesse, ni ne s'améliore ou ne se rachète : par-delà, par conséquent, toute *économie* identificatoire, spirituelle, sublime ou non, par-delà même toute expiation. Je laisse cette suggestion à l'état virtuel, nous aurons à y revenir incessamment, de façon incessante. Poursuivons la citation de ce texte violent, comme emporté par une colère ressentie comme légitime, la colère du juste :

Le pardon ! Mais nous ont-ils jamais demandé pardon ? C'est la détresse et c'est la déréliction du coupable qui seules donneraient un sens et une raison d'être au pardon. Quand le coupable est gras, bien nourri, prospère, enrichi par le « miracle économique », le pardon est une sinistre plaisanterie. Non, le pardon n'est pas fait pour les porcs et pour leurs truies. Le pardon est mort dans les camps de la mort. Notre horreur pour ce que l'entendement à proprement parler ne peut concevoir étoufferait la pitié dès sa naissance... si l'accusé pouvait nous faire pitié¹.

Suivent des remarques d'une telle violence polémique et d'une telle colère contre les Allemands que je ne veux même pas avoir à les lire ou à les citer. Que cette violence soit injuste, et indigne de ce que Jankélévitch a d'autre part écrit sur le pardon, il est juste de reconnaître que Jankélévitch lui-même en avait une certaine conscience. Il savait qu'il se laissait emporter, de façon coupable, par la colère et l'indignation, même si cette colère se donnait des airs de colère du juste. Qu'il en fût conscient, cela transparaît par exemple dans un entretien qu'il donne quelques années plus tard, en 1977. Jankélévitch écrit ceci, que je cite *d'une part* pour y relever une expression qui pourrait bien servir de titre à ce que je tente ici (une « éthique hyperbolique », voire une éthique au-delà de l'éthique) et, *d'autre part*, pour souligner la tension plus ou moins

1. V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, op. cit., p. 51. (NdÉ)

coupable que, avec Jankélévitch, nous devons avouer, et chercher à nous faire pardonner, une tension ou une contradiction entre cette éthique hyperbolique, qui tend à pousser l'exigence à la limite et au-delà de la limite du possible, et cette économie courante du pardon qui domine la sémantique religieuse, juridique, voire politique et psychologique du pardon, d'un pardon tenu dans les limites humaines ou anthropo-théologiques du repentir, de la confession, de l'expiation, de la réconciliation ou de la rédemption. Jankélévitch avoue ceci :

J'ai écrit deux ouvrages sur le pardon : l'un simple, très agressif, très pamphlétaire qui a pour titre : *Pardonnez?* [celui que nous citons à l'instant] et l'autre, *Le Pardon*, qui est un livre de philosophie où j'étudie le pardon en lui-même, au point de vue de l'éthique chrétienne et juive. Je dégage une *éthique* que l'on peut qualifier d'*hyperbolique* [je souligne] pour laquelle le pardon est le commandement suprême ; et, d'autre part, le mal apparaît toujours au-delà. Le pardon est plus fort que le mal et le mal est plus fort que le pardon. Je ne peux pas sortir de là. C'est une espèce d'oscillation qu'en philosophie on qualifierait de dialectique et qui me paraît infinie. Je crois à l'immensité du pardon, à sa surnaturalité, je pense l'avoir assez dit, peut-être dangereusement et, d'autre part, je crois à la méchanceté¹.

1. Cité par A. Gouhier, dans un article sur « Le temps de l'impardonnable et le temps du pardon selon Jankélévitch », publié dans les actes d'un remarquable colloque consacré

Il est évident que dans le passage que je venais de lire sur l'histoire finie du pardon, sur le pardon mort dans les camps de la mort, sur le pardon qui n'est pas fait pour les bêtes ou pour ceux qui ne demandent pas pardon, Jankélévitch obéit à la logique dite « pamphlétaire », à laquelle résiste, et résiste infiniment, la logique de l'éthique hyperbolique. Celle-ci commanderait, au contraire, d'accorder le pardon là où celui-ci n'est ni demandé ni mérité, et même pour le pire du mal radical. Le pardon ne prend son *sens* (si du moins il doit garder un *sens*, ce qui n'est pas assuré), il ne trouve sa *possibilité* de pardon que là où il est appelé à faire l'impossible et à pardonner l'im-pardonnable.

Mais cette éloquence pamphlétaire n'est pas seulement une rhétorique de circonstance. Nous devons d'autant plus la prendre au sérieux et y prêter attention qu'elle relève de la logique dominante, de la logique la plus forte, la plus traditionnelle de la sémantique religieuse et spiritualiste du pardon, qui l'accorde au repentir, à la confession, à la demande de pardon, à l'aptitude à expier, à se racheter, etc. Une des grandes difficultés qui nous attendent, en effet, tient au fait que l'éthique hyperbolique qui nous guidera aussi est à la fois dans le sillage de cette tradition et incompatible avec elle. C'est comme si cette tradition elle-même comportait en son cœur une inconséquence, une puissance

au pardon, dans Michel Perrin (éd.), *Le Point théologique. Le pardon*, Actes du colloque organisé par le Centre Histoire des Idées, Université de Picardie, Paris, Beauchesne, 1987.

virtuelle d'implosion ou d'auto-déconstruction, une puissance d'impossible. Elle exigera de nous une fois encore la force de re-penser ce que veut dire la possibilité de l'im-possible ou l'im-possibilité du possible. Là où, en effet, il y a l'impardonnable comme inexpiable, là où Jankélévitch en conclut en effet que le pardon devient impossible, et que l'histoire du pardon prend fin, nous nous demanderons si paradoxalement la possibilité du pardon comme tel, s'il y en a, ne prend pas son origine. Nous nous demanderons si le pardon ne commence pas là où il paraît finir, où il paraît impossible, justement à la fin de l'histoire du pardon, de l'histoire comme histoire du pardon.

Nous devrions plus d'une fois mettre à l'épreuve cette aporie formellement vide et sèche mais implacablement exigeante : le pardon, s'il y en a, ne doit et ne peut pardonner que l'impardonnable, l'inexpiable – et donc faire l'impossible. Pardonner le pardonnable, le véniel, l'excusable, ce qu'on peut toujours pardonner, ce n'est pas pardonner. Or le nerf de l'argument de *L'Imprescriptible*, et dans la partie intitulée « Pardonner? », c'est que la singularité de la Shoah atteint aux dimensions de l'*inexpiable*; et que, pour l'inexpiable, il n'y a pas de pardon possible, ni même de pardon qui ait un sens, qui fasse sens. Car l'axiome commun de la tradition, finalement, et celui de Jankélévitch, celui que nous aurons peut-être à mettre en question, c'est que le pardon doit encore avoir du sens, et que ce sens doit se déterminer sur fond de salut, de réconciliation,

de rédemption, d'expiation, je dirais même de sacrifice.

Jankélévitch avait en effet déclaré auparavant que, dans le cas de la Shoah,

On ne peut pas punir le criminel d'une punition proportionnée à son crime : car auprès de l'infini toutes les grandeurs finies tendent à s'égaliser; en sorte que le châtiment devient presque indifférent; ce qui est arrivé est à la lettre *inexpiable*. On ne sait même plus à qui s'en prendre, ni qui accuser¹.

Jankélévitch semble alors supposer comme tant d'autres, comme Hannah Arendt, par exemple, que le pardon, en tant que chose *humaine* – j'insiste sur ce trait anthropologique qui décide de tout, car il s'agira toujours de savoir si le pardon est une chose humaine ou non –, est toujours le corrélat de la possibilité de punir; pas de se venger, bien sûr, ce qui est autre chose, à quoi le pardon est étranger, dit-elle, mais de punir :

Le châtiment est une autre possibilité, nullement contradictoire : il 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

1. V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, op. cit., p. 29.

punir, et qu'ils soient incapables de punir ce qui se révèle impardonnable¹.

Dans *L'Imprescriptible*, donc, et non pas dans *Le Pardon*, Jankélévitch s'installe dans cette corrélation, dans cette proportionnalité, dans cette symétrie, dans cette commune mesure entre les possibilités de punir et de pardonner : le pardon n'a plus de sens là où le crime est devenu, comme la Shoah, « inexpiable », hors de proportion avec toute mesure humaine. Il écrit en effet :

À proprement parler, le grandiose massacre [Shoah, « solution finale »] n'est pas un crime à l'échelle humaine; pas plus que les grandeurs astronomiques et les années-lumière. Aussi les réactions qu'il éveille sont-elles d'abord le désespoir et un sentiment d'impuissance devant l'*irréparable*².

« L'irréparable », dit-il. Interrompant un instant ma citation, je soulignerai ce mot pour *trois raisons*.

1. *Première raison*. « Irréparable » sera le mot de Chirac pour qualifier, dans un texte sur lequel nous reviendrons, le crime contre les Juifs sous Vichy (« La France, ce jour-là, déclarait-il, accomplissait l'irréparable³ »).

1. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 271.

2. V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, *op. cit.*, p. 29. [Jacques Derrida souligne (NdÉ).]

3. Jacques Chirac, Discours prononcé lors des commémorations de la Rafle du Vel' d'Hiv, 16 juillet 1995. (NdÉ)

2. *Deuxième raison*. Nous aurons à nous demander si l'irréparable signifie l'impardonnable. Je ne le crois pas, pas plus que l'« imprescriptible », notion juridique, n'appartient à l'ordre du pardon et ne signifie l'impardonnable. Il faut donc tout faire pour discerner aussi finement et aussi rigoureusement que possible entre l'impardonnable d'une part, et l'imprescriptible d'autre part, mais aussi entre toutes ces notions voisines et différentes que sont l'*irréparable*, l'*ineffaçable*, l'*irréversible*, l'*irrévocable*, l'*inexpiable*. Malgré les différences décisives qui les séparent, toutes ces notions ont en commun une négativité, un « ne pas », le « ne pas » d'un impossible qui signifie tantôt ou à la fois « impossible parce qu'on ne peut pas », « impossible parce qu'on ne doit pas ». Mais dans tous les cas, on ne doit pas et/ou on ne peut pas revenir sur un passé. Le passé est passé, l'événement a eu lieu, la faute a eu lieu, et ce passé, la mémoire de ce passé reste irréductible, intraitable. C'est une des différences avec le don, qui en principe ne concerne pas le passé. On ne traitera jamais du pardon si l'on ne tient pas compte de cet être-passé, d'un être-passé qui ne se laisse jamais réduire, modifier, modaliser en un présent passé ou en un passé présentable ou re-présentable. C'est un être passé qui ne passe pas, si je puis dire. C'est cet impassable, cette impassibilité aussi du passé et de l'événement passé qui prend les formes différentes que nous devrions analyser sans répit et qui sont celles de l'irréver-

sible, de l'inoubliable, de l'ineffaçable, de l'irréparable, de l'irrémissible, de l'irrévocable, de l'inexpiable, etc. Sans ce privilège têtue du passé dans la constitution de la temporalisation, il n'y a pas de problématique originale du pardon. À moins que le désir et la promesse du pardon, voire de la réconciliation et de la rédemption, ne signifient secrètement cette révolte ou cette révolution contre une temporalisation, voire une historicisation qui n'a de sens qu'à prendre en compte cette essence du passé, cet être de l'être-passé, cette *Gewesenheit*, cette essence de l'avoir été comme essence même de l'être. Mais aussi cette événementialité de l'être, le « ça a été » ainsi, le « c'est arrivé ». C'est dans cet horizon que nous aurions à relire toutes les pensées qui, comme celle de Hegel ou, autrement, de Lévinas (et chez Lévinas différemment à plusieurs moments de son trajet), font de l'expérience du pardon, de l'être-pardonné, du se-pardonne-l'un-l'autre, du se-réconcilier, si je puis dire, une structure essentielle et onto-logique (non seulement éthique ou religieuse) de la constitution *temporelle*, le mouvement même de l'expérience subjective et intersubjective, le rapport à soi comme rapport à l'autre *en tant qu'expérience temporelle*. Le pardon, la pardonnéité, c'est le temps, l'être du temps en tant qu'il comporte de l'irréversible et de l'immodifiable passé. Mais cette passéité d'une événementialité, l'être-passé de quelque chose qui est arrivé ne suffit pas à construire un concept du « pardon » – à demander ou à accorder. Qu'y

faut-il encore ? Supposons que nous appelions du mot apparemment simple de « fait » cet être-passé de ce qui est arrivé. Il y a eu là un *fait* (participe passé disant que quelque chose a eu lieu, et un faire, une action qui reste irrécusable). Pour qu'il y ait scène de pardon, il faut qu'un tel fait, qu'un tel événement comme fait ne soit pas seulement un événement, quelque chose qui arrive, un fait neutre et impersonnel. Il faut d'abord que ce fait ait été un *méfait* et un *méfait fait* par quelqu'un à quelqu'un, un mal, un tort impliquant un auteur responsable et une victime. Autrement dit, il ne suffit pas qu'il y ait événement passé, un fait ou même un malheur irréversible, pour qu'il y ait à demander pardon ou à pardonner. Si un tremblement de terre a, il y a un siècle, dévasté une population ou englouti une communauté, si ce passé est un mal passé, un fait immensément malheureux et irrécusable, personne ne songera pourtant à pardonner ou à demander pardon pour cet événement passé, pour ce « fait » – à moins qu'on ne lui suppose encore quelque dessein maléfique ou quelque intention maligne.

Ici comme ailleurs, il ne faut jamais renoncer à distinguer, à dissocier aussi, je dirais sans répit et sans merci. L'analyse du « pardon », de « pardon » est interminable. Il faut donc encore discerner non seulement entre vengeance et punition, mais aussi entre le punir ou la punition et le droit de punir, puis entre le droit de punir en général et le droit *juridique* de punir, la légalité pénale. Hannah Arendt pourrait encore dire que le par-

don est corrélatif de la « punition » sans conclure pour autant qu'il y ait là, nécessairement, une dimension juridique. L'exemple par excellence d'une incarnation, je dis bien d'une incarnation, du pardon absolu et souverain comme droit au pardon en tant que droit de punir, c'est le droit régalien de grâce. Bien entendu, entre le pardon et la grâce (comme entre le don et le « merci », le « avoir à sa merci »), il y a cette affinité qui nous vient d'une histoire abyssale, d'une histoire religieuse, spirituelle, politique, théologico-politique qui devrait être au centre de notre réflexion. La seule inscription du pardon dans le droit, dans la législation juridique, c'est sans doute le droit de grâce, droit régalien d'origine théologico-politique qui survit dans des démocraties modernes, dans des républiques laïques comme la France ou des démocraties semi-laïques comme les États-Unis, où les gouverneurs des États et le Président (qui prête serment sur la Bible) ont un droit souverain au « pardon » (on dit d'ailleurs aussi « pardon » en anglais dans ce cas).

Ce droit régalien de grâce, cette souveraineté toute-puissante (le plus souvent de droit divin) place le droit au pardon au-dessus des lois. C'est sans doute le trait le plus politique ou le plus juridique du droit au pardon comme droit de punir, mais c'est aussi ce qui interrompt, dans le juridico-politique même, l'ordre du juridico-politique. C'est l'exception au juridico-politique dans le juridico-politique. Mais comme toujours, cette exception et cette interruption souveraines

fondent cela même dont elles s'excluent ou s'exceptent. Comme toujours, le fondement est exclu ou excepté de la structure même qu'il fonde. C'est cette logique de l'exception, du pardon comme exception absolue, comme logique de l'exception infinie que nous aurions sans cesse à méditer. On ne devrait pouvoir dire « pardon », demander ou accorder le pardon que de façon infiniment exceptionnelle. Si d'ailleurs nous écoutons Kant (comme nous aurions souvent à le faire, notamment au sujet du « mal radical »), si nous l'écoutons au sujet du droit de grâce, précisément dans sa *Doctrine du droit* (première partie de la *Métaphysique des mœurs*), quand il traite du droit public, et, en lui, du droit de punir et de gracier (Introduction aux § 50 et suiv.), ce qu'il nous dit garde une portée considérable dès lors qu'on le transfère au pardon. Il nous dit en substance ceci : que le droit de gracier (*ius aggratandi*, *Begnadigungsrecht*), le droit d'adoucir ou de remettre la peine d'un criminel est, de tous les droits du souverain, le plus délicat, le plus glissant, le plus équivoque (*das schlüpfrigste*). Il donne le plus d'éclat à la grandeur, à la hauteur du souverain, à la souveraineté (et nous aurons à nous demander si le pardon doit être « souverain » ou non). Mais par là même, il est pour le souverain le risque d'être injuste, d'agir injustement (*unrecht zu tun*) au plus haut degré. Rien ne peut être plus injuste que la grâce. Et Kant ajoute ici un *caveat* fondamental. Il marque une limite interne au droit de grâce du souverain : celui-ci n'a, *ne devrait avoir*

en aucun cas le droit d'accorder la grâce pour un crime commis qui ne le vise pas lui-même ; il ne devrait pas avoir le droit de grâce pour des crimes commis par des sujets contre des sujets – donc pour des crimes entre ceux qui sont aussi pour lui des tiers. Car cette impunité (*impunitas criminis*) serait la plus grande injustice envers les sujets. Le droit de grâce – et donc de pardon – ne devrait s'exercer qu'à l'endroit de crime contre le souverain lui-même, de crime de lèse-majesté (*crimen laesae maiestatis*). Même dans ce cas, le souverain ne devrait exercer son droit de grâce qu'à la condition que celle-ci ne constitue en rien un danger pour ses sujets. Ainsi sévèrement limité, ce droit est le seul qui mérite le nom de majesté, de droit de majesté (*Majestätsrecht*).

Le moindre enseignement qu'on puisse tirer de cette remarque fondamentale, en l'étendant au pardon, ce serait que le pardon en général ne devrait être permis que de la part de la victime elle-même. La question du pardon comme telle ne devrait surgir que dans le tête-à-tête ou le face-à-face entre la victime et le coupable, jamais *par* un tiers *pour* un tiers. Est-ce possible ? Un tel tête-à-tête, un tel face-à-face est-il possible ?

Car le pardon implique peut-être, d'entrée de jeu, comme par hypothèse, l'entrée en scène du tiers que pourtant il doit ou devrait exclure. En tout cas, selon le bon sens même, personne ne semble avoir le droit de pardonner une offense, un crime, un tort commis à l'endroit de quelqu'un d'autre. On ne devrait jamais pardonner au nom

d'une victime, et surtout si celle-ci est radicalement absente à la scène du pardon, par exemple si elle est morte. On ne peut demander le pardon à des vivants, à des survivants, pour des crimes dont les victimes sont mortes. Et parfois les auteurs aussi. Ce serait là l'un des angles depuis lesquels aborder toutes les scènes et toutes les déclarations de repentance et de pardon demandé qui se multiplient depuis quelques semaines sur la scène publique (Église catholique, police, médecins, et peut-être un jour, qui sait, l'Université ou le Vatican).

3. *Troisième raison* pour souligner « irréparable » : comme je ne cesserai de le répéter, c'est seulement à l'impardonnable, et donc à la mesure *sans mesure* d'une certaine inhumanité de l'inexpiable, à la monstruosité d'un mal radical que le pardon, s'il y en a, se mesure.

Revenons maintenant au texte de Jankélévitch.

Aussi les réactions qu'il éveille sont-elles d'abord le désespoir et un sentiment d'impuissance devant l'irréparable. On ne peut rien. [Phrase très forte : tout devient impossible, y compris le pardon.] On ne redonnera pas la vie à cette immense montagne de cendres misérables. On ne peut pas punir le criminel d'une punition proportionnée à son crime : car auprès de l'infini toutes les grandeurs finies tendent à s'égaliser [ce que Jankélévitch, avec tout le sens et le bon sens d'une tradition, semble exclure, c'est l'infinité du pardon humain, et donc jusqu'à cette hyperbolicité de l'éthique dont il semblait et disait s'inspirer dans son livre sur *Le Par-*

don]; en sorte que le châtement devient presque indifférent; ce qui est arrivé est à la lettre *inexpiable*. On ne sait même plus à qui s'en prendre, ni qui accuser¹.

Jankélévitch souligne lui-même le mot « inexpiable ». Il entend bien marquer que là où il y a de l'inexpiable, il y a de l'impardonnable, et là où l'impardonnable advient, le pardon devient impossible. C'est la fin du pardon et de l'histoire du pardon : le pardon est mort dans les camps de la mort. Nous aurions, pour notre part, à nous demander, tout au contraire (à la fois *dans* et *contre* le concept de pardon, dans, par-delà ou contre l'idée du pardon dont nous héritons – et dont nous devons interroger l'héritage, peut-être contester l'héritage en en héritant, et c'est une réflexion sur l'héritage que nous entamons ici), si le pardon ne doit pas s'affranchir de son corrélat d'expiation. Demandons-nous si sa possibilité n'est pas appelée précisément, et seulement, là où il paraît, devant l'im-pardonnable, impossible, et possible seulement aux prises avec l'im-possible.

Puisque j'en suis à citer cette page de *L'Imprescriptible*, « Pardonner? », sur un pardon qu'il *faudrait* demander et sur un pardon qui serait mort dans les camps de la mort, je crois que nous devons nous intéresser aussi à ce qui suit et qui concerne l'*attente* du pardon demandé. Jankélévitch va nous dire qu'il *attendait* ce mot « pardon », ce mot par lequel nous avons commencé

1. V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, op. cit., p. 29. (NdÉ)

(« pardon! ») et qui peut avoir la valeur d'une phrase performative (pardon!, je demande pardon, pardonnez-moi, pardonne-moi), ce mot qui demande pardon. Jankélévitch va nous dire qu'il *attendait*, comme d'autres, que le pardon fût demandé, impliquant par là que le pardon doit être demandé, qu'il demande à être demandé. Et d'une certaine manière, en disant qu'il attendait, comme d'autres, et en vain, un mot de pardon, une demande de pardon, Jankélévitch avoue en somme qu'il demandait que le pardon fût demandé – ce sera pour nous un problème, bien sûr, mais je voulais souligner ici le trait de cette scène : il est demandé, il est attendu que le mot de pardon soit prononcé ou sous-entendu, *signifié* en tout cas comme pardon demandé. L'essentiel n'est pas que le mot soit dit mais qu'il soit *signifié*, qu'un pardon-demandé soit signifié, comme une grâce demandée, un « *mercy* » demandé, et avec ce pardon-demandé, avant lui, une expiation, un remords, un repentir, une confession, une façon de s'accuser, de pointer vers soi un doigt accusateur et sui-référentiel, auto-déictique, ce dont, dit-on bien vite, l'animal serait incapable. On attend, mais on exige aussi que le coupable s'acquitte de son devoir, paie sa dette, qu'il prononce ou manifeste le *mea culpa* de qui peut se battre la poitrine et, en reconnaissant le crime, se dissocier du sujet coupable, du sujet ayant été coupable. Nous devons revenir sur cette structure de la temporalité – et de la spécularité temporelle. Pour l'instant, je cite cette demande du pardon demandé pour y associer *deux références*.

Jankélévitch écrit donc :

[...] demander pardon! Nous avons longtemps attendu un mot, un seul, un mot de compréhension et de sympathie... L'avons-nous espéré, ce mot *fraternel*¹!

Je souligne le mot « fraternel »; ce « mot *fraternel* », il faut lui accorder une signification forte et précise; il ne signifie pas seulement la sympathie ou l'effusion, la compassion; il dit le partage de l'humanité, la fraternité des hommes, des fils reconnaissant leur appartenance au genre humain, comme cela va se préciser encore; et il est difficile d'effacer la tradition profondément chrétienne de cet universalisme humaniste, familialiste et fraternaliste, conforme, entre autres, au message de Jésus, par exemple dans Matthieu, 23 : « Oui, votre rabbi est unique et vous êtes tous frères, *unus est enim magister vester, omnes autem vos fratres estis, pantes de umeis adelphoi este...* »

L'avons-nous espéré, ce mot fraternel! Certes, nous ne nous attendions pas à ce qu'on implorât notre pardon... Mais la parole de compréhension, nous l'aurions accueillie avec gratitude, les larmes aux yeux. Hélas, en fait de repentir, les Autrichiens nous ont fait cadeau du honteux acquittement des bourreaux².

1. V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, op. cit., p. 51. [J. Derrida souligne (NdÉ).]

2. *Ibid.*, loc. cit.

Un peu plus loin, et souvent ailleurs, Jankélévitch s'en prend violemment à Heidegger (par exemple : « Heidegger est responsable, dit fortement Robert Minder, non seulement pour tout ce qu'il a dit sous le nazisme, mais encore pour ce qu'il s'est abstenu de dire en 1945¹ »). Je serais alors tenté – c'est la *première des deux références* annoncées – de rapprocher ce propos de ce que bien des interprètes du poème de Celan, *Todtnauberg*, qu'il écrivit en mémoire et en témoignage de sa visite à Heidegger, ont lu comme la trace d'une attente déçue, de l'attente par Celan d'un *mot* de Heidegger qui eût signifié le *pardon* demandé. Je ne me risquerai surtout pas à confirmer ou à infirmer cette interprétation, je ne me précipiterai pas, par respect pour la lettre et l'ellipse du poème de Celan, vers une lecture aussi transparente et univoque. Je ne m'en abstiens pas seulement par prudence herméneutique ou par respect pour la lettre du poème, plutôt parce que je voudrais suggérer que le pardon (accordé ou demandé), l'adresse du pardon, doit, s'il y en a, rester à jamais indécidablement équivoque. Par quoi je ne veux pas dire ambigu, louche, en demi-teinte, mais hétérogène à toute détermination dans l'ordre du savoir, du jugement théoriquement déterminant, de la présentation de soi d'un sens appropriable. Il y a là une logique aporétique que, de ce point de vue du moins, le pardon aurait en commun avec le don, mais je laisse cette analogie en chantier ou en plan ici.

1. *Ibid.*, p. 53.

Ce que dit *Todtnauberg*, et dont s'autorisent les interprètes qui se pressent de transformer cela en narration limpide (du genre : « Celan-est-venu, Heidegger-n'a-pas-demandé-pardon-aux-Juifs-au-nom-des-Allemands, Celan-qui-attendait-un-mot-de-pardon, un "pardon!", – un-pardon-demandé – est-parti-déçu-et-il-en-a-fait-un-poème, il-l'a-consigné-dans-un-de-ses-poèmes »), non, ce que dit le poème, c'est au moins ceci, dès ses premiers vers :

*Arnika, Augentrost, der
Trunk aus dem Brunnen mit dem
Sternwürfel drauf,*

*in der
Hütte*

*die in das Buch
– wessen Namen nahms auf
vor dem meinen? –,
die in dies Buch
geschriebene Zeile von
einer Hoffnung, heute,
auf eines Denkenden
kommendes
Wort
im Herzen, [...]*

« Arnica, Casse-Lunettes (euphrasia, euphrase),
la/ gorgée à la fontaine surmontée du/ dé
étoilé,/ dans la/ hutte/ la ligne dans le livre/ le
nom de qui a-t-il accueilli/ avant le mien?–/ la

ligne écrite dans ce/ livre d'un/ espoir, au-
jourd'hui, en la/ parole/ à venir/ au cœur/ d'un
penseur¹[...] »

Ou encore :

Arnica, centaurée, la
soif à la fontaine avec, au-dessus,
le dé comme étoile

dans la
hutte

écrite dans le livre
(quels noms portait-il
avant le mien?)
écrite dans le livre
la ligne,
aujourd'hui, d'une attente :
de qui pense
parole
à venir
au cœur, ² [...]

1. Je n'arrive pas à identifier la personne qui m'a confié le manuscrit de cette traduction, et prie l'auteur de bien vouloir m'en excuser.

2. P. Celan, *Todtnauberg*, dans *Strette et autres poèmes*, tr. fr. Jean Daive, Paris, Le Mercure de France, 1990, p. 110-111. Entré tant d'autres choses, on peut dire que ces premiers vers du poème (que Celan me donna un jour) décrivent de façon assez « réaliste » l'expérience de quiconque visite la « hutte » de Todtnauberg, avant ou après la mort de Heidegger : non seulement la fontaine et l'étoile, mais la question qu'on se pose à la signature obligée du livre d'or...

De quelque façon qu'on interprète le sens et la référence testimoniale d'un tel poème, il lie sa signature de poème (et d'un poème qui se signe en nommant une signature dans un livre, un nom laissé dans un livre), à l'espoir de la parole, d'un mot (*Wort*) qui vient au cœur, d'une parole qui vienne du cœur d'un être pensant. Comme il y va d'un passé, de la signature et de la trace de noms laissés dans le livre d'un autre, comme ce qui est nommé, c'est l'espérance d'un mot à venir, ou non, donc d'un don et d'un don de la pensée, d'un don à venir ou non d'un lieu ou d'un être pensant (*eines Denkenden/ kommendes/ Wort/ im Herzen* – et Heidegger est connu pour avoir souvent associé *Denken* et *Danken* : remercier, reconnaître, dire sa reconnaissance, le merci de la reconnaissance, et nous pensons encore au rapport entre le merci (*mercy*) et la grâce, « faire grâce » ou « demander grâce »), pour toutes ces raisons, les motifs du don et de la reconnaissance appartiennent autant à la thématique qu'à l'acte ou à l'essence du poème, au don du poème. Ce poème dit aussi et le don, et le don du poème, et ce don du poème qu'il est lui-même. Autant parce qu'il donne que parce qu'il reçoit, du passé qu'il rappelle et de l'espoir qu'il appelle. Par son rappel et par son appel, il appartient à l'élément du don. Et donc du pardon, du pardon demandé ou du pardon accordé, les deux à la fois sans doute, au moment où il dit l'expérience poétique à la fois comme appel de reconnaissance (au sens de la conscience, de la reconnaissance qui reconnaît et avoue, ou de la reconnaissance qui

remercie, de la reconnaissance comme gratitude), l'expérience poétique comme don et pardon espérés, demandés, accordés, pour l'autre, au nom de l'autre. Comme s'il n'y avait pas d'expérience poétique, d'expérience de la langue comme telle, sans expérience du don et du pardon – qu'ils soient ou non demandés, accordés, donnés. Le point d'interrogation compte et la question sur le nom qui vient avant le mien dans le livre (*wessen Namen nahms auf vor dem meinen?*) – le nom qui fut accueilli avant le mien, avec cette allitération intraduisible, *Namen nahms auf*, qui évoque l'hospitalité (*aufnehmen*), la réception offerte à l'autre. Point d'interrogation, question poignante sur l'identité de l'autre, sur le nom de l'autre qui m'aura précédé et avec lequel je suis, que je le veuille ou non, le sache ou non, lié, relié dans l'étrange communauté, l'étrange généalogie de ce livre. Il y a bien cette angoisse ou cette inquiétude quant au nom de l'autre, quant à cet autre auquel je suis livré les yeux bandés, passivement, quoi que je signe, l'autre ayant signé avant moi et marquant, sur-marquant d'avance ma signature, s'appropriant d'avance ma signature, comme si je signais toujours au nom de l'autre qui signe aussi, donc, à ma place, que je contresigne ou qui me contresigne, qui contresigne ma propre signature, le don et le pardon ayant eu lieu, ou non, ayant eu lieu et s'étant annulés, emportés, sans que j'aie même à en décider. Telle contresignature abyssale fait corps avec le poème, avec l'expérience de la langue même, toujours comme langue de

l'autre, ce que Celan connaissait et reconnaissait si singulièrement, mais qui est aussi une expérience universelle de la langue (je dois dire que j'ai moi-même signé ce livre dans la hutte, à la demande du fils de Heidegger, avec autant d'inquiétude, une inquiétude qui se portait autant vers tous ceux à la suite desquels, sans le savoir, je signalais, que vers ce que je griffonnais moi-même dans la hâte, les deux choses risquant d'être également fautives, voire jugées, à tort ou à raison, impardonnables). Il faudrait naturellement, pour commencer à être juste avec *Todtnauberg*, lire aussi attentivement ce qui précède et ce qui suit, chacun des mots, et la coupe après chaque mot, par exemple « *Der Mensch* », l'homme, pour désigner le chauffeur, *deutlich*, tout près de *deutsch* (association classique et quasi proverbiale), pour désigner, donc, la distinction univoque des mots qui furent ensuite prononcés, après que les mots *Namen* et *Wort*, nom propre et parole, eurent déjà résonné dans le poème, et surtout le mot « *viel* », nombreux, innombrable, infiniment nombreux, qui est le dernier mot du poème et apparemment, ou par figure, qualifie ce qui, comme des sentiers ou de la chose humide (*Feuchtes/viel*) est enterré dans la tourbière... *Todtnauberg* reste donc à lire, à recevoir – comme le don ou le pardon mêmes, un don et un pardon qui sont le poème avant d'être, éventuellement, ses thèmes ou le thème d'une attente déçue du poète.

La *seconde référence* annoncée concerne un échange de lettres qui se déroula en 1980 et 1981

entre un jeune Allemand et Jankélévitch à la suite de la publication de *L'Imprescriptible*. Cet échange fut publié dans un numéro du *Magazine littéraire* consacré à Jankélévitch en juin 1995 (n° 333). Le jeune Allemand qui écrit à Jankélévitch met en exergue à sa lettre déchirante et bouleversante des mots de Jankélévitch lui-même (« Ils ont tué six millions de Juifs. Mais ils dorment bien. Ils mangent bien et le mark se porte bien ») et la longue lettre de Wiard Raveling commence douloureusement ainsi :

Moi, je n'ai pas tué de Juifs. Que je sois né Allemand, ce n'est pas ma faute, ni mon mérite. On ne m'en a pas demandé permission [ainsi se trouve posée d'emblée l'immense question qui devrait ne plus nous quitter, celle de la culpabilité ou du pardon selon l'héritage, la généalogie, la collectivité du *nous* et de quel *nous*]. Je suis tout à fait innocent des crimes nazis ; mais cela ne me console guère. Je n'ai pas la conscience tranquille [...] et j'éprouve un mélange de honte, de pitié, de résignation, de tristesse, d'incrédulité, de révolte.

Je ne dors pas toujours bien.

Souvent je reste éveillé pendant la nuit, et je réfléchis, et j'imagine. J'ai des cauchemars dont je ne peux me débarrasser. Je pense à ANNE FRANK, et à AUSCHWITZ et à la *TODESFUGE* et à *NUIT ET BROUILLARD* : « *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland* »¹.

1. Wiard Raveling, lettre à V. Jankélévitch, juin 1980, publiée dans le *Magazine littéraire*, n° 333, juin 1995, p. 51-58. (NdÉ)

Todesfuge, on le sait, est le titre d'un autre poème de Celan clairement référé aux camps de la mort et où retentit à quatre ou cinq reprises la phrase « *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland* ». Culpabilité sans faute et repentir ou pardon demandés *a priori*, infiniment, au nom de l'autre. Mélange de « pardon demandé », sans le mot « pardon » mais cela revient au même, et de protestation contre ce qui condamne à avouer et à demander pardon, au nom de l'autre, pour une faute qu'on n'a pas soi-même commise. Quant au cauchemar, il nous avertit que la culpabilité, la scène du pardon et le deuil interminable restent inséparables. Quand il dit ne pas avoir la « conscience tranquille », Wiard Raveling sait sans doute aussi qu'il s'adresse à l'auteur d'un livre qui s'appelle *La Mauvaise Conscience*¹. Ce livre comporte tout un chapitre sur « L'irréversibilité » et de très beaux sous-chapitres sur le regret, l'irréversible, le remords et le repentir. *La Mauvaise Conscience* est un livre dont la première édition date de 1933 et dont le livre sur *Le Pardon*, en 1967, après tout ce que nous savons, serait comme la suite.

Ce jeune Allemand, Wiard Raveling, invitait aussi Jankélévitch à lui rendre visite et, lui offrant ainsi l'hospitalité (hospitalité, don et pardon, larmes : don toujours insuffisant, donc pardon,

1. V. Jankélévitch, *La Mauvaise Conscience*, Paris, Alcan, 1933; repris dans *id.*, *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998. (NdÉ)

ou bien revenant et deuil, tous nos thèmes sont ici entrelacés) :

Si jamais, cher Monsieur Jankélévitch, vous passez par ici, sonnez à notre porte et entrez. Vous serez le bienvenu. Et soyez rassuré [douloureuse ironie de toute la lettre]. Mes parents ne seront pas là. On ne vous parlera ni de Hegel, ni de Nietzsche, ni de Jaspers, ni de Heidegger ni de tous les autres maîtres-penseurs teutoniques. Je vous interrogerai sur Descartes et sur Sartre. J'aime la musique de Schubert et de Schumann. Mais je mettrai un disque de Chopin, ou si vous le préférez, de Fauré et de Debussy [...]. Soit dit en passant : j'admire et je respecte Rubinstein; j'aime Menuhin¹.

À la suite de cette longue lettre qui est à la fois une plainte pathétique, une protestation, une confession, un plaidoyer et un réquisitoire, Wiard Raveling a reçu deux réponses, également publiées dans le *Magazine littéraire*. L'une d'abord de François Régis Bastide, du 1^{er} juillet 1980, dont j'extrais ces quelques phrases :

Cher Monsieur, je ne peux vous dire, faute de temps, à quel point votre lettre à VJ m'a ému [...]. Je suis un vieil ami de VJ. Mais son attitude me choque profondément. Ce non-pardon est affreux. Il nous appartient, à nous, chrétiens (même si non-croyants!), d'être autres. Le Juif fanatique est aussi mauvais que le nazi.

1. W. Raveling, lettre à V. Jankélévitch, art. cit. (NdÉ)

Mais je ne peux le dire à VJ [...]. Vous êtes sans nul doute prof. de français, pour écrire si bien et si fort.

Je communie absolument avec tous les mots de votre lettre, que mon ami jugera sûrement trop sentimentale, empreinte de cette horrible *Gemütlichkeit* qui doit lui paraître le comble du vice. Mais c'est vous qui avez raison. Ne jugez pas tous les Juifs français sur les mots terribles de mon ami. [...]

Quelle est l'origine de votre nom, et de votre prénom ? Hongrois ? Viking¹ ?

L'autre réponse vint de Jankélévitch lui-même. Le mot de « pardon » n'y est pas prononcé. Mais elle dit clairement que ce qui était attendu (vous vous rappelez ces mots : « ... demander pardon ! Nous avons longtemps attendu un mot, un seul, un mot de compréhension et de sympathie... L'avons-nous espéré, ce mot fraternel ! ») est enfin arrivé :

Cher Monsieur, je suis ému par votre lettre. J'ai attendu cette lettre pendant trente-cinq ans. Je veux dire une lettre dans laquelle l'abomination est pleinement assumée et par quelqu'un qui n'y est pour rien. C'est la première fois que je reçois une lettre d'Allemand, une lettre qui ne soit pas une lettre d'autojustification plus ou moins déguisée. Apparemment les philosophes

1. François Régis Bastide, lettre à Wiard Raveling, 1^{er} juillet 1980, parue dans le *Magazine littéraire*, n° 333, juin 1995. (NdÉ)

allemands « mes collègues » (si j'ose employer ce terme) n'avaient rien à me dire, rien à expliquer. Leur bonne conscience était imperturbable. [Injustice ou ignorance : comme si une lettre à lui personnellement adressée était la seule réparation possible.] – Et de fait il n'y a plus rien à dire dans cette horrible chose. – Je n'ai donc pas eu de grands efforts à faire pour m'abstenir de tous rapports avec ces éminents métaphysiciens. Vous seul, vous le premier et sans doute le dernier avez trouvé les mots nécessaires en dehors de rabotages politiques et de pieuses formules toutes faites. Il est rare que la générosité, que la spontanéité, qu'une vive sensibilité ne trouvent pas leur langage dans les mots dont on se sert. Et c'est votre cas. Cela ne trompe pas. Merci [pardon demandé : don qui appelle remerciement].

Non je n'irai pas vous voir en Allemagne. Je n'irai pas jusque-là. – Je suis trop vieux pour inaugurer cette ère nouvelle. Car c'est tout de même pour moi une ère nouvelle. Trop longtemps attendue. Mais vous qui êtes jeune, vous n'avez pas les mêmes raisons que moi. Vous n'avez pas cette barrière infranchissable à franchir. À mon tour de vous dire : Quand vous viendrez à Paris, comme tout le monde, sonnez chez moi [...]. Nous nous mettrons au piano¹ [...].

Je souligne cette allusion, de la part des deux correspondants, à la musique, à une correspondance musicale, à une musique jouée ou écoutée

1. V. Jankélévitch, lettre à Wiard Raveling, publiée dans *ibid.* (NdÉ)

ensemble, à un partage de la musique. Je le souligne non seulement parce que Jankélévitch était un musicien, un interprète et un amant de la musique, mais aussi parce que, entre un certain au-delà du *mot* requis, peut-être, par le pardon (thème auquel nous viendrons plus tard – thème du langage verbal, du discours comme condition désastreuse du pardon, qui rend possible le pardon mais qui détruit aussi le pardon), entre un certain au-delà du mot requis, peut-être, par le pardon, et la musique, et même le chant sans mot, il y a peut-être une affinité essentielle, une correspondance qui n'est pas seulement celle de la réconciliation.

Et en effet, Wiard Raveling raconte qu'il a rendu une seule visite à Jankélévitch, que cela s'est passé très cordialement mais que son hôte « évitait systématiquement » de revenir sur ces questions. Même dans la correspondance qui suivit. La réponse de Jankélévitch parle d'une « ère nouvelle » pour laquelle « je suis trop vieux » : « Vous n'avez pas cette barrière infranchissable à franchir », l'infranchissable à franchir. De façon pour nous tout à fait exemplaire, ce propos croise entre eux deux discours, deux logiques, deux axiomatiques contradictoires, incompatibles, irréconciliables, dont l'une, justement, est celle de la conciliation ou de la réconciliation, l'autre celle de l'irréconciliable. D'un côté, il accueille l'idée du processus, de l'histoire qui continue, du passage d'une génération à l'autre, et donc d'un travail de la mémoire, comme travail du deuil qui fait que ce qui n'était pas possible pour lui, le pardon, le

sera dans l'avenir. Le pardon, ce sera bon pour vous, pour la génération qui vient, le travail aura été fait, le travail du deuil et de la mémoire, l'histoire, le travail du négatif qui rendra la réconciliation possible, et l'expiation, et la guérison, etc. Mais en même temps, il laisse entendre, plutôt qu'il ne le dit, que si cette barrière – qui sera peut-être franchie par les nouvelles générations –, lui reste infranchissable, c'est qu'elle doit et ne peut que rester infranchissable.

Autrement dit, l'histoire, comme histoire du pardon, s'est arrêtée et, à jamais, elle devra rester arrêtée par le mal absolu. Elle s'est arrêtée à jamais. Et l'on sent cette double conviction, à la fois sincère et contradictoire, auto-contradictoire. Il ne doute pas, il espère même, et sincèrement, sans doute, que l'histoire continuera, que le pardon et la réconciliation seront possibles à la nouvelle génération. Mais en même temps, il ne veut pas cela, il ne veut pas de cela pour lui, il ne veut donc pas ce qu'il veut et ce qu'il accepte de vouloir, ce qu'il veut vouloir, ce qu'il voudrait vouloir. Il y croit (comme à une probabilité sans doute souhaitable) mais il n'y croit pas, il croit que cette réconciliation, ce pardon seront illusoires et mensongers. Ce ne seront pas des pardons authentiques, mais des symptômes, les symptômes d'un travail du deuil, d'une thérapeutique de l'oubli, du passage du temps : en somme, une sorte de narcissisme, de réparation et d'auto-réparation, de guérison re-narcissisante (et nous aurions à étudier dans la problématique hégé-

lienne du pardon cette logique de l'identification à l'autre que suppose la scène du pardon, des deux côtés, du pardonneur ou du pardonné, identification que suppose le pardon mais qui, aussi bien, compromet et neutralise, annule d'avance la vérité du pardon comme pardon de l'autre à l'autre *comme tels*). L'infranchissable sera resté infranchissable au moment même où il aura été franchi. Le pardon sera resté impossible, et avec lui l'histoire, la continuation de l'histoire, même s'il devient un jour possible. Que sent-on, au fond de la lettre de Jankélévitch – et que je souligne parce que cela doit rester un grand enseignement paradigmatique pour nous? On sent la conviction inaltérée, inaltérable, que même quand le pardon de l'inexpiable aura eu lieu, dans l'avenir, dans les générations à venir, il n'aura pas eu lieu, il sera resté illusoire, inauthentique, illégitime, scandaleux, équivoque, mêlé d'oubli (même si ses sujets sont et se croient sincères et généreux). L'histoire continuera, et avec elle la réconciliation, mais avec l'équivoque d'un pardon confondu avec un travail du deuil, avec un oubli, une assimilation du mal, comme si en somme, si je puis résumer ici ce développement inachevé en une formule, le pardon de demain, le pardon promis aura dû non seulement devenir travail du deuil (une thérapeutique, voire une écologie de la mémoire, manière de mieux-être avec l'autre et avec soi pour pouvoir continuer à travailler, à échanger, à faire du commerce, à vivre et à jouir) mais, plus gravement, travail du deuil du pardon

même, le pardon faisant son deuil du pardon. L'histoire continue sur fond d'interruption de l'histoire, dans l'abîme, plutôt, d'une blessure infinie, et qui, dans la cicatrisation même restera, devra rester blessure ouverte et non suturable. C'est en tout cas dans cette zone de l'hyperbole, de l'aporie et de la paradoxe que nous aurons souvent à nous tenir ou à nous mouvoir.

Avant de quitter, au moins provisoirement, ces textes de Jankélévitch, je voudrais revenir sur un autre des paradoxes de l'« inexpiable », de la logique de l'« inexpiable » que, sous ce mot souligné, il met en œuvre dans *L'Imprescriptible*. Le mot « inexpiable » est utilisé au moins deux fois dans un face-à-face troublant¹. Jankélévitch disait que « ce qui est arrivé [à savoir la Shoah qui défie tout jugement, toute logique de la punition, etc.] est à la lettre inexpiable ». Il aura auparavant décrit la volonté d'extermination des Juifs comme un mouvement de haine singulier, exceptionnel, incomparable, à l'endroit d'une existence, l'existence du Juif, en tant que celle-ci est ressentie comme un « inexpiable » péché d'existence. Dans ce contexte, il s'agit plus précisément de la dimension humaine, anthropocentrique qui organise ce problème – et qui nous intéressera justement là où elle est problématique, contestable et contestée par l'idée même de pardon.

Un peu plus haut dans son texte, en effet, justement au début du chapitre qui porte le titre

1. *L'Imprescriptible*, op. cit., p. 22, p. 29, et encore p. 62.

« L'imprescriptible » (à un moment où justement on venait de voter en France l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité), Jankélévitch rappelle que ces crimes s'en prennent à l'essence humaine, « ou, si l'on préfère, à "l'humanité" de l'homme en général ».

L'Allemand [dit-il en hypostasiant à son tour, de façon problématique, quelque chose comme une essence de la germanité] n'a pas voulu détruire à proprement parler des croyances jugées erronées ni des doctrines considérées comme pernicieuses : c'est l'être même de l'homme, *Esse*, que le génocide raciste a tenté d'annihiler dans la chair douloureuse de ces millions de martyrs. Les crimes racistes sont un attentat contre l'homme *en tant qu'homme* : non point contre l'homme en tant que tel ou tel (*quatenus...*), en tant que ceci ou cela, par exemple en tant que communiste, franc-maçon, adversaire idéologique... Non ! le raciste visait bien l'ipséité de l'être, c'est-à-dire l'humain de tout homme. L'antisémitisme est une grave offense à l'homme en général. Les Juifs étaient persécutés parce que c'étaient eux, et non point en raison de leurs opinions ou de leur foi : c'est l'existence elle-même qui leur était refusée ; on ne leur reprochait pas de professer ceci ou cela, on leur reprochait d'être¹.

Ici, à travers quelque lacune d'une argumentation qui ne nous explique pas pourquoi cette

1. V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, op. cit., p. 22.

agression contre l'humanité de l'homme vise le Juif seul (et même Israël, car il étend le même raisonnement à l'existence de l'État d'Israël, de façon encore moins convaincante), Jankélévitch en vient à inverser, en quelque sorte, la logique de l'inexpiable. Ce qui devient inexpiable, et c'est encore le mot de Jankélévitch, pour les nazis, c'est l'existence même du Juif. Pour l'Allemand, les Allemands, les nazis (et Jankélévitch passe facilement de l'un à l'autre ou aux autres).

[...] il n'est pas évident qu'un Juif doive exister : un Juif doit toujours se justifier, s'excuser de vivre et de respirer ; sa prétention de combattre pour subsister et survivre est en elle-même un scandale incompréhensible et a quelque chose d'exorbitant ; l'idée que des « sous-hommes » [je souligne] puissent se défendre remplit les *surhommes* [je souligne] d'une stupéfaction indignée. Un Juif n'a pas le droit d'être, son péché est d'exister¹.

Je prélève et souligne au passage, en la soustrayant un peu à son contexte, l'expression, ici polémique, de « péché d'exister » : « Un Juif n'a pas le droit d'être, son péché est d'exister ». Sous-entendu : pour l'Allemand. Je prélève l'expression, je l'exporte hors de son contexte et en indique l'horizon de généralité possible pour reconnaître l'une des voies de la problématique du pardon – qui sera d'ailleurs illustrée assez for-

1. *Ibid.*, p. 23.

tement et classiquement par des pensées aussi puissantes et aussi diverses que celles de Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Lévinas, d'autres sans doute : il s'agit d'un pardon – demandé, accordé ou non –, *a priori*, et toujours demandé, d'une demande originaire et sans fin, en raison d'une culpabilité ou d'une dette, d'une passibilité ou d'une imputabilité originaires, infinies ou indéfinies, en quelque sorte. Si bien que l'existence, ou la conscience, ou le « je », avant même toute faute déterminée, est en faute et en train, par conséquent, de demander au moins implicitement pardon pour le simple fait, finalement, d'être là. Cet être-là, cette existence serait à la fois responsable et coupable de façon constitutive (« péché d'exister ») et ne pourrait se constituer, persévérer dans son être, sur-vivre qu'en demandant pardon (en sachant ou sans savoir à qui et pourquoi) et en supposant le pardon, sinon accordé, du moins assez promis, espéré, pour pouvoir *continuer, pour persévérer* dans son être, dans la constitution même de son existence ou de sa conscience. Et avec le pardon viendrait la réconciliation, la rédemption, le rachat pour ce « péché d'exister » – qui ici ne serait pas réservé au Juif, à moins que le Juif, ce qu'on entend sous ce mot, soit une fois encore interprété comme exemplaire de l'humanité de l'homme, avec tous les problèmes que cette prétention à l'exemplarité ferait naître et au sujet desquels nous nous sommes souvent interrogés ici. Le pardon peut dans tous ces cas aussi bien être constamment

espéré, supposé à venir, que désespérément différé, car si le péché est péché d'exister, si la culpabilité est originaire et attachée dès la naissance, entachée de naissance, si je puis dire, le pardon, la rédemption, l'expiation resteront à jamais impossibles. Nous serions tous dans cet inexpiable dont parle Jankélévitch au sujet du Juif pour l'Allemand : si la faute consiste à être là, seule la mort, seule l'annihilation peut y mettre fin, et feindre le salut, mimer le rachat, faire taire la plainte ou l'accusation. Naturellement, le problème est énorme, nous devrions y revenir plus d'une fois, car il faudra se demander quel rapport il peut y avoir entre toutes ces déterminations du « péché d'exister », d'une scène originaire du « pardonner », entre elles d'abord, entre, disons, un type hégélien, un type nietzschéen, un type heideggerien, ou un type lévinassien dans la description et l'interprétation de cette structure. Nous devrions aussi nous demander quel rapport il peut y avoir entre cette structure générale, universelle et supposée originaire, an-événementielle, pré-événementielle, et d'autre part les fautes déterminées, les crimes, les événements de malignité ou de méchanceté, les parjures effectifs dont j'ai à m'accuser et pour lesquels je pourrais demander pardon.

À la page suivante, dans l'élan de la même logique, on retrouve donc ce mot « inexpiable », non pour qualifier le crime de l'Allemagne hitlérienne mais l'être-Juif comme être humain pour les nazis. Pour ceux-ci, « le crime d'être juif est

inexpiable. Rien ne peut effacer cette malédiction : ni le ralliement, ni l'enrichissement, ni la conversion¹ ».

Portés par le même mot, « inexpiable » (et c'est à toute une histoire de ce mot, et de l'expiatoire que nous sommes ici appelés : que veut dire « expier » ?), nous avons ici deux mouvements antagonistes et complémentaires : comme si c'était parce que les nazis ont traité l'être de leur victime, le Juif, comme un crime *inexpiable* (il n'est pas *pardonnable* d'être juif) qu'ils se sont comportés de façon elle-même *inexpiable*, au-delà de tout pardon possible. Si l'on tient compte de ces deux occurrences du mot « inexpiable », et de leur logique, on dira que le crime des nazis paraît inexpiable parce qu'ils ont eux-mêmes tenu leurs victimes comme coupables du péché (inexpiable) d'exister ou de prétendre exister comme hommes. Et cela se passe toujours autour de la limite de l'homme, de la figure humaine. C'est pourquoi j'ai souligné les mots *sous-hommes* et *surhommes* à l'instant. C'est parce qu'ils se sont pris pour des *surhommes* et ont traité les Juifs comme des *sous-hommes*, parce que, des deux côtés, les nazis ont cru pouvoir passer la limite de l'homme, qu'ils ont commis contre l'humanité ces crimes *inexpiables*, c'est-à-dire, selon la traduction juridique et le droit humain, selon le droit de l'homme qui est ici à l'horizon de notre problème, des crimes imprescriptibles.

1. V. Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, op. cit., p. 24. (NdÉ)

J'insiste sur ce point pour deux raisons programmatiques ou problématiques, deux façons d'annoncer aujourd'hui ce qui devrait nous retenir par la suite de façon régulière. Deux questions, donc.

1. *Première question.* Le pardon est-il chose de l'homme, le propre de l'homme, un pouvoir de l'homme – ou bien réservé à Dieu ? et déjà l'ouverture de l'expérience ou de l'existence à une surnaturalité comme surhumanité : divine, transcendante ou immanente, sacrée, sainte ou non ? Tous les débats sur le pardon sont aussi des débats sur cette « limite » et le passage de cette limite. Telle limite passe entre ce qu'on appelle l'humain et le divin, mais aussi entre ce qu'on appelle l'animal, l'humain et le divin.

2. *Deuxième question.* Comme cette limite n'est pas une limite parmi d'autres, tout ce qui dépend d'elle retentira aussi sur elle, comme sur cette différence – ou cette distinction –, que nous avons déjà plus d'une fois rappelée aujourd'hui, entre le pardon pur ou inconditionnel, et ces formes voisines et hétérogènes de rémission, hétérogènes entre elles, hétérogènes au pardon et qu'on appelle *l'excuse*, *le regret*, *la prescription*, *l'amnistie*, etc., autant de formes de pardon conditionnel (donc impur), et parfois de formes juridico-politiques. Nous avons ainsi dissocié *d'une part* le pardon inconditionnel, le pardon absolu – je ne dis pas l'absolution au sens chrétien –, le pardon absolument inconditionnel qui nous donne à penser l'essence du pardon, s'il y en a – et qui à la limite

devrait même se passer du repentir et de la demande de pardon –, et *d'autre part* le pardon conditionnel, par exemple celui qui est inscrit dans un ensemble de conditions de toute sorte, psychologiques, politiques, juridiques surtout (puisqu'il se lie au judiciaire comme à l'ordre du pénal). Or, comme nous l'avons noté naguère au sujet de l'hospitalité, la distinction entre l'inconditionnalité et la conditionnalité est assez retorse pour ne pas se laisser déterminer comme une simple opposition. L'inconditionnel et le conditionnel sont, certes, absolument *hétérogènes*, à jamais, des deux côtés d'une limite, mais ils sont aussi *indissociables*. Il y a dans le mouvement, dans la motion du pardon inconditionnel, une exigence interne de devenir effectif, manifeste, déterminé, et, en se déterminant, de se plier à la conditionnalité. Ce qui fait, par exemple, je le dis pour l'instant trop vite, que la phénoménalité ou la conditionnalité juridique ou politique est à la fois extérieure et intérieure à la motion du pardon – et cela ne sera pas pour faciliter les choses. Même si « imprescriptible » ne veut pas dire « impardonnable », la contamination des deux ordres ne sera pas un accident réductible. Cela vaudra pour toutes les distinctions que nous devons opérer. Ce séminaire nous a un peu familiarisés avec la forme de cette loi – deux concepts radicalement *hétérogènes* et *indissociables* : témoignage/preuve; hospitalité inconditionnelle/conditionnelle, etc.

Nous avons commencé en considérant les cas où le nom « pardon » appartenait à une phrase

performative (pardon!, je te demande, je vous demande pardon, nous te demandons, nous vous demandons pardon). Ce nom, il ne peut, en français, être utilisé seul (« pardon! ») dans un acte de langage performatif que dans le sens du « pardon demandé », jamais dans le cas du pardon accordé ou refusé. Or nous aurons plus d'une fois à nous demander s'il est vrai qu'un pardon, pour être accordé ou même seulement envisagé, doit être demandé, et cela sur fond d'aveu et de repentir. Cela ne va pas de soi, et pourrait même devoir être exclu comme la première faute de qui accorde le pardon; si j'accorde le pardon à la condition que l'autre avoue, commence à se racheter, à transfigurer sa faute, à s'en dissocier lui-même pour m'en demander pardon, alors mon pardon commence à se laisser contaminer par un calcul qui le corrompt.

Trois points de suspension avant de conclure sur la voie d'une question connexe mais non moins grave. Dès que quiconque prononce le mot « pardon! » – performatif du pardon comme acte de langage –, est-ce qu'une réappropriation n'est pas entamée? un processus de deuil, de rédemption, de calcul transfigurateur qui, par le langage, le partage du langage (il faudra relire Hegel à ce sujet), précipite vers l'économie d'une réconciliation qui fait tout simplement oublier ou anéantir le mal même, et donc cet impardonnable qui est le seul corrélat possible d'un pardon digne de ce nom, d'un pardon absolument singulier, comme événement unique, unique mais

nécessairement itérable, comme toujours? Promise à la répétition, divisée par la promesse qui hante tout pardon, cette loi de l'unicité itérable produit les effets les plus paradoxaux, à moins qu'elle n'en procède : s'il n'y a pas de sens à demander pardon collectivement à une communauté, une famille, un groupe ethnique ou religieux, il reste, en même temps, que la multiplicité et le tiers et le témoin sont d'entrée de jeu de la partie. C'est peut-être l'une des raisons, sinon la seule, pour lesquelles le pardon est souvent demandé à Dieu. À Dieu non parce qu'il serait seul capable d'un pardon, d'un pouvoir-pardonner autrement inaccessible à l'homme, mais parce que, en l'absence de la singularité d'une victime qui parfois n'est même plus là pour recevoir la demande ou pour accorder le pardon, ou en l'absence du criminel ou du pécheur, Dieu est le seul nom, le nom du nom d'une singularité absolue et nommable comme telle. Du substitut absolu. Du témoin absolu, du *superstes* absolu, du témoin survivant absolu. Mais inversement, si l'adresse du pardon (je dis souvent l'*adresse du pardon* pour désigner à la fois l'acte de demander pardon, d'adresser une demande de pardon, et le lieu depuis lequel celui-ci, une fois la demande reçue par le destinataire de la demande, s'accorde ou ne s'accorde pas), si telle adresse, donc, est toujours singulière, singulière quant à la faute, au péché, au crime, au tort, et singulière quant à l'auteur ou à sa victime, il faut néanmoins reconnaître qu'elle appelle non seulement la répétition

mais, à travers ou comme cette répétition, une dés-identification, une multiplication disséminante dont nous devons analyser tous les modes.

Trois points de suspension, donc.

1. Pourquoi ai-je commencé par le mot seul « pardon », par le nom « pardon » dont il était impossible, tout au début, hors contexte, de savoir, ou de décider si je citais, si je mentionnais un nom, un thème, un problème ou si je vous demandais pardon, performativement, non pas en *mentionnant* mais en *utilisant* le nom (suivant la distinction *mention/use* de la *speech act theory*)? J'ai commencé ainsi non seulement parce que j'ai un nombre infini de raisons de vous demander pardon (en particulier de vous garder trop longtemps : c'est toujours la première faute de quiconque demande pardon : croire qu'il a le droit d'intéresser l'autre et de retenir son attention : « écoute-moi, je te demande pardon ; attends, ne pars pas, je te demande pardon, attention, fais attention à moi, je te demande pardon » ; cela peut devenir une odieuse stratégie ou un calcul odieux et ridicule de fausse mortification qui peut aller jusqu'aux larmes ; et vous connaissez bien les situations où la personne qui fait ça vous casse les pieds ; et alors vous faites semblant de lui pardonner pour changer de sujet et interrompre la conversation : « *ok, give me a break* », je ne t'accuse même pas, fous-moi la paix, d'accord, je te pardonne mais je ne veux plus te voir..., je suis pris ailleurs, passons à autre chose, je ne te prends même pas assez au sérieux pour t'accuser).

Non, j'ai commencé ainsi pour citer un performatif (non pas pour *mentionner*, ni pour *utiliser*, mais pour *mentionner un usage*) afin d'attirer votre attention sur la question du mot, du mot performatif comme parole, comme verbe (pardon, je te vous demande pardon). Comme tout le monde, comme tous ceux qui attendent et croient devoir attendre qu'un pardon soit demandé, c'est un *mot* de pardon, un verbe, un nom-verbal que Jankélévitch attendait (« J'ai attendu cette lettre pendant trente-cinq ans », « nous a-t-on demandé pardon ? ») et même, selon ses interprètes, c'est un *mot* que Celan attendait (« *von/ einer Hoffnung, heute,/ auf eines Denkenden/ kommenden/ Wort/ im Herzen* »). Est-ce que le pardon doit passer par des mots ou bien passer les mots ? Est-ce qu'il doit passer par des mots-verbes ou les passer, ces mots-verbes ? Ne peut-on pardonner ou demander pardon qu'en parlant, en partageant la langue de l'autre, c'est-à-dire déjà en s'identifiant suffisamment à l'autre pour cela, et en s'identifiant au risque de rendre le pardon à la fois possible et impossible ? Doit-on refuser l'expérience du pardon à quiconque ne parle pas ? Ou au contraire faire du silence l'élément même du pardon, s'il y en a ? Cette question, ce n'est pas seulement celle de la musique à laquelle je faisais allusion tout à l'heure ; c'est aussi, même si ce n'est pas seulement, la question de l'animal et du prétendu « propre de l'homme ». Le pardon est-il le propre de l'homme ou le propre de Dieu ? Cette question semble exclure l'animal, ce qu'on appelle de

ce confus mot général de l'« animal », ou même l'animalité de la bête ou de l'homme. Or nous savons qu'il serait bien imprudent de dénier à toute animalité l'accès à des formes de socialité dans lesquelles sont impliquées de façon fort différenciée la culpabilité et, par suite, les procédures de réparation, voire de grâce demandée ou accordée. Il y a sans doute un « *mercy* » de la bête. On le sait de mieux en mieux, certains animaux manifestent aussi bien ce qu'on peut interpréter comme l'acte de guerre, l'accusation agressive, que la culpabilité, la honte, la gêne, le repentir, l'inquiétude devant la punition, etc. Je suis sûr que vous avez vu des animaux honteux, des animaux donnant tous les signes du « se sentir coupable », donc du remords et du repentir, et redoutant le jugement ou la punition, se cachant ou s'exposant devant le reproche ou le châtement. On sait aussi que dans la symbolique parfois surchargée des combats ou des guerres, des duels entre des animaux, on observe des mouvements et même des rites de réconciliation, d'interruption des hostilités, de paix, voire de grâce, de grâce demandée et parfois accordée. Au moment où un animal est, dirais-je, à la merci d'un autre, il peut s'avouer vaincu et faire des signes qui le livrent à la merci de l'autre qui, alors, lui accorde souverainement, en signe de paix, la vie sauve. Certains animaux font la guerre et font la paix. Pas tous, pas toujours, mais les hommes non plus. Alors, sans tout mélanger et sans effacer toute sorte de ruptures qui surviennent avec l'ar-

tication d'un langage verbal, on ne peut dénier cette possibilité, voire cette nécessité du pardon extra-verbal, voire an-humain.

2. Nous aurons sans cesse à nous débattre dans les rets d'une aporie dont la forme abstraite et sèche, dont la formalité logique serait aussi implacable qu'irrécusable : il n'y a de pardon, s'il y en a, que de l'im-pardonnable. Donc le pardon, s'il y en a, n'est pas possible, il n'existe pas comme possible, il n'existe qu'en s'exceptant de la loi du possible, qu'en s'im-possibilisant, si je puis dire, et dans l'endurance infinie de l'im-possible comme impossible ; et c'est là ce qu'il aurait en commun avec le don. Mais outre que cela nous enjoint de tenter de penser autrement le possible et l'im-possible, l'histoire même de ce qu'on appelle le possible et le « pouvoir » dans notre culture et dans la culture comme philosophie ou comme savoir, on doit se demander, rompant la symétrie ou l'analogie entre don et pardon, si l'urgence de l'im-possible pardon n'est pas d'abord ce que l'expérience endurente, et non consciente, de l'im-possible donne à se faire pardonner, comme si le pardon, loin d'être une modification ou une complication secondaire ou survenue du don, en était en vérité la vérité première et finale. Le pardon comme l'impossible vérité de l'impossible don. Avant le don, le pardon. Avant cet im-possible, et comme l'impossible de cet im-possible-ci, l'autre. L'autre impossible. Vous avez compris que ce discours-ci serait aussi une réflexion sur le possible et sur le

im- qui vient au-devant de lui, d'un im-possible qui n'est ni négatif, ni non négatif, ni dialectique. L'enjeu de ces questions n'est rien de moins que toute l'histoire de la philosophie du « possible », de la puissance et du pouvoir, en particulier du « je peux » et de l'ipséité dans toutes les langues européennes (grec, latin, allemand, anglais, etc.).

3. Enfin, le parjure. Je dois justifier aujourd'hui l'articulation (proposée au titre de ce séminaire) du pardon et du parjure. Pardon/Parjure : comme vous l'imaginez, si j'associe ces deux noms, ce n'est pas en écho à *Andromaque* (« Donnez-moi tous les noms destinés au parjure » (IV, 5)) ni parce que « par la syllabe *par* commencent donc ces mots », comme eût dit un Ponge, la *Fable* de Ponge que je parodie ici (« Par le mot *par* commence donc ce texte/ Dont la première ligne dit la vérité »), *Fable* qui ne serait pas sans rapport néanmoins avec la scène du pardon puisqu'elle tourne autour d'un jugement, d'une part, et, d'autre part, du bris d'un miroir, de l'interruption d'une identification spéculaire : « Par le mot *par* commence donc ce texte/ Dont la première ligne dit la vérité/ Mais ce tain sous l'une et l'autre/ peut-il être toléré?/ Cher lecteur déjà tu juges/ Là de nos difficultés.../ APRÈS sept ans de malheurs/ Elle brisa son miroir¹ ».

1. [Francis Ponge, « Fable », *Proèmes*, dans Bernard Beugnot (éd.), *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, p. 176 (NdÉ).] Je propose une lecture de ce poème dans le premier texte de *Psyché, Invention de l'autre*, t. I, nouv. éd. augmentée, Paris, Galilée, 1998, p. 17 sq.

Il est demandé au lecteur, apostrophé comme juge (« tu juges » : performatif et constatif), de pardonner – et c'est peut-être la vérité dont parle le texte comme vérité de toute scène d'écriture et de lecture : demander pardon au lecteur en se confessant. On écrit toujours pour se confesser, on écrit toujours pour demander pardon, pardonnez-moi de me citer approximativement. Sans doute enseigne-t-on toujours, aussi, pour se faire pardonner (c'est peut-être pour cela que je crois que je ne changerai plus, désormais, le titre de ce séminaire, aussi longtemps qu'il soit destiné à durer). Si j'ai associé le pardon au parjure, ce n'est donc pas pour commencer par des mots en *par*... Mais pour une raison que là encore j'énonce sèchement, avant d'y revenir plus tard. J'en dessine le schéma en deux traits.

A. Toute faute, tout crime, tout ce qu'il y aurait à pardonner ou à demander de se faire pardonner est ou suppose quelque parjure ; toute faute, tout mal est d'abord un parjure, à savoir le manquement à quelque promesse (implicite ou explicite), le manquement à quelque engagement, à quelque responsabilité devant une loi qu'on a juré de respecter, qu'on est censé avoir juré de respecter. Le pardon concerne toujours un parjure – et nous devons nous demander ce qu'est, donc, un parjure, une abjuration, un manquement à la foi jurée, au serment, à la conjuration, etc. Et donc ce que c'est d'abord que jurer, prêter serment, donner sa parole, etc.

B. Deuxième trait, encore plus aporétique, plus impossible, si c'est possible. Le parjure n'est pas un accident ; ce n'est pas un événement survenant ou ne survenant pas à une promesse ou à un serment préalable. Le parjure est d'avance inscrit, comme son destin, sa fatalité, sa destination inépiable, dans la structure de la promesse et du serment, dans la parole d'honneur, dans la justice, dans le désir de justice. Comme si le serment était déjà un parjure (c'est ce que les Grecs ont plus que pressenti). Et cela, j'en avais déjà parlé dans le sillage de Lévinas¹, mais pour en compliquer dangereusement la trajectoire : il y a parjure dès que, dans le face-à-face, il y a plus de deux, dès que la question de la justice et du droit surgit. C'est-à-dire, Lévinas le reconnaît, dès le premier instant. Dès qu'il y a *droit* et *trois*. Il y a au moins trois dès le premier matin du face-à-face, dès le premier regard, dès la croisée du premier regard qui se voit regarder. Le face-à-face est à la fois interrompu et rendu possible par le tiers. Alors, c'est la justice même qui me fait parjurer et me précipite dans la scène du pardon.

Je dois demander pardon – *pour* être juste. Entendez bien l'équivoque de ce « pour ». Je dois demander pardon afin d'être juste, *pour* être juste, en vue d'être juste ; mais aussi bien je dois demander pardon pour être juste, pour le fait d'être juste, parce que je suis juste, parce que,

1. J. Derrida, *Adieu – à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

pour être juste, je suis injuste et je trahis. Je dois demander pardon pour (le fait) d'être juste. Parce qu'il est injuste d'être juste. Je trahis toujours quelqu'un pour être juste; je trahis toujours l'un pour l'autre, je parjure comme je respire. Et c'est sans fin, car non seulement je demande toujours pardon pour un parjure mais je risque toujours de parjurer en pardonnant, de trahir quelqu'un d'autre en pardonnant, car on est voué à toujours pardonner (abusivement, donc) au nom d'un autre.

Pardon! Pardonnez-moi d'avoir pris si longtemps, et sans merci, votre temps. Merci.

Quand on dit « merci », est-ce qu'on dit « merci », je te remercie pour ce que tu me donnes et que je reconnais avec reconnaissance? ou bien « merci », je te demande le merci, je te demande de ne pas être « *merciless* », je te demande le pardon pour ce que tu me donnes, je te rends grâce pour la grâce, le pardon que je te demande encore de me donner, etc.? Au fond, vous ne saurez jamais ce que je vous dis quand je vous dis, pour conclure, comme au commencement, pardon, merci.

Au commencement il y aura eu le mot « pardon », « merci ».