



HAL
open science

À l'épreuve de l'impossible

Nibras Chehayed

► **To cite this version:**

Nibras Chehayed. À l'épreuve de l'impossible : Le pardon selon Jacques Derrida. Mes tissages, 2017, Le Pardon, 38, pp.15-21. hal-02425082v2

HAL Id: hal-02425082

<https://hal.science/hal-02425082v2>

Submitted on 3 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« A l'épreuve de l'impossible »

Le pardon selon Jacques Derrida

Nibras Chehayed

Possible et impossible pardon

L'objectif de ces courtes pages est humble, mais difficile : essayer de présenter la pensée du pardon que développe Jacques Derrida pour un(e) lecteur/lectrice non spécialiste. Pour ce faire, cette présentation, qui reste par principe brève et injuste, évoquera deux textes du philosophe, « le siècle et le pardon » (entretien publié dans *Le monde des débats* n° 9, décembre 1999) et *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible* (issu d'une conférence prononcée en 1997, et publiée pour la première fois en 2004) (1).

1- Pour « Le siècle et le pardon » (abrégé désormais SP), je me réfère au texte pdf publié sur le site de l'Université fédérale de Minas Gerais. URL :

<https://www.ufmg.br/derrida/wp-content/uploads/downloads/2010/05/Derrida-Jacques-Le-Siecle-Et-Le-Pardon.pdf>

Pour le deuxième texte, *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible* (abrégé désormais P), je me réfère au livre publié en 2005 à l'édition de L'Herne.

Sans compromis aucun, Derrida approche le pardon dans une perspective hyperbolique : le pardon, s'il est possible, tend vers l'impossible. Pour le dire autrement : le pardon, *s'il y en a*, vise *l'impardonnable*. Afin de pouvoir aborder cette aporie, on est appelé d'abord à prendre en compte trois tensions, fortement liées, qui marquent le point de départ de Derrida.

Au premier niveau, Derrida souligne un déplacement important que subit l'idée du pardon dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle : bien qu'il ne soit pas le propre du droit, le pardon devient de plus en plus un thème auquel on se réfère dans les débats juridiques et politiques. Dans cette dynamique, on confond le pardon avec d'autres termes : « l'excuse, le regret, l'amnistie, la prescription, etc., autant de significations dont certaines relèvent du droit, d'un droit pénal auquel le pardon devrait rester en principe hétérogène et irréductible » (SP, p.1).

La deuxième tension concerne les traditions du pardon. D'une part, le pardon semble être le propre des religions abrahamiques ⁽²⁾ ; de l'autre, il est en voie d'universalisation par-delà des religions du Livre, et cette universalisation prend surtout la forme d'une « christianisation qui n'a plus besoin de l'Église chrétienne » (SP, p.2). A cet égard, Derrida évoque, entre autres, la demande du pardon qu'a adressée le Japon à d'autres pays de l'Asie pour les injustices passées. Cette demande qui s'inscrit dans un contexte culturel étranger aux traditions abrahamiques, emprunte pourtant son vocabulaire.

Quant à la troisième tension, elle concerne l'effacement du pardon : malgré l'universalisation du pardon qui répond à la nécessité de revisiter le passé, surtout après l'institution des concepts comme le « crime contre l'humanité » et le « droit de l'homme », « la dimension même du pardon tend à s'effacer au cours de cette mondialisation » dans la mesure où « le simulacre, le rituel automatique, l'hypocrisie, le calcul ou la singerie sont souvent de la partie » (SP, p.2). A ce niveau, Derrida met en lumière la logique du calcul qui est engagée dans ces demandes de « pardon », qu'il salue par ailleurs et dont il reconnaît la nécessité. Ces scènes publiques du pardon ont des objectifs politiques et économiques, et à ce titre elles restent conditionnées.

2- En évoquant le pardon dans les traditions abrahamiques, Derrida souligne l'hétérogénéité qui marque les perspectives religieuses à ce sujet : le pardon est pensé comme à la fois inconditionnel, et offert à ce titre à tout le monde en dépit de la faute commise, et conditionnel, et offert ainsi uniquement aux repentis.

Le pardon à l'épreuve de l'impossible

Résumons : le pardon est politisé, universalisé, et conditionné dans cette politisation et universalisation. Ainsi, le pardon, tel qu'il est mis en scène, est intéressé, alors que son principe selon Derrida est le désintéressement même : « en principe, il n'y a pas de limite au pardon, pas de mesure, pas de modération, pas de "jusqu'où ?" » (SP, p.1). Derrida s'explique sur ce point : « à chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble et spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), à chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le "pardon" n'est pas pur – ni son concept » (SP, p.3). Le pardon, inconditionnel par principe, « ne devrait être ni normal, ni normatif, ni normalisant [poursuit Derrida]. Il devrait rester exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve de l'impossible : comme s'il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique » (SP, p.3).

En affirmant cette inconditionnalité à travers les tensions soulignées, Derrida prend ses distances avec la perspective puissante que développe Vladimir Jankélévitch au sujet du pardon (mais aussi, et en second lieu, avec la pensée du pardon qu'élabore Hannah Arendt). Jankélévitch présente une série d'arguments qui lui permet d'affirmer l'impossibilité du pardon dans certains contextes. En abordant ces arguments, Derrida met en lumière plusieurs présupposées qui travaillent l'approche de Jankélévitch :

- Le pardon est conditionné par la demande du pardon : pour que le pardon soit accordé, il faut d'abord qu'il soit demandé. Or dans le contexte terrible de la Shoah, qu'examine Jankélévitch, « le peuple Allemand, si une telle chose existe [écrit Derrida en reformulant l'argument de Jankélévitch], n'a jamais demandé pardon » (P, p.25). Pour cela, le pardon dans ce cas-là est impossible.
- Le pardon est conditionné par la capacité humaine à pardonner : pour que le pardon soit accordé, il faut que le crime ne soit pas monstrueux. En d'autres termes, la possibilité du pardon ne peut pas dépasser la mesure humaine, et le « trait anthropologique [...] décide de tout » (SP, p.5). Dans cette perspective, la Shoah est impardonnable car elle reste « hors proportion avec toute mesure humaine » (P, p.34). Le pardon est conditionné par la possibi-

lité d'une punition proportionnée à l'acte commis : pour que le pardon soit possible, il faut que le châtement soit d'abord possible. « Le pardon [note Derrida en reprenant l'argument de Jankélévitch (et d'Arendt aussi)] reste le corrélat d'un jugement et la contrepartie d'une punition possibles, d'une expiation possible, de l'«expiable» » (SP, p.5). En prenant l'exemple de la Shoah, il est évident qu'il n'y a pas une punition qui soit à la mesure des crimes commis, ce qui rend le pardon impossible.

- Le pardon est conditionné par l'existence de la victime : pour Jankélévitch, « le pardon est mort dans les camps de la mort » (SP, p.5). En indiquant cela, Jankélévitch affirme d'abord l'impossibilité du pardon à cause de la gravité des crimes commis dans les camps de la mort, mais aussi son impossibilité à cause de la mort de ceux qui ont subi la monstruosité de l'acte criminel, et qui sont insubstituables. Dans la mesure où ceux-ci sont les seuls capables d'offrir le pardon, selon Jankélévitch, leur disparition entraîne la destruction de la possibilité du pardon.

Le nom de Dieu

Dans la perspective de Jankélévitch, le pardon est conditionné par une économie d'échange entre demande et offre, entre celui qui a commis l'acte et celui qui l'a subi, et par un calcul de proportionnalité entre la possibilité du pardon et la possibilité de la punition, et entre la monstruosité du crime et les limites de l'humain. Tout cela semble rendre le pardon impossible. En reprenant les arguments de Jankélévitch, Derrida ne les réfute pas (3), mais assume

3-On peut noter sur la marge la tension qui marque la perspective de Jankélévitch, et que met Derrida en lumière. Jankélévitch, qui affirme l'impardonnable dans son texte « Pardonner ? » (in *L'imprescriptible*) et même « l'immortalité du pardon » au nom de toutes les victimes (P, p.22), semble être plus nuancé dans son livre ultérieur *Le pardon*. Dans celui-ci, Jankélévitch envisage « l'idée d'un pardon absolu » en se revendiquant d'une certaine tradition juive et surtout chrétienne. Jankélévitch assume lui-même cette tension entre la « violence » de son premier texte et l'approche philosophique « hyperbolique » du deuxième qui pense le pardon comme un « commandement suprême » (cité par Derrida in P, p.29-30). « Toutefois [note Derrida], même à ce moment-là, et la contradiction demeure donc, Jankélévitch n'allait pas jusqu'à admettre un pardon inconditionnel et qui donc serait accordé même à qui ne le demande pas » (SP, p.4).

plutôt l'impossibilité qu'ils mettent en lumière. « “Le pardon est mort dans les camps de la mort”, dit-il », reprend Derrida de nouveau, mais en ajoutant : « oui. À moins qu'il ne devienne possible qu'à partir du moment où il paraît impossible » (SP, p.5). S'il y a de l'impardonnable, ce n'est pas parce que celui-ci échappe au pardon, mais c'est parce qu'il constitue plutôt l'objet même du pardon. L'impardonnable est selon Derrida « la seule chose à pardonner » (SP, p.3). Le pardon doit être ainsi pensé comme une aporie, déjà évoquée au début de cette présentation : « le pardon, s'il y en a, ne doit et ne peut pardonner que l'impardonnable, l'inexpiable – et donc faire l'impossible » (P, p.32). « Il ne peut être possible qu'à faire l'impossible » (SP, p.3). Là où Jankélévitch souligne l'impossibilité du pardon, Derrida voit dans cette impossibilité la possibilité même d'un pardon digne de ce nom. C'est dans ce contexte que l'adresse à Dieu peut prendre sens dans la mesure où « 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 » (P, p.79). Le recours à Dieu ici concerne le croyant aussi bien que le non-croyant, car il n'est pas évoqué en tant que créateur. Il est plutôt évoqué en tant que « nom » qui est à la hauteur de l'impossibilité du pardon.

Le pardon insensé

En assumant l'impossibilité qui marque le pardon et évoque le nom de « Dieu », Derrida ne cherche pas à confirmer l'existence du pardon ou sa non-existence. Il s'agit plutôt de se refuser à tout compromis au niveau du principe du pardon, à savoir son inconditionnalité. Pour cette raison, le pardon inconditionnel est marqué dans l'écriture de Derrida par un « si » conditionnel : « ne doit-on pas maintenir qu'un pardon digne de ce nom, *s'il y en a jamais*, doit pardonner l'impardonnable, et sans condition » (SP, p.5, italique ajouté). Dans cette ambiguïté insoluble au sujet de l'existence d'un pardon digne de ce nom, celui qui offre le pardon, s'il y en a, reste victime de l'équivocité, et devient même sujet de folie. « Le pardon pur et inconditionnel [écrit Derrida], pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun “sens”, aucune finalité, aucune intelligibilité même. C'est une folie de l'impossible » (SP, p.8). Le pardon comme folie échappe à la conscience, et doit se noyer dans

l'obscurité de l'ignorance. Comme le *don* qui doit s'ignorer *en tant que* don pour se libérer de tout calcul, et se met ainsi à l'épreuve de l'impossible (4), le pardon nécessite la « non-conscience » : « dès que la victime "comprend" le criminel, dès qu'elle échange, parle, s'entend avec lui, la scène de la réconciliation a commencé, et avec elle ce pardon courant qui est tout sauf un pardon » (SP, p.9). En assumant la nécessité d'échapper à la maîtrise de la conscience, le pardon qui vise l'impossible reste par principe ambigu : le sujet ne sait pas exactement où il se situe dans sa pratique du pardon, et ne peut pas affirmer son existence ou sa non-existence. De ce point de vue, Derrida lit le poème de Paul Celan, *Todtnauberg*, qu'il est impossible de reprendre ici, pour suggérer que « le pardon (accordé ou demandé), l'adresse du pardon, doit, s'il y en a, rester à jamais « indécidablement » équivoque [...] [ce qui veut dire] hétérogène à toute détermination dans l'ordre du savoir, du jugement théoriquement déterminant, de la présentation de soi d'un sens appropriable » (P, p.50).

L'accent que met Derrida sur l'impossibilité et l'équivocité du pardon n'a pas comme objectif de condamner nos expériences du pardon à l'échec, mais de leur offrir un au-delà. Il s'agit de mettre en lumière, et à la fois, l'hétérogénéité et l'inséparabilité du conditionnel et de l'inconditionnel du pardon. « Si notre idée du pardon tombe en ruine dès qu'on la prive de son pôle de référence absolu, à savoir de sa pureté inconditionnelle, elle reste néanmoins inséparable de ce qui lui est hétérogène, à savoir l'ordre des conditions, le repentir, la transformation, autant de choses qui lui permettent de s'inscrire dans l'histoire, le droit, la politique, l'existence même » (SP, p.7-8). Les deux pôles, l'inconditionnel et le conditionnel, sont nécessaires : le premier, bien qu'il paraisse être impossible, représente un horizon hyperbolique pour le deuxième, dont la conditionnalité est inévitable dans la concrétude de la vie. C'est dans cette complexité qu'il s'agit de penser le pardon à la limite de la folie en gardant « ces immenses questions [sur le qui et le quoi du pardon] ouvertes » (SP, p.5).

Nibras Chehayed

4- Pour aborder la question du don dans la pensée de Derrida, voir surtout son livre *Donner le temps*, Galilée, 1991.