



ISSN 0718-0675

ISSN en ligne 2260-6017

L'itinéraire du pardon : l'aventure d'une sécularisation

Javier Agüero Águila

Universidad Católica del Maule, Chili

jagueroag@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8990-9613>

Reçu le 11-09-2019/ Évalué le 01-10-2019/ Accepté le 28-10-2019

Résumé

L'article suivant cherche à signaler le déplacement qu'a connu le phénomène du pardon de son origine, notamment biblique, vers un endroit où c'est le traitement politique du pardon lui-même qui est révélé. Dans cette optique et dans un premier moment, nous analyserons les *mots-pardon* contenus dans l'Ancien Testament, ainsi que les situations associées qui se présentent dans l'Évangile. Ensuite, et en ce qui concerne la question du pardon politique, nous travaillerons principalement à partir de l'œuvre de Paul Ricœur, ainsi que sur l'impossibilité pour les institutions de le gérer. Enfin, nous concluons avec une brève réflexion sur le cas chilien et le pardon invoqué pendant la transition post-Pinochet vers la démocratie.

Mots-clés : pardon, Dieu, pardon politique, Paul Ricœur

El *itinerario* del perdón: la aventura de una secularización

Resumen

El siguiente artículo persigue dar cuenta del desplazamiento que habría experimentado el fenómeno del perdón desde su origen fundamentalmente bíblico a un plano donde lo que se releva es el tratamiento político del perdón mismo. Para dar cuenta del primer momento, se analizarán las *palabras-perdón* en el Antiguo Testamento y, en la misma línea, las situaciones asociadas que se presentan en los Evangelios. En segundo lugar y en relación a la cuestión del perdón político, se trabajará, fundamentalmente, a partir de la obra de Paul Ricœur y sobre la imposibilidad de que el perdón esté mediatizado por instituciones políticas. Se concluirá con una breve reflexión sobre el caso chileno y el perdón invocado en la transición post-Pinochet.

Palabras clave: perdón, Dios, perdón político, Paul Ricœur

The *itinerary* of forgiveness : the adventure of secularization

Abstract

This article aims to account for the displacement underwent by the phenomenon of forgiveness, from its essentially biblical origins to a level where what is gathered is an political treatment of forgiveness itself. The first moment is accounted for

through an analysis of the *forgiveness-words* in the Old Testament and, along the same lines, of the related situations presented in the Gospels. Secondly, regarding political forgiveness, Paul Ricoeur's works and the impossibility of institutional forgiveness are taken into consideration. We will conclude with a brief reflection on the Chilean case and the post-Pinochet forgiveness.

Keywords: forgiveness, God, political forgiveness, Paul Ricoeur

Introduction (Dieu à l'origine)

Il faudrait dire pardon et dire, en même temps et *en principe*, Dieu. Dire Dieu, parce que peut-être qu'en chacune des voix, des scènes et des formules que le pardon a acquis au cours de son histoire, c'est toujours Dieu qui se révèle comme l'économie fondamentale, comme le point de départ (mais pas d'arrivée) de toute analyse philosophique travaillant dans cette ligne. Il ne s'agit pas d'assumer le paradigme religieux comme axiome primordial de ce texte, pas plus que comme une dimension confessionnelle vis-à-vis des effets philosophiques du pardon lui-même, mais bien de reconnaître l'inévitable marque religieuse qui adhère à tout pardon, qu'il s'agisse du pardon le plus abrahamique ou le plus politique¹.

Dans une première partie, l'article cherche à montrer le pardon dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, à travers les expressions et les situations bibliques où le pardon acquiert une importance substantielle pour le renforcement des religions monothéistes. Nous chercherons ainsi à relever l'énorme importance du pardon religieux dans la mesure où, dans l'actualité, le pardon a été revitalisé de l'extérieur de la religion proprement dite, à savoir, dans la dimension politique.

La deuxième partie de ce travail se penchera sur l'œuvre de Paul Ricoeur, notamment sur son ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Nous nous arrêterons plus particulièrement sur ses idées fondamentales au sujet du pardon et l'impossibilité de ce dernier à se voir valider à travers une dimension institutionnelle. Dans cette étape, nous développerons l'idée du pardon anthropologique prônée par Ricoeur, pardon à l'intérieur duquel ce ne sont que deux altérités mises sur une scène de pardon qui peuvent le demander ou l'accorder, sans institutions qui médiatisent cette relation. Nous verrons dans cette partie comment tout ce qui peut découler d'un récit officiel concernant l'histoire cherche toujours la possibilité de faire oublier et, dans la même veine, de créer une mémoire stratégique et fonctionnelle, relative aux exigences politiques d'une société en recomposition.

Nous partirons donc à la recherche du Dieu des Juifs et des Chrétiens, tout en assumant qu'à partir de formulations magiques, nous pourrions tirer toute une construction historique - comme on le verra au long de ce travail - qui a obligé le pardon à se déplacer des évangiles vers les événements historico-politiques.

1. Les mots du pardon

Commençons par une brève recherche qui nous conduira à une lecture initiale et étymologique du pardon lui-même. En hébreu, nous pouvons trouver trois mots ou expressions ayant trait au pardon, mots que l'on rencontre répartis dans l'Ancien Testament et qui rendraient compte d'une sorte de *restitution* de ce qui a été fracturé².

Tout d'abord, le mot *Kippér* (כִּפֶּר). Parmi les traductions littérales de ce mot, il en apparaît au moins deux ayant un lien avec l'idée de pardon. Nous pouvons transcrire l'une d'elle comme *couvrir*, et l'autre comme *envelopper*. Il va de soi qu'il est question d'une rupture, d'une fracture qu'il est nécessaire d'assumer ; les deux expressions, couvrir et envelopper, évoquent une sorte de manteau qui se déploie sur la fracture signalée, enveloppant de par sa grâce les effets nocifs de la division entre deux personnes (ou davantage) et favorisant l'apparition d'une scène antérieure à l'offense, c'est-à-dire de cet espace relationnel où l'offense n'avait pas encore été commise (Léon-Dufour, 1978 : 408).

Un second mot est *Nâsâ* (נָסָא). Sa traduction la plus courante en français est *supprimer*. Ici, nous sommes face à une expression qui cherche, à partir d'un point de vue religieux, à en finir avec l'offense, à la supprimer, à la retirer du centre d'une relation fracturée, mais qui s'orienterait aussi vers l'idée consistant à en finir avec la faute. Léon-Dufour dit de ce mot *Nâsâ* qu'au moment de le prononcer, tout ce qui dérive d'une offense en puissance, soit la culpabilité, devrait être supprimé dans le but de recomposer l'état antérieur, ce lieu sans faute à expier ni offense à pardonner (Léon-Dufour, 1978 : 408).

Enfin, un troisième mot : *Sâlâh* (סָלַח). C'est peut-être le plus proche du sens actuel du mot pardon. En effet, il est traduit comme *pardoner*. Pardoner à quelqu'un, lui enlever sa faute, annihiler l'offense, revenir à un état antérieur où le fait de pardonner n'a jamais été nécessaire et où les fractures n'ont jamais existé (Léon-Dufour, 1978).

Les trois mots cités, au-delà de leur plus ou moins grande proximité avec le mot spécifique *pardoner*, nous révèlent une contradiction fortement philosophique dans leurs formulations respectives. En effet, le mot pardon chercherait à faire en sorte que le pardon lui-même ait pu ne jamais être nécessaire. En disant pardon, je dis en même temps sa non-validité, son non-être, vu que grâce à lui, on enveloppe pour cacher, on supprime, on efface ou on tente de faire disparaître cette relation fracturée qui a fait émerger la nécessité du pardon proprement dit. En d'autres mots, en disant pardon, sous n'importe laquelle de ses formes, nous revenons toujours à cet endroit originel où l'offense, la faute et la nécessité de pardonner

n'étaient pas urgentes, et où pardonner n'était alors pas une exigence. Nous disons pardon avec l'intention qu'il n'y ait jamais eu d'impératif à pardonner.

Cependant, si l'on tente de générer une lecture relativement littérale de ce que l'on dit du pardon dans l'Ancien Testament - ou plutôt à partir de lui - nous constaterons que Dieu, en raison de sa nature intemporelle et surtout toute-puissante, se présente comme un Dieu du pardon. Sa raison d'être, comme Dieu de l'univers, réside en effet dans la force puissante qu'il déploie dès le moment où il pardonne les péchés de l'homme. Ce serait précisément ce qu'il voudrait produire chez les hommes eux-mêmes, c'est-à-dire, que nous soyons capables de reproduire sa miséricorde en pardonnant à notre tour à notre prochain. Car l'homme pardonne en sa condition de pécheur, et c'est peut-être cela le cadeau de plus grande valeur, le don le plus remarquable que Dieu ait fait aux êtres humains : pardonner depuis notre être pécheur. Dès lors, il n'y aurait pas d'autre morale que celle véhiculée par la figure de Jésus-Christ, lequel, bien que fils de Dieu, et n'en restant pas moins pécheur, nous enseignerait à pardonner tout en assumant cette sorte d'ontologie pécheresse.

Dans cette perspective, l'ordre de Dieu à Jésus-Christ est de réconcilier l'homme avec Dieu. C'est pour ce faire que Jésus-Christ donne sa vie et qu'il verse son sang, annonçant que désormais l'alliance entre Dieu et le monde, régénérée grâce au sacrifice d'un homme-Dieu, est à nouveau une réalité. Le message du Christ ressuscité à ses disciples est alors d'aller par le monde pour annoncer le pardon et le pouvoir de pardonner en son nom : *Pour être fils du Père céleste, le croyant doit imiter Dieu et pardonner sans cesse* (Léon-Dufour, 1978 : 408). Dit autrement, le pardon est un lien de transfert, la manière par laquelle Dieu se présente et ordonne de reproduire son exemple. Ce que nous savons au sujet de ce transfert nous vient de multiples exemples qui, en certaines occasions, tendent à ébranler ce qui était la loi de Dieu lui-même.

Prenons l'exemple du cas d'Osée³. Celui-ci, en trouvant sa femme en flagrant délit d'adultère, était obligé, de par la loi juive, de la mettre à mort, elle et son amant (Dt. 22, 22, 2016 : 239). Cependant, c'est Dieu qui lui ordonne de ne pas la tuer et de la garder à ses côtés (il sera question plus loin de l'impact juridique que cette exception de la loi divine altérée par Dieu lui-même a pu entraîner). Dans cette histoire, ce qui apparaît comme extraordinaire est la révélation par Dieu lui-même de toute la force de son pardon, qui ordonne à Osée de pardonner. Il ne s'agit pas ici d'imaginer des processus psychologiques à l'œuvre chez Osée au moment de ne pas appliquer la loi et de répondre à l'ordre divin, mais plutôt de nous intéresser au fait que ce qui est déterminant est la forme par laquelle Dieu déplace l'ordre de pardonner, obligeant l'homme à suivre son exemple. Peut-être

qu'à travers Osée, Dieu pardonne à quelqu'un de plus important qu'une femme en particulier ; dans toute cette histoire, nous voulons insister sur ce point, *peut-être*, s'agit-il d'un Dieu qui pardonne à sa propre épouse, Israël (Guilliet, 1984 : 209).

Cependant, et au-delà de notre spéculation, nous croyons que le plus important est que Dieu fasse connaître à l'homme en quoi consiste pour lui - Dieu - le fait de pardonner. Cela produit un tel impact sur le pécheur, dans ce cas l'épouse adultère, qu'elle ne peut dorénavant faire autre chose que se transformer et suivre le message. Par ailleurs, nous ne saurions rien de Dieu sans cette exigence radicale de pardon qui viole les lois et qui demande à l'homme de pardonner, en évitant toutes les prescriptions. Il y a ici une notion de pardon inhumain, extra-terrestre et tout-puissant, vu qu'il se fonde et se déploie depuis un espace onto-théologique à l'intérieur duquel tout ce qui régit la relation entre les hommes doit rester suspendu au fait de favoriser la volonté d'un Dieu qui, nous insistons sur ce point, cherche à ce que l'homme pardonne en suivant son exemple. *Quel Dieu est semblable à toi, Qui pardonne l'iniquité, Qui oublie les péchés Du reste de ton héritage? Il ne garde pas sa colère à toujours, Car il prend plaisir à la miséricorde.* (Mi. 7, 18, 2016: 1097).

Poursuivant cette même recherche, Louis Bouyer (1990) nous signale, en se référant maintenant au Nouveau Testament, que [...] *le pardon est proprement de la part de celui qui a subi un dommage, l'acte de tenir pour quitte celui qui en est l'auteur responsable* (Bouyer, 1990 : 42). C'est-à-dire, tout comme on l'a soutenu précédemment, qu'il s'agirait toujours d'une absolution. Que celle-ci soit divine ou humaine, le fait de pardonner va de pair avec celui de libérer, de délier les attaches qui pourraient encore nous fixer sur de la rancœur, sur l'offense ou sur la faute, afin de restituer ce qui a été violé par la mise en acte d'une faute.

Pour Bouyer, la Bible en général, mais surtout le Nouveau Testament, met en évidence l'absolue générosité du pardon de Dieu. Il y a ici une sorte de radicalité du pardon, dans la mesure où, à celui qui est pardonné, il n'est pas exigé de réparer envers celui qui a subi un préjudice. Il s'agit d'un type d'inconditionnalité à pardonner qui ne pourrait en rien ressembler à une recomposition d'ordre juridique, là où la faute se paye ou se voit de quelque façon articulée. C'est alors, selon Bouyer, que le pardon serait installé comme l'expression la plus grande d'un amour qui n'attend rien ni ne prend rien non plus en gage.

De cette façon, nous pourrions nous aventurer à dire que l'*objectif* de Dieu, chaque fois qu'il pardonne, est de nous rendre à l'état premier d'un amour qui n'a été corrompu ni par le péché ni par la faute (Mt. 6, 14-15, 2016 : 589). Ce moment où le pardon n'est pas nécessaire, vu que nous sommes dans un domaine relationnel

libre de faute, est son message ; message qui de façon contradictoire se produit, se reproduit et tend à s'éterniser en toute parole émise comme pardon dans cette perspective. De façon contradictoire, parce que si l'idée est de revenir au moment où le pardon n'était pas un impératif, dire pardon en vient à être une aporie. Tout comme cela a été signalé plus haut, le message de Dieu est de nous renvoyer au moment où le pardon n'était pas une exigence, bien que pour cela il soit toujours nécessaire de dire pardon. Il sera question plus loin de ce *dire pardon*.

Au-delà de ce qui a été exposé jusqu'à maintenant, il vaut la peine de s'arrêter sur le Nouveau Testament et d'analyser de façon générale la relation entre le pardon et le péché, ou bien entre le pécheur et celui qui pardonne. Nous savons, ou du moins pressentons-nous, que toute la possibilité du pardon, c'est-à-dire sa possibilité de validité et de discours en même temps que celle d'être expression absolue de l'amour de Dieu, n'est possible qu'en relation au péché. Si le pardon est le grand cadeau de Dieu aux hommes, il est juste alors de donner au péché/pécheur l'importance substantielle qu'il acquiert dans cette configuration héréditaire. Que pardonne-t-on sans péché commis antérieurement ? Est-il possible de pardonner sans la présence active et antérieure d'une faute, d'une offense ou d'un crime ? Où est, si elle est, la cause fondatrice du pardon si nous lui retirons - dans la nomenclature chrétienne - la pertinence du péché comme condition de sa propre formulation ? Y a-t-il un pardon du pardon, ou est-ce un péché de dire pardon sans péché effectif, historique, réel et avec des conséquences ?

Dans ce cadre, la faute, telle qu'elle est signalée par le philosophe allemand Karl Jaspers, est une expérience limite qui est donnée dans l'existence, quelque chose qui est toujours déjà là. Irrémédiablement, nous passons par elle, de la même façon que nous sommes obligés de passer par la mort. C'est dans ce sens qu'étant donné la certitude empirique de l'expérience de la faute, on l'associera moralement au mal, qui serait la puissance inaugurale où la faute atteint sa forme⁴. Or, Jaspers appelle la faute *culpabilité*. Pour lui, cette dernière constitue une situation limite pour l'homme, elle l'amène jusqu'au bout de ses capacités. Ces expériences sont incluses, données dans l'existence et dans le courant de l'expérience vitale (la mort, la souffrance). Il n'y a pas de hasard, mais une rencontre irrémédiable avec l'expérience de la faute (Jaspers, 1986: 455-458).

En suivant le chemin ouvert par Jaspers et en assumant l'inexorable transit d'une existence par l'expérience de la faute - envisagée comme un événement radical - nous pensons que ce qui est polémique dans la Bible est précisément le fait de passer outre cette grande dyade qu'est le pardon et le péché, sans laquelle le pardon même n'aurait aucune importance ni ne produirait aucune alliance. Du point de vue de la vision religieuse, Dieu est un Dieu de pardon et tout-puissant

parce que, précisément, il pardonne ce qui pourrait paraître impardonnable et qu'il invite l'homme à en faire de même, en exigeant de lui de suivre son exemple (comme dans le cas d'Osée). Cependant, la possibilité du pardon dans les Écritures est toujours une ressource face à un péché évident et fortement punissable. *Presque toutes les scènes évangéliques de pardon ont pour personnages ces pécheurs (...). Chaque fois, le pardon de Jésus fait de ces êtres méprisés le centre des regards et de l'émerveillement* (Guillet, 1984 : 211). Ce n'est pas par hasard que le pardon émerge dans la religion, il n'est pas un événement inattendu. Si Dieu est un Dieu de pardon, il doit l'être aussi du péché. Si Dieu est le créateur de toutes choses, c'est que le mal et le péché doivent être une création propre (en référence aux lectures bibliques, bien entendu). De cette façon, en assumant la condition d'un Dieu qui pardonne tout, tout comme le fait que cette condition soit son grand héritage pour le monde, ce Dieu doit tout son pouvoir au péché et au pécheur, le même qui institue la nécessité et l'urgence du pardon : *Celui qui cache ses transgressions ne prospère point, Mais celui qui les avoue et les délaisse obtient miséricorde.* (Pr. 28, 13, 2016 : 1289).

2. Dire pardon, la venue du jugement

Nous voudrions dire aussi que le pardon renvoie toujours à une parole qui pardonne. Ce n'est qu'en disant et en évoquant la parole que cette dernière devient un impératif et favorise le fait de pardonner. Il n'y a de pardon, ni dans la solitude, ni dans le silence. Il y a toujours une exigence envers un au-dehors réel et historique qui attend cette parole qui dissoudra l'offense et rétablira ce qui a été fracturé. La parole du pardon est performative dans la mesure où elle énonce, crée et donc fonde le pardon : *Le pardon n'est acquis que dans des paroles de pardon* (Marty, 1984 : 220).

Dans cette perspective, et si le pardon ne peut qu'être énoncé pour créer sa propre scène et, partant, pardonner effectivement, le pardon proprement dit ne peut pas être séparé d'un jugement, qui depuis une certaine sémantique tendrait nécessairement à être exercé comme un mandat : *je te pardonne, tes péchés te sont pardonnés*, etc. À partir de cela, la sémantique du pardon, ses propres métaphores tendent à être associées à celles du droit, situation qui nous amène à penser maintenant au pardon sur un plan où la justice commence à s'insinuer et, bien au-delà, où le politique commence à exercer des pressions.

Retenons sur ce point les paroles de François Marty : *Toute réflexion sur le pardon doit donc s'interroger sur le couple pardon-justice* (Marty, 1984 : 215-216). Ce principe prend son sens dans la mesure où les personnes, pour se savoir offensées,

physiquement ou moralement, doivent comprendre et traiter leurs offenses à l'intérieur d'un cadre qui typifie et organise les offenses mêmes. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous sentir offensés à tout moment et en toute circonstance. Il devient dès lors impératif qu'un cadre légal soit le support de la relation d'une offense avec les dispositions claires et compréhensibles d'une communauté. Dans ce contexte, en effet, le pardon ne peut exister que dans la mesure où les contextes juridico-religieux ou juridico-politiques habitent celui qui voudrait pardonner d'un substrat régulateur élémentaire et commun.

En continuant dans le même sens, celui qui a été offensé peut faire en sorte que le droit et les peines que ce dernier contemple fonctionnent sans interruption (il est probable qu'il soit obligé à ne pas intervenir). S'il y a un châtement en marge de celui qui a été objet de l'offense, le pardon peut prendre une forme plus intérieure, plus intime. Nous pardonnons sans pour cela intervenir dans le cours préétabli du droit - la justice entendue dans ce cas comme processus - et partant sans éviter que les peines soient exécutées. Il est certain aussi qu'en étant en lien avec la justice, le pardon peut prendre une extériorité sociale. L'offensé peut alors renoncer à toute réparation de droit et laisser le coupable sans peine juridique, mais non sans un châtement social d'importance. Néanmoins, si l'on généralise ce renoncement à un châtement pénal de façon systématique, le droit lui-même n'aurait aucune raison de se présenter comme agent institutionnel médiateur entre l'offensé et l'offenseur.

Mais bien au-delà des positions que l'offensé peut assumer vis-à-vis du coupable et de la faute commise par lui, ce qu'il est intéressant de souligner ici est que, dès lors que la relation de culpabilité est installée dans un cadre juridico-politique, Dieu semble rester en-dehors de la scène du pardon. De cette façon, ce que nous avons est un espace relationnel qui est maintenant médiatisé par une institutionnalité, et non par un mandat divin. Dès lors, le pardon semblerait se jouer dans une sphère excentrique à la justice. À ce niveau, le pardon résiste à être médiatisé par de simples institutions juridiques qui le concrétisent en des dispositions relatives au droit ou à des prescriptions légales. Cela est d'importance pour ce travail étant donné que, dès la plus ancienne tradition biblique (tout comme on l'a vu dans le cas d'Osée), le pardon apparaissait toujours comme extensif au droit, extensif au sens d'un dépassement ou d'une suppression du droit. Transféré au domaine du politique, le pardon s'apparente plutôt à une sorte de réconciliation, qui n'est pas, en termes effectifs et précis, un parent du pardon inconditionnel qui s'exerce comme un mandat et une transgression.

Comme le signale François Marty, si le pardon perd la figure de Dieu comme acteur substantiel et que l'on dévie l'offense et la possibilité de pardonner vers

le domaine du juridique, *ce que nous obtenons est réparation, compensation, réconciliation peut-être* (Marty, 1984 : 219). L'important à ce moment-là, est que peu à peu, nous nous acheminons vers un scénario où le politique et, partant, le collectif commencent à prendre de l'importance dans leur relation au pardon. C'est le moment où Dieu a abandonné la scène et où la trame a glissé vers des acteurs politiques qui doivent penser à la forme la plus efficace pour affronter les contextes post-tragédie. C'est le point où le pardon, en tant que incondicionalité, bat en retraite. C'est maintenant une décision politique de pardonner ou non.

3. Paul Ricœur : la formule du pardon

Cette partie de notre travail cherche à entamer une réflexion sur l'événement du pardon et son application institutionnelle à la transition politique chilienne. Ceci, fondamentalement à partir des réflexions de Paul Ricœur sur le pardon. Nous essayerons de rendre compte de la configuration spécialement anthropologique qu'acquiert le pardon dans le travail de Ricœur, en développant en même temps, l'impossibilité d'installer des institutions - des dispositifs - politiques du pardon. Néanmoins, il est nécessaire de signaler que le pardon comme événement philosophique n'est pas directement central dans l'éthique de Paul Ricœur. Dit en d'autres termes, nous ne pouvons pas soutenir que l'éthique ricœurienne soit organisée autour de la figure du pardon. À ce sujet, nous savons que sa philosophie de la volonté, de la métaphore et du langage dépasse de beaucoup celle qu'il a développé concernant le pardon, et ce n'est que dans l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, intitulé *Le pardon difficile*, que le pardon est abordé de façon systématique et philosophiquement complexifié (Abel, 2012 : 211-228).

Une fois retenu ce qui précède, nous ne pouvons que commencer par le remarquable livre de Ricœur *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Cet ouvrage tire son origine, d'une façon très générale, d'une inquiétude fondamentale: la question de la représentation du passé. C'est à l'intérieur de cette difficulté que s'installe la question du pardon difficile. Dans cette approche, le pardon se déploierait initialement à partir d'une impuissance-puissance. Ricœur signale : *C'est, d'une part, l'énigme d'une faute qui paralyserait la puissance d'agir de cet homme capable (...) et c'est en réplique, celle de l'éventuelle levée de cette incapacité existentielle, que désigne le terme de pardon* (Ricoeur, 2010 : 593). Ceci veut dire que le pardon impliquerait l'immobilité du coupable dans sa capacité à agir en tant que sujet capable et, en même temps, la possible force qui permettra à ce même sujet de s'émanciper de sa faute. Ce qui est à retenir dans ce sens, c'est que tant les effets de la faute que ceux du pardon s'installent dans les opérations de la mémoire et de l'histoire, mais que c'est en particulier sur l'oubli que sa marque s'imprime le plus profondément.

Bien que l'espace où le pardon et la faute se déploient soit constitué par ces deux éléments, et, plus précisément, que ce soit la faute qui conditionne la possibilité du pardon lui-même, c'est ce dernier qui recouvre la scène toute entière. Il n'y a pas de pardon sans une faute et la scène du pardon reste inachevée sans l'émergence de celle-ci en tant qu'événement absolu (Ricoeur, 2010 : 593).

Cependant, Ricoeur soutiendra que cet horizon (l'horizon de la possibilité du pardon dans l'intersection avec la mémoire, l'histoire et l'oubli) est glissant et qu'il ne se laisse pas saisir, laissant le pardon en tant que tel, inachevé en permanence. Non pas impossible ou impraticable, mais difficile et complexe dans sa compréhension. C'est pour cette raison, finalement, que la trajectoire du pardon sera déterminée par un abîme qui constitue la condition de possibilité, celle de la disproportion existant entre le pôle de la faute et le pôle du pardon. Ricoeur parlera de distance verticale : en-dessous la faute, au-dessus le pardon. C'est ainsi que la formule du pardon est créée. Équation systématiquement tonifiée à nouveau par une rupture entre la faute et le pardon. Le mal moral, celui qui perturbe et qui pénètre depuis l'offense coupable, révèle ainsi son caractère toujours impardonnable. La rupture entre les deux pôles est possible seulement par rapport à cette faute morale qui demeure, en même temps, toujours imputable, toujours - initialement - impardonnable pour la structure socio-institutionnelle au sein de laquelle la formule du pardon est codifiée. *La trajectoire du pardon ainsi lancée prend dès lors la figure d'une odyssee destinée à reconduire par degrés le pardon des régions les plus éloignées de l'ipséité (le juridique, le politique et la moralité sociale) jusqu'au lieu de son impossibilité présumée, à savoir l'imputabilité* (Ricoeur, 2010 : 594). Cette odyssee graduelle traverse l'espace institutionnel qui a capturé le pardon et son circuit. Il y a une accusation publique qui s'oriente vers la structure formelle, où la faute et la culpabilité qui en résultent se trouvent codifiées et instrumentalisées. Dans ce contexte, en raison de son caractère irréductible - nous y reviendrons -, le pardon n'a d'autre solution que de se situer au bord des institutions chargées de la punition.

Dans le même sens, on peut dire en suivant Ricoeur que *la faute est la présupposition existentielle du pardon* (Ricoeur, 2010 : 595). Il est nécessaire de retourner vers ce principe, qui est peut-être à la base de la proposition de Ricoeur. Le pardon est un don, quelque chose qui est offert inconditionnellement. Sa réalisation vient des hauteurs et son application suppose le dépassement de l'abîme qui le constitue dans sa relation avec la faute. Or, en tant que tel, le pardon est une fiction, si on le situe en-dehors de la dimension de la faute ; c'est seulement en présence d'une faute socialement et institutionnellement reconnue comme coupable, que le pardon se stabilise en tant que possibilité et horizon. Ceci est important dans la

mesure où il y a une sorte de deuxième nature du pardon, dans laquelle celui-ci se constitue par réaction et non par implosion, en tant qu'effet et non en tant que cause du rapport qu'on lui attache. Néanmoins, il reste le seul capable de mettre fin au cercle de la punition.

Dans cette ligne, et en reprenant la notion de faute, le philosophe moral Jean Nabert, notamment, comprend la faute comme un *don réflexif* (Nabert, 1993 : 13-18), lié à des événements comme la solitude ou l'échec. Dans cette approche et étant donné le caractère réflexif de la faute, c'est bien elle qui se donne, qui s'offre, comme un don pour cet autre qui devient l'offensé. La faute s'inscrit donc dans une expérience historique, dans une structure fondamentale qui sera l'objet des actions institutionnelles et des sanctions morales, c'est-à-dire l'imputabilité⁵. Nos actes sont imputables parce qu'ultérieurement à la dimension réflexive de la faute, son application pénètre dans un ensemble de significations historiques et formelles.

De la même manière, Ricœur dit : *il ne peut en effet, y avoir pardon que là où l'on peut accuser quelqu'un, le présumer ou le déclarer coupable* (Ricœur, 2010 : 596). C'est ici que commence à se développer toute l'anthropologie de Paul Ricœur, celle qui commence par la considération que les hommes valent davantage que leurs actes et qu'ils sont capables de se libérer de tous les liens qui les paralysent. En ce sens, ce qui est intéressant, c'est que c'est précisément l'imputabilité qui se présente comme la région à l'intérieur de laquelle l'homme capable peut déchaîner sa nature active et dynamique. L'imputabilité se révèle donc comme l'espace où la faute et la culpabilité doivent être cherchées. *Cette région est celle de l'articulation entre l'acte et l'agent, entre le «quoi» des actes et le «qui» de la puissance d'agir* (Ricœur, 2010 : 597). Ceci dit, la trace du châtement, le signe concret de la punition, s'applique directement à cette articulation qu'implique l'expérience de la faute. Dans ce contexte, la confession est la prise de conscience de soi en tant que sujet coupable. Je réponds affirmativement à une accusation une fois que j'avoue ma faute. La confession, dans ce sens, tend à surpasser deux abîmes. Tout d'abord, celui de la culpabilité, et ensuite celui de l'innocence (Ricœur, 1950 : 21-23). Si j'avoue, je ne suis plus ni totalement innocent ni totalement coupable, mais je m'installe dans la zone du purgatoire. Par ailleurs, et dans le sens d'une anthropologie ricœurienne proprement dite, la confession surpasse l'abîme existant entre l'acte et son agent. Elle rend l'expérience offensive au véritable acteur, elle le ramène sur scène et l'attache à sa nouvelle condition d'imputé. Ricœur signale : À ce niveau de profondeur, la reconnaissance de soi est indivisément action et passion, action de mal agir et passion d'être affecté par sa propre action (Ricœur, 2010 : 598).

Ainsi, pour Ricœur, c'est l'impardonnable qui exprime de la meilleure façon la descente vers l'expérience de la faute. Par impardonnable, cependant, nous ne faisons pas référence uniquement à ces crimes énormes comme le génocide et qui n'auraient pas droit au pardon, nous n'abrégeons pas non plus ce qu'il y a d'impardonnable chez les sujets spécifiques qui ont commis de telles atrocités, mais nous visons la relation impardonnable, précise et anthropologique qui a lieu entre l'agent et son action. Étant donné que la faute est de l'ordre du mal et, pour la même raison, ontologiquement liée à cette dimension, il arrive que l'expérience humaine soit livrée pour toujours à l'expérience de la faute (Ricœur, 1986 : 218). Comme Ricœur le signale, la faute et la culpabilité qui lui est inhérente font partie de la nature humaine, elles la constituent et elles tonifient définitivement l'expérience du monde. Cette constitution n'est pas seulement de fait, mais aussi de droit. Là où la faute est soustraite à la nature humaine, cette dernière se détruit complètement.

Quelle est la possibilité du pardon dans cette complexité qui couronne le mal comme la force ontologique de la faute et qui, finalement, fait de l'expérience de la faute un événement irréversible pour l'homme ? Le pardon pris dans l'aventure du mal pourrait tout. Depuis sa hauteur, il comprendrait n'importe quoi, donc également l'impardonnable. En ce sens, le pari de Derrida est central. Il constate que la condition de possibilité du pardon est toujours sa non-vigueur, l'impardonnable. Si l'on pardonne quelque chose, alors le pardon même se dilue. Dans cette approche, il est possible de proposer que le pardon ne devienne jamais de la présence et que ce soit seulement dans la sphère de l'impardonnable qu'une sorte d'éthique supra-sociale tendra à se disséminer. Le pardon comme aporie, éloigné de la performativité des événements qui l'invoquent et le convoquent, pardonnera seulement l'impardonnable, et c'est dans ce paradoxe qu'il acquiert toute sa force émancipatrice. Derrida dit : *le pardon doit s'annoncer comme l'impossible même. Il ne peut être possible qu'à faire l'im-possible* (Derrida, 2000 :13). Ricœur est d'accord avec Derrida. C'est maintenant que nous pouvons comprendre le pardon dans sa relation avec les institutions.

4. L'institution et l'impardonnable

En suivant Ricœur, il faut d'abord signaler que les situations qui se trouvent sous le voile de l'institution ont en commun le fait que la faute soit installée sous la règle sociale de l'inculpation. Cela signifie qu'il existe un espace régulateur/formel et au fond légal, qui valide l'expérience de *quelqu'un* reprochant à un *autre*. Le chemin normatif/juridique légitime la possibilité d'attribuer une responsabilité à une altérité qui sera, dorénavant, considérée comme inculpée. Paul Ricœur

propose dans ce contexte l'axiome suivant : *Dans cette dimension sociale, on ne peut pardonner que là où on peut punir ; et on doit punir là où il y a infraction à des règles communes* (Ricoeur, 2010 : 608). Ce qui devient inquiétant dans cette approche, c'est que si le pardon fonctionnait à l'intérieur de cette situation normative, c'est lui-même qui pourrait lever la punition, en laissant sans peine ni faute celui qui a commis une offense. Ricoeur est clair, le pardon invoqué et appliqué dans ce contexte est injuste, il ne peut pas servir en tant qu'élément ou en tant qu'outil juridique qui nous rapproche de l'impunité. Autrement dit, le pardon transformé en institution cesse d'être un événement ou un *hymne des hauteurs* pour devenir, stratégiquement, un degré de la loi et, d'une façon plus utilitaire, des urgences sociales. Il en est ainsi, parce qu'à l'intérieur de l'inculpation, le pardon ne peut pas rencontrer la faute de manière frontale mais seulement, et d'une façon tangentielle, le coupable. C'est à l'intérieur de cet argument qu'il devient indispensable de distinguer l'impardonnable et l'imprescriptible.

Il ne s'agit pas du tout de la même chose. Si nous pensons à des crimes de génocide, tels que l'holocauste juif, ou le terrorisme d'État appliqué par Pinochet au Chili qui a signifié la mort, la disparition et la torture de milliers de personnes, la notion d'impardonnable n'a pas lieu d'être puisque, comme nous l'avons déjà vu, elle invoque le pardonnable. Le pardon qui opère dans l'échelle des offenses démesurées s'oppose à la justice et ratifie l'impunité. Tout simplement, il n'y a pas de punition adéquate pour un crime incommensurable. Ces crimes se transforment en un impardonnable de fait.

Toutefois, et comme nous l'avons déjà vu, le pardon pour Ricoeur n'est ni juste ni digne quand il est appliqué par des instances institutionnelles, quand se déploient des entités politiques et juridiques du pardon dont la nature reste très éloignée de celle de la douleur et de la souffrance des victimes touchées par la barbarie. Cependant, il apparaît à nouveau en tant que horizon, quand l'homme individuel qui a lésé un autre assume la responsabilité de son acte et quand c'est lui-même, et non plus l'institution, qui est capable de demander le pardon. C'est donc dans l'anthropologie ricœurienne, parmi les hommes ligotés à leurs actions, que l'esprit du pardon peut donner un quelconque signe vital. Seulement dans cet événement, jamais à une échelle institutionnelle. *Que l'horreur de crimes immenses empêche d'étendre cette considération à leurs auteurs, cela reste la marque de notre incapacité à aimer absolument* (Ricoeur, 2010 : 621). Même si le mot coupable indique nécessairement le chemin du châtement, la culpabilité elle-même est un sujet qui renvoie aux acteurs, qui appartient à *l'homme capable*. Si nous suivons ce chemin, celui de la possibilité de l'existence d'un homme coupable et, en conséquence, si nous nous soumettons à l'anthropologie de Paul

Ricoeur, le pardon a comme possibilité celle qui arriverait dans l'espace réciproque - par nature - de l'échange. Quand nous prononçons le mot échange, nous supposons immédiatement qu'il y a une bilatéralité, une dimension d'au moins deux entités mises en jeu dans une relation d'alternance. C'est dans cette zone que le pardon serait demandé et offert, en finissant de cette façon avec le format vertical entre hauteur et profondeur. Ricoeur dit : *seul un autre peut pardonner, la victime* (Ricoeur, 2010 : 621). L'abîme entre le pardon et la faute est donc dépassé, il n'y aurait plus de verticalité mais de l'horizontalité. Les conditions de possibilité du pardon lui-même se décèlent et s'humanisent loin de l'institution.

Ce traitement philosophique du pardon, avec ces dérivations anthropologiques et jusqu'à un certain point juridiques, pose la question du pardon politique, celui qui s'installe au centre des exigences sociales et qui opère en tant qu'agent neutralisateur d'éventuels conflits ; on parle du pardon utile à la normalisation et qui devient urgent suite à des atrocités contre un grand nombre d'êtres humains. Nous pouvons situer ce pardon stratégique dans différentes réalités, histoires ou continents, mais nous verrons, toujours, que son invocation résulte de la nécessité instrumentale requise pour que les sociétés puissent continuer à subsister. L'Afrique du Sud le sait, l'Amérique Latine le sait et, certainement, le Chili le sait également. Parce que le pardon est un événement en relation avec l'histoire, avec la mémoire bien entendu, mais, surtout, quand il prétend être politique, le destin du pardon, c'est l'oubli.

Conclusion

Il est possible, à la suite de Sandrine Lefranc (2002), de soutenir la thèse selon laquelle les plus grands criminels de l'histoire ont été des hommes d'État. Leurs crimes opèrent en temps de guerre contre des nations ennemies, mais les assassinats, la torture et les disparitions ont également lieu, et ceci de façon régulière, à l'intérieur des frontières que ces hommes d'État *protègent*, par exemple, pour des raisons économiques, religieuses ou politiques, comme dans le cas des dictatures apparues en Amérique Latine, et particulièrement au Chili. Ce qui dévoile sans doute une contradiction, non pas sociologique mais en relation avec le phénomène de la justice, puisque les grands crimes de masses ont été affrontés et gérés en marge de la loi, en dehors de la justice ordinaire et qu'ils ont plutôt fait l'objet d'accords et de compromis dans la sphère politique.

En Amérique Latine, tout comme dans d'autres parties du monde, comme l'Afrique du Sud, on a particulièrement opté pour des institutions telles que l'amnistie, que Ricoeur définit comme *la forme institutionnelle de l'oubli* (Ricoeur, 2010 : 634),

et à l'intérieur de laquelle le pardon et son langage jouent un rôle fondamental. Les amnisties n'ont pas permis que la justice se déploie, mais elles ont également évité que la vérité des faits qui ont été dénoncés au cas par cas, soit connue, en favorisant une illégalité de fait qui poursuivait des objectifs de normalisation par le biais de l'euphémisme de la *réconciliation*.

Au Chili, en particulier, on a essayé de combler ce manque de justice et de loi par le truchement de mécanismes compensatoires symboliques et monétaires qui cherchaient à faire taire les victimes⁶. Tout cela, à l'intérieur d'une rhétorique du pardon et de la réconciliation qui demeurait très éloignée d'une justice réelle. Sandrine Lefranc signale : *La justice, telle qu'elle est exercée par le biais de procès pénaux contre des individus ou de purges administratives, est ici effacée et elle devient une affaire de réconciliation* (Lefranc, 2002 : 11).

Dans cette approche, la démocratie chilienne actuelle est engendrée dans la peur et dans la constatation que le mal dans sa variante politique est réitératif, qu'il va et vient dans un éternel retour. Face à cette considération, pour ainsi dire philosophique, la plupart des assassins de milliers de Chiliens exécutés pendant la dictature ont été respectés et n'ont pas été inculpés pénalement. À partir de cette peur, l'un des principes fondateurs de la démocratie libérale, celui de l'égalité devant la loi, n'a pas été respecté au Chili, en vue de la stabilisation d'un processus transitionnel qui a fini par oublier les victimes dans leur singularité en favorisant l'articulation d'un système hybride, à l'intérieur duquel les anciennes institutions de la dictature ont cohabité stratégiquement avec les nouvelles institutions démocratiques. Dans ce contexte de sortie de la violence, la justice tend à consolider un langage relatif au pardon et à la réconciliation qui, *stricto sensu*, n'est pas propre à une justice pénale. Le pardon est invoqué par les structures chargées de la transition en vue de contourner, précisément, le fonctionnement de la justice. La rhétorique du pardon est nécessaire dans la mesure où la justice est appliquée seulement *dans la mesure du possible* et, d'ailleurs, promeut l'oubli. S'installe ainsi, au centre de la société chilienne post-dictature, ce que Luc Boltanski appelle *fausse moralité* (Boltanski, 2000 : 178-179). À l'origine, comme on l'a déjà vu, le pardon a une nature essentiellement religieuse et non politique, mais dans le contexte de la transition chilienne de la dictature à la démocratie, il a toutefois imprégné le langage de tous les acteurs institutionnels engagés. Au Chili, la question du pardon, de nature absolument antipolitique, s'est installée au cœur de la politique elle-même. Reprenons dans cette direction la phrase de Ricœur : *l'amnistie (...) forme institutionnelle de l'oubli*. Quelle est la place du pardon dans cet oubli institutionnalisé ? Nous demandons plus précisément : le pardon a-t-il une place dans ce scénario ? L'amnistie est un dispositif dans le sens foucauldien du terme

(Foucault, 2001 : 299), c'est-à-dire un réseau extensif de discours, de valeurs, de pratiques et d'institutions. Sa place est historique et elle est en effet, le fruit d'une urgence, d'une conjoncture spécifique qui lui octroie ses conditions de possibilité. De cette manière, l'amnistie ne fouille dans le passé que pour l'oublier, jamais pour l'amener au présent avec tout son poids et sa trace. Le passé, est considéré en tant qu'espace temporel de reproduction systématique pour l'impunité. Le pardon ? Le pardon n'a pas de place dans un espace où l'exagération de l'abîme qui le sépare de la faute est incommensurable.

Qu'est-ce que l'on cherche finalement avec toute cette opération historique anti-mémoire ? Nous pensons qu'il s'agit d'éviter la représentation de ce qui s'est passé, qui troublerait la stabilité du présent, en l'occurrence le présent qu'a constitué la transition chilienne. Il est préférable de ne pas s'en souvenir, de ne pas activer la mémoire avec les images d'un passé qui feraient obstacle de façon violente aux intentions actuelles de régularisation sociale. Toute l'opération historique peut alors être comprise comme un acte d'enterrement de la mémoire dans le cercueil de l'oubli. C'est seulement à ce moment-là, que le cours social et la restructuration d'un ordre sont rendus viables. Cependant, il faut reconnaître, que lorsque nous invoquons le pardon, nous continuons à dire : Dieu, comme s'il s'agissait de deux mots unis par une force ontologique mystérieuse qui dépasse tout contexte historique ou politique. Dans cette perspective, nous pouvons finir en disant qu'il n'y a pas de pardon, à l'origine, hors du domaine de Dieu et que celui-ci portera toujours sur lui une sorte de spiritualité qui le tonifie, bien que nous essayions de la retirer de la scène. Cela n'implique pas, comme on l'a vu, que le pardon ne doit pas conduire à un problème proprement humain et politique, où la victime a toujours le droit de pardonner ou de ne jamais le faire. Il ne s'agit que de reconnaître cette marque, cette sorte d'éther qui erre au cœur de tout moment de pardon et qui alimente, depuis une rive spectrale, le pardon historique qui se construit entre les hommes.

Bibliographie

- Boltanski, L. 2000. « La cause de la critique. Entretien avec Luc Boltanski ». *Raisons politiques* 3, Paris.
- Derrida, J. 2000. *Foi et savoir ; suivi de Le siècle et le pardon : entretien avec Michel Wieviorka*. Paris : Seuil.
- Guillet, J. 1984. « L'Écriture ». *Pardon. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome XII. Paris : Beauchesne.
- Jaspers, K. 1990. *La culpabilité allemande*. Paris : Éd. Minit.
- Kant, I. 1949. *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Paris : Éd. Gallimard.
- Léon-Dufour, X. 1978. *Dictionnaire du Nouveau Testament*, 2e éd., Paris : Seuil.

- Marty, F. 1984. « La problématique contemporaine ». *Pardon. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* Tome XII. Paris : Beauchesne.
- Nabert, J. 1943. *Éléments pour une éthique*. Paris : PUF.
- Ricoeur, P. 1950. *Philosophie de la volonté*, (T. I.). Paris : Éd. Aubier.
- Ricoeur, P. 1994. « Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie ». *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris : Seuil.
- Ricoeur, P. 2010. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- La Sainte Bible*. 2016. Version sur internet de *La Sainte Bible* de Louis Segond (1910).

Notes

1. Jacques Derrida emploie l'expression *religions abrahamiques* pour faire référence au judaïsme, à l'islam et aux différentes traditions chrétiennes (Derrida, 2000 : 104).
- 2 Pour cette partie du travail relative aux mots du *pardon* que l'on peut observer dans l'Ancien Testament, nous avons utilisé le dictionnaire théologique de X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, 2e éd., Paris, Seuil : 1978.
3. Pour étudier plus en profondeur les scènes relatives au pardon rencontrées dans l'Ancien Testament, il est recommandé de s'appuyer sur le travail précis et nuancé de Jacques Guillet : J. Guillet, *L'Écriture*, dans : *Pardon. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome XII, Paris, Beauchesne : 1984.
4. Dans *La culpabilité allemande*, Karl Jaspers identifie 4 types de culpabilité : criminelle (dont doivent décider les tribunaux), politique (dont décident les vainqueurs), morale (à laquelle nulle conscience ne peut échapper) et métaphysique (soumise au jugement de Dieu).
5. Il est important de signaler également l'autre tradition en relation avec la faute, en l'occurrence la tradition kantienne. Pour Kant, *la faute est une grandeur négative de la pratique*. C'est-à-dire qu'en tant que négativité morale porteuse d'une offense et qui s'installe dans l'expérience d'un autre, elle deviendrait saillante dans une histoire déterminée. Voir : I, Kant : *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Gallimard : 1980, p. 227-280.
6. La transition chilienne, dirigée par le démocrate-chrétien Patricio Aylwin, a demandé pardon aux victimes et aux familles des détenus-disparus de la dictature de Pinochet. Aylwin a déclaré dans une émission de télévision retransmise dans tout le pays, que la justice serait faite seulement *dans la mesure du possible*. D'importantes indemnités économiques ont été accordées aux victimes, dans une tentative de protéger le faible État démocratique qui s'était établi après les négociations avec Pinochet.