

O SÉCULO E O PERDÃO¹

Jacques Derrida.

Tradução de Robson Breno Dourado de Araújo²

O perdão e o arrependimento estão, há três anos, no centro do seminário³ de Jacques Derrida, na *École des hautes études en sciences sociales*. O que é o conceito de perdão? De onde vem? Impõe-se a todos e a todas as culturas? Pode ser usado na ordem do jurídico? Do político? E sob que condições? Mas então quem o concede? E para quem? E em nome de quê, de quem?

O mundo dos debates: *Seu seminário trata da questão do perdão. Até onde podemos perdoar? E o perdão pode ser coletivo, isto é, político e histórico?*

Jacques Derrida: Em princípio, não há limite para o perdão, nem *medida*, nem moderação, nem “até onde?”. Desde que, é claro, haja acordo sobre algum significado “apropriado” dessa palavra. No entanto, o que chamamos “perdão”? Quem é que pede um perdão? **Quem** pede, quem apela ao perdão? É tão difícil medir o perdão quanto *medir* essas questões. Por várias razões que me apresso em localizar.

I - Em primeiro lugar, porque mantemos o equívoco, especialmente nos debates políticos que reativam e deslocam hoje essa noção, em todo o mundo. O perdão é frequentemente confundido,

1 Entrevista concedida por Jacques Derrida a Michel Wieviorka, publicada com o mesmo título inicialmente no número 9 de *Le Monde des débats* (dezembro de 1999). Em 2001 aparece republicada em *Foi et Savoir* pela Édition du Seuil. A tradução aqui realizada toma a primeira edição do texto em *Le monde des débats*.

2 Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: robson.araujo@aluno.uece.br.

3 O tema do perdão que aí referencia um dos seminários de Derrida na EHESS está inserido em um longo processo de ensino sob o título geral de “*Questions de responsabilité*”, cuja extensão percorre ininterruptamente os anos de 1991 à 2003. Na altura dessa entrevista, 1999, o tema específico dos seminários sobre a responsabilidade gira em torno do perdão e do perjúrio. Trata-se, então, do último ano dedicado ao tema do perdão que já se desdobrava desde 1997. Em 2019, sob o estabelecimento de Ginette Michaud e Nicholas Cotton, os textos escritos por Derrida, que compunham esses seminários quanto ao tema do perdão no ano acadêmico de 1997-1998, foram publicados pela Éditions du Seuil. cf. Notes des éditeurs, in: DERRIDA, Jacques. *Le parjure et le pardon* Vol. 1. Paris: Éditions du Seuil, 2019.

às vezes de forma calculada, com temas relacionados: desculpa, arrependimento, anistia, prescrição etc., tantas significações, algumas das quais abrangidas pelo direito, por um direito penal ao qual o perdão deveria, em princípio, permanecer heterogêneo e irreduzível.

2 - Por mais enigmático que o conceito de perdão permaneça, verifica-se que a cena, a figura, a linguagem que estamos tentando ajustar a ele pertencem a uma herança religiosa (digamos, abraâmica, para aí reunir judaísmo, cristianismo e islamismo). Essa tradição – complexa e diferenciada, até conflituosa – é singular e, ao mesmo tempo, está em vias de universalização, através do que certo teatro do perdão implementa ou traz à luz.

3 - Consequentemente – e este é um dos eixos norteadores do meu seminário sobre perdão (e o perjúrio) –, a própria dimensão do perdão tende a desaparecer durante essa mundialização e, com toda a medida, qualquer limite conceitual. Em todas as cenas de arrependimento, confissão, perdão ou desculpas que se multiplicaram no cenário geopolítico desde a última guerra e de forma acelerada por alguns anos, vemos não apenas indivíduos, mas comunidades inteiras, corporações profissionais, representantes de hierarquias eclesiais, soberanos e chefes de Estado pedirem “perdão”. Fazem-no em uma língua abraâmica que não é (no caso do Japão ou da Coreia, por exemplo) a religião dominante de sua sociedade, mas que já se tornou o idioma universal do direito, da política, da economia ou da diplomacia: o agente e o sintoma dessa internacionalização de uma só vez. A proliferação dessas cenas de arrependimento e de “perdão” demandado, sem dúvida, significa uma urgência universal da memória: é preciso voltar-se para o passado; e esse ato de memória, de autoacusação, de “contrição”, de comparecência, deve ser levado, ao mesmo tempo, para além da instância jurídica e do Estado-nação. Por isso, perguntamo-nos o que acontece nessa escala. As pistas são numerosas. Uma dentre elas conduz regularmente a uma série de eventos extraordinários, aqueles que, antes e durante a Segunda Guerra Mundial, tornaram possível, em todo caso “autorizado”, com o Tribunal de Nuremberg, a instituição internacional de um conceito jurídico como o de “crime contra a humanidade”. Houve aí um evento “performativo” em uma escala ainda difícil de interpretar.

Ainda que palavras como “crime contra a humanidade” agora sejam usadas na linguagem cotidiana. Este evento foi produzido e autorizado por uma comunidade internacional em uma data e de acordo com uma figura determinada em sua história. Evento que está entrelaçado, mas não deve ser confundido com a história de uma reafirmação dos direitos humanos, de uma nova Declaração dos Direitos Humanos. Esse tipo de mutação estruturou o espaço teatral no qual o grande perdão, a grande cena de arrependimento que nos ocupa, se desenrola – sinceramente ou não. Muitas vezes, tem os traços, em sua própria teatralidade, de uma grande convulsão – ousaríamos dizer uma compulsão frenética? Não, também responde, felizmente, a um “bom” movimento. Mas o simulacro, o ritual automático, a hipocrisia, o cálculo ou a bufonaria costumam fazer parte disso, e se convidam como parasitas para essa cerimônia de culpa. Eis aqui toda a humanidade abalada por um movimento que se gostaria unânime, eis aqui um gênero humano que fingiria acusar-se repentinamente, publicamente e espetacularmente, de todos os crimes realmente cometidos por si mesma contra si mesma “contra a humanidade”. Porque se começássemos a nos acusar, pedindo perdão, de todos os crimes do passado contra a humanidade, não haveria mais

inocentes sobre a Terra – e, portanto, ninguém na posição de juiz ou árbitro. Todos somos herdeiros, pelo menos, de pessoas ou eventos marcados, de maneira essencial, interior e indelével, por crimes contra a humanidade. Às vezes, esses eventos, esses assassinatos massivos, organizados e cruéis, que podem ter sido revoluções, grandes Revoluções canônicas e “legítimas”, foram os mesmos que permitiram o surgimento de conceitos como os de direitos humanos ou de crime contra a humanidade.

Vemos nisso um imenso progresso, uma mutação histórica ou um conceito ainda obscuro em seus limites, frágil em seus fundamentos (e podemos fazer as duas coisas ao mesmo tempo – eu preferiria, de minha parte), não se pode negar esse fato: o conceito de “crime contra a humanidade” permanece no horizonte de toda a geopolítica do perdão. Ele lhe fornece seu discurso e sua legitimação. Tomemos o exemplo impressionante da Comissão da **Verdade e Reconciliação** na África do Sul. Ele permanece único, apesar das analogias, apenas analogias, de alguns precedentes sul-americanos, em particular no Chile. Bem, o que deu sua última justificativa, sua legitimidade declarada a essa comissão, foi a definição do **Apartheid** como um “crime contra a humanidade” pela comunidade internacional em sua representação na ONU.

Essa convulsão da qual falei tomaria hoje a forma de uma conversão. De uma conversão de fato e tendencialmente universal: em vias de mundialização. Pois se, como acredito, o conceito de crime contra a humanidade é a diretriz dessa autoacusação, desse arrependimento e perdão demandado; se, por outro lado, uma sacralidade do ser humano pode justificar, em última instância, esse conceito (nada é pior, nessa lógica, do que um crime contra a humanidade do homem e contra os direitos do homem); se essa sacralidade encontra seu significado na memória abraâmica das religiões do Livro e em uma interpretação judaica, mas sobretudo cristã, do “próximo” ou do “semelhante”; se, em consequência, o crime contra a humanidade é um crime contra o mais sagrado nos viventes, e, portanto, já contra o divino no homem, no Deus-feito-homem ou homem-feito- Deus-por-Deus (a morte do homem e a morte de Deus trairiam aqui o mesmo crime), então, a “mundialização” do perdão se assemelha a uma enorme cena de confissão em curso, portanto, a uma convulsão-conversão-confissão virtualmente cristã, um processo de cristianização que não necessita mais da Igreja cristã.

Se, como sugeri agora, essa linguagem cruza e acumula poderosas tradições (a cultura “abraâmica” e a de um humanismo filosófico, mais precisamente de um cosmopolitismo nascido, ele mesmo, de um enxerto do estoicismo e do cristianismo paulino), por que hoje é imposto a culturas que não são de origem europeia nem “bíblica”? Estou pensando naquelas cenas em que um Primeiro-ministro japonês “pediu perdão” aos coreanos e chineses pela violência passada. Ele certamente apresentou suas “heartfelt apologies” em seu nome pessoal, sobretudo sem comprometer o Imperador, na cabeça do Estado, mas um Primeiro-ministro compromete sempre mais do que uma pessoa não-pública. Recentemente, houve verdadeiras negociações, desta vez, oficiais e próximas, entre o governo japonês e o governo sul-coreano sobre esse assunto. Houve reparação e reorientação político-econômica. Essas negociações visavam, como quase sempre, produzir uma reconciliação (nacional ou internacional) propícia à normalização. A linguagem do

perdão, a serviço de finalidades determinadas, era tudo, exceto pura e desinteressada. Como sempre no campo político.

Eu assumirei o risco dessa proposição: cada vez que o perdão está a serviço de uma finalidade, mesmo que seja nobre e espiritual (libertação ou redenção, reconciliação, salvação), toda vez que tende a restaurar a normalidade (social, nacional, política, psicológica) através de um trabalho de luto, através de alguma terapia ou ecologia da memória, então o “perdão” não é puro – nem o seu conceito. O perdão não é, **não deveria ser** nem normal, nem normativo, nem normalizador. Deveria permanecer excepcional e extraordinário, à prova do impossível: como se interrompesse o curso ordinário da temporalidade histórica.

Seria, portanto, necessário interrogar deste ponto de vista o que se chama mundialização e o que proponho em outro lugar⁴ chamar **mundialatinização** - para levar em conta o efeito do cristianismo romano que hoje sobredetermina toda a linguagem do direito, do político, e até a interpretação do dito “retorno do religioso”. Nenhum fingimento desencantado, nenhuma secularização vem para detê-lo, pelo contrário.

Para abordar agora o próprio conceito de perdão, a lógica e senso comum concordam pela primeira vez com o paradoxo: é necessário, me parece, partir do fato de que, sim, existe o imperdoável. Essa não é a única coisa a perdoar? A única coisa que **pede** perdão? Se alguém estivesse pronto para perdoar apenas o que parecia perdoável, o que a Igreja chamava de “pecado venial”, a própria ideia de perdão desapareceria. Se há algo a perdoar, seria o que na linguagem religiosa se chama pecado mortal, o pior, o crime ou erro imperdoável. Daí a aporia que pode ser descrita em sua formalidade seca e implacável, sem piedade: o perdão perdoa apenas o imperdoável. Não se pode ou não se deveria perdoar, não há perdão, se há, somente lá onde há o imperdoável. É como dizer que o perdão deve ser anunciado como o mais impossível. Só pode ser possível se fizer o impossível. Porque neste século, crimes monstruosos (“imperdoáveis”, portanto) não foram apenas cometidos - o que pode não ser em si tão novo - mas tornaram-se visíveis, conhecidos, lembrados, nomeados, arquivados por uma “consciência universal” mais bem informada do que nunca, porque esses crimes cruéis e massivos, ao mesmo tempo, parecem escapar ou porque tentamos fazê-los escapar, em seu excesso, à medida de toda a justiça humana; bem, o pedido de perdão foi encontrado (pelos muito imperdoáveis, portanto!) reativado, re-motivado, acelerado.

Na época da lei de 1964, que decidiu na França a imprescritibilidade dos crimes contra a humanidade, foi aberto um debate. Observo de passagem que o conceito jurídico do **imprescritível** não é de forma alguma equivalente ao conceito não jurídico do imperdoável. Pode-se manter a imprescritibilidade de um crime, não limitar a duração de uma possível acusação ou processo judicial perante a lei, perdando ao mesmo tempo o culpado. Por outro lado, pode-se absolver ou suspender um julgamento e, ainda assim, recusar o perdão. O fato é que a singularidade do conceito de imprescritibilidade (em oposição à “prescrição”, que tem equivalentes em outras leis ocidentais, americanas por exemplo) talvez se deva ao que ela também introduz, como o perdão ou como o

⁴ “Foi et savoir, Les deux sources de la ‘religion’ aux limites de la simple raison”, in La Religion, J. Derrida et G. Vattimo, Le Seuil, 1996. Edição brasileira: *Fé e saber, as duas fontes da religião nos limites simples da razão*, in: A religião: o seminário de Capri/ org. Gianni Vattimo e Jacques Derrida. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

imperdoável, uma espécie de eternidade ou transcendência, o horizonte apocalíptico de um julgamento final: no direito para além do direito, na história para além da história. Este é um ponto importante e difícil. Num texto polêmico justamente intitulado "**O imprescritível**", Jankélévitch declara que não se poderia haver lugar para perdoar crimes contra a humanidade, contra a humanidade do homem: não contra "inimigos", (políticos, religiosos, ideológicos) mas contra o que faz de um homem um homem - ou seja, contra a potência mesma de perdoar. De forma análoga, Hegel, um grande pensador do "perdão" e da "reconciliação", disse que tudo é perdoável, exceto o crime contra o espírito, ou seja, contra a potência reconciliadora do perdão. Em relação à Shoah, é claro, Jankélévitch insistiu acima de tudo em outro argumento, aos seus olhos decisivo: é tudo menos uma questão de perdoar, neste caso, uma vez que os criminosos **não pediram perdão**. Eles não admitiram a culpa e não demonstraram arrependimento. É pelo menos o que Jankélévitch argumenta, um pouco rápido, talvez.

Agora, ficaria tentado a contestar essa lógica **condicional** de **troca**, essa pressuposição amplamente difundida segundo a qual o perdão só poderia ser considerado com **a condição** de que seja solicitado, durante uma cena de arrependimento que atesta ao mesmo tempo a consciência do erro, a transformação do culpado e, pelo menos, um compromisso implícito de fazer tudo para evitar o retorno do mal. Há aí uma transação econômica que, **simultaneamente**, confirma e contradiz a tradição abraâmica de que estamos falando. É importante analisar em profundidade a tensão, no coração da herança, entre, **por um lado**, a ideia, que também é uma exigência, de perdão **incondicional**, gracioso, infinito e aneconômico, concedido ao **culpado enquanto culpado**, sem contrapartida, mesmo para quem não se arrepende ou pede perdão e, **por outro lado**, como testemunhado por um grande número de textos, através de muitas dificuldades e sutilezas semânticas, perdão **condicional**, proporcionado ao reconhecimento da culpa, ao arrependimento e transformação do pecador que então pede explicitamente perdão. E que, então, não é mais completamente o culpado, mas já um outro, e melhor que o culpado. Nessa medida, e nessa condição, não é mais **o culpado como tal** que perdoamos. Uma das questões inseparáveis dessa, e que não me interessa menos, diz respeito à essência da herança. O que significa herdar quando a herança inclui uma injunção dupla e contraditória? Uma injunção que deve, portanto, reorientar, interpretar de maneira ativa, performativamente, mas dentro da noite, como se devêssemos, sem normas ou critérios preestabelecidos, reinventar a memória?

Apesar de minha admirativa simpatia por Jankélévitch, e mesmo que eu entenda o que inspira essa raiva dos justos, acho difícil segui-lo. Por exemplo, quando ele multiplica as imprecisões contra a boa consciência do "Alemão" ou quando troveja contra o milagre econômico do Marco e a próspera obscenidade da boa consciência, mas principalmente quando justifica a recusa de perdoar pelo fato, ou melhor, a alegação de não arrependimento. Em resumo, ele diz: "**Se eles tivessem começado, no arrependimento, pedindo perdão, poderíamos ter considerado concedê-los, mas esse não foi o caso**". Acho ainda mais difícil segui-lo aqui que no que ele mesmo chama de "**livro de filosofia**" **Le Pardon**, publicado anteriormente, em que Jankélévitch tinha sido mais receptivo à ideia do perdão absoluto. Ele reivindicou então inspiração judaica e sobretudo cristã. Ele falou mesmo de um imperativo do amor e de uma "**ética hiperbólica**": uma ética, portanto, que iria para além das leis,

das normas ou de uma obrigação. Ética para além da ética, está aí, talvez, o lugar não-encontrável do perdão. Contudo, mesmo nessa época, e a contradição permanece, Jankélévitch não chegou ao ponto de admitir um perdão incondicional, e que seria, portanto, concedido até àqueles que não o pedissem.

O ponto crucial do argumento, em "*O Imprescritível*", e na seção intitulada "Perdoar?", é que a singularidade da Shoah atinge as dimensões do *inexpiável*. No entanto, para o inexpiável, não seria possível o perdão, segundo Jankélévitch, nem mesmo o perdão que tenha um sentido, que faça sentido. Pois o axioma comum ou dominante da tradição, finalmente, e aos meus olhos o mais problemático, é que *o perdão deva ter sentido*. E esse sentido deveria ser determinado no contexto da salvação, reconciliação, redenção, expiação, eu diria mesmo do sacrifício. Para Jankélévitch, desde o momento em que não se pode mais punir o criminoso com uma "*punição proporcional ao crime*" e que, conseqüentemente, o "*castigo se torna quase indiferente*", estamos lidando com "o inexpiável" também diz "o irreparável" (uma palavra que Chirac usou em sua famosa declaração sobre o crime contra os judeus sob Vichy: "*A França, naquele dia, realizou o irreparável*".) Jankélévitch conclui o imperdoável com o inexpiável ou o irreparável. E não se pode, segundo ele, perdoar o imperdoável. Esse encadeamento não me parece evidente. Pela razão que eu disse (o que seria um perdão que perdoaria apenas o perdoável?) e porque essa lógica continua a implicar que o perdão permanece o correlato de um julgamento e a contrapartida de uma possível punição, de uma possível expiação, do "expiável".

Porque Jankélévitch parece então tomar duas coisas como garantidas (como Arendt, por exemplo, em *A Condição humana*):

1 - o perdão deve continuar sendo uma *possibilidade humana* – insisto nessas duas palavras e principalmente nesse traço antropológico que decide sobre tudo (pois sempre se tratará, basicamente, de saber se o perdão é uma *possibilidade* ou não, mesmo uma faculdade, portanto, um "eu posso" soberano e um poder humano ou não),

2 - essa possibilidade humana é o correlato da possibilidade de punir – não de se vingar, é claro, que é outra coisa, à qual o perdão é ainda mais estranho, mas punir de acordo com a lei. "O castigo", diz Arendt, "tem isso em comum com o perdão, de que ele tenta por fim a algo que, sem intervenção, poderia continuar indefinidamente. Portanto, é muito significativo, *é um elemento estrutural do campo dos assuntos humanos* [ênfatiso], que os homens são incapazes de perdoar o que não podem punir e que são incapazes de punir o que se revela imperdoável".

Em "*L'imprescriptible*", portanto, e não em *Le Pardon*, Jankélévitch se instala nessa troca, nessa simetria entre punir e perdoar: o perdão não faria mais sentido onde o crime se tornou, como a Shoah, "inexpiável", "irreparável", fora de proporção em relação a qualquer medida humana. "O perdão morreu nos campos da morte", diz ele. Sim. A menos que isso se torne possível apenas quando parecer impossível. Sua história começaria pelo contrário com o imperdoável. Não é em nome de um purismo ético ou espiritual que eu insisto nessa contradição no centro da herança e sobre a necessidade de manter a referência a um perdão incondicional e aneconômico: para além da troca e mesmo do horizonte de uma redenção ou reconciliação. Se digo: "Perdoe você com a

condição de que, pedindo perdão, você tenha, então, mudado e não seja mais o mesmo”, perdoar? o que estou perdendo? e para quem? o que e quem? algo ou alguém? Primeira ambiguidade sintática que, aliás, já deveria nos deter por um longo tempo. Entre a pergunta “*quem?*” e a pergunta “*o quê?*”. Perdoamos *algo*, um crime, uma falha, um erro, ou seja, um ato ou um momento que não esgota a pessoa incriminada e, em última análise, não se confunde com o culpado que permanece, portanto, irreduzível? Ou perdoamos *alguém*, absolutamente, não mais marcando o limite entre o errado, o momento da falha e, por outro lado, a pessoa que consideramos responsável ou culpada? E neste último caso (questão “*quem?*”), pedimos perdão à vítima ou a alguma testemunha absoluta, a Deus, por exemplo, a determinado Deus que prescreveu perdoar o outro (homem) para merecer ser perdoado por sua vez? (A Igreja da França pediu perdão a Deus, ela não se arrependeu diretamente ou somente diante dos homens ou diante das vítimas, por exemplo, a comunidade judaica, que tomou apenas como testemunha, mas publicamente, é verdade, do perdão pedido em verdade a Deus etc.) Devo deixar essas imensas perguntas em aberto.

Imagine então que eu perdoar com a condição de que o culpado se arrependa, corrija-se, peça perdão e, portanto, seja mudado por um novo compromisso, e que a partir de então ele não seja mais o mesmo que aquele que foi considerado culpado. Nesse caso, ainda podemos falar em perdão? Seria fácil demais para os dois lados: perdoar-se-ia alguém que não fosse o culpado. Para que haja perdão, não seria necessário, ao contrário, perdoar tanto o erro como o culpado *como tais*, lá onde ambos permanecem, tão irreversivelmente quanto o mal, como o próprio mal, e ainda seriam capazes de se repetir, imperdoavelmente, sem transformação, sem melhoria, sem arrependimento ou promessa? Não devemos sustentar que um perdão digno desse nome, se houver, deve perdoar o imperdoável e sem condição? E que essa incondicionalidade também está inscrita, como seu oposto, ou seja, a condição do arrependimento, em “nossa” herança? Mesmo se essa pureza radical possa parecer excessiva, hiperbólica, louca? Pois se eu digo, como penso, que o perdão é uma loucura e que deve permanecer uma loucura do impossível, certamente não é para excluí-lo ou desqualificá-lo. É talvez mesmo a única coisa que alcance, que surpreenda, como uma revolução, o curso ordinário da história, da política e do direito. Pois isso significa que ele permanece heterogêneo na ordem política ou jurídica, como geralmente as entendemos. Não se poderia jamais, nesse sentido comum das palavras, fundar uma política ou um direito sobre o perdão. Em todas as cenas geopolíticas de que falamos, a palavra mais frequentemente abusada é “perdão”. Poque se trata sempre de negociações mais ou menos declaradas, de transações calculadas, de condições e, como diria Kant, de imperativos hipotéticos. Essas negociatas podem certamente parecer honrosas. Por exemplo, em nome da “reconciliação nacional”, expressão à qual de Gaulle, Pompidou e Mitterrand usavam quando acreditavam que deveriam assumir a responsabilidade de apagar as dívidas e crimes do passado, sob a Ocupação ou durante a guerra da Argélia. Na França, os mais altos responsáveis políticos usavam regularmente a mesma linguagem: é preciso realizar a reconciliação por anistia e, assim, reconstituir a unidade nacional. É um *leitmotiv* da retórica de todos os chefes de Estado e Primeiros-ministros franceses desde a Segunda Guerra Mundial, *sem exceção*. Essa era literalmente a linguagem daqueles que, após o primeiro momento de purificação, decidiram a grande anistia de 1951 por crimes cometidos sob a Ocupação. Certa noite, ouvi em um documento de arquivo, M Cavaillet, então parlamentar, dizer que, cito de memória, ele havia votado na lei de

anistia de 1951 porque era necessário, disse ele, “saber esquecer”; tanto mais quanto, naquela época, Cavaillet insistia muito nisso, o perigo comunista era considerado como o mais urgente. Era necessário trazer de volta à comunidade nacional todos os anticomunistas que, colaborando alguns anos antes, arriscavam ser excluídos do campo político por uma lei que era muito dura e por um expurgo que era pouco esquecido. Restaurar a unidade nacional significava se rearmar com todas as forças disponíveis em uma luta que continuava, desta vez em tempos de paz ou na chamada guerra fria. Sempre existe um cálculo estratégico e político no gesto generoso de quem oferece reconciliação ou anistia, e devemos sempre integrar esse cálculo em nossas análises. “Reconciliação nacional” era novamente, eu disse, a linguagem explícita de De Gaulle quando ele retornou pela primeira vez a Vichy e fez um famoso discurso sobre a unidade e a unicidade da França; esse foi literalmente o discurso de Pompidou que também falou, em uma famosa conferência de imprensa, de “reconciliação nacional” e de divisão superada quando ele perdoou Touvier; essa ainda era a linguagem de Mitterrand quando ele sustentou, em várias ocasiões, que era a garantia da unidade nacional e, muito precisamente, quando se recusou a declarar a culpa da França sob Vichy (que ele qualificou, você o sabem, de poder não-legítimo ou não-representativo, apropriado por uma minoria de extremistas, quando, sabemos, a coisa é mais complicada, e não apenas do ponto de vista formal e legal, mas deixemos isso). Inversamente, quando o corpo da nação pode suportar sem risco uma divisão menor ou até encontrar sua unidade reforçada por processos, por aberturas de arquivos, pelos “levantamentos do recalque”, então, outros cálculos ditam fazer justiça de uma maneira mais rigorosa e pública para o que é chamado de “dever da memória”.

É sempre a mesma preocupação: garantir que a nação sobreviva às suas rupturas, que o traumatismo dê lugar ao luto e que o Estado-nação não seja vencido pela paralisia. Mas, ainda onde isso poderia ser justificado, esse imperativo “ecológico” da saúde social e política não tem nada a ver com o “perdão”, sobre o qual falamos muito levemente. O perdão não é, nunca deveria ser uma terapia de reconciliação. Voltemos ao exemplo notável da África do Sul. Ainda na prisão, Mandela acreditava que ele deveria assumir a decisão de negociar o princípio de um procedimento de anistia. Para permitir, primeiro, o retorno dos exilados do CNA. E com vista a uma reconciliação nacional sem a qual o país teria sido incendiado e ensanguentado pela vingança. Mas não mais que absolvição, a anulação do julgamento (non-lieu), e até a “graça” (exceção político-jurídica da qual falaremos novamente), a anistia não significa o perdão. Quando Desmond Tutu foi nomeado presidente da comissão da **Verdade e Reconciliação**, ele cristianizou a linguagem de uma instituição destinada a tratar apenas de crimes com motivação “política” (enorme problema que renuncio a tocar aqui, como renuncio a analisar a complexa estrutura da referida comissão, em suas relações com as demais instâncias judiciais e procedimentos penais que deveriam seguir o seu curso). Com tanta boa vontade quanto confusão, parece-me que Tutu, arcebispo anglicano, introduz o vocabulário de arrependimento e perdão. Ele foi reprovado por isso, entre outras coisas, por uma parte não cristã da comunidade negra. Sem mencionar os formidáveis desafios de tradução que só posso evocar aqui, mas que, como o recurso à linguagem mesma, dizem respeito também ao segundo aspecto de sua pergunta: a cena do perdão é ela um face a face pessoal, ou clama por alguma mediação institucional? (E a própria linguagem, a língua é aqui uma primeira instituição mediadora). Em princípio, portanto, sempre para seguir uma tendência da tradição abraâmica, o

perdão deve envolver duas singularidades: o culpado (o “perpetrador”, como se diz na África do Sul) e a vítima. Desde o momento em que um terceiro intervém, pode-se ainda falar de anistia, reconciliação, reparação etc. Mas certamente não o perdão puro, no sentido estrito. O estatuto da comissão da **Verdade e Reconciliação** é muito ambíguo sobre esse assunto, como o discurso de Tutu, que oscila entre uma lógica não-penal e não-reparadora do “perdão” (ele diz que é “restauradora”) e uma lógica judicial de anistia. Deve-se analisar de perto a instabilidade equívoca de todas essas autointerpretações.

Graças a uma confusão entre a ordem do perdão e a ordem da justiça, mas também abusando de sua heterogeneidade, bem como do fato de que o tempo do perdão escapa do processo judicial, além disso, é sempre possível imitar a cena do perdão “imediato” e quase automático para escapar da justiça. A possibilidade desse cálculo está sempre aberta e poderíamos dar muitos exemplos. E contraexemplos. Assim, Tutu conta que um dia uma mulher negra vem testemunhar perante a Comissão. Seu marido havia sido assassinado por policiais torturadores. Ela fala em sua língua, uma das onze línguas oficialmente reconhecidas pela Constituição. Tutu a interpreta e a traduz aproximadamente da seguinte maneira, em seu idioma cristão (anglo-anglicano): “Uma comissão ou um governo não pode perdoar. Apenas eu, eventualmente, poderia fazê-lo. (And I am not ready to forgive.) E não estou disposta a perdoar – ou pronta para perdoar.” Palavra muito difícil de ouvir. Essa mulher vítima, essa mulher vítima⁵, certamente queria lembrar que o corpo anônimo do Estado ou de uma instituição pública não pode perdoar. Ele não tem nem o direito nem o poder; e isso, aliás, não faria sentido. O representante do Estado pode julgar, mas o perdão não tem nada a ver com o julgamento, precisamente. Nem mesmo com o espaço público ou político. Mesmo que fosse “justo”, o perdão seria apenas uma justiça que nada tem a ver com justiça judicial, com a lei. Existem tribunais de justiça para isso e esses tribunais nunca perdoam, no sentido estrito da palavra. Talvez essa mulher quisesse sugerir outra coisa ainda: se alguém tem alguma qualificação para perdoar, é apenas a vítima e não uma instituição de terceiros. Porque, por outro lado, mesmo que essa esposa também fosse vítima, bem, a vítima absoluta, por assim dizer, continuaria sendo seu marido morto. Somente os mortos poderiam, legitimamente, considerar o perdão. O sobrevivente não estava pronto para substituir abusivamente o morto. Experiência imensa e dolorosa do sobrevivente: quem teria o direito de perdoar em nome das vítimas desaparecidas? Estas sempre ausentes, de certa maneira. **Desaparecidos** por essência, eles nunca estão absolutamente presentes no momento do perdão solicitado como o mesmo que foram no momento do crime; e às vezes estão ausentes em seus corpos, até mesmo frequentemente mortos.

Volto por um momento ao equívoco da tradição. Às vezes, o perdão (concedido por Deus ou inspirado pela prescrição divina) deve ser um dom gracioso, sem troca e sem condição; às vezes

⁵ Há muito a ser dito aqui sobre as diferenças sexuais, quer se trate das vítimas ou de seu testemunho. Tutu conta também como algumas mulheres perdoaram na presença dos executores. Mas Antje Krog, em um livro admirável, *The Country of my Skull*, descreve também a situação das mulheres militantes que, estupidadas, e de início, acusadas pelos torturadores de não serem militantes, mas prostitutas, não podiam sequer testemunhar diante da Comissão, nem mesmo em suas famílias, sem se despir, sem mostrar suas cicatrizes ou sem se expor uma vez mais, por seu testemunho mesmo, a outra violência. A “questão do perdão” não podia sequer ser colocada publicamente a essas mulheres, algumas das quais ocupam atualmente altas responsabilidades no Estado. Existe uma “Gender Commission” sobre esse assunto na África do Sul.

requer, como sua condição mínima, arrependimento e a transformação do pecador. Que consequências podem ser tiradas dessa tensão? Pelo menos esta, que não simplifica as coisas: se nossa ideia de perdão cai em ruína assim que é privada de seu polo de referência absoluta, a saber, de sua pureza incondicional, permanece, no entanto, inseparável do que lhe é heterogêneo, ou seja, a ordem das condições, o arrependimento, a transformação, tantas coisas que lhe permitem se inscrever na história, o direito, a política, a própria existência. Esses dois polos, **o incondicional e o condicional**, são absolutamente heterogêneos e devem permanecer irreduzíveis um ao outro. Eles são, no entanto, indissociáveis: se quisermos, e se é preciso, que o perdão se torne efetivo, concreto, histórico, se quisermos que **aconteça**, que tenha lugar mudando as coisas, é necessário que sua pureza se comprometa em uma série de condições de todos os tipos (psicossociológicos, políticos, etc.). É entre esses dois polos, **irreconciliáveis, mas indissociáveis**, que as decisões e as responsabilidades devem ser tomadas.

Mas, apesar de toda a confusão que reduz o perdão à anistia ou à amnésia, à absolvição ou à prescrição, ao trabalho do luto ou a alguma terapia política de reconciliação, enfim, a alguma ecologia histórica, é preciso nunca esquecer, no entanto, que tudo isso se refere a uma certa ideia de perdão puro e incondicional, sem a qual esse discurso não teria o menor sentido. O que complica a questão do "sentido" é novamente isso, sugeri anteriormente: o perdão puro e incondicional, para ter seu sentido próprio, não deve ter "sentido", nenhuma finalidade, nenhuma inteligibilidade em si. É uma loucura do impossível. Seria necessário seguir, sem fraquejar, a consequência desse paradoxo ou dessa aporia.

O que se denomina **direito de graça** dá um exemplo, tanto um exemplo entre outros quanto o modelo exemplar. Pois se é verdade que o perdão deveria permanecer heterogêneo à ordem jurídico-política, judicial ou penal, se é verdade que deveria sempre, em cada ocorrência, permanecer uma exceção absoluta, então há uma exceção a essa lei de exceção, de certa forma, e é precisamente, no Ocidente, essa tradição teológica que concede ao soberano um direito exorbitante. Pois o direito à graça é, de fato, como o próprio nome sugere, da ordem do direito, mas de um direito que inscreve nas leis um poder acima das leis. O monarca absoluto do direito divino pode agraciar um criminoso, ou seja, praticar, em nome do Estado, um perdão que transcende e neutraliza o direito. Direito acima do direito. Como a ideia de soberania mesma, esse direito à graça foi reapropriado na herança republicana. Nos Estados modernos de tipo democrático, como a França, dir-se-ia que foi secularizado (se essa palavra tivesse um sentido outro que na tradição religiosa que ela mantém, pretendendo se subtrair dela). Em outros, como nos Estados Unidos, a secularização não é sequer um simulacro, pois o Presidente e os governadores, que têm o direito da graça (**perdão, clemência**), prestam primeiro juramento sobre a Bíblia, realizam discursos oficiais de tipo religioso e invocam o nome ou a bênção de Deus a cada vez que se dirigem à nação. O que conta nessa exceção absoluta, que é o direito à graça, é que a exceção **do** direito, a exceção **ao** direito, está localizada no topo ou na base do jurídico-político. No corpo do soberano, ele incarna o que funda, sustenta ou erige, no mais alto nível, com a unidade da nação, a garantia da constituição, as condições e o exercício do direito. Como sempre é o caso, o princípio transcendental de um sistema não pertence ao sistema. É estranho para ele como uma exceção.

Sem contestar o princípio desse direito à graça, o mais “elevado” que seja, o mais nobre, mas também o mais “escorregadio” e o mais equívoco, o mais perigoso, o mais arbitrário, Kant lembra a estrita limitação que seria necessário lhe impor para que não dê lugar às piores injustiças: que o soberano possa agraciar somente lá onde o crime o visa ele mesmo (e, portanto, visa, em seu corpo, a própria garantia do direito, do Estado de direito e do Estado). Como na lógica hegeliana da qual falamos acima, é imperdoável apenas o crime contra o que dá o poder de perdoar, o crime contra o perdão, em suma, – o espírito segundo Hegel, e o que ele chama de “espírito do cristianismo” – mas é precisamente esse imperdoável, e esse imperdoável apenas, que o soberano tem ainda o direito de perdoar, e somente quando o “corpo do rei”, em sua função soberana, é visado através do outro “corpo do rei”, que é aqui o “mesmo”, o corpo de carne, singular e empírico. Fora dessa exceção absoluta, em todos os outros casos, sempre que os erros digam respeito aos próprios sujeitos, ou seja, quase sempre, o direito à graça não poderia se exercer sem injustiça. **De fato**, sabe-se que ele é sempre exercido condicionalmente, em função de uma interpretação ou de um cálculo, por parte do soberano, quanto ao que atravessa um interesse particular (dele mesmo ou dos seus ou de uma fração da sociedade) e o interesse do Estado. Um exemplo recente seria dado por Clinton – que nunca esteve inclinado a agraciar ninguém e que é um defensor bastante ofensivo da pena de morte. Contudo, usando seu “right to pardon”, ele recentemente perdoou os Porto-riquenhos presos por muito tempo por terrorismo. Bem, os Republicanos não deixaram de contestar esse privilégio absoluto do executivo acusando o Presidente de querer ajudar Hillary Clinton em sua próxima campanha eleitoral em Nova York, onde estão os Porto-riquenhos, como sabemos, em grande número.

No caso simultaneamente excepcional e exemplar do direito à graça, lá onde o que excede o jurídico-político se inscreve, para fundá-lo, no direito constitucional, bem, existe e não existe esse tête-à-tête ou esse face-à-face pessoal, e do qual se pode pensar que é exigido pela essência mesma do perdão. Mesmo lá onde este último deveria envolver apenas singularidades absolutas, não pode se **manifestar** de maneira alguma sem apelar ao terceiro, à instituição, à socialidade, à herança transgeracional, ao sobrevivente em geral; e antes de tudo, a essa instância universalizante que é a linguagem. Pode haver, de ambos os lados, uma cena de perdão sem uma linguagem compartilhada? Esse compartilhamento não é apenas o de uma língua ou idioma nacional, mas o de um acordo sobre o sentido das palavras, suas conotações, a retórica, a visada de uma referência etc. Esta é outra forma da mesma aporia: quando a vítima e o culpado não compartilham nenhuma linguagem, quando nada de comum e de universal lhes permite se entender, o perdão parece não ter sentido, estamos no domínio desse absoluto imperdoável, dessa impossibilidade de perdoar que, no entanto, dissemos anteriormente que era, paradoxalmente, o elemento mesmo de todo perdão possível. Para perdoar é preciso, **por um lado**, o acordo, de ambas as partes, sobre a natureza da falha, saber quem é culpado de qual mal em relação a quem etc. Coisa já muito improvável. Porque imaginamos o que uma “lógica do inconsciente” perturbaria nesse “saber” e em todos os esquemas dos quais ela mantém, não obstante, uma “verdade”. E imaginamos também o que aconteceria quando a mesma perturbação fizesse tremer tudo, quando chegasse a ressoar no “trabalho do luto”, na “terapia” de que falamos, no direito e na política. Pois, se um perdão puro não pode, **se não deve se apresentar** como tal, exhibir-se, portanto, no teatro da consciência sem ao mesmo tempo se negar,

mentir ou reafirmar uma soberania, então como saber o que é um perdão, se alguma vez teve lugar, e quem perdoa quem, ou o que a quem? Dessa forma, por outro lado, se for necessário, como dissemos recentemente, estar de acordo, de ambas as partes, sobre a natureza da falha, saber, em consciência, quem é culpado de que mal em relação a quem, etc., e se a coisa já é muito improvável, o oposto também é verdadeiro. Ao mesmo tempo, é necessário de fato que a alteridade, a não-identificação, a incompreensão mesma permaneçam irreduzíveis. O perdão é, portanto, louco, deve se afundar, mas lucidamente, na noite do ininteligível. Chame de inconsciente ou não-consciente, se quiser. Assim que a vítima “compreende” o criminoso, assim que ela muda, fala, se entende com ele, a cena da reconciliação começou e, com ela, esse perdão comum que é tudo exceto um perdão. Mesmo se digo “eu não te perdoo” a alguém que pede perdão, mas que eu compreendo e que me compreende, então um processo de reconciliação começou, o terceiro interveio. No entanto, é aí o fim do puro perdão.

Nas situações mais terríveis, na África, no Kosovo, não se trata, precisamente, de uma barbárie de proximidade, onde o crime foi cometido entre pessoas que se conheciam? O perdão não implica o impossível: estar ao mesmo tempo em algo diferente que a situação anterior, antes do crime, mesmo estando na compreensão da situação anterior?

Jacques Derrida: No que você chama de “situação anterior”, de fato poderia haver todos os tipos de proximidades: linguagem, vizinhança, familiaridade, até família, etc. Mas, para que surja o mal, o “mal radical” e, talvez ainda pior, o mal imperdoável, o único que suscita a questão do perdão, é necessário que, no mais íntimo dessa intimidade, um ódio absoluto venha a interromper a paz. Essa hostilidade destrutiva só pode atingir o que Levinas chama de “o rosto” de outrem, o outro semelhante, o próximo mais que próximo, entre os Bósnios e os Sérvios, por exemplo, no interior do mesmo distrito, da mesma casa, às vezes da mesma família. O perdão deve então saturar o abismo? Ele deve suturar a ferida em um processo de reconciliação? Ou dar lugar a uma outra paz, sem esquecimento, sem anistia, fusão ou confusão? É claro que ninguém ousaria decentemente opor-se ao imperativo da reconciliação. É melhor acabar com os crimes e com as rupturas. Mas, mais uma vez, acredito que devo distinguir entre perdão e esse processo de reconciliação, essa reconstituição de uma saúde ou de uma “normalidade”, por mais necessárias e desejáveis que elas possam parecer por meio de amnésias, o “trabalho do luto” etc. Um perdão “finalizado” não é um perdão, é apenas uma estratégia política ou uma economia psicoterapêutica. Hoje, na Argélia, apesar da dor infinita das vítimas e dos danos irreparáveis de que sofrem para sempre, podemos certamente pensar que a sobrevivência do país, da sociedade e do Estado passa pelo anunciado processo de reconciliação. Deste ponto de vista, pode-se “compreender” que uma votação tenha aprovado a política prometida por Bouteflika. Mas acho que a palavra “perdão” usada nesta ocasião, particularmente pelo chefe de Estado da Argélia, é inadequada. Considero injusto tanto por respeito às vítimas de crimes atrozes (nenhum chefe de Estado tem o direito de perdoar por elas) quanto por respeito ao sentido dessa palavra, a incondicionalidade inegociável, aneconômica, apolítica e não estratégica que prescreve. Mas, novamente, esse respeito pela palavra ou conceito não se traduz apenas em purismo semântico ou filosófico. Todos os tipos de “política” inconfessáveis, todos os tipos de truques estratégicos podem amparar-se por trás de uma “retórica” ou de uma “comédia” do perdão para

evitar a etapa do direito. Na política, quando se trata de analisar, julgar ou até mesmo combater esses abusos na prática, a exigência conceitual é de rigor, mesmo lá onde os leva em consideração, embaraçando-se e declarando-os paradoxos ou aporias. Esta é, novamente, a condição de responsabilidade.

Então, você está constantemente dividido entre uma visão ética "hiperbólica" do perdão, do perdão puro e a realidade de uma sociedade ocupada em processos pragmáticos de reconciliação?

Jacques Derrida: Sim, permaneço "dividido", como você diz muito bem. Mas sem poder, nem querer, nem dever decidir entre eles. Os dois polos são irreduzíveis um ao outro, é claro, mas permanecem indissociáveis. Para infletir a "política" ou o que você acabou de chamar de "processos pragmáticos", para mudar o direito (que se encontra, portanto, capturado entre os dois polos, o "ideal" e o "empírico" - e o que me importa aqui, é, entre os dois, essa mediação universalizante, essa história do direito, a possibilidade desse progresso do direito), é necessário fazer referência ao que você acabou de chamar de "visão ética 'hiperbólica' do perdão". Embora eu não tenha certeza das palavras "visão" ou "ética", neste caso, digamos que apenas essa exigência inflexível pode orientar uma história das leis, uma evolução do direito. Somente ela pode inspirar, aqui, agora, urgentemente, sem esperar, a resposta e as responsabilidades.

Voltemos à questão dos **direitos humanos**, do conceito de **crimes contra a humanidade**, mas também da **soberania**. Mais do que nunca, esses três motivos estão ligados no espaço público e no discurso político. Embora muitas vezes uma certa noção de soberania esteja positivamente associada ao direito da pessoa, ao direito à autodeterminação, ao ideal de emancipação, na verdade à própria ideia de liberdade, ao princípio dos direitos do homem, é muitas vezes em nome dos direitos do homem e para punir ou prevenir crimes contra a humanidade que chegamos a limitar, a considerar pelo menos, por intervenções internacionais, limitar a soberania de certos Estados-nações. Mas alguns deles, mais que outros. Exemplos recentes: intervenções no Kosovo ou no Timor-Leste, aliás de natureza e finalidade diferentes. (O caso da Guerra do Golfo é de outro modo complicado: hoje limitamos a soberania do Iraque, mas depois de ter pretendido defender, contra ele, a soberania de um pequeno Estado – e, a propósito, outros interesses, mas vamos seguir em frente). Estejamos sempre atentos, como Hannah Arendt nos lembra tão lucidamente, ao fato de que essa limitação de soberania nunca é imposta senão lá onde é "possível" (fisicamente, militarmente, economicamente), ou seja, sempre imposta a pequenos Estados, relativamente fracos, por Estados poderosos. Estes últimos ficam com inveja de sua própria soberania, limitando a dos outros. Eles pesam também de maneira decisiva sobre as decisões das instituições internacionais. Essa é uma ordem e um "estado de fato" que pode ser ou bem consolidado a serviço dos "poderosos" ou bem, ao contrário, gradualmente deslocado, posto em crise, ameaçado por conceitos (quer dizer aqui performativos instituídos, eventos por essência históricos e transformáveis), como esses novos "direitos do homem" ou do "crime contra a humanidade", por convenções sobre o genocídio, a tortura ou o terrorismo. Entre as duas hipóteses, tudo depende da **política** que implementa esses conceitos. Apesar de suas raízes e fundamentos sem idade, esses conceitos são muito jovens, pelo menos enquanto dispositivos do direito internacional. E quando, em 1964 – ontem – a França considerou apropriado decidir que os crimes contra a humanidade

permaneceriam imprescritíveis (uma decisão que tornou possível todos os processos que vocês conhecem – ontem ainda, o de Papon), implicitamente apelou, nisso, a um tipo de para além do direito dentro do direito. O imprescritível, como noção jurídica, certamente não é o imperdoável, vimos o porquê há pouco. Mas o imprescritível, volto a ele, sinaliza para a ordem transcendente do incondicional, do perdão e do imperdoável, para um tipo de anistoricidade, mesmo da eternidade e do Julgamento Final que ultrapassa a história e o tempo finito do direito: para sempre, “eternamente”, em todo lugar e sempre, um crime contra a humanidade será passível de um julgamento e o arquivo judicial nunca será apagado. É, portanto, uma certa ideia do perdão e do imperdoável, de um certo para além do direito (de qualquer determinação histórica do direito) que inspirou legisladores e parlamentares, aqueles que produzem o direito, quando, por exemplo, instituíram na França a imprescritibilidade de crimes contra a humanidade ou, mais geralmente, quando transformam o direito internacional e instalam tribunais universais. Isso mostra que, apesar de sua aparência teórica, especulativa, purista, abstrata, qualquer reflexão sobre uma exigência incondicional está de antemão comprometida, e completamente, com uma história concreta. Pode induzir processos de transformação – políticos, legais, mas, na verdade, sem limite.

Dito isso, uma vez que você me lembrou a que ponto estou “dividido” diante dessas dificuldades aparentemente insolúveis, ficaria tentado por dois tipos de resposta. **Por um lado**, há, **deve** haver, é preciso aceitá-lo, o “insolúvel”. Na política e para além. Quando os dados de um problema ou tarefa não aparecem como infinitamente contraditórios, colocando-me diante da aporia de uma dupla injunção, então eu sei de antemão o que é preciso fazer, acredito saber, esse saber comanda e programa a ação: está feito, não há mais nenhuma decisão ou responsabilidade a ser tomada. Um certo não-saber deve, ao contrário, deixar-me desarmado diante do que tenho que fazer para que eu tenha que fazê-lo, para que me sinta livremente obrigado a fazê-lo e a responder por isso. Devo então, e somente então, responder a essa transação entre dois imperativos contraditórios e igualmente justificados. Não que seja preciso **não saber**. Pelo contrário, é necessário saber o máximo e o melhor possível, mas entre o conhecimento mais extenso, o mais refinado, o mais necessário e a decisão responsável, um abismo permanece e deve permanecer. Aqui encontramos a distinção entre duas ordens (indissociáveis, mas heterogêneas) que nos preocupam desde o início desta entrevista. **Por outro lado**, se chamamos de “político” o que você quer dizer com “processos pragmáticos de reconciliação”, então, ao levar a sério essas urgências políticas, acredito também que não somos definidos **por completo** pelo político, e sobretudo, tampouco pela cidadania, pela pertença estatutária a um Estado-nação. Não devemos aceitar que, no coração ou na razão, especialmente quando se trata do “perdão”, algo acontece que excede qualquer instituição, qualquer poder, qualquer instância jurídico-política? Pode-se imaginar que alguém, vítima do pior, em si mesma, com os seus, em sua geração ou na precedente, exige que a justiça seja feita, que os criminosos apareçam, sejam julgados e condenados por um tribunal – e, no entanto, em seu coração perdoa.

E o inverso?

Jacques Derrida: O inverso também, é claro. Pode-se imaginar e aceitar que alguém nunca perdoa, mesmo após um procedimento de absolvição ou anistia. O segredo dessa experiência

permanece. Ele deve permanecer intacto, inacessível ao direito, à política e mesmo à moral: absoluto. Mas eu faria desse princípio trans-político um princípio político, uma regra ou uma posição política: é necessário também respeitar, na política, o segredo, o que excede o político ou o que não é mais jurídico. Isto é o que eu chamaria de “democracia por vir”. No mal radical de que falamos e, conseqüentemente, no enigma do perdão do imperdoável, existe um tipo de “loucura” que o jurídico-político não pode abordar, muito menos se apropriar. Imagine uma vítima do terrorismo, alguém cujos filhos tiveram suas gargantas cortadas ou deportados, ou alguém cuja família morreu em um forno de crematório. Que ela diga “eu perdoou” ou “eu não perdoou”, nos dois casos não estou certo de compreender, não estou mesmo certo de não compreender e, em todo caso, não tenho nada a dizer. Essa zona da experiência permanece inacessível e devo respeitar o segredo. O que resta a ser feito, em seguida, publicamente, politicamente, juridicamente, permanece igualmente difícil. Tomemos o exemplo da Argélia. Eu entendo, até compartilho o desejo de quem diz: “Precisamos fazer a paz, este país deve sobreviver, basta, esses assassinatos monstruosos, devemos fazer o que for necessário para que isso pare”, e se, para isso, é necessário enganar até à mentira ou à confusão (como quando Bouteflika diz: “Vamos libertar os presos políticos que não têm sangue nas mãos”), bem, vá rumo a essa retórica abusiva, não terá sido a primeira na História recente, menos recente e sobretudo colonial deste país. Eu compreendo, então, essa “lógica”, mas também compreendo a lógica oposta que recusa a todo custo e, por princípio, essa útil mistificação. Bem, este é o momento mais difícil, a lei da transação responsável. Conforme as situações e conforme os momentos, as responsabilidades a serem tomadas são diferentes. Não se deveria fazer, me parece, na França de hoje, o que está prestes a ser feito na Argélia. A sociedade francesa de hoje pode se permitir trazer à luz, com um rigor inflexível, todos os crimes do passado (incluindo aqueles que se prolongam na Argélia, precisamente, e a coisa ainda não está feita), ela pode julgá-los e não deixar a memória adormecer. Há situações em que, ao contrário, é necessário, se não adormecer a memória (o que não deveria ser feito jamais, se fosse possível), ao menos agir como se, na cena pública, renunciássemos a tirar todas as conseqüências disso. Nunca se está certo de fazer a escolha certa, nunca se sabe, nunca se saberá do que se chama um saber. O futuro não no-lo dará mais a saber, pois ele terá sido, ele mesmo, determinado por essa escolha. É aí que as responsabilidades são reavaliadas em todos os instantes, de acordo com as situações concretas, ou seja, aquelas que não esperam, aquelas que não nos dão tempo para deliberações infinitas. A resposta não pode ser a mesma na Argélia hoje, ontem ou amanhã, e na França de 1945, 1968-70 ou no ano 2000. É mais do que difícil, é infinitamente angustiante. É a noite. Mas reconhecer essas diferenças “contextuais” é algo bem diferente de uma renúncia empirista, relativista ou pragmatista. Justamente porque a dificuldade surge em nome e em razão de princípios incondicionais, portanto irreduzíveis a essas facilidades (empiristas, relativistas ou pragmáticas). Em todo caso, eu não reduziria a terrível questão da palavra “perdão” a esses “processos” nos quais ela se encontra de antemão envolvida, por mais complexos e inevitáveis que sejam.

O que permanece complexo é essa circulação entre o político e a ética hiperbólica. Poucas nações escapam desse fato, talvez fundador, que é de que houve crimes, violências, uma violência fundadora, para falar como René Girard, e o tema do perdão se torna muito cômodo para justificar, então, a história da nação.

Jacques Derrida: Todos os Estados-nação nascem e se fundam na violência. Eu acredito nessa verdade irrecusável. Mesmo sem exhibir espetáculos atrozes sobre esse assunto, basta sublinhar uma lei de estrutura: o momento da fundação, o momento instituidor é anterior à lei ou à legitimidade que ele instaura. Ele é, portanto, *fora da lei* e violento por isso mesmo. Mas você sabe que se poderia “ilustrar” (que palavra, aqui!) essa verdade abstrata de documentos terrificantes, e vindos da história de todos os Estados, os mais velhos e os mais jovens. Antes das formas modernas do que se chama, em sentido estrito, o “colonialismo”, todos os Estados (eu ousaria mesmo dizer, sem jogar muito com a palavra e a etimologia, todas as *culturas*) têm sua origem em uma agressão de *tipo colonial*. Essa violência fundadora não é apenas esquecida. A fundação é feita *para* ocultá-la; ela tende por essência a organizar a amnésia, às vezes sob a celebração e sublimação de grandes começos. No entanto, o que parece singular hoje, e inédito, é o *projeto* de fazer comparecer Estados, ou pelo menos chefes de Estado enquanto tais (Pinochet) e até chefes de Estado em exercício (Milosevic), diante de instâncias universais. Trata-se aí apenas de projetos ou de hipóteses, mas essa possibilidade é suficiente para anunciar uma mutação: ela sozinha constitui um evento importante. A soberania do Estado, a imunidade de um chefe de Estado não são mais, em princípio, em direito, intangíveis. Evidentemente, muitos equívocos permanecerão por muito tempo, antes das quais devemos ser mais vigilantes. Estamos longe de passar aos atos e implementar esses projetos, pois o direito internacional ainda depende muito de Estados-nação soberanos e poderosos. Além disso, quando passamos ao ato, em nome dos direitos universais do homem ou contra os “crimes contra a humanidade”, geralmente o fazemos de maneira interessada, levando em consideração estratégias complexas e às vezes contraditórias, à mercê de Estados não apenas enciumados de sua própria soberania, mas dominantes sobre o cenário internacional, instados a intervir aqui em vez de, ou mais cedo que, lá, por exemplo, no Kosovo no lugar da Chechênia, para nos limitarmos a exemplos recentes, etc. e excluindo, é claro, qualquer intervenção neles; portanto, daí, por exemplo, a hostilidade da China a qualquer ingerência desse tipo na Ásia, no Timor, por exemplo – isso poderia dar ideias do lado do Tibete; ou ainda a reticência dos Estados Unidos, até da França, mas também de certos países chamados “do Sul”, diante das competências universais prometidas à Corte Penal Internacional, etc.

Voltamos regulamente a essa história de soberania. E porque falamos do perdão, o que faz o “eu te perdoo” às vezes insuportável ou odioso, até obsceno, é a afirmação da soberania. Ela se dirige frequentemente de cima para baixo, confirma sua própria liberdade ou se arroga o poder de perdoar, seja enquanto vítima ou em nome da vítima. No entanto, devemos também pensar em uma vitimização absoluta, aquela que priva a vítima da vida, ou do direito à palavra, ou dessa liberdade, dessa força e desse poder que *autorizam*, que permitem aceder à posição do “Eu perdoo”. Aí, o imperdoável consistiria em privar a vítima desse direito à palavra, da palavra mesma, da possibilidade de qualquer manifestação, de qualquer testemunho. Além disso, a vítima seria então vítima de ver-se despida da *possibilidade* mínima, elementar, de considerar *virtualmente* perdoar o imperdoável. Este crime absoluto não advém apenas na figura do assassinato. Imensa dificuldade, portanto. Sempre que o perdão é efetivamente exercido, ele parece supor algum poder soberano. Pode ser o poder soberano de uma alma nobre e forte, mas também um poder de Estado dispondo de uma legitimidade incontestada, de uma potência necessária para organizar um processo, um

juízo aplicável ou, eventualmente, a absolvição, a anistia ou o perdão. Se, como o pretendem Jankélévitch e Arendt (já expressei minhas reservas sobre esse assunto), perdoamos apenas lá onde poderíamos julgar e punir, portanto avaliar; então o estabelecimento, a instituição de uma instância de julgamento supõe um poder, uma força, uma soberania. Vocês conhecem o argumento “revisionista”: o tribunal de Nuremberg foi a invenção dos vencedores, ele permaneceu à sua disposição, tanto para estabelecer o direito, julgar e condenar, quanto para inocentar, etc. O que eu sonho, o que tento pensar como a “pureza” de um perdão digno desse nome, seria um perdão sem poder: **incondicional, mas sem soberania**. A tarefa mais difícil, ao mesmo tempo necessária e aparentemente impossível, seria, portanto, a de dissociar **incondicionalidade** e **soberania**. Faremo-lo algum dia? Não tão cedo⁶, como se diz. Mas posto que a hipótese dessa tarefa irrepresentável se anuncia, mesmo que seja um sonho para o pensamento, essa loucura não é talvez tão louca.

6 “C’est pas demain la veille”. Expressão de difícil tradução para a língua portuguesa cuja literalidade diz: “não é amanhã a véspera”, e que, com isso, pretende significar um evento que não tem a chance de acontecer logo.

LE SIÈCLE ET LE PARDON

Jacques Derrida.

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

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

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

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

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

3 - Dès lors -et c'est l'un des fils directeurs de mon séminaire sur le pardon (et le parjure)-, la dimension même du pardon tend à s'effacer au cours de cette mondialisation, et avec elle toute mesure, toute limite conceptuelle. Dans toutes les scènes de repentir, d'aveu, de pardon ou d'excuses qui se multiplient sur la scène géopolitique depuis la dernière guerre, et de façon accélérée depuis quelques années, on voit non seulement des individus mais des communautés entières, des corporations professionnelles, les représentants de hiérarchies ecclésiastiques, des souverains et des chefs d'État demander «pardon». Ils le font dans un langage abrahamique qui n'est pas (dans le cas du Japon ou de la Corée, par exemple) celui de la religion dominante de leur société mais qui est

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

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

Qu’on y voie un immense progrès, une mutation historique ou un concept encore obscur dans ses limites, fragile dans ses fondations (et on peut faire l’un et l’autre à la fois -j’y inclinerais, pour ma part), on ne peut dénier ce fait: le concept de «crime contre l’humanité» reste à l’horizon de toute la géopolitique du pardon. Il lui fournit son discours et sa légitimation. Prenez l’exemple saisissant de la commission **Vérité et réconciliation** en Afrique du Sud. Il reste unique malgré les analogies, seulement des analogies, de quelques précédents sud-américains, au Chili notamment. Eh bien, ce qui a donné son ultime justification, sa légitimité déclarée à cette commission, c’est la définition de l’**Apartheid** comme «crime contre l’humanité» par la communauté internationale dans sa représentation onusienne.

Cette convulsion dont je parlais prendrait aujourd’hui la tournure d’une conversion. D’une conversion de fait et tendanciellement universelle: en voie de mondialisation. Car si, comme je le

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

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

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

Il faudrait donc interroger de ce point de vue ce qu'on appelle la mondialisation et ce que je propose ailleurs⁷ de surnommer la **mondialatinisation** -pour prendre en compte l'effet de christianité romaine qui surdétermine aujourd'hui tout le langage du droit, de la politique, et même l'interprétation dudit «retour du religieux»-. Aucun prétendu désenchantement, aucune sécularisation ne vient l'interrompre, bien au contraire.

⁷ Cf. «Foi et savoir, Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison», in La Religion, J. Derrida et G. Vattimo, Le Seuil, 1996.

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

Au moment de la loi de 1964 qui décida en France de l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité, un débat fut ouvert. Je note au passage que le concept juridique de l'**imprescriptible** n'est en rien équivalent au concept non juridique de l'impardonnable. On peut maintenir l'imprescriptibilité d'un crime, ne mettre aucune limite à la durée d'une inculpation ou d'une poursuite possible devant la loi, tout en pardonnant au coupable. Inversement on peut acquitter ou suspendre un jugement et pourtant refuser le pardon. Il reste que la singularité du concept d'imprescriptibilité (par opposition à la «prescription» qui a des équivalents dans d'autres droits occidentaux, américain par exemple) tient peut-être à ce qu'elle introduit aussi, comme le pardon ou comme l'impardonnable, une sorte d'éternité ou de transcendance, l'horizon apocalyptique d'un jugement dernier: dans le droit au-delà du droit, dans l'histoire au-delà de l'histoire. C'est un point capital et difficile. Dans un texte polémique justement intitulé «**L'imprescriptible**», Jankélévitch déclare qu'il ne saurait être question de pardonner des crimes contre l'humanité, contre l'humanité de l'homme: non pas contre des «ennemis», (politiques, religieux, idéologiques), mais contre ce qui fait de l'homme un homme -c'est-à-dire contre la puissance de pardonner elle-même. De façon analogue, Hegel, grand penseur du «pardon» et de la «réconciliation», disait que tout est pardonnable sauf le crime contre l'esprit, à savoir contre la puissance réconciliatrice du pardon. S'agissant bien sûr de la Shoah, Jankélévitch insistait surtout sur un autre argument, à ses yeux décisif: il est d'autant moins question de pardonner, dans ce cas, que les criminels n'ont pas **demandé pardon**. Ils n'ont pas reconnu leur faute et n'ont manifesté aucun repentir. C'est du moins ce que soutient, un peu vite, peut-être, Jankélévitch.

Or je serais tenté de contester cette logique **conditionnelle** de l'**échange**, cette présupposition si largement répandue selon laquelle on ne pourrait envisager le pardon qu'**à la condition** qu'il soit demandé, au cours d'une scène de repentir attestant à la fois la conscience de la faute, la transformation du coupable et l'engagement au moins implicite à tout faire pour éviter le retour du

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

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

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

pardonnable?) et parce que cette logique continue d'impliquer que le pardon reste le corrélat d'un jugement et la contrepartie d'une punition possibles, d'une expiation possible, de l'«expiable».

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

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

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

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

Imaginez donc que je pardonne à la condition que le coupable se repente, s'amende, demande pardon et donc soit changé par un nouvel engagement, et que dès lors il ne soit plus tout à fait le même que celui qui s'est rendu coupable. Dans ce cas, peut-on encore parler d'un pardon? Ce serait

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

de vue formel et légal, mais laissons). Inversement, quand le corps de la nation peut supporter sans risque une division mineure ou même trouver son unité renforcée par des procès, par des ouvertures d'archives, par des «levées de refoulement», alors d'autres calculs dictent de faire droit de façon plus rigoureuse et plus publique à ce qu'on appelle le «devoir de mémoire».

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

À la faveur d'une confusion entre l'ordre du pardon et l'ordre de la justice, mais aussi bien en abusant de leur hétérogénéité, comme du fait que le temps du pardon échappe au processus judiciaire, il est d'ailleurs toujours possible de mimer la scène du pardon «immédiat» et quasi automatique pour échapper à la justice. La possibilité de ce calcul reste toujours ouverte et on pourrait en donner beaucoup d'exemples. Et de contre-exemples. Ainsi Tutu raconte qu'un jour une femme noire vient témoigner devant la Commission. Son mari avait été assassiné par des policiers tortionnaires. Elle parle dans sa langue, une des onze langues officiellement reconnues par la Constitution. Tutu l'interprète et la traduit à peu près ainsi, dans son idiome chrétien (anglo-

anglican): «Une commission ou un gouvernement ne peut pas pardonner. Moi seule, éventuellement, pourrais le faire. (And I am not ready to forgive.) Et je ne suis pas prête à pardonner -ou pour pardonner.» Parole fort difficile à entendre. Cette femme victime, cette femme de victime⁸ voulait sûrement rappeler que le corps anonyme de l'État ou d'une institution publique ne peut pardonner. Il n'en a ni le droit ni le pouvoir; et cela n'aurait d'ailleurs aucun sens. Le représentant de l'État peut juger mais le pardon n'a rien à voir avec le jugement, justement. Ni même avec l'espace public ou politique. Même s'il était «juste», le pardon serait juste d'une justice qui n'a rien à voir avec la justice judiciaire, avec le droit. Il y a des cours de justice pour cela et ces cours ne pardonnent jamais, au sens strict de ce mot. Cette femme voulait peut-être suggérer autre chose encore: si quelqu'un a quelque titre à pardonner, c'est seulement la victime et non une institution tierce. Car d'autre part, même si cette épouse était aussi une victime, eh bien, la victime absolue, si l'on peut dire, restait son mari mort. Seul le mort aurait pu, légitimement, envisager le pardon. La survivante n'était pas prête à se substituer abusivement au mort. Immense et douloureuse expérience du survivant: qui aurait le droit de pardonner au nom de victimes disparues? Celles-ci sont toujours absentes, d'une certaine manière. **Disparues** par essence, elles ne sont jamais elles-mêmes absolument présentes, au moment du pardon demandé, comme les mêmes, celles qu'elles furent au moment du crime; et elles sont parfois absentes dans leur corps, voire souvent mortes.

Je reviens un instant à l'équivoque de la tradition. Tantôt le pardon (accordé par Dieu ou inspiré par la prescription divine) doit être un don gracieux, sans échange et sans condition; tantôt, il requiert, comme sa condition minimale, le repentir et la transformation du pécheur. Quelle conséquence tirer de cette tension? Au moins celle-ci, qui ne simplifie pas les choses: si notre idée du pardon tombe en ruine dès qu'on la prive de son pôle de référence absolu, à savoir de sa pureté inconditionnelle, elle reste néanmoins inséparable de ce qui lui est hétérogène, à savoir l'ordre des conditions, le repentir, la transformation, autant de choses qui lui permettent de s'inscrire dans l'histoire, le droit, la politique, l'existence même. Ces deux pôles, **l'inconditionnel et le conditionnel**, sont absolument hétérogènes et doivent demeurer irréductibles l'un à l'autre. Ils sont pourtant indissociables: si l'on veut, et il le faut, que le pardon devienne effectif, concret, historique, si l'on veut qu'il **arrive**, qu'il ait lieu en changeant les choses, il faut que sa pureté s'engage dans une série de conditions de toute sorte (psychosociologiques, politiques, etc.). C'est entre ces deux pôles, **irréconciliables mais indissociables**, que les décisions et les responsabilités sont à prendre.

Mais malgré toutes les confusions qui réduisent le pardon à l'amnistie ou à l'amnésie, à l'acquittement ou à la prescription, au travail du deuil ou à quelque thérapie politique de réconciliation, bref à quelque écologie historique, il ne faudrait jamais oublier, néanmoins, que tout cela se réfère à une certaine idée du pardon pur et inconditionnel sans laquelle ce discours n'aurait pas le moindre sens. Ce qui complique la question du «sens», c'est encore ceci, je le suggérais tout à

⁸ Il y aurait beaucoup à dire ici sur les différences sexuelles, qu'il s'agisse des victimes ou de leur témoignage. Tutu raconte aussi comment certaines femmes ont pardonné en présence des bourreaux. Mais Antje Krog, dans un livre admirable, *The Country of my Skull*, décrit aussi la situation de femmes militantes qui, violées et d'abord accusées par les tortionnaires de n'être pas des militantes mais des putains, ne pouvaient même pas en témoigner devant la commission, ni même dans leur famille, sans se dénuder, sans montrer leurs cicatrices ou sans s'exposer une fois de plus, par leur témoignage même, à une autre violence. La «question du pardon» ne pouvait même pas se poser publiquement à ces femmes dont certaines occupent maintenant de hautes responsabilités dans l'État. Il existe une «Gender Commission» à ce sujet en Afrique du Sud.

l'heure: le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun «sens», aucune finalité, aucune intelligibilité même. C'est une folie de l'impossible. Il faudrait suivre sans faiblir la conséquence de ce paradoxe ou de cette aporie.

Ce qu'on appelle **le droit de grâce** en donne un exemple, à la fois un exemple parmi d'autres et le modèle exemplaire. Car s'il est vrai que le pardon devrait rester hétérogène à l'ordre juridico-politique, judiciaire ou pénal, s'il est vrai qu'il devrait à chaque fois, en chaque occurrence, rester une exception absolue, alors il y a une exception à cette loi d'exception, en quelque sorte, et c'est justement, en Occident, cette tradition théologique qui accorde au souverain un droit exorbitant. Car le droit de grâce est bien, comme son nom l'indique, de l'ordre du droit mais d'un droit qui inscrit dans les lois un pouvoir au-dessus des lois. Le monarque absolu de droit divin peut gracier un criminel, c'est-à-dire pratiquer, au nom de l'État, un pardon qui transcende et neutralise le droit. Droit au-dessus du droit. Comme l'idée de souveraineté même, ce droit de grâce a été réapproprié dans l'héritage républicain. Dans des États modernes de type démocratique, comme la France, on dirait qu'il a été sécularisé (si ce mot avait un sens ailleurs que dans la tradition religieuse qu'il maintient en prétendant s'y soustraire). Dans d'autres, comme les États-Unis, la sécularisation n'est pas même un simulacre, puisque le Président et les gouverneurs, qui ont le droit de grâce (**pardon, clemency**), prêtent d'abord serment sur la Bible, tiennent des discours officiels de type religieux et invoquent le nom ou la bénédiction de Dieu à chaque fois qu'ils s'adressent à la nation. Ce qui compte dans cette exception absolue qu'est le droit de grâce, c'est que l'exception **du** droit, l'exception **au** droit est située au sommet ou au fondement du juridico-politique. Dans le corps du souverain, elle incarne ce qui fonde, soutient ou érige, au plus haut, avec l'unité de la nation, la garantie de la constitution, les conditions et l'exercice du droit. Comme c'est toujours le cas, le principe transcendantal d'un système n'appartient pas au système. Il lui est étranger comme une exception.

Sans contester le principe de ce droit de grâce, le plus «élevé» qui soit, le plus noble mais aussi le plus «glissant» et le plus équivoque, le plus dangereux, le plus arbitraire, Kant rappelle la stricte limitation qu'il faudrait lui imposer pour qu'il ne donne pas lieu aux pires injustices: que le souverain ne puisse gracier que là où le crime le vise lui-même (et donc vise, dans son corps, la garantie même du droit, de l'État de droit et de l'État). Comme dans la logique hégélienne dont nous parlions plus haut, n'est impardonnable que le crime contre ce qui donne le pouvoir de pardonner, le crime contre le pardon, en somme -l'esprit selon Hegel, et ce qu'il appelle «l'esprit du christianisme»- mais c'est justement cet impardonnable, et cet impardonnable seul que le souverain a encore le droit de pardonner, et seulement quand le «corps du roi», dans sa fonction souveraine, est visé à travers l'autre «corps du roi», qui est ici le «même», le corps de chair, singulier et empirique. En dehors de cette exception absolue, dans tous les autres cas, partout où les torts concernent les sujets eux-mêmes, c'est-à-dire presque toujours, le droit de grâce ne saurait s'exercer sans injustice. **En fait**, on sait qu'il est toujours exercé de façon conditionnelle, en fonction d'une interprétation ou d'un calcul, de la part du souverain, quant à ce qui croise un intérêt particulier (le sien propre ou ceux des siens ou d'une fraction de la société) et l'intérêt de l'État. Un exemple récent en serait donné par Clinton - qui n'a jamais été enclin à gracier qui que ce soit et qui est un partisan plutôt offensif de la peine de mort. Or il vient, en utilisant son «right to pardon», de gracier des Portoricains emprisonnés depuis

longtemps pour terrorisme. Eh bien, les Républicains n'ont pas manqué de contester ce privilège absolu de l'exécutif en accusant le Président d'avoir ainsi voulu aider Hillary Clinton dans sa prochaine campagne électorale à New York où les Porto-Ricains sont, comme vous le savez, nombreux.

Dans le cas à la fois exceptionnel et exemplaire du droit de grâce, là où ce qui excède le juridico-politique s'inscrit, pour le fonder, dans le droit constitutionnel, eh bien **il y a et il n'y a pas** ce tête-à-tête ou ce face-à-face personnel, et dont on peut penser qu'il est exigé par l'essence même du pardon. Là même où celui-ci devrait n'engager que des singularités absolues, il ne peut se **manifester** de quelque façon sans en appeler au tiers, à l'institution, à la socialité, à l'héritage transgénérationnel, au survivant en général; et d'abord à cette instance universalisante qu'est le langage. Peut-il y avoir, de part ou d'autre, une scène de pardon sans un langage partagé? Ce partage n'est pas seulement celui d'une langue nationale ou d'un idiome, mais celui d'un accord sur le sens des mots, leurs connotations, la rhétorique, la visée d'une référence, etc. C'est là une autre forme de la même aporie: quand la victime et le coupable ne partagent aucun langage, quand rien de commun et d'universel ne leur permet de s'entendre, le pardon semble privé de sens, on a bien affaire à cet impardonnable absolu, à cette impossibilité de pardonner dont nous disions pourtant tout à l'heure qu'elle était, paradoxalement, l'élément même de tout pardon possible. Pour pardonner, il faut **d'une part** s'entendre, des deux côtés, sur la nature de la faute, savoir qui est coupable de quel mal envers qui, etc. Chose déjà fort improbable. Car vous imaginez ce qu'une «logique de l'inconscient» viendrait perturber dans ce «savoir», et dans tous les schémas dont elle détient pourtant une «vérité». Et vous imaginez aussi ce qui se passerait quand la même perturbation ferait tout trembler, quand elle viendrait retentir dans le «travail du deuil», dans la «thérapie» dont nous parlions, et dans le droit et dans la politique. Car si un pardon pur ne peut pas, **s'il ne doit pas se présenter** comme tel, donc s'exhiber sur le théâtre de la conscience sans du même coup se dénier, mentir ou réaffirmer une souveraineté, alors comment savoir ce qu'est un pardon, s'il a jamais lieu, et qui pardonne qui, ou quoi à qui? Car d'autre part, s'il faut, comme nous le disions à l'instant, s'entendre, des deux côtés, sur la nature de la faute, savoir, en conscience, qui est coupable de quel mal envers qui, etc., et si la chose reste déjà fort improbable, le contraire est aussi vrai. En même temps, il faut en effet que l'altérité, la non-identification, l'incompréhension même restent irréductibles. Le pardon est donc fou, il doit s'enfoncer, mais lucidement, dans la nuit de l'inintelligible. Appelez cela l'inconscient ou la non-conscience, si vous voulez. Dès que la victime «comprend» le criminel, dès qu'elle échange, parle, s'entend avec lui, la scène de la réconciliation a commencé, et avec elle ce pardon courant qui est tout sauf un pardon. Même si je dis «je ne te pardonne pas» à quelqu'un qui me demande pardon, mais que je comprends et qui me comprend, alors un processus de réconciliation a commencé, le tiers est intervenu. Pourtant c'en est fini du pur pardon.

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

Jacques Derrida: Dans ce que vous appelez la «situation antérieure», il pouvait y avoir en effet toutes sortes de proximités: langage, voisinage, familiarité, famille même, etc. Mais pour que le mal surgisse, le «mal radical» et peut-être pire encore, le mal impardonnable, le seul qui fasse surgir la question du pardon, il faut que, au plus intime de cette intimité, une haine absolue vienne interrompre la paix. Cette hostilité destructrice ne peut viser que ce que Levinas appelle le «visage» d'autrui, l'autre semblable, le prochain le plus proche, entre le Bosniaque et le Serbe par exemple, à l'intérieur du même quartier, de la même maison, parfois de la même famille. Le pardon doit-il alors saturer l'abîme? Doit-il suturer la blessure dans un processus de réconciliation? Ou bien donner lieu à une autre paix, sans oubli, sans amnistie, fusion ou confusion? Bien entendu, personne n'oserait décemment objecter à l'impératif de la réconciliation. Il vaut mieux mettre fin aux crimes et aux déchirements. Mais encore une fois, je crois devoir distinguer entre le pardon et ce processus de réconciliation, cette reconstitution d'une santé ou d'une «normalité», si nécessaires et souhaitables qu'elles puissent paraître à travers les amnésies, le «travail du deuil», etc. Un pardon «finalisé» n'est pas un pardon, c'est seulement une stratégie politique ou une économie psychothérapeutique. En Algérie aujourd'hui, malgré la douleur infinie des victimes et le tort irréparable dont elles souffrent à jamais, on peut penser, certes, que la survie du pays, de la société et de l'État passe par le processus de réconciliation annoncé. On peut de ce point de vue «comprendre» qu'un vote ait approuvé la politique promise par Bouteflika. Mais je crois inapproprié le mot de «pardon» qui fut prononcé à cette occasion, en particulier par le chef de l'État algérien. Je le trouve injuste à la fois par respect pour les victimes de crimes atroces (aucun chef d'État n'a le droit de pardonner à leur place) et par respect pour le sens de ce mot, pour l'inconditionnalité non-négociable, anéconomique, a-politique et non-stratégique qu'il prescrit. Mais encore une fois, ce respect du mot ou du concept ne traduit pas seulement un purisme sémantique ou philosophique. Toutes sortes de «politiques» inavouables, toutes sortes de ruses stratégiques peuvent s'abriter abusivement derrière une «rhétorique» ou une «comédie» du pardon pour brûler l'étape du droit. En politique, quand il s'agit d'analyser, de juger, voire de contrarier pratiquement ces abus, l'exigence conceptuelle est de rigueur, même là où elle prend en compte, en s'y embarrassant et en les déclarant, des paradoxes ou des apories. C'est, encore une fois, la condition de la responsabilité.

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

Jacques Derrida: Oui, je reste «partagé», comme vous le dites si bien. Mais sans pouvoir, ni vouloir, ni devoir départager. Les deux pôles sont irréductibles l'un à l'autre, certes, mais ils restent indissociables. Pour infléchir la «politique» ou ce que vous venez d'appeler les «processus pragmatiques», pour changer le droit (qui se trouve donc pris entre les deux pôles, l'«idéal» et l'«empirique» -et ce qui m'importe ici, c'est, entre les deux, cette médiation universalisante, cette histoire du droit, la possibilité de ce progrès du droit), il faut se référer à ce que vous venez d'appeler

«vision éthique “hyperbolique” du pardon». Bien que je ne sois pas sûr des mots «vision» ou «éthique», dans ce cas, disons que seule cette exigence inflexible peut orienter une histoire des lois, une évolution du droit. Elle seule peut inspirer, ici, maintenant, dans l’urgence, sans attendre, la réponse et les responsabilités.

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

d'avance engagée, et de part en part, dans une histoire concrète. Elle peut induire des processus de transformation -politique, juridique, mais en vérité sans limite.

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

Et l'inverse?

Jacques Derrida: L'inverse aussi, bien sûr. On peut imaginer, et accepter, que quelqu'un ne pardonne jamais, même après une procédure d'acquiescement ou d'amnistie. Le secret de cette expérience demeure. Il doit rester intact, inaccessible au droit, à la politique, à la morale même: absolu. Mais je ferais de ce principe trans-politique un principe politique, une règle ou une prise de position politique: il faut aussi respecter, en politique, le secret, ce qui excède le politique ou ce qui ne relève plus du juridique. C'est cela que j'appellerais la «démocratie à venir». Dans le mal radical dont nous parlons et par conséquent dans l'énigme du pardon de l'impardonnable, il y a une sorte de «folie» que le juridico-politique ne peut approcher, encore moins s'approprier. Imaginez une victime du terrorisme, une personne dont on a égorgé ou déporté les enfants, ou telle autre dont la famille est morte dans un four crématoire. Qu'elle dise «je pardonne» ou «je ne pardonne pas», dans les deux cas, je ne suis pas sûr de comprendre, je suis même sûr de ne pas comprendre et en tout cas je n'ai rien à dire. Cette zone de l'expérience reste inaccessible et je dois en respecter le secret. Ce qu'il reste à faire, ensuite, publiquement, politiquement, juridiquement, demeure aussi difficile. Reprenons

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

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

Jacques Derrida: Tous les États-nations naissent et se fondent dans la violence. Je crois cette vérité irrécusable. Sans même exhiber à ce sujet des spectacles atroces, il suffit de souligner une loi de structure: le moment de fondation, le moment instituteur est antérieur à la loi ou à la légitimité qu'il instaure. Il est donc *hors la loi*, et violent par là-même. Mais vous savez qu'on pourrait «illustrer» (quel mot, ici!) cette abstraite vérité de terrifiants documents, et venus de l'histoire de tous les États, les plus vieux et les plus jeunes. Avant les formes modernes de ce qu'on appelle, au sens strict, le «colonialisme», tous les États (j'oserais même dire, sans trop jouer sur le mot et l'étymologie, toutes

les *cultures*) ont leur origine dans une agression de *type colonial*. Cette violence fondatrice n'est pas seulement oubliée. La fondation est faite *pour* l'occulter; elle tend par essence à organiser l'amnésie, parfois sous la célébration et la sublimation des grands commencements. Or ce qui paraît singulier aujourd'hui, et inédit, c'est le *projet* de faire comparaître des États ou du moins des chefs d'État en tant que tels (Pinochet), et même des chefs d'État en exercice (Milosevic) devant des instances universelles. Il s'agit là seulement de projets ou d'hypothèses mais cette possibilité suffit pour annoncer une mutation: elle constitue à elle seule un événement majeur. La souveraineté de l'État, l'immunité d'un chef d'État ne sont plus, en principe, en droit, intangibles. Bien entendu, de nombreuses équivoques demeureront longtemps, devant lesquelles il faut redoubler de vigilance. On est loin de passer aux actes et de mettre ces projets en œuvre, car le droit international dépend encore trop d'États-nations souverains et puissants. De plus, quand on passe à l'acte, au nom de droits de l'homme universels ou contre des «crimes contre l'humanité», on le fait souvent de façon intéressée, compte tenu de stratégies complexes et parfois contradictoires, à la merci d'États non seulement jaloux de leur propre souveraineté mais dominants sur la scène internationale, pressés d'intervenir ici plutôt ou plus tôt que là, par exemple au Kosovo plutôt qu'en Tchétchénie, pour se limiter à des exemples récents, etc., et excluant, bien sûr, toute intervention chez eux; d'où par exemple l'hostilité de la Chine à toute ingérence de ce type en Asie, au Timor, par exemple -cela pourrait donner des idées du côté du Tibet; ou encore la réticence des États-Unis, voire de la France, mais aussi de certains pays dits «du Sud», devant les compétences universelles promises à la Cour pénale internationale, etc.

On en revient régulièrement à cette histoire de la souveraineté. Et puisque nous parlons du pardon, ce qui rend le «je te pardonne» parfois insupportable ou odieux, voire obscène, c'est l'affirmation de souveraineté. Elle s'adresse souvent de haut en bas, elle confirme sa propre liberté ou s'arroge le pouvoir de pardonner, fût-ce en tant que victime ou au nom de la victime. Or il faut aussi penser à une victimisation absolue, celle qui prive la victime de la vie, ou du droit à la parole, ou de cette liberté, de cette force et de ce pouvoir qui *autorisent*, qui permettent d'accéder à la position du «je pardonne». Là, l'impardonnable consisterait à priver la victime de ce droit à la parole, de la parole même, de la possibilité de toute manifestation, de tout témoignage. La victime serait alors victime, de surcroît, de se voir dépouillée de la *possibilité* minimale, élémentaire, d'envisager *virtuellement* de pardonner à l'impardonnable. Ce crime absolu n'advient pas seulement dans la figure du meurtre. Immense difficulté, donc. Chaque fois que le pardon est effectivement exercé, il semble supposer quelque pouvoir souverain. Cela peut être le pouvoir souverain d'une âme noble et forte, mais aussi un pouvoir d'État disposant d'une légitimité incontestée, de la puissance nécessaire pour organiser un procès, un jugement applicable ou, éventuellement, l'acquiescement, l'amnistie ou le pardon. Si, comme le prétendent Jankélévitch et Arendt (j'ai dit mes réserves à ce sujet), on ne pardonne que là où l'on pourrait juger et punir, donc évaluer, alors la mise en place, l'institution d'une instance de jugement suppose un pouvoir, une force, une souveraineté. Vous connaissez l'argument «révisionniste»: le tribunal de Nuremberg était l'invention des vainqueurs, il restait à leur disposition, aussi bien pour établir le droit, juger et condamner que pour innocenter, etc. Ce dont je rêve, ce que j'essaie de penser comme la «pureté» d'un pardon digne de ce nom, ce serait un pardon sans pouvoir: *inconditionnel mais sans souveraineté*. La tâche la plus difficile, à la fois nécessaire et apparemment

impossible, ce serait donc de dissocier *inconditionnalité* et *souveraineté*. Le fera-t-on un jour? C'est pas demain la veille, comme on dit. Mais puisque l'hypothèse de cette tâche imprésentable s'annonce, fût-ce comme un songe pour la pensée, cette folie n'est peut-être pas si folle.

REFERÊNCIAS:

DERRIDA, Jacques. Fé e saber, as duas fontes da "religião" nos limites simples da razão, In: *A religião: o seminário de Capri*. org. Gianni Vattimo e Jacques Derrida. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

_____. Foi et savoir, Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison, In: *La Religion*. Paris: Le Seuil, 1996.

_____. *Le parjure et le pardon*, Vol. 1. Paris: Éditions du Seuil, 2019.

_____. Le siècle et le pardon, entretien avec Michel Wieviorka, In: *Les monde des débats*. Paris, 1999.