

## « Doit-on tout pardonner ? »

Le texte qui suit approfondit les idées et raisonnements échangés lors de la séance n°31. Il présente, en suivant le schéma général de déroulement de la séance, de nombreuses analyses qui n'ont pas pu être formulées ou développées, faute de temps ou d'à-propos. Il ne s'agit donc pas d'un « compte rendu » mais d'un écrit complémentaire.

### Présupposés et chemins de dépendance

1. Involontairement (car ce thème est ancien), la question fait écho à la Une du premier numéro de *Charlie Hebdo* après l'attentat du 7 janvier : « *Tout est pardonné* » (Mahomet, la larme à l'œil, tient une pancarte « *Je suis Charlie* »). La provocation, qui s'adresse bien au-delà du lectorat habituel, tient au fait que le caractère insupportable de l'attentat terroriste pourrait au contraire appeler à le considérer comme totalement impardonnable. Totalement, cela veut dire que rien de ce qui a été commis ne saurait faire l'objet du pardon. C'est aussi une provocation parce que le pardon a une forte connotation religieuse (dans les grandes religions monothéistes), alors que l'équipe de *Charlie* est notoirement athée et n'a visiblement pas grand-chose à faire du pardon, mais demande ainsi aux terroristes islamistes ce qu'eux en ont à faire.

\*On remarquera que notre question est un peu différente : elle demande s'il faut opérer un tri entre ce qui est pardonnable et ce qui ne l'est pas. Comme disait, en s'adressant à son poisson rouge, le petit garçon à la bouche barbouillée de chocolat dans la publicité de Nestlé : « *Maurice, tu as dépassé les bornes des limites* ».

2. Mais il y a aussi, sous notre question, une petite musique qui nous chante à l'oreille que nous aurions un peu trop tendance à tout pardonner. Et pourtant, il est possible que cette « petite musique » (qui a une traduction politique dans les polémiques à propos du terrorisme islamiste) induise subrepticement une confusion entre « pardonner » et « excuser » : l'excuse (que l'ancien Premier Ministre Manuel Valls avait considéré comme la pratique dominante en sociologie) consiste en principe à trouver des raisons pouvant expliquer le comportement et atténuer ainsi son caractère inapproprié ou illégal. Est-ce vraiment ça le pardon ? Nous aurons à le déterminer dans l'analyse conceptuelle.

\*Il y a incontestablement une dimension sociétale dans cette question, dès lors que ces arrière-plans existent. On pourrait même dire qu'il y a là un véritable chemin de dépendance, qui incite à associer tendanciellement la question du pardon et celle d'un supposé laxisme éducatif qui affaiblirait la civilisation.

3. La question est placée d'emblée sur le terrain de la morale collective (« doit-on »), alors qu'elle pourrait l'être sur le terrain d'une éthique individuelle (« Etes-vous prêt-e à tout pardonner ? »), mais dans les deux cas, le présupposé est que le pardon peut faire l'objet d'une décision a priori : « ça ne m'est pas encore arrivé, mais je sais que si ça m'arrive, je ne le pardonnerai pas ».

\*Qu'est-ce que ma décision de pardonner ou non a à voir avec ce que font les autres ? pourquoi devrais-je me conformer à une morale du pardon ?

\*Est-il si certain que l'on puisse, antérieurement à un événement qui aura ses particularités (le diable est dans les détails), se forger une conviction aussi ferme ? Que se passe-t-il si quelque chose que je jugeais a priori pardonnable s'avérait de fait plus grave qu'imaginé ? Ce qui pose la question du caractère situationnel et événementiel du pardon.

## Enjeux

Nous nous trouvons devant une question qui se pose sur différents plans : il existe des théologies du pardon (différentes selon les religions monothéistes, mais suffisamment homogènes pour être prises comme un tout) ; une socio-histoire du pardon est possible (qui pardonne, dans quelles conditions, avec quelles variabilités dans le temps<sup>1</sup> ?), même si elle n'a guère pointé le bout de son nez pour l'instant<sup>2</sup> ; enfin, une réflexion philosophique sur le rapport entre le religieux, le politique et l'éthique est nécessaire (assiste-t-on à une laïcisation du pardon ou au contraire une pénétration du religieux dans le civique ?). Comment s'articulent ces différentes préoccupations ?

\*On devine les enjeux globaux qui sont engagés à l'occasion du pardon : quelle place pour une politique de la mémoire (peut-on rabattre la réconciliation sur le pardon ? Dissoudre le pardon dans la réconciliation ?) ; quel rapport entre le pardon et la tolérance ou entre le pardon et la fraternité ; une promotion collective du respect suffit-elle ? Et bien d'autres encore.

## Systeme conceptuel : Vers une constellation de concepts autour du pardon

Le terme « pardon » n'est pas toujours utilisé dans la tradition philosophique (il ne l'a même été que tardivement) et il faut le mettre en balance avec des termes voisins, en prenant soin de regarder de près les conditions d'application.

Dans ces conditions, comment transformer un mot qui jaillit si facilement dans la vie courante, en concept opératoire ?

D'emblée, le pardon se donne comme une entité insolite, malgré sa familiarité (on demande facilement pardon d'avoir bousculé quelqu'un) : c'est un acte (pardonner, accorder le pardon) plus qu'un état, qui affecte une personne (ou un groupe de personnes) au travers d'un autre acte, ce qui ne va pas sans ambiguïtés (est-ce que le pardon vise l'acte ou la personne ?). En outre, les conditions d'application du pardon semblent si disparates qu'on a du mal à les rassembler sous ce seul terme sans transformer la notion en fourre-tout bariolé. Il n'y a pourtant pas d'autre choix, du moins dans un premier temps, que d'assumer cette ambiguïté.

### – Le leg du christianisme

Le pardon est largement issu du christianisme (avec l'empreinte du judaïsme) et pourtant il doit plus sa longévité à la vulgate qu'aux textes initiaux eux-mêmes, dans lesquels le nom pardon (ἄφεσις / *aphésis*) et le verbe pardonner (ἀφίημι / *aphiēmi*) sont très peu présents. Mieux vaut donc utiliser des guillemets pour faire entendre ce faible usage.

On ne peut s'en tenir seulement au sens littéral de pardon (rétablir la relation entre deux êtres rompue à cause d'une offense), parce qu'il faut examiner la nature de cette relation et les conditions de son rétablissement : le « pardon » étant avant tout et surtout le « pardon de Dieu », il s'agit d'une relation asymétrique (c'est Dieu qui « pardonne » et sans contrepartie) ; par

---

<sup>1</sup> Il y aurait ainsi une temporalité, non pas individuelle mais historique du pardon, qui fait dire, le plus souvent dans la perspective de réconciliation : « le temps du pardon est venu ». Voir par exemple le dossier dirigé par Robert Chaouad : « Pardon et réconciliation », *Revue internationale et stratégique*, 2012/4, n°88 ; et tout spécialement l'article de ce même Robert Chaouad : « Le temps du pardon ». <https://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2012-4-page-49.htm>

<sup>2</sup> Quelques esquisses – plutôt théoriques – dans : Benoit J.-M. Petit, « Entre repentir et pardon, approche sociologique dans une société laïque », dans : *Philosophie et théologie : le pardon*, Jean-Claude Angoula (dir.), Mars 2017, Dakar, Sénégal. fihal-01996361f

ailleurs, le « pardon » est annoncé par un homme – certes au statut un peu particulier – qui crée son espace de pertinence : Jésus de Nazareth.

\*Cette asymétrie de positions est en quelque sorte redoublée par une asymétrie de régimes d'action : alors que dans leur quotidien les hommes jugent, en fonction de principes de justice (selon donc un régime d'équivalence entre les êtres), Dieu « pardonne » au-delà de tout principe<sup>3</sup> (on est, comme dans l'amour ou comme dans la violence, hors de tout régime d'équivalence entre les êtres).

Il s'agit ici non pas d'ambiguïté, mais d'étrangeté, malgré la clarté des paraboles : voilà un pasteur qui est prêt à laisser son troupeau pour partir à la recherche d'une seule brebis égarée (Luc, 15, 3-7) ; voilà une femme qui déborde d'énergie à la recherche d'une seule drachme perdue (malgré les neuf qui lui restent) et qui, lorsqu'elle la retrouve manifeste une joie intense auprès de ses amies (Luc, 15, 8-10) ; voilà enfin un père qui tue le veau gras pour son fils cadet dispendieux revenu au bercail, ce qu'il n'a pas fait pour son fils aîné qui l'a pourtant toujours servi (Luc, 15, 11-32). Les causes de ces égarements ne comptent pas, elles sont – cela dépend des interprétations – ignorées ou effacées, car seul compte l'avenir qui s'ouvre ainsi (le Règne qui vient : « *le règne de Dieu s'est approché* » dit Marc, 1, 14-15).

On pourrait encore trouver les marques de cette injustice divine (la Justice de Dieu étant sans rapport avec celle des hommes) dans les récits de miracles, comme celui du paralytique de Capharnaüm – Marc, 2, 1 et suiv. – (guérir c'est pardonner : le soin n'est ni l'effet du pardon, ni sa cause, mais son équivalent) ; voire dans les pratiques inclusives de Jésus, déjeunant à la table des pécheurs, c'est-à-dire des exclus pour cause d'impureté rituelle ou comportementale (Marc, 2, 15-17). Ces deux actions sont profondément injustes dans la Cité juive de cette époque : elles sont la transgression de la loi, au nom d'une loi qui pose la discrimination comme une transgression.

\*Comme on le voit, l'usage courant du terme pardon (Untel pardonne à Untel) est secondaire, voire trompeur ici : pour les premiers états du message chrétien, ce pardon humain est une forme de suffisance, par laquelle les hommes entendent afficher leur excellence morale (c'est ma perfection qui pardonne aux imparfaits). Si l'on suit Paul de Tarse (le bâtisseur de l'ossature du christianisme), Dieu n'a pas de rapport aux différents péchés des hommes, mais à leur condition de pécheurs, dont la crucifixion est le révélateur et la croix la métonymie<sup>4</sup>. Ce n'est pas si différent chez Jean, dans le prologue du quatrième Evangile, malgré les apparences : « *Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde* » (Jean, I, 29). Le péché est au singulier et il est ôté, non pardonné.

Ni Paul, ni Jean n'utilisent le mot pardon<sup>5</sup>, n'est-ce pas paradoxal, au regard des kilomètres d'écrits de théologie du pardon qui nous ont été transmis ? Sans durcir à l'excès ce constat – qui est philosophique, donc avec ses limites d'un point de vue religieux – on peut imaginer qu'il y a, dans les premiers textes, une polyphonie énonciative<sup>6</sup> autour de l'idée du salut ouvert

---

<sup>3</sup> Mais le message évangélique est sans ambiguïté quant aux conséquences eschatologiques (=qui vise les fins dernières) de l'exercice de ce pouvoir judiciaire : « *Ne juge pas [maintenant] et tu ne seras point jugé [au Royaume de Dieu]* » (Matthieu, 7, 1).

<sup>4</sup> La crucifixion est un événement qui transforme une chronologie en Histoire (il est même l'un des événements majeurs de l'époque christique), tandis que la référence à la croix est une métonymie (on utilise l'objet pour dire l'ensemble de l'événement). L'essentiel du message paulinien – Paul a été formé par les chrétiens hellénistes de Damas et d'Antioche – est dans la mort de Jésus, ce qui est « disruptif », comme on dirait aujourd'hui : « *Nous prêchons un Messie crucifié, scandale pour les juifs et sottise pour les païens* » (Paul, *Corinth.*, 1, 23).

<sup>5</sup> Selon Jean Zumstein, « Le pardon dans le Nouveau Testament (Jésus, Paul et Jean) ». In : *Pardonner* [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, 1994 (généré le 16 mars 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/pusl/18021>>. ISBN : 9782802803157. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pusl.18021>.

<sup>6</sup> Pour un livre, il y a un auteur (ici, dans l'ordre : Marc ou Matthieu ou Luc ou Jean) et des énoncés (ici : les textes évangéliques qui disent quelque chose), mais il peut y avoir plusieurs énonciateurs, parfois explicitement (Marc dit que Jésus a dit et surtout ce qu'il fait ; Jean montre Jésus en train de faire « *par la puissance de son Logos* »),

par l'Incarnation. Chacun des cinq premiers écrivains du texte néotestamentaire « brode » à sa façon sur l'effacement de la dette en donnant à entendre qu'il ne s'agit pas d'une dette vis-à-vis de Dieu au sens de la justice terrestre, mais cet effacement suppose un événement (la crucifixion) et un nouveau régime d'action : l'amour – non pas au sens d'Eros, mais d'Agapè<sup>7</sup>. Cette nouvelle alliance (un crime ouvre la nouvelle ère) règle pour ces premiers théoriciens l'épineuse question de la demande : faut-il demander pardon pour être pardonné ? La question ne se pose pas ainsi, puisque même s'il peut y avoir ponctuellement demande, ce que les exclus, les parias et les criminels manifestent c'est d'abord leur foi. C'est par ce qu'ils sont et par ce qu'ils croient qu'ils sont sauvés, pas parce qu'ils ont demandé pardon.

\*Mais alors, comment est-on passé de cette place relativement marginale du pardon chez les Chrétiens du premier siècle à cette place canonique qu'il a aujourd'hui et qui s'est déployé dans les sociétés laïcisées ? Comment est-on passé du : « *Remets-nous nos dettes comme nous aussi avons remis à ceux qui nous doivent* » (Matthieu, 6, 11-12, traduction Lemaistre de Sacy, 1701) au « *Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés* », qui nous est familier ? C'est une tâche d'historien qui nous dépasse ici : un simple coup d'œil sur un comparateur<sup>8</sup> montre qu'après une première incursion en 1811 (« *Pardonne-nous nos péchés, comme aussi nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés* » trad. Ostervald), puis en 1910 (traduction de Louis Segond, qui donne la formule usuelle), le « pardonner / offenses » réapparaît en « pardonner / dettes » dans quelques éditions ultérieures, mais en minorité.

A partir d'une relation commerciale (créancier / débiteur), compréhensible pour les humains, nous projetons une relation de dette avec le divin. N'oublions pas, toutefois, que c'est une prière et non une « demande ». Qu'il s'agisse de dette ou d'offense, c'est une relation de remise de soi et non une mise en équivalence (qui serait une impudence : demander à Dieu de faire comme nous faisons) qui est affirmée. Quelle qu'ait pu en être la coloration à travers les âges et les espaces, c'est cette échappée hors des arrangements et même des accords du quotidien qu'exprime la formule chrétienne du pardon.

\*Rétablissement d'une relation rompue, inconditionnalité de l'acte, nouveau régime d'action centré sur l'amour et l'humilité, dimension transgressive : la radicalité de ce contenu primaire du pardon va à l'encontre de la conception usuelle – qui aurait, elle, été jugée orgueilleuse par ces fondateurs. Elle est également légèrement décalée par rapport à la tradition islamique<sup>9</sup> : ce qui y est développé – au moyen des expressions arabes *Ha Ma La* (supporter une charge, une contenance, une personne ou même une idée), *Sa Ma Ha* (user de sa propre liberté pour admettre quelque chose), *Sa Hu La* (faciliter quelque chose à quelqu'un, d'aplanir les difficultés) – c'est l'idée d'une bienveillance qui est toujours a posteriori par rapport à l'acte qui a été commis. Une bienveillance qui implique un effort sur soi-même pour pouvoir accepter ce qui est hors norme et qu'on peut refuser. Pardonne est une vertu, certes liée à une disposition permanente à être bienveillant, mais qui s'exerce au vu d'une situation.

---

parfois implicitement (les auteurs des trois premiers Évangiles, qui sont de la deuxième et de la troisième génération, compilent sans le dire plusieurs énonciateurs antérieurs) ; parfois de manière indirecte ils parlent des actes de Jésus, mais ils font entendre que c'est lui qui parle à travers eux. C'est cette imbrication de plusieurs paroles, parfois harmonieuse, parfois dissonante, qu'on appelle « polyphonie énonciative ».

<sup>7</sup> L'*agapè* est tiré du mot grec *ἀγάπη* signifiant « affection ». Il désigne dans la tradition chrétienne à la fois l'amour de Dieu pour les hommes et le mouvement désintéressé de soi vers autrui, un don de soi sans contrepartie (les habitudes de réunion à table commune des premiers Chrétiens ont donné le mot « agapes »). En le traduisant par « charité » (à partir du latin *caritas*, retenu par les Latins pour *Agapè*), on perdrait sa capacité à incarner une des formes de l'amour, parce que la pratique de la charité a fini par désigner quelque chose de plus large. Le terme « dilection » pourrait convenir, mais son usage est peu fréquent et ne « parle guère ». On garde donc « agapè » !

<sup>8</sup> [www.levangile.com/comparateur-bible-40-6-12](http://www.levangile.com/comparateur-bible-40-6-12)

<sup>9</sup> D'après : Ahmed Ben Naoum, « La tolérance dans le Qoran et dans les sociétés arabes et musulmanes », *Insaniyat* / إنسانيات [En ligne], 11 | 2000, mis en ligne le 10 juillet 2012, consulté le 19 février 2015. URL : <http://insaniyat.revues.org/7987>

Ces distances nous obligent : nous ne pouvons utiliser un concept dont la compréhension et l'extension seraient à ce point contre-intuitifs, sans établir des éléments de continuité entre cette conception primo-chrétienne et la conception courante. Il nous faut donc explorer d'autres aspects de la notion.

### – Les temporalités du pardon

\*Le pardon fait suite à un événement et à son retentissement : il arrive a posteriori (je ne peux pardonner d'avance) pour réintroduire une relation possible. Cela peut paraître un truisme, mais l'affirmation est plus importante qu'il n'y paraît.

Elle souligne que le pardon doit être situé, au moins pour commencer l'analyse, dans une temporalité simple. Son éventualité suppose donc la rupture d'un lien (ce que nous avons vu ci-dessus) provoquée par un acte qui fait événement en ce qu'il revêt un caractère de gravité. Peu importe à ce stade que cette gravité ou même que cette occurrence puissent être contestés : ils sont à tout le moins marquants pour quelqu'un qui en ressent le dommage. On peut imaginer un ordre social dans lequel le pardon perdrait ce caractère imprévisible : il serait remplacé par l'excuse (évaluée sur critères) et on pourrait dire que son caractère disruptif disparaîtrait, puisqu'il serait toujours possible de dire a priori à quoi peut s'attendre le porteur de cet acte de manquement à la relation sociale. On devine qu'il s'agit là d'un effort extrême pour maîtriser la temporalité.

C'est aussi ce qui différencie le pardon de la tolérance : le pardon est inséparable de l'acte commis (et par extension, de son auteur), tandis que la tolérance est un principe qui vaut a priori (voir le CR de la séance du 28/06/2018).

Il s'agit là d'une première dimension de la temporalité du pardon : il se situe dans un « après », qui pourrait très bien donner lieu à autre chose que le pardon, qui serait l'oubli. Arrêtons-nous quelques instants là-dessus. Nietzsche, dans *La Généalogie de la morale*<sup>10</sup>, met en tension l'oubli et la promesse : l'oubli pour pouvoir vivre la nouveauté et l'imprévisibilité du présent, la promesse pour pouvoir répondre de la mémoire du passé face à l'avenir. On peut tirer sur ce fil pour notre discussion. L'oubli institue l'innocence et rend superflu, presque injurieux le pardon, parce qu'il éloigne de la temporalité l'idée d'homogénéité ou de régularité. La promesse au contraire repose sur ces deux paramètres et elle est porteuse en creux de l'appel au pardon : la promesse est l'affirmation qu'il y aura de la faute et que la question du pardon se posera, non pas tant dans le face à face, visage contre visage, mais dans le groupe<sup>11</sup>.

\*Comment, dès lors, analyser la distance temporelle entre l'offense qui provoque la rupture de la relation et le pardon ? Dans l'interprétation courante, tout se passe comme s'il fallait une sorte de délai d'incubation avant le déclenchement du pardon – ce que résume la formule « maintenant est venu le temps du pardon », que l'on entend en particulier lorsqu'il s'agit d'enclencher un processus de réconciliation entre des collectifs (nations, groupes ethniques, groupes religieux). C'est dire d'une autre manière que l'offensé(e) doit pouvoir disposer d'un temps pour laisser en lui(elle) retentir l'émotion liée au moment de l'offense ; ou encore qu'il (elle) peut mettre ce temps à profit pour effectuer un travail sur cette émotion, pour réélaborer sa part de rationalité. Bien sûr, rien n'interdit qu'il y ait une quasi simultanéité de l'offense et du pardon, mais cette accélération traduirait sans doute le caractère superficiel de la relation.

---

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Le livre de poche, 2000.

<sup>11</sup> On peut rapprocher la promesse du serment, tel que décrit par Sartre pour rendre compte du passage de la « sérialité » (où chacun est interchangeable) au « groupe en fusion » (agitation révolutionnaire) puis au « groupe assermenté » (subversion stabilisée) qui vise à durer au prix d'un peu d'inertie : le Serment est la traduction logique de la conviction qu'il y aura de la trahison. Le groupe assermenté serait alors placé devant l'impossibilité du pardon et la nécessité de la Terreur, faute de quoi il est menacé de retour à l'indifférence sérielle. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome I, Paris, Gallimard, 1985 [1960] pp. 529-537.

\*Nous sommes ici devant une dimension qui n'a pas été explorée dans la conception transgressive du pardon. Il est question de la résonance de l'événement disruptif et, dans un premier temps on peut l'envisager du seul point de vue de l'offensé.

La résonance est la réponse à l'accélération de notre relation au monde, selon le philosophe et sociologue allemand Hartmut Rosa<sup>12</sup>. Selon lui la modernité tardive (en gros : notre époque), fondée sur l'accélération, a transformé notre relation au monde (et donc aux humains), en particulier notre capacité à nous laisser « prendre » ou « toucher » par lui, aussi bien dans les rapports corporels les plus élémentaires que dans ceux qui demandent une élaboration, notamment affective. Rosa met l'accent sur l'amitié qui, à côté des rapports familiaux d'amour et de soin – eux aussi secoués par l'accélération et qu'il faut donc réinventer – constitue un espace de résonance pour conserver à la rencontre son caractère d'extra-quotidienneté. Pour autant, l'amitié n'est pas une proximité plate : puisqu'on peut se toucher, on peut se blesser. Mais c'est précisément la vertu de l'amitié résonante que de permettre le pardon (Rosa, 2018, p. 242-243). Dans une société d'accélération, il n'y a pas de place pour le pardon : tout y est calcul (mesures, barèmes, peines) et définition de culpabilités subjectives (*id.*, p. 244). On doit donc pouvoir aussi y faire opposition, même hors de l'amitié (qui relève des « liens forts<sup>13</sup> »), lorsqu'il s'agit de simples connaissances (« liens faibles »), pour lesquelles un pardon doit aussi être possible dès lors qu'il y a résonance.

\*Cette incursion dans la théorie de la résonance nous a permis de comprendre ce qui est véritablement en jeu dans la temporalité du pardon : certes, la résonance permet de produire un pardon bénéficiant d'une réflexivité émotionnelle (donc, en gros, ça permet de comprendre pourquoi le pardon authentique n'est pas instantané), mais surtout elle permet de comprendre comment c'est la qualité résonante du passé qui fait retour dans l'intervalle entre l'événement disruptif et le pardon.

Si l'on suit Rosa, ce temps de résonance est un bienfait pour les relations sociales. Cela ne signifie pas qu'il soit sans douleur. Ce peut être une épreuve que de s'arracher à la force d'inertie de l'événement traumatique, pour décider de pardonner. D'autant plus que peuvent s'interposer des préalables. Dit autrement, ce qui est envisagé ici c'est l'éventuelle conditionnalité de l'acte de pardon. Trois conditions, tenant à l'attitude de l'offenseur, se détachent : le repentir, l'aveu et la demande. L'offensé attend de l'offenseur soit qu'il exprime un repentir pour l'action commise, soit qu'il reconnaisse sa faute par l'aveu, soit qu'il fasse une demande de pardon – éventuellement les trois. Ce sont des attentes et à ce stade elles ne sont pas des interactions : ce qui veut dire qu'il peut n'y avoir finalement ni repentir, ni aveu, ni demande ; après quoi la décision de pardonner est-elle encore possible ?

### – Le repentir

La question dont nous avons à débattre ne nous permet pas de nous attarder sur la nébuleuse notionnelle qui rapproche le repentir du remords et du regret. Il n'est d'ailleurs pas certain que l'offensé sache exactement s'il attend plutôt du remords (où l'offenseur s'identifie totalement à l'acte et ne peut en quelque sorte s'en détacher : il traîne partout avec lui le retentissement moral de l'action) ou du repentir (par lequel, tout en assumant sa faute, l'offenseur entame, dans un geste parlé qui sépare l'acte de la personne, un chemin de changement et demande à être

---

<sup>12</sup> Voir principalement : H. Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, traduit de l'allemand par Sasha Zilberfarb, avec Sarah Raquillet, Paris, La Découverte, 2018 [2016]. Une version antérieure plus maniable : H. Rosa, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduit de l'anglais par Nicolas Chaumont, Paris, La Découverte-Poche, 2014 [2010].

<sup>13</sup> Rappelons que les liens forts englobent les relations avec les proches (familles, amis), les liens faibles les relations avec des connaissances (commerçants ou prestataires de service rencontrés de manière aléatoire). Voir le CR de la séance sur l'homme seul.

crédité d'une moralité restaurée) – le regret figurant alors comme une version intermédiaire (autocentré comme le remords, mais cognitif plutôt que moral).

\*Soit une première version de ce que peut dire « repentir ». Kierkegaard place le repentir au cœur du devenir véritablement chrétien de l'humain, en ce qu'il appelle « *le stade religieux*<sup>14</sup> ». Autrement dit, il ne s'agit pas de se repentir de fautes commises à l'encontre d'un autre humain, mais de la faute à l'égard de Dieu ; et non pas telle ou telle faute, mais la Faute, dans toutes : non pas des péchés mais du péché. N'allons pas croire pour autant que ce péché fondamental constitue une essence commune (nous serions alors une communauté de pécheurs) : il se vit existentiellement dans le rapport individuel désespéré à Dieu. Une superposition de désespoirs<sup>15</sup> en fait, à quoi seule la foi est remède, en tant qu'elle est l'obligation d'être « *devant Dieu* » (et non devant son Eglise) en portant sans arrêt le poids de la faute<sup>16</sup>, sur le mode du ressouvenir (qui est transe d'être à nouveau saisi par l'acte) et non de la mémoire (qui est recensement fidèle des détails de l'acte). Le repentir suppose le ressouvenir qui est comme « *une écharde dans la chair* », une souffrance dont se dispense à bon compte le bel esprit qui se repaît benoîtement de sa repentance. David, homme pieux, couche avec Bethsabée, puis l'épouse, après avoir fait en sorte que son mari, Urie le Hittite, soit tué au combat. Il ne se sent pas concerné par une quelconque faute, jusqu'au jour où le Seigneur s'adresse directement à lui. C'est ce rapport personnel avec Dieu, cette responsabilité personnelle de l'homme qu'une approche objective de la faute écrase : « *la vérité est subjectivité* », dit-il dans le *Post-scriptum*...

Il n'est pas nécessaire d'adhérer à la perspective religieuse de Kierkegaard pour tirer profit de ces analyses : ce qu'il dit du repentir, c'est qu'il est irréductible à la matérialité de l'acte offensant et qu'il engage la personne de l'offenseur dans son entier, comme si cet acte disait tout de lui. Certes, dans la perspective chrétienne du philosophe danois, toute faute contre autrui étant une faute contre Dieu, c'est de ce dernier seul que peut venir le pardon et il faut s'engager à y croire. Mais il ne s'agit pas d'une récompense ou d'une libération : le repentant est seul sur son chemin.

\*Ces distinctions ont une autre allure dans la géométrie spinoziste des passions, pour laquelle l'espoir est un opérateur affectif majeur. Ainsi, « *La Déception (conscientiae morsus*<sup>17</sup>) est une Tristesse qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui est arrivée contre tout espoir » (*Ethique III, Définitions des sentiments, XVII, traduction Pléiade, p. 475*), définition dans laquelle l'introduction de la notion d'espoir ajoute quelque chose qui n'est pas présent dans l'interprétation courante.

---

<sup>14</sup> Le chemin du devenir passe d'abord par le « *stade esthétique* », qu'illustre le fameux *Journal du séducteur* (S. Kierkegaard, *Le stade esthétique : Le Journal du séducteur, suivi de In Vino Veritas*, trad. Marguerite Grimault, Paris, UGE, 10/18, 1966 [1843 et 1844]), où il vit dans un présent perpétuel, fait de la succession des sensations éphémères (ce qu'il appelle une liberté épicurienne) ; il peut ensuite s'élever jusqu'au « *stade éthique* », où l'on croit trouver dans la constance et la fidélité la traduction d'une vie honnête et pleine de sagesse (c'est-à-dire faite de généralités abstraites, ce qu'il appelle la liberté stoïcienne) ; seul compte vraiment pour Kierkegaard, le « *stade religieux* », qui interpelle l'homme en tant qu'individu et non en tant qu'esthète ou que bourgeois ; individualité qui ne peut que se vivre que dans la souffrance.

<sup>15</sup> Il y a en fait plusieurs sortes de désespoir (psychologiques et métaphysiques), qui entretiennent de rapports que Kierkegaard appelle « *dialectiques* » (en un sens un peu différent de celui qu'il a chez Hegel) et dont l'aboutissement ultime est « *le péché de désespérer de la rémission des péchés* » (S. Kierkegaard, *Traité du désespoir*, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, Folio, 1988, [1849]).

<sup>16</sup> « *Appelez ce souvenir de la faute une chaîne et dites qu'elle n'est jamais retirée au prisonnier et vous ne décrivez encore qu'un côté de la réalité, car la chaîne ne représente que la privation de la liberté, mais le souvenir éternel de la faute est en même temps un fardeau qui doit être traîné dans le temps de lieu en lieu* » (S. Kierkegaard, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard, NRF, 1949 [1846], ch. IV, II, A, §3 – p. 360-361 de mon exemplaire ; réédition en « Tel », 1989).

<sup>17</sup> Charles Appuhn (traducteur emblématique de Spinoza) traduit cette expression par « *remords de conscience* », ce qui correspond pourtant plutôt à l'usage qu'en fait Descartes. Le texte original spinoziste atténue la charge obsessionnelle qu'il y aurait dans « remords », tout en gardant la dimension autocentrée.

« *Le Repentir [paenitentia] est une Tristesse qu'accompagne l'idée de quelque action que nous croyons avoir faite par un libre décret de l'esprit* » (*Ethique III*, Déf. des Sent., XXVII, trad. Pléiade, p. 477) : ici aussi Spinoza s'écarte de l'usage courant que nous venons de rappeler. En effet, le repentir n'est pas entièrement affecté de la dimension positive qu'on lui accorde généralement, mais il est une tristesse liée à une croyance – notion qu'il faut comprendre en lisant l'« *Explication* » qui suit : « *Car la coutume et la Religion n'est pas la même partout (...) Suivant donc l'éducation que chacun a reçue, il se repent [paenitet] d'une action ou s'en glorifie* » (*Ethique III*, Déf. des Sent., XXVII, Explication, trad. Pléiade, p. 478). Parce que « *Le Repentir n'est pas une vertu, autrement dit ne naît pas de la Raison ; mais celui qui se repent de ce qu'il a fait est deux fois malheureux ou impuissant.* » (*Ethique IV*, Proposition LIV, trad. Pléiade, p. 533), on comprend que pour Spinoza, l'incitation au repentir soit une arme à double tranchant aux mains des puissants, tantôt préoccupés à surtout contrôler les passions des foules (comme on le voit dans le *Traité Théologico-politique*), tantôt – plus rarement – soucieux de les conduire vers la Raison : « *La foule a de quoi terrifier à moins qu'elle ne craigne; il n'y a donc pas à s'étonner que les Prophètes, préoccupés non de l'utilité d'un petit nombre mais de l'utilité commune aient tant recommandé l'Humilité, le Repentir et le Respect. Et en vérité, ceux qui sont soumis à ces sentiments peuvent être, bien mieux que les autres, être amenés à vivre enfin sous la conduite de la raison, c'est-à-dire à être libres et à jouir [fruantur] de la vie des bienheureux [beatorum]* » (*Ethique IV*, Prop. LIV, Scolie, trad. Pléiade, p. 534).

Quel est l'intérêt de cette version spinoziste de notre constellation du repentir ? Il est triple : d'abord, il souligne qu'il s'agit d'une passion triste (incapable en tant que telle de faire du commun) ; ensuite, il fait remarquer la relativité culturelle du repentir (qui n'a donc pas de contenu universel) ; enfin, il considère que lorsqu'il est associé à l'humilité et au respect – ce qui n'est pas rien – il peut conduire à vivre sur la voie de la raison (donc, cesser d'être une passion triste). Pas de trace ici de relation avec le pardon : il est donc possible de construire un collectif joyeux sans exigence de pardon, par cet « encadrement » du repentir<sup>18</sup>.

\*Le repentir et la repentance

Que change le passage du niveau individuel du repentir (exigé par Kierkegaard) au niveau collectif (suggéré par Spinoza) ? Notre époque ne manque pas d'actes officiels se donnant pour des repentirs énoncés au nom d'une nation. Les politiques dites du repentir sont des actes solennels émanant d'une collectivité qui, sans avoir eu part elle-même à des actes politiquement et moralement insoutenables, en assument l'héritage et expriment un repentir (qui peut s'appeler « regret », « excuses » ou « repentance » selon les cas, sans qu'il y ait de véritable jurisprudence linguistique à ce sujet). Les situations coloniales<sup>19</sup>, les situations de génocide ou d'extermination (qu'il s'agisse d'exactions directes ou de complicité<sup>20</sup>) sont au premier plan de

<sup>18</sup> Il peut même y avoir une dimension créative du repentir. C'est le sens du mot en histoire de l'art : un « repentir » est la trace d'un revirement d'un artiste dans le cours d'exécution d'une œuvre. Pour le sémioticien de l'art, seul est alors intéressant le repentir qui se voit, tandis que l'historien de l'art – aidé par les techniques à l'infrarouge – s'intéressera en outre aux esquisses devenues invisibles parce que recouvertes par les états ultérieurs de l'œuvre, ce qui nous fait entrer dans le processus créatif de ce palimpseste qu'est l'œuvre d'art (Voir : Massimo Leone, « Le Repentir – Une énonciation fragmentaire », *Actes Sémiotiques* [En ligne], 113, 2010, consulté le 23/03/2023, URL : <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/4925>, <https://doi.org/10.25965/as.4925>).

<sup>19</sup> Voir : Renaud Hourcade, « La politique des excuses. Repentir officiel et gestion stratégique de la culpabilité dans un ancien port négrier (Liverpool) », *Ethnologie française*, 2020/1 (vol. 50), p. 19 à 29. DOI10.3917/ethn.201.0019, qui souligne le caractère précipité de cette démarche britannique, qui aurait dû remplir « *des conditions qui participent à produire la sincérité de la démarche : relation de confiance entre les parties prenantes, accord sur les termes, la méthode et les objectifs poursuivis* » (p. 27). La communauté noire de Liverpool n'a guère été convaincue par ce repentir qui a nourri de nouvelles tensions.

<sup>20</sup> On peut penser à la déclaration solennelle de Jacques Chirac à propos de la Rafle du Vel d'hiv ou à celle de Lionel Jospin à propos des fusillés du Chemin des Dames. Ou, d'une manière moins instituée, à Emmanuel Macron, alors candidat à l'élection présidentielle de 2017, qui lors d'un voyage en Algérie déclara que la colonisation française avait donné lieu à des crimes contre l'humanité.



ces repentirs. Elles arrivent général au bout d'un processus douloureux de retour sur le passé qui voit l'affrontement plus ou moins virulent de collectifs qui soit s'identifient aux auteurs des actes incriminés et refusent de s'en désolidariser<sup>21</sup>, soit s'identifient aux victimes et réclament leur réhabilitation. Ce qui veut dire qu'au moment de l'énoncé du repentir, préalable à la réconciliation, l'événement traumatique a été suffisamment mis à distance pour que le prix à payer par l'énonciateur soit finalement assez faible.

Point commun avec tout ce qui précède : ces repentirs valent pour eux-mêmes et ne sont pas des attentes de pardon, ce qui n'est pas le cas des repentis issus du crime organisé (« *les repentis* » de la Mafia en Italie ont servi de référence) ou issus de luttes politiques (cas de l'ETA en Espagne), puisque dans ces cas le pardon s'exprime par des réductions de peine. Tous ces développements tendent à délier repentir et pardon, au moins à atténuer le lien automatique qu'on leur prête souvent. Tous les repentirs ne sont pas des demandes de pardon ; tous les pardons n'exigent pas de repentirs.

### – L'aveu, condition du pardon ?

Le repentir est à tout le moins un aveu fait à soi-même, à défaut d'être toujours formulé en direction d'autrui. Mais la distinction entre l'aveu implicite et l'aveu explicite (dont les caricatures seraient, pour le premier, la dénégation et pour le second l'auto-flagellation exubérante) a-t-elle un intérêt ? Oui : l'aveu doit être explicitement parlé (Augustin : *confiteri*, c'est reconnaître, par une parole de prière<sup>22</sup>). Il se peut qu'il soit plus ou moins feint, comme une manière de tirer parti de sa faute (*confessio laudis*) ou qu'il consiste à avouer qu'on n'a rien fait, mais qu'on est contraint de se dire pour être vraiment entendu (c'est le projet de Jean-Jacques Rousseau, dès le début des *Confessions*). Mais le plus souvent, on tient l'aveu pour l'énoncé sincère d'une faute (*confessio peccati*).

Une mise en perspective historique est nécessaire. A la suite de Michel Foucault<sup>23</sup>, mais sans rapport direct avec ses analyses pour le moment, distinguons deux grandes périodes : l'Antiquité gréco-latine et différents moments du Christianisme.

\*Chez Platon, *homologeïn* (avouer), c'est donner son accord à l'interlocuteur. Mais pas n'importe comment. Socrate obtient l'*homologia* au bout d'un exercice d'*exetasis* (une recherche de la contradiction chez l'interlocuteur), parce que l'expertise du maïeuticien tient à sa capacité de mettre à l'épreuve (*basanizeïn*) pour discerner (*diagnonai*) et finalement émettre un jugement (*krineïn*), ce qui souvent ne va pas sans provoquer la honte (*aischunè*) chez le prétentieux<sup>24</sup>. On n'est pas loin de l'idée d'un rapport de force – dans les idées bien sûr. C'est d'ailleurs le sens qu'Hérodote donne à *homologeïn* : nous avouons parce que nous sommes dans l'impasse, où nous a conduit notre interlocuteur qui soupçonne (*hupopteuïen*) quelque chose que nous n'aurions pas envie de dire<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> C'est ce refus qui a fini par donner sa connotation négative à la notion de « repentance », brandie par ces fidèles comme un synonyme de trahison. Ces groupes font alors le lien avec la « *cancel culture* » (traduisons : culture de l'effacement), considérée comme l'étape suivante : on se repent d'abord, puis on renie les héros du passé, avant de les exclure du mémorial national.

<sup>22</sup> Voir : J.-Y. Tilliette, « Saint-Augustin entre Moïse et Jean-Jacques ? L'aveu dans Les Confessions ». In : *L'aveu. Antiquité et Moyen-Age. Actes de la table ronde de Rome (28-30 mars 1984)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1986, p. 162

<sup>23</sup> De très nombreux textes sont utilisables. Voir notamment : Foucault M., « Les techniques de soi », *Dits et Ecrits*, t. II : 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001 ; Foucault M., *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard – Le Seuil, 2001.

<sup>24</sup> Le texte majeur est *L'Apologie de Socrate*, mais il faut se reporter aussi au *Théétète* et au *Gorgias*. Voir : Platon, *L'Apologie de Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, (*Œuvres complètes*, C.U.F, tome I), 2021 (particulièrement : 23c, 29<sup>e</sup>, 33c, 38a, 41b) ; Platon, *Gorgias*, Paris, Les Belles Lettres, (*Œuvres complètes*, C.U.F, tome III), 2003 ; Platon, *La République*, Paris, Les Belles Lettres, (*Œuvres complètes*, C.U.F, tome VII-1), 2021 (particulièrement : VI, 487 b-d) ; Platon, *Théétète*, Paris, Les Belles Lettres, (*Œuvres complètes*, C.U.F., 1983).

<sup>25</sup> Hérodote, *Histoires*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 2003 (tomes VI et VII).

Dans le procès pénal romain (car, chez les Grecs, seuls les esclaves peuvent avouer en justice), on n'avoue pas : selon le jeune Cicéron<sup>26</sup>, si l'on entend traiter le cœur de l'affaire (*constitutio*) sur le plan de l'équitable, on peut avoir recours à la *concessio* (traduit par : aveu) – avec pour moyen majeur la *purgatio* (l'excuse) – et si l'on est poussé à bout de la *concessio*, reste la supplication (*deprecatio*), vraiment rare, précise-t-il, comme celle qu'il a obtenue, plus tard au Sénat, des complices de Catilina<sup>27</sup>.

A une époque tardive (III<sup>e</sup> siècle) on avoue pour rechercher la pitié (*miseratio*) et bien moins par des paroles que par des mouvements du corps, pleurs et tremblements (et par ailleurs l'équipement vestimentaire doit être adapté : pour manifester sa douleur, il faut être habillé d'une certaine manière). Donc, même dans ce cas-limite, la *confessio*<sup>28</sup> n'est ni notre confession, ni notre aveu en justice. Et ne parlons pas du procès civil, où avouer – point d'obligation à cela – c'est homologuer un accord sur la valeur du dommage en monnaie comptée<sup>29</sup>. Il est question de dette, pas de faute.

\*En regard, notre conception instrumentale de l'aveu, est issue – si l'on en croit Michel Foucault, que nous suivons désormais – du Christianisme des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles.

Pour comprendre cela, il faut revenir brièvement sur l'art de l'existence (*techné tou biou*), tel qu'on le concevait dans l'Antiquité : cela consistait à prendre soin de soi-même (*epimeleisthai sautou*). Pour Platon (par exemple dans l'*Alcibiade*) ce souci de soi est délimité : préparatoire à la vie politique, il est absorbé dans la connaissance de soi (*gnôthi sautou*, selon un modèle pédagogique).

Dans la période impériale romaine (restituée par Plutarque), le souci de soi c'est une forme de vie, dominée par le tout-dire – la *parrêsia* – qui est un exercice effectué en binôme, librement dirigé, avec objectif de *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même). Elle est façonnée par des exercices : ascèse, exercices de mort – *meletê thanatou* – onirocritique (= analyse des rêves), écriture du quotidien (l'*hupomnêma*), examen de soi le soir (recommandé par Sénèque), reposant sur l'unité de la volonté et de la connaissance. Mais attention : ce n'est pas une auto-interprétation (une « herméneutique ») qui viserait l'intériorité d'un sujet (un sujet qui serait déjà tout fait – au contraire, ce sujet est à faire).

La période pré-monachiste (Foucault la lit chez Tertullien) assure une forme de transition : les « *grandes pratiques* », à forte composante dramatique, sont le baptême (interrogatoire-examen permettant de chasser Satan) et la pénitence (l'*exomologesis*, confession de l'état de pécheur)<sup>30</sup>. C'est « *le nouveau régime monachiste* » des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles (explicité par Cassien) qui introduit l'aveu, plus ou moins tel que nous le concevons aujourd'hui. En fait, on avoue moins des actes fautifs que des déplacements intimes de flux de pensées. Cela se fait auprès d'un directeur spirituel qui a changé de pratique par rapport à la période précédente : pour le pécheur, il ne s'agit plus d'écouter mais de parler (l'acte verbal de l'aveu est la preuve de la vérité). Cette verbalisation permanente est appelée *exagoreusis* ; elle passe par l'écrit vespéral (cf. ci-dessus, Sénèque). C'est ce moment que Foucault appelle « *l'herméneutique de soi* ».

---

<sup>26</sup> Cicéron, *De l'invention*, trad. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 2018. En particulier : L.I, §15, p. 70. C'est un texte de jeunesse (en – 84 : il a 22 ans).

<sup>27</sup> Cicéron, *Les Catilinaires*, trad. E. Bailly, Paris, Les Belles Lettres, Classiques en poche (bilingue), 2012. En particulier : III, 10-13. Réquisitoire prononcé en – 63.

<sup>28</sup> On disposait en fait de deux mots (*concessio* et *confessio*) pour l'aveu, le premier traduisant plutôt l'*homologeïn* grec (la reconnaissance de ce qui est affirmé) ; le second l'*exomologeïn* va peu à peu se charger d'un sens chrétien (c'est l'aveu du péché, que Foucault va souligner : voir ci-dessous).

<sup>29</sup> Yan Thomas, « Confessus pro iudicato. L'aveu civil et l'aveu pénal à Rome ». In : *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge. Actes de la table ronde de Rome (28-30 mars 1984)*, Rome, École Française de Rome, 1986. pp. 89-117. (Publications de l'École française de Rome, 88) ; [https://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1986\\_act\\_88\\_1\\_2841](https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1986_act_88_1_2841)

<sup>30</sup> Foucault note une évolution lente de l'onirocritique : il s'agit désormais moins d'y voir le futur que le passé-présent : l'état de culpabilité. Chez Augustin, c'est plus simple : ce qu'il faut pardonner, c'est *superbia* (la gloire), *libido* (les plaisirs), *curiositas* (orgueil intellectuel).

Dans la période moderne, le rapport à l'aveu prend appui sur deux grands foyers : le couvent (structure de vie réglementée), le domaine privé (objet d'une surveillance par le prêtre). L'aveu s'affaiblit au profit de la pénitence et de la punition : c'est l'inclusion du « dire-vrai » dans des institutions disciplinaires, complètement disséminées et malgré cela unifiées par l'idéal de prise complète sur les corps. Cette combinatoire de savoirs (un dire-vrai scientifique) et de pouvoirs sur l'être humain prend la forme de la « *gouvernementalité* » (action sur la population, souveraineté sur les individus, transformation de l'appareil d'Etat), qui a pour objectif de subordonner l'idée que les humains ont de leur comportement à la production d'une vérité savante sur eux-mêmes. Ce qui résulte des nombreux observatoires qui se mettent en place. Cette période, qui selon Foucault se poursuit, donne lieu à ce qu'il a appelé une « *biopolitique* ».

\*Il n'y a donc pas de format constant de l'aveu, qui en ferait le préalable indiscutable du pardon. Pour essayer tout de même de savoir ce que l'aveu fait à l'avouant, il faut observer le lien à chaque moment entre le format de l'aveu et les pratiques qu'il autorise (les fameuses techniques de soi). Soit, en résumé : une concession intellectuelle dans le dialogue philosophico-politique grec ; une atténuation de responsabilité dans les procès romains ; une remise de soi fortement encadrée aux débuts du Christianisme ; une introspection dirigée dans la période monachiste ; une soumission à un impératif de vérité à l'époque moderne. Ce que l'aveu fait à l'avouant dépend donc de beaucoup de choses, qu'on ne peut résumer à l'alternative mentionnée plus haut entre l'aveu de fausse humilité (*confessio laudis*) et la contrition profonde (*confessio peccati*). Soit, mais que fait l'aveu à l'« avoué<sup>31</sup> », avant même qu'il ne se pose la question du pardon ? Quelle charge l'aveu transmet-il de l'un à l'autre ? On peut raisonner sur deux situations-limites symétriques.

Dans la première, celle de l'aveu platonicien, c'est l'avoué qui extorque à l'avouant la reconnaissance de son tort : Socrate, qui sait d'avance que l'autre ne sait pas (parce que lui-même sait qu'il ne sait rien), conduit habilement sa réfutation (*elenchos*), au risque du mépris (en langue homérique, *elenchein* signifie mépriser<sup>32</sup>). Il n'est pas censé tirer profit de cette réfutation, comme le montre d'ailleurs *L'Apologie de Socrate* (Socrate, bien qu'ayant prouvé qu'il avait raison, accepte sa condamnation, sans échappatoire). L'avoué obtient, au moins sur le plan de la rationalité, ce qu'il attendait et il n'y a pas de poids de l'aveu sur lui.

Dans la seconde, héritière des soubresauts du Christianisme, l'avoué devient paradoxalement dépositaire, pour une durée indéterminée, d'une culpabilité, qu'il doit garder pour lui. Le sociologue canadien Everett C. Hughes a superbement caractérisé le savoir, circonstanciel mais récurrent, de quelques figures importantes des interactions civiles (par exemple : le prêtre en confession, le médecin en consultation, le policier en interrogatoire) comme un « savoir coupable », grâce auquel ils ont licence (*license*) d'exercer leur profession<sup>33</sup>. Coupable, ce savoir l'est doublement : d'une part, parce qu'il faut quand même être connaisseur en matière de péché pour l'imaginer à l'œuvre dans notre âme, qu'il faut être rompu aux méandres de la conscience pour « entendre » le non-dit de la cure, qu'il faut une solide expérience du travail avec les indics pour « peser » la recevabilité des actes délictueux qu'on est contraint de couvrir ; d'autre part, il faut accepter de ne pas livrer au public ces moments de vie qu'ils recueillent dans le secret de leur exercice (le secret professionnel est un savoir coupable). Notons au passage qu'au moins dans le cas du prêtre catholique la situation a de quoi donner le tournis, puisque l'aveu transmet le poids de la culpabilité de l'avouant à l'avoué au prix d'une pénitence. Mais comment les autres travaillent-ils avec cette décharge ? Hughes nous répond avec la

---

<sup>31</sup> Jusqu'à la loi de 2012 en France, l'avoué (le mot vient du latin *advocatus*) était un officier ministériel (donc ayant une charge), avocat près la Cour d'Appel, pouvant constituer un dossier à l'intention de la partie interjetant appel, mais sans plaider. La loi de 2012 a fait fusionner les professions d'avocat et d'avoué.

<sup>32</sup> Homère, *Iliade*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1967. Particulièrement : IV – Phénix s'adressant à Achille.

<sup>33</sup> Hughes E.C., *Le regard sociologique*, textes rassemblés et traduits par J.-M. Chapoulie, Paris, Editions de l'EHESS, 1996, p. 101-102.

brillante simplicité qui caractérise ses écrits : en contrôlant leurs émotions en public<sup>34</sup>. L'existence de ces dispositifs d'accueil de l'aveu rend dès lors presque dérisoire la possibilité/nécessité du pardon : si j'ai satisfait aux impératifs sociétaux – en général non-conscients, mais plus rigoureux qu'on ne le croit généralement – qui autorisent que ma prétention à être malade soit reconnue comme telle par un diagnostic, la prescription vaut comme une forme de pardon civil d'un aveu de déviance<sup>35</sup>.

On devine au passage que le statut du destinataire de l'aveu a son importance : à qui avoué-je ? A un pair, à une victime, à une institution, à Dieu ? Et, corrélativement, la commensurabilité des actants doit-elle être prise en considération ? Est-ce la même chose d'avouer à Dieu (ou à la société) et d'avouer à un pair ? On reviendra un peu plus loin sur cette différence ontologique. Il est difficile d'unifier les réponses, sauf à les modéliser en termes de rapports de consciences pouvant être aussi bien comprises comme des êtres singuliers que comme des êtres collectifs – ce qu'on peut tenter à partir de Hegel.

\*A la fin de la *Phénoménologie de l'esprit* (II, BB, C, c, p. 168 à 200<sup>36</sup>), Hegel expose la dialectique de la « conscience agissante » et de la « conscience jugeante » (ce sont les traductions de Jean Hyppolite) en trois moments : le premier est celui de l'action libre, dans laquelle s'affirme la certitude immédiate d'un Soi tout occupé à sa singularité ; le deuxième, est à l'opposé, celui du jugement, qui privilégie l'universalité abstraite au détriment de l'action ; le troisième est celui de la réconciliation dialectique (= qui se transforme en se conservant) des deux premiers moments ; c'est le temps de l'aveu et du pardon devant le Mal.

(1) La conscience morale concrète (que Hegel appelle « bonne conscience ») est celle qui est certaine de son devoir concret au moment où elle agit (par rapport à une conception abstraite du devoir qui faisait de l'action l'application d'un principe moral). Elle est la figure de la Singularité quant à la morale (c'est une éthique, *Sittlichkeit*) : tout choix est toujours pour elle lié à un cas concret et délié d'un principe, une liberté dans l'action et par l'action. La conscience agissante tire ainsi parti des limites de l'humanité (que les religions appellent le péché : quoi qu'on fasse on est pécheurs<sup>37</sup>) et, allant au bout de ce mouvement, elle fait l'aveu de ses actes, parce qu'elle souhaite les voir reconnus pour ce qu'ils sont (une « qualité » de l'homme en action). C'est donc un aveu qui vaut comme demande de reconnaissance et non d'effacement ou d'absolution.

(2) A l'opposé, se trouve la conscience universelle. C'est une conscience morale qui porte des jugements et subordonne tout agir au jugement du devoir abstrait de la moralité (*Moralität*). Elle est « universelle » en ce sens : c'est un devoir qui certes se parle, qui est plein sur le plan formel (il est « formaté » par des règles), mais qui est vide de contenu, comme on le dirait de la morale de Kant. On peut lui faire le reproche de mettre le devoir seulement dans les mots. « Pour cette conscience universelle [que Hegel appelle « la Moralité consciencieuse », *Gewissenhaftigkeit*] qui s'en tient rigide au devoir, la première conscience [la conscience agissante] vaut comme le **Mal**, parce qu'elle est l'inégalité de son être intérieur avec

---

<sup>34</sup> Hughes met en évidence l'intérêt, pour le professionnel, du « détachement », qui lui permet d'administrer sa temporalité à son rythme – ce qui n'est pas toujours du goût de ceux qui le sollicitent. Hughes, *op. cit.*, p. 103.

<sup>35</sup> Dans *Erewhon* (anagramme de *No where* et, si l'on en croit Deleuze et Guattari, de *Now here*), une dystopie de Samuel Butler, un berger aventureux franchit une montagne et arrive dans une société où il est criminel d'être malade (toute ressemblance avec les années SIDA ou COVID serait...) et où on soigne les voleurs comme des malades à traiter avec bienveillance (S. Butler, *Erewhon*, trad. Valéry Larbaud, Paris, Gallimard, 1981 [1876]. Le rapport que nous entretenons collectivement avec les maladies (notamment : chroniques) n'est pas moins ambivalent que nos accommodements avec diverses formes d'incivilités et de délits. En tant qu'elle dérange l'ordre social, la maladie est une déviance qui appelle un « ordre négocié » (Isabelle Baszanger, « Les maladies chroniques et leur ordre négocié », *Revue française de sociologie*, XXVII-1, 1986, pp. 3-27 – disponible sur Persée : [https://www.persee.fr/doc/rfsoc\\_0035-2969\\_1986\\_num\\_27\\_1\\_2280](https://www.persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1986_num_27_1_2280)).

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

<sup>37</sup> « Seule la pierre est innocente », dit Hegel dans *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*.

*l'universel, et si en même temps cette première conscience exprime son opération comme égalité avec soi-même, comme devoir et délicatesse de conscience, la conscience universelle la considère comme hypocrisie<sup>38</sup> » (Hegel, op. cit., p. 191). Mais cette noble et pure conscience qui se refuse à l'action et se tient à distance de la « conscience vile », est évanescence : « (...) dans cette pureté transparente de ses moments elle devient une malheureuse belle âme, comme on la nomme, sa lumière s'éteint peu à peu en elle-même, et elle s'évanouit comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air » (Hegel, op. cit., p. 189). Elle est à son tour hypocrisie en ce qu'elle veut faire croire que le fait de porter un jugement est une opération effective, « au lieu de montrer la droiture par l'action, la montre seulement par la proclamation de ses excellentes dispositions. » (Hegel, op. cit., p. 193)*

La conscience jugeante ne peut accorder à la conscience agissante la reconnaissance qu'elle lui demande, ce qui l'obligerait à sortir de son intériorité, de sa passivité, à cesser d'être « le valet de chambre de la moralité » (Hegel, op. cit., p. 195).

(3) Nous voilà donc face à deux consciences (en fait deux états d'une même conscience) dont chacune dévoile l'incomplétude de l'autre et même prend la place de l'autre en la niant. On voit désormais plus clair : la conscience agissante attend de la conscience jugeante, non seulement que celle-ci reconnaisse la qualité de son acte, mais qu'elle la reconnaisse comme égale.

« Mais à la confession du mal "Voilà ce que je suis", ne succède pas la réponse d'une confession du même genre. Cette conscience jugeante ne l'entendait pas ainsi, bien au contraire, elle repousse de soi cette communauté et est le cœur dur qui est pour soi et rejette la continuité avec l'autre. – Alors la scène se renverse. La conscience qui faisait sa confession se voit repoussée et voit le tort de l'autre (...) [qui] oppose au mal la beauté de sa propre âme (...) [elle] qui déjà dans sa confession renonçait à l'être-pour-soi séparé, et se posait comme particularité supprimée (...) » (Hegel, op. cit., p. 196).

Cet affrontement – qui reproduit, à un niveau supérieur, celui du Maître et du Serviteur, mobilisé au début de la *Phénoménologie*... – est à la fois inévitable et illusoire (le pardon n'est pas la conséquence de l'aveu et l'aveu n'est pas la condition du pardon), parce que fondé sur l'ambition de parvenir à l'identité entre les deux consciences (en tant qu'humaines), alors que toute réconciliation véritable est l'affirmation de l'identité comme différence et réciproquement. Ce n'est pas une ambition irréalisable (« Les blessures de l'esprit se guérissent sans laisser de cicatrices » – p. 197) : « Le pardon qu'une telle conscience [la conscience jugeante] offre à la première conscience est la renonciation à soi-même, à son essence inefficace (...) et elle reconnaît comme bien ce qui était nommé mal d'après la détermination que l'action recevait dans la pensée ; ou plus exactement, elle abandonne cette différence de la pensée déterminée et son jugement déterminant étant-pour-soi, de la même façon que l'autre abandonne la détermination étant-pour-soi de l'action (...) » (Hegel, op. cit., p. 198).

\*L'effet de telles analyses sur l'approche habituelle du pardon et de l'aveu est ravageur : elles disent tout à la fois l'inconditionnalité et la conditionnalité du pardon. Inconditionnalité car l'offenseur met l'offensé en demeure de reconnaître leur commune incomplétude, sans lui laisser la possibilité de se contenter de juger s'il y a lieu ou pas de pardonner. Conditionnalité parce qu'une telle opération n'a de sens que si elle installe une nouvelle situation où chacun doit sortir de lui-même – ce qui serait dans le même temps reconnaître que ce processus est déjà en travail au sein de toute interaction<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> « L'hypocrisie, comme on a coutume de le dire, démontre son respect pour le devoir et la vertu en en empruntant l'apparence et en les utilisant comme masque pour sa propre conscience (...) », Hegel, op. cit., p. 191-192. Tous les termes en gras sont accentués par Hegel.

<sup>39</sup> On pourrait éclaircir ces analyses très abstraites par une comparaison entre justice pénale (massivement punitive ou rétributive) et justice restauratrice : seule la seconde, qui implique, au travers de différents dispositifs, victimes, fauteurs, entourages et magistrats, oblige chacun des protagonistes à sortir de son état pour se réparer. Voir : R. Cario, *Justice restaurative. Principes et promesses*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2005.

### – L'épreuve de l'inconditionnalité

Mais quel sens y aurait-il à parler des « conditions » du pardon ? « Je lui pardonnerai s'il me demande pardon » entend-on fréquemment annoncer, sur un air de profonde évidence. Il ne suffirait donc pas de se repentir et d'avouer un tort (un dommage, une faute, un péché, un crime) : il faudrait en outre demander le pardon<sup>40</sup>. Demander pardon serait-ce tenter d'alléger la charge des savoirs coupables ?

S'il s'agit d'une situation judiciaire, les choses sont plus simples à trancher : le repentir et/ou l'aveu, débouchant sur la demande d'indulgence autorisent la remise de peine ou l'amnistie. C'est une comptabilité morale : on y reconnaît que l'offenseur n'est plus tout à fait le même que lorsqu'il a accompli l'acte offensant et on décide de ce que vaut cette évolution en quantité de peine. Mais quel sens y aurait-il alors, pour l'offensé, à pardonner à celui ou celle qui n'est plus vraiment celui ou celle qui l'avait offensé ? Est-ce qu'on pardonne à celui que j'étais ou à celui que je suis devenu ?

L'accord du pardon semble bien être une épreuve à deux dimensions : l'inconditionnalité et la demande.

\*L'inconditionnalité. Elle met à l'épreuve la commune humanité des offenseurs et des offensés. C'est au nom de cette commune humanité qu'un pardon inconditionné peut être envisagé et il n'est pas besoin de beaucoup épiloguer sur le fait que c'est une épreuve qui oblige à sortir de soi pour construire, par la contradiction et non par l'osmose, cette identité dans la différence, modélisée d'après Hegel, ci-dessus. Mais que se passe-t-il si les questions de l'impardonnable et de l'inexpiable sont posées ? Pour essayer d'y répondre, on peut se reporter à la lecture critique opérée par Jacques Derrida sur un livre de Vladimir Jankélévitch<sup>41</sup>.

Jankélévitch postule l'exigence – mais pas forcément l'existence – d'un « *pardon pur* », qui serait désintéressé (dénué de rancune, d'amour-propre et de mise en scène) : il serait à la fois presque impossible de fait et absolument nécessaire éthiquement. Presque impossible parce que requérant une rupture temporelle (un événement qui ne peut être prévu), une gratuité totale (une décision sans condition légale ni repentir préalable) et un rapport interpersonnel (entre l'offenseur et l'offensé, à l'exclusion de tout autre). Il s'agit de pardonner sans raison de pardonner, justement parce que c'est contraire à la raison ou du moins à un certain aspect de la raison. Nécessaire éthiquement, parce qu'il n'est pas une propriété d'un individu ou d'un collectif (une morale disponible parce que fonctionnant comme une disposition), mais une affirmation situationnelle, circonstancielle et exceptionnelle de la commune humanité.

Soit, mais s'il s'agit d'un crime monstrueux – comme la Shoah qui a produit « *cette immense montagne de cendres misérables* » (« Pardonner », *op. cit.*, p. 29) – ce massacre est-il impardonnable ? Inexcusable et inexpiable, incontestablement, mais pas impardonnable, précise Jankélévitch dans son texte plus ancien : « *le pardon étant fait précisément pour ces cas désespérés ou incurables* » (*Le pardon, op. cit.*, p. 203). En d'autres termes, « *le pardon n'est pas fait pour [les] vétilles* » (*id.*, p. 204). Tout se passe comme s'il fallait distinguer le mal tel qu'il est qualifié (plutôt : disqualifié) au sein d'une morale et le Mal où il est question de nier l'humanité – ce qui concerne la métaphysique. C'est ce Mal absolu qui est l'impardonnable à pardonner<sup>42</sup>. Pour autant, est-on sûr qu'il soit possible d'y parvenir ? Jankélévitch doute qu'il y ait jamais eu concrètement des cas de ce pardon pur.

<sup>40</sup> Si l'on y rajoute l'aptitude à se racheter, ainsi s'accomplit l'idéaltype de « *la sémantique religieuse et spiritualiste du pardon* », selon Derrida.

<sup>41</sup> V. Jankélévitch, « Pardonner ». In : V. Jankélévitch, *L'imprescriptible. Dans l'honneur et la dignité*, Paris, Le Seuil, 1986 ; J. Derrida, *Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Galilée, 2012. NB : il existe un autre livre de Jankélévitch, plus ancien (V. Jankélévitch, *Le Pardon*, Paris, Aubier Montaigne, 1967), qui n'est pas visé par la critique de Derrida.

<sup>42</sup> En d'autres termes, lorsqu'on est face à un génocide, il ne s'agit plus seulement de morale (qu'est-ce qui est bien ou mal pour l'humanité ou au moins pour un collectif), mais de métaphysique (en détruisant une partie d'elle-

Derrida et Jankélévitch sont finalement assez proches sur ce premier aspect, mais Derrida pousse le paradoxe jusqu'au bout : on ne peut pardonner vraiment que l'impardnable, sans que pour autant ce pardon confère une quelconque souveraineté à l'offensé. Ce point, qui unit les deux philosophes, est très important, peut-être même décisif : le pardon ne saurait conférer un pouvoir, direct ou indirect, à celui qui pardonne. Le pardon n'est pas de l'ordre de la maîtrise mais de la connexion interpersonnelle – ce qu'inaugure la demande de pardon.

\*La demande. Il y a tout de même, selon Jankélévitch, à cette situation exceptionnelle une condition qui n'a rien à voir avec celles qu'on peut aisément recenser, une méta-condition en quelque sorte : la demande. A-t-on besoin d'une casuistique de la demande (est-elle suffisante, sincère, appropriée ?) ? Avec la formulation de la demande s'ouvre un autre univers relationnel où chacun se trouve transformé. Derrida récuse cette méta-condition, il la rétrograde au rang de simple condition, ce qui ferait que Jankélévitch réintroduirait par la fenêtre ce qu'il a chassé par la porte.

Suspendons ce débat. Quelle place accorder à la demande de pardon, dans la perspective de Jankélévitch ? On voit qu'elle ne se confond pas avec l'aveu hégélien, qui était une demande de reconnaissance. C'est une demande d'ouverture : « ouvrir » ce n'est pas seulement « devenir plus ouvert », c'est commencer quelque chose comme lorsqu'on dit « ouvrir une voie » en alpinisme ou « ouvrir un chemin » ou encore, métaphore peut-être plus appropriée, « faire une ouverture de route » en situation de guerre. Peu importe alors qui on a été : la demande doit être sincère en un sens différent de celui envisagé ci-dessus. Elle n'implique pas seulement la sincérité du repentir, mais celle de l'alliance, en ce qu'elle est sincérité de celui qui l'accorde autant que celle de celui qui la demande... Il ne s'agit donc nullement de « s'abaisser à demander », ni d'entrer en supplication (deux façons de demander l'une au proche, l'autre au lointain) mais – au prix d'une réflexivité qui est difficile à évaluer – de passer de l'imploration muette à l'acte de parole ou, pour le dire brièvement, de passer du visage au langage.

\*A bien y regarder, toutes ces remarques sur l'impardnable, qui semblent proches de la conception schopenhauerienne du Mal, pourraient tout de même être traitées comme des modalités d'expression de la dialectique de la conscience agissante et de la conscience jugeante. Derrida invite Jankélévitch à considérer l'impardnable comme une qualité (=propriété) extrême de l'agir humain et en ce sens à lui accorder le pardon sans condition. C'est la conscience agissante. Jankélévitch invite Derrida à admettre que pardonner l'impardnable suppose qu'il y ait demande. C'est la conscience jugeante. Peut-être le dépassement dialectique de cette contradiction réside-t-il dans la distinction entre le mal moral et le mal métaphysique : le premier rend le pardon de l'impardnable possible, le second le rend impossible.

Notons au passage que ces deux philosophes répondent de manière contrastée à la question qui nous est posée : il faut tout pardonner, mais c'est impossible.

### – Le pardon à l'aune de l'utile et du juste

\*Selon les premiers Stoïciens, le sage ne doit pas se laisser dominer par ses émotions et la compassion déstabilise la raison. L'équivalent grec du pardon (pitié, compassion, remise de peine) est une passion qui fait reculer la raison et c'est aussi une injustice. C'est une injustice, car elle introduit des différences dans l'application d'une peine méritée.

Diogène Laërce, résumant la doctrine de Zénon, nous dit que « [Les sages] *sont innocents, puisqu'ils ne portent préjudice à personne ni à eux-mêmes ; mais aussi ils ne se piquent point d'être pitoyables, ne remettent (suggnomen<sup>43</sup>) point [de peine] à ceux qui font mal et ne se relâchent pas sur les punitions établies par les lois. Céder (to eikein) à la pitié (éléos), se laisser*

---

même, l'humanité se détruit en totalité – *pars pro toto* – non par égoïsme ou par intérêt mais par négation d'elle-même, de ce qu'elle est dans son essence).

<sup>43</sup> Certains traduisent par « pardonnent », mais il y a ici plutôt l'idée de trouver un accord sur une peine (comme dans le système judiciaire américain actuel).

*émouvoir par la compassion* (épieikia<sup>44</sup>), sont des néants de l'âme simulant la bonté (prospoioumenes khrestoteta) auxquels ne se laissent pas aller ceux qui ont à infliger des peines, et à qui l'équité ne permet pas de les regarder comme trop rigoureuses. » Diogène Laërce, *Les vies des philosophes de l'Antiquité*, Livre VII (Zénon), 123<sup>45</sup>.

Diogène rattache l'épieikeia à eikein (céder, reculer) alors qu'il serait tentant de le rattacher à éiko (dont l'un des sens est l'idée de convenance). Selon lui, qui pratique l'épieikeia masque sa lâcheté sous l'apparence de la bonté (khrestotès). En d'autres termes, la « clémence » ne saurait être qu'un vice, puisqu'elle corrompt la constance (constantia), qui est une des vertus majeures du Sage et qu'elle autorise l'esprit à manquer aux exigences de la loi.

Mais Sénèque<sup>46</sup>, en bon Romain, introduit dans le Stoïcisme la clementia (« maîtrise de soi lorsqu'on a le pouvoir de punir »), qui est un aspect de la fides romana<sup>47</sup> : à Rome, la clementia est une qualité profondément ancrée dans le peuple (une vision du monde), antérieurement à toute victoire et sans rapport avec la générosité d'un souverain (ce que serait la fameuse « clémence de César », louée par Plutarque<sup>48</sup>). Comme sage, je ne vais pas pardonner, mais je sais a priori – comme Romain – que je serai dans l'honneur et la clémence, pas dans la misericordia qui est une passion acceptable seulement chez l'apprenti philosophe (tel Néron, l'élève de Sénèque, qui se glorifie de sa mansuétude). Il n'est donc ni utile ni juste de pardonner, mais il est bon d'être clément.

\*On retrouve une autre forme de critique de l'irrationalité du pardon chez Kant<sup>49</sup>, en relation avec l'idée même de moralité. Il part d'une contradiction fondamentale en l'humanité qui oppose son aspiration à la loi morale (universelle) et sa tendance à guider son action en fonction de maximes intéressées (non universalisables). La tâche de celui qui cherche à être moralement juste est bien sûr de chercher à s'approcher le plus possible de cette conformité à la loi, sans pour autant en retirer de satisfaction, c'est-à-dire de bonne conscience. Pour cela, la seule voie possible est celle de se reconnaître comme absolument pécheur, sans possibilité de se sortir de cet état par le pardon, donc sans rémission (le Christ est un modèle et non pas « celui qui enlève le péché du monde »). Le pardon ne saurait fonder une morale (il est circonstanciel et non universel) et inversement on ne saurait fonder le pardon sur une morale (elle n'est pas

---

<sup>44</sup> Selon le dictionnaire de Bailly, le champ notionnel de « épieikeia » va de : « convenance » à « clémence », en passant par « douceur » et « bonté ». « Compassion » n'est pas si mal ! On trouve parfois « praotes » : douceur, bonté, facilité de caractère, dit Bailly.

<sup>45</sup> La version de l'édition de poche (traduction de N. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, tome II, p. 92) est assez différente de celle retenue ici.

<sup>46</sup> Voir : Sénèque, *De la clémence*, texte établi et traduit par F.-R. Chaumartin, Paris, Les Belles Lettres (C.U.F.), 2005.

<sup>47</sup> La fides (traduction du grec pistis) est la fidélité à ses obligations. Il ne s'agissait pas seulement de se comporter en citoyen romain, mais d'honorer sa parole au nom des dieux, garants du serment civique. Ce qui aboutit à la réflexion philosophique (anti-épicurienne) de Cicéron : « Quand l'homme de bien aura à exprimer sa sentence [comme juge] après avoir prêté serment, qu'il se souvienne qu'il recourt à la divinité comme témoin, c'est-à-dire son esprit, présent le plus divin que Dieu même ait fait à l'homme » (*De Officiis*, III, 44 – cité par Pierre Boyancé, « Les Romains, peuple de la fides ». In : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Lettres d'humanité*, n°23, décembre 1964. pp. 419-435; doi : <https://doi.org/10.3406/bude.1964.4217>; [https://www.persee.fr/doc/bude\\_1247-6862\\_1964\\_num\\_23\\_4\\_4217](https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1964_num_23_4_4217)

<sup>48</sup> Plutarque (*Vies*, IX, *Alexandre-César*, Paris, Les Belles Lettres (C.U.F.), 1975. Trad. E. Chambry // R. Flacelière) attribue à la personne de César la clémence et la douceur (« clémence » est associée à « humanité » dans le cas d'Alexandre) : c'est en cela, selon lui, qu'il surpasse tous les grands capitaines. Par exemple, dans *César*, §15 : « [il surpasse] (...) l'un [tel ou tel capitaine] par sa douceur et sa clémence envers les prisonniers (...) » (τὸν δ' ἐπιεικεία καὶ πραότητι πρὸς τοὺς ἀλισκομένους). On retrouve ici « épieikeia » et « praoteti », dont on a vu l'étendue du champ sémantique. Il faut rappeler que Plutarque n'est pas Romain de naissance et qu'il écrit les *Vies parallèles* alors qu'il est retourné définitivement dans sa ville natale de Béotie. Il partage donc le point de vue hellénistique sur la clémence (une faveur de chef vainqueur) plutôt que le point de vue romain.

<sup>49</sup> Voir l'ensemble du texte : E. Kant, *La religion dans les limites de la seule raison*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 2016. Voir aussi l'édition classique (avec un titre différent) : E. Kant, « La religion dans les limites de la simple raison ». In : *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard (édition de Ferdinand Alquié, Pléiade), t. III, 1986.



rétributive en fonction de la conduite). Cela ne conduit pas à être implacable ni inflexible ou encore vengeur, mais à être rationnel ; cela n'accorde aucun privilège à l'expiation<sup>50</sup> ou au repentir<sup>51</sup>. Autrement dit, si je ne puis me conduire en espérant qu'une grâce divine m'accorde le pardon, à plus forte raison, je ne peux simplement rien attendre du pardon d'autrui pour intervenir sur mes défaillances et les réparer.

On peut néanmoins trouver une version laïcisée de la grâce divine – pensable mais inutile aux yeux de Kant – dans les interactions emblématiques de la société de l'intimité dans laquelle nous sommes plongés, selon Richard Sennett. Tout se passe comme si, pour être pleinement inscrit dans cette intimité faisant société, il importait que chacun dispose en quelque sorte d'un droit de grâce individuel, un droit de tirage sur le pardon, par suite de quoi l'impératif d'authenticité qui a étendu son emprise de l'espace privé à l'espace public, dessine de nouvelles tyrannies<sup>52</sup>. Comme si les craintes de Kant s'étaient réalisées.

### – Le pardon est un rhizome

Peut-on aller au-delà, dans la perspective de fournir des réponses au « tout pardonner » ? Nous n'avons pas tout exploré, mais nous disposons d'un appui conceptuel solide.

La singularité de notre construction conceptuelle du pardon est d'avoir impliqué plusieurs notions voisines, sans lesquelles le pardon ne serait au mieux qu'une notion totémique et au pire une facilité de langage : le repentir (avec ses propres ramifications vers le remords et l'excuse), l'aveu, la demande, la clémence (avec ses ramifications vers la douceur et la bienveillance – tant chez les Grecs que chez les Arabes – et vers l'*agapè* chez les Chrétiens<sup>53</sup>), qui sont autant de rhizomes nourriciers du pardon, qui, sans cela, ne pourrait prétendre déployer sa triple détermination : spatiale (le pardon exige la proximité), temporelle (le pardon retentit dans l'après) et circonstancielle (le pardon n'est pas universalisable). Ajoutons qu'il est imprescriptible (on ne peut m'y contraindre). La question de son inconditionnalité est un point sensible, précisément relié à notre questionnement de départ.

## Remarques pour l'approfondissement personnel

Il est difficile d'engager dans les argumentaires tous les éléments ci-dessus. On peut imaginer ce qu'Untel ou Untel répondrait à la question, mais c'est un exercice privé auquel chacun peut se livrer.

C'est justement pourquoi on peut proposer des groupes de réponses construites en essayant d'échapper aux chemins de dépendance (c'est-à-dire, rappelons-le, échapper aux enchaînements de raisonnements captifs de raisonnements antérieurs que nous n'aurions pas soigneusement examinés et qui nous conduisent presque automatiquement d'une idée à une autre).

---

<sup>50</sup> « (...) Aussi toutes les expiations — qu'elles relèvent du genre de la pénitence ou du genre solennel, toutes les invocations et toutes les célébrations (même celle de l'Idéal du Fils de Dieu comme représentant) — ne peuvent combler le manque de la condition première, ni, si elle est donnée, en augmenter le moins du monde la valeur devant ce tribunal [le tribunal de Dieu] » (E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, op. cit., p. 111).

<sup>51</sup> Le repentir n'est « communément que le reproche intérieur qu'on s'adresse d'avoir failli à la règle de prudence » (id. p. 35).

<sup>52</sup> Il y a une distance entre la sincérité et la transparence : la première (exigée par Jankélévitch, rappelons-le) ouvre vers une relation qui n'est pas encore ; la seconde vérifie une communauté d'émotions supposée déjà là. D'où l'intérêt, selon Sennett, de la civilité : « La civilité est l'activité qui protège le moi des autres moi, et lui permet donc de jouir de la compagnie d'autrui. Le port du masque est l'essence même de la civilité (...) La civilité préserve l'autre du poids du moi » R. Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979 [1974], p. 202.

<sup>53</sup> Mais l'*éros* ne supporte pas le pardon : comme le dit quelque part Derrida, en amour, quand il y a quelque chose à pardonner, c'est cuit !

\*Le pardon relève-t-il d'une morale ou d'une éthique ?

La première difficulté tient au chemin de dépendance qui tend à s'établir entre l'impératif moral (« doit-on ») qui serait valable pour tous les membres d'un même collectif et des actes de pardon. En d'autres termes : si je suis membre de tel collectif (par exemple : la société française, si tant est qu'une telle entité existe autrement que dans les imaginaires), je dois ou je ne dois pas pardonner tel ou tel acte, quelle que soit ma conviction personnelle. Or, il se peut que tel acte recommandé au pardon ou au non-pardon par la morale de ce groupe fasse l'objet d'une « lecture » différente dans mon éthique personnelle. C'est une tension entre morale et éthique, que nous avons rencontrée à divers endroits de notre parcours conceptuel, ci-dessus. C'est pertinent, que l'on envisage ou non la conditionnalité du pardon. Il faut donc se déterminer d'abord par rapport à cette tension, bien qu'il soit tout à fait possible d'avoir ultérieurement à revenir dessus en fonction de notre décision concernant l'impardonnable.

\*Peut-on échapper au pardon ?

La deuxième difficulté tient à un autre chemin de dépendance qui relie notre familiarité avec la notion de pardon à sa nécessité : parce que le pardon est présent à la fois dans le vocabulaire religieux et dans le vocabulaire courant, cela doit-il nous conduire à juger son utilisation nécessaire ? Autrement dit : y a-t-il des substituts au pardon ? Nous avons vu que certains philosophes récusent la pertinence du pardon et considèrent que l'arsenal juridique est suffisant ou qu'il est possible d'échapper à la relation de pardon en pratiquant d'autres interactions civiles qui se révéleraient plus profitables au groupe comme aux individus en situation d'offense – en particulier si l'on parvient à détacher l'acte offensant de l'offenseur, en considérant qu'il « n'est pas que cela » (dans ce cas, que l'on pardonne ou pas, il devient possible de nouer d'autres rapports).

Si l'on traite ces deux premiers arguments de façon négative, la question posée est soit inutile (il y a d'autres solutions que le pardon), soit scandaleuse (personne ne peut me fixer un horizon de pardon).

\*Peut-on échapper au piège de l'impardonnable ?

La troisième difficulté tient à l'émergence dans notre société de la question de l'impardonnable (avec ses rhizomes vers l'inexpiable et l'inexcusable). On l'a vu dans le débat (fictif) Jankélévitch / Derrida, cette question est difficile dans la mesure où elle active plusieurs tensions : une tension entre le principe de générosité (s'il y a pardon, tout doit être pardonnable) et l'exception d'inhumanité (l'existence d'actes qui mettent en cause non pas tant des représentants de l'espèce que ce qui fait d'eux une espèce les rend impardonnables) ; une tension entre la conditionnalité (avec des questions de repentir, d'aveu et de demande : si elles sont remplies, tout peut-il être pardonné ?) et l'inconditionnalité (avec l'élimination de tout intérêt au pardon chez l'offensé : si je suis désintéressé, ai-je encore à faire le tri entre les offenses ?) ; une tension entre différentes manières d'engager le pardon dans les relations sociales (en distinguant simplement le pardon de l'excuse et de l'oubli, j'aménage des relations à des degrés de profondeur différents : tout dépend alors des relations qu'on peut accepter de nouer « dans l'après » et ce n'est sans doute pas sans lien avec la question de la résonance).