

**Communication de  
Monsieur le Professeur Gerhard Heinzmann**



**Séance du 20 mai 2011**



**Pardon et rationalité : une approche dialogique<sup>[1]</sup>**

Nous avons pris l'habitude de relativiser nos valeurs par rapport au contexte culturel et par rapport à des modèles utilitaires complexes qui comparent les différentes possibilités d'action par rapport aux attentes, aux capacités individuelles et collectives, aux influences subies et au désir des uns et des autres. Et pourtant, même dans ces circonstances « un corpus robuste de valeurs » se distingue des autres par le fait que son franchissement est considéré comme un vice et un mal largement acceptés. C'est ici qu'il n'y a plus aucune raison pour relativiser le mal commis ; au contraire, selon le sens commun, il est admis que la victime puisse exprimer un ressentiment après l'identification d'un tel mal subi.

Au 18<sup>ème</sup> siècle, l'Évêque Butler a consacré deux de ses « Sermons » (8 et 9) au sujet du ressentiment et du pardon, le dernier étant défini comme le surpasement du premier et celui-là comme l'expression d'une colère « délibérée » qui se nourrit de la perception d'une blessure injustifiée. L'analyse du ressentiment à partir d'une injustice se situe au cœur de la société et constitue en même temps un enjeu pour comprendre le pardon.

Dans cette conférence, je cherche des motifs rationnels pour l'acte de pardonner afin de l'opposer à l'utilitarisme prédominant dans la politique publique, dans l'économie et l'éthique des sociétés modernes. Cependant, je ne discuterai ni le problème difficile : comment reconnaître que quelqu'un a vraiment et sincèrement pardonné ? ni la question moralement et humainement décisive : comment arrive-t-on dans la pratique à pardonner ? Mon propos est

philosophique. Il concerne exclusivement le pardon humain et non le pardon divin et mon but peut être exprimé dans trois questions principales :

- (1) Y a-t-il des critères nécessaires pour l'acte du pardon ?
- (2) Comment le pardon est-il motivé ?
- (3) Comment cette motivation peut-elle être philosophiquement (rationnellement) justifiée ?

Pour répondre à ces questions, réunissons d'abord quelques caractéristiques du concept de pardon.

### **I. Le pardon comme dépassement du ressentiment**

L'acte de pardonner n'est pas identique au simple fait d'oublier, ce n'est pas non plus l'élimination du ressentiment par la grâce. Comme Pamela Hieronymi (2001, 530) l'exprimait : « se débarrasser du ressentiment en prenant un comprimé spécialement conçu, par exemple, ne compterait pas comme pardon ». Ainsi, le pardon demande le dépassement du ressentiment de la bonne manière, c'est-à-dire pour une bonne raison. Les symptômes suivants qui indiquent la présence d'un acte de pardon sont essentiellement tirés des travaux de Joanna North (1987) et de Pamela Hieronymi (2001).

*(1) Le parti blessé constatant de manière rationnelle que l'on a traité injustement d'une façon sérieuse, pardonne si les symptômes suivants sont remplis :*

(a) La blessure doit être provoquée par un mal moral et non par un événement naturel. Le niveau de pardon est déterminé par le degré d'un châtement justifié, de sorte que si le châtement est inconvenant, le pardon se limite au fait de reconnaître le caractère inconvenant d'une punition. Le malfaiteur est quelqu'un qui est tenu pour responsable. Il n'a aucun sens de lui pardonner s'il agit simplement « naturellement », non volontairement - c'est-à-dire si la blessure commise n'est pas commise par un individu moralement responsable. Nous reconnaissons des circonstances spéciales si l'auteur d'un mal n'est pas moralement responsable, en raison de son jeune âge, d'une maladie mentale ou si l'acte de l'auteur était un accident involontaire. Dans un tel contexte de sens commun, l'acte (impropre) du pardon est juste un index du comportement rationnel de celui qui fut blessé.

(b) Le pardon est le résultat d'un libre choix moral. Pardonner signifie de *décider* d'ouvrir la volonté à la disposition d'abandonner ses ressentiments et d'abandonner les manifestations qui en découleraient.

(c) Le processus de pardon peut être renforcé - sans en être identique - par l'empathie avec le contrevenant, tel que la compassion, la reconnaissance de la valeur de tous les humains, la générosité et l'amour moral (auxquelles le malfaiteur, vu la nature de l'acte commis, n'a aucun droit).

(d) Le processus de pardon n'exige pas des excuses du contrevenant ou le fait d'oublier l'offense de la victime (voir par exemple l'inscription en or derrière le chœur de la Cathédrale de Paris : « nous pardonnons mais nous n'oublierons jamais »).

En soulignant dans (b) le caractère décisionnel du pardon, il me faut être prudent : je ne veux pas dire que l'on peut abandonner le ressentiment juste en décidant de faire ainsi et d'offrir le pardon par la pure volonté. Ce que je dis est que, pour correctement pardonner, nous devrions mettre notre volonté à la disposition de pardonner. Comme nous verrons plus tard, le pardon au sens propre ayant pour résultat une empathie « non-naturelle » dépend d'un processus dialogique complexe capable de changer notre « cœur ».

Le pardon est un concept chrétien : l'admonition de Jésus, « pardonne nous nos fautes *comme* nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensés » est si importante qu'elle forme la base de la *Prière du Seigneur*. Charles Griswold (2007) a esquissé brièvement les nombreux sens du terme grec, *sungnômê*, en faisant l'observation que même si celui-ci « était connu par Platon, Aristote et leurs contemporains aussi bien que leurs successeurs » dans la philosophie grecque, les philosophes anciens ne l'ont pas considérée comme vertu, ni utilisé pour lui faire jouer un quelconque rôle significatif dans la pensée éthique grecque. Notre question (3) : Comment la motivation pour pardonner peut-elle être rationnellement justifiée ? implique donc un transfert historiquement conditionné d'un thème religieux vers le raisonnement philosophique et, dans l'ère moderne, vers la sphère de la vie politique. Effectivement, la thématique du pardon est actuelle, dans le monde entier, par rapport aux questions concernant l'ordre politique et judiciaire. Quand le Premier ministre du Japon, par exemple, a demandé aux Chinois de pardonner les agressions passées du Japon (Allers/Smit (2010), XIII/XIV), il utilisait une rhétorique qui est devenue répandue si l'on parle des injustices historiques passées, de l'apartheid aux 'guerres sales' latino-américaines. Est-il donc possible de transformer la signification du concept chrétien de pardon « dans une pratique sociopolitique de restitution et de réconciliation ? » (Vorster (2009), 366). Cela dépend des mécanismes par lesquels le passé est socialement négocié, car, comme disait Kant, « Le mal qui a été fait ne peut pas être défait, même par Dieu ».

## II. Les motivations pour accorder le pardon

Si l'abandon de ressentiments est exclusivement motivé par la compassion ou l'amour, on parle du « pardon émotionnel ». Celui-ci peut être si intense que les mécanismes d'encourager le pardon sont superflus et que l'acte de pardonner n'exige aucune décision. Dans ce cas, le symptôme (1b) est clairement violé. Effectivement, il n'est même pas sûr que le pardon émotionnel est adéquat cognitivement : la victime pourrait projeter incorrectement ses propres sentiments et motivations sur la situation du contrevenant et pardonner ainsi par erreur. Le pardon émotionnel peut donc manquer son but parce qu'il ne pardonne pas de la bonne manière. Si, au lieu de cela, nous essayons cognitivement à nous ouvrir à la disposition de pardonner, c'est-à-dire, abandonner nos ressentiments, on parle « de pardon décisionnel ».

Il y a deux sortes de motivations décisionnelles :

- (i) une motivation externe (principes moraux socialement octroyés ou obligation religieuse)
- (ii) une motivation interne.

Si la motivation est externe, le pardon est un moyen utilitaire soit pour le sentiment individuel soit pour la conscience collective. La faute commise serait donc pour ainsi dire effaçable ou négligeable par rapport à un but supérieur ou subordonné. Ainsi la faute serait relativisée par rapport à un but sociétal ou individuel. On ne pardonnerait pas, mais on donnerait une amnistie. Cette position contredirait notre hypothèse de départ, à savoir qu'il existe un champ robuste de fautes non relativistes.

En poursuivant donc l'analyse de la forme idéale du pardon, il nous faut examiner la motivation interne. Pour analyser le dilemme que cela pose, considérons les deux arguments suivants.

Thèse 1 : « le pardon décisionnel » devrait être motivé par « les raisons internes ». Cependant, un pardon purement intérieurement motivé existe-t-il ? Si nous interprétons l'intérieur du point de vue de la psychologie, la question montre la problématique suivante : le pardon pourrait procurer un bénéfice personnel psychologique. Il est bien vrai que « la colère non résolue sape la force d'une personne, comme il doit diriger une portion de son énergie au maintien du ressentiment », Gudan (2005) ; mais nous avons ainsi un motif qui utilise le pardon comme un moyen pour quelque chose d'autre que lui.

Thèse 2 : le pardon peut être motivé par la conscience religieuse interne. Le dilemme de pardonner de la bonne façon a été posé à travers du bénéfice psychologique que nous pouvons viser pour 'repartir', ou comme une affaire 'de santé'.

Si tout l'avantage personnel est considéré comme une motivation purement externe, c'est-à-dire insuffisant pour motiver «le pardon décisionnel» (thèse 1), on doit chercher probablement des motivations pour le pardon décisionnel dans la conscience religieuse interne. Pourtant, le pardon choisi par une source (interne) religieuse peut impliquer un bénéfice personnel pour la personne offensée – effectivement, le pardon à autrui, recommandé dans la prière du Seigneur, est fondé sur le bénéfice personnel d'être pardonné par Dieu. Ainsi, le pardon pur, c'est-à-dire sans bénéfice, que j'appelle «altruisme naïf», ne devrait pas être consciemment choisi pour l'avantage personnel.

Faute d'un critère commode et fiable de ce qui est dans une situation donnée, la partie interne et externe de la motivation du pardon, je propose un changement méthodologique en posant la question suivante : existe-t-il des raisons philosophiques pour donner un certain poids au bénéfice personnel en tant que motivation *interne* conduisant au processus rationnel de pardonner ? Si le bénéfice personnel pourrait être interprété comme intérieurement motivé, le pardon pourrait être consciemment choisi pour cette raison. J'appelle cette sorte de pardon «altruisme dialogique».

Concevoir le pardon comme altruisme dialogique présuppose que la victime ajoute deux conditions de plus aux traits énumérés sous (1) :

(e) la victime devrait reconnaître la valeur morale du contrevenant,

(f) la victime devrait être consciente de sa propre valeur morale, c'est-à-dire avoir l'amour propre et la confiance en soi.

Une difficulté théorique apparente consiste dans le fait que ces mêmes conditions conduisent également à un ressentiment. En effet, le pardon, la tentative de transcender le ressentiment, semble confirmer la supériorité morale de la victime d'une telle façon que le pardon est une sorte d'acte déguisé de ressentiment. Donc il faut ajouter quelque chose de plus pour expliquer la fonction de l'altruisme dialogique.

### III. Comment la motivation de pardonner peut-elle être rationnellement justifiée ?

#### *A Le cadre dialogique*

Pour commencer, je mets en doute l'opinion standard disant que «la Moralité cherche le bien» et «la rationalité est l'instrument neutre du raisonnement».

Je n'adopte pas de point de vue dé-constructif en niant une certaine neutralité de la rationalité, mais je nie la séparation de rationalité et de moralité.

Or, on distingue traditionnellement la philosophie théorique et la philosophie pratique. La question « qu'est-ce que je peux connaître ? » est opposée à la question « qu'est-ce que je dois faire ? ». Si l'on accepte cette distinction, nos questions concernant le pardon concernent principalement la philosophie théorique. Cependant, on ferait bien de fonder la rationalité théorique sur la rationalité pratique, car, finalement, « connaître » est également une action qui poursuit des buts.

Y a-t'il quelques motivations internes rationnelles pour choisir le pardon comme altruisme dialogique ? A cette fin, il me faut d'abord mieux circonscrire ce que j'entends par rationalité. Il existe au moins deux conditions nécessaires pour l'occurrence d'une rationalité pratique :

(i) poursuivre des interactions non purement causales afin d'avoir une chance maximale de former nos croyances et de pouvoir réaliser nos désirs.

(ii) accepter la révision des croyances.

Bref, la rationalité doit être conçue dans un dialogue, conçu comme « la compétition par l'argumentation » et où les deux rôles d'enseignement et d'apprentissage se produisent toujours ensemble (Lorenz (2010), 144-45). On trouve cette approche du raisonnement éthique de Platon à Herder et jusqu'à Buber.

### *B Pardon et punition*

Que peut-on dire d'un point de vue dialogique par rapport aux trois sortes de réactions (possibles et non exclusives) face à une action gravement injuste que l'on a subie ? A savoir :

(1) indifférence et résignation.

(2) « punition ».

(3) pardon ?

En appliquant nos conditions dialogiques, nous pouvons exclure l'indifférence, la pose stoïque, parce qu'elle viole le premier critère de rationalité : poursuivez l'action réciproque avec d'autres. La résignation, plus indirectement, érige des barrières à l'action réciproque avec d'autres dans la mesure où elle diminue les régions dans lesquelles le moi réagit réciproquement. Reste à examiner le caractère rationnel de (2) et (3).

D'abord, la punition peut prendre différentes formes :

(i) elle peut prendre la forme d'une *vengeance*.

La vengeance (différente du châtement) est la satisfaction d'un sentiment qui nous met dans une relation causale et donc « naturelle » avec le contrevenant.

La punition revanchiste est donc irrationnelle comme l'était l'indifférence. Elle est une violation d'action réciproque rationnelle avec d'autres. Mais ce n'est pas le cas pour toute forme de punition.

ii) elle peut prendre la forme de répression par devoir, même par respect, conçue non pas comme vengeance, mais comme une mesure rationnelle selon les règles de justice ou le code d'éducation de la famille.

Les deux positions, punition dans ce dernier sens et pardon, semblent restreindre l'égalité de la balance morale entre les interlocuteurs sur différents niveaux : la punition limite les droits du contrevenant de faire certaines actions ; le pardon m'inflige une restriction de mes droits d'avoir des réactions émotionnelles (je crois que j'ai le droit pour le ressentiment) dans une manière semblable à la résignation.

Jusqu'ici, le cadre dialogique ne fournit aucun critère clair pour autoriser ou disqualifier la punition rationnelle ou le pardon. Mis à part le raisonnement dialogique, on peut constater que ni une répression officielle - comme une action judiciaire - ni une répression privée ne sont une réponse adéquate au ressentiment. Considérer une des deux comme réponse au ressentiment serait commettre une faute catégorielle : le ressentiment est une notion morale, la répression est, par contre, directement ou dans le cas privé, indirectement une mesure juridique et l'application d'un principe légal ou général, alors que le ressentiment est l'expression d'un sentiment individuel. Ainsi le pardon, comme offre moral au contrevenant, semble être une réponse plus appropriée pour dépasser le ressentiment. En tant que vertu, le pardon n'est pas soumis aux revendications « du devoir » normatif (Konzelmann 2008) et l'acte d'accorder la vertu du pardon revient déjà à la décision de mettre la volonté dans la disposition de pardonner (Novitz 1998). Le pardon ne présuppose pas de punition. Néanmoins, dire que la victime devrait commencer à pardonner bien qu'elle ait de bonnes raisons de punir peut conditionner simplement la culture de ressentiments en créant un sens de mal, au lieu de l'excéder. Le pardon sans punition semble plus pur, et accorder le pardon sans aucunement espérer le repentir du contrevenant semble surrogatoire. A première vue, le repentir du contrevenant n'est pas nécessaire, mais, en réalité, il facilite le pardon parce que l'on admet la blessure. La blessure est, dans un sens, doublée quand elle n'est pas reconnue par le malfaiteur comme une blessure.

Si ce raisonnement est correct, on peut pardonner et punir en même temps, puisque la punition se passe au niveau de l'action et le pardon au niveau d'une décision morale. Cela ferait du pardon plutôt un épiphénomène. C'est un résultat peu satisfaisant. Reprenons donc encore une fois le cadre dialogique.

*C Comment le cadre dialogique pourrait donner une motivation « interne » pour pardonner*

Dans l'acte d'accorder le pardon, on peut distinguer deux aspects : la perspective de la victime qui pardonne et celle du contrevenant.

*Je commence par la perspective du contrevenant.*

Le contrevenant a-t-il un droit de recevoir le pardon ?

Pour répondre à cette question nous devons résoudre le dilemme suivant :

(i) a-t-on des droits parce que l'on possède de la dignité ?

Ou, inversement :

(ii) a-t-on de la dignité parce que l'on a des droits ?

Si nous voulons affirmer (ii), nous élevons la loi humaine sur l'humanité. Mais je suppose que nous entrerons ainsi très vite dans une régression à l'infini : Comment définir des lois humaines sans la notion de dignité ?

Je crois, donc, que la logique nous pousse dans l'autre direction et nous devrions affirmer (i). Mais qui possède de la dignité ? On peut et doit probablement accorder la dignité aux animaux, ou même à l'environnement. Mais cette dignité est alors différente de la dignité humaine.

Nous ne pouvons guère identifier la dignité humaine à l'autonomie morale de Kant : cette dernière est en effet perdue si l'on considère quelqu'un comme l'outil à une fin, par exemple en mentant, bien qu'un simple mensonge ne viole pas la dignité humaine selon notre sens commun. D'autre part, en cas d'un meurtrier qui, par cet acte, perd sa dignité, une question difficile d'identité se pose quand celui-ci se repent et retrouve ainsi sa dignité : à qui devrait-on alors pardonner : au malfaiteur ou au repentant ?

Pour résoudre ce problème, il semble être raisonnable d'adopter avec Schaber (2010) la position suivante :

La dignité humaine, contrairement à la dignité sociale, n'est pas une propriété contingente mais une propriété permanente qui ne peut être ni perdue ni acquise.

Pour la caractériser, on a proposé certaines capacités, dont aucune n'est nécessaire ou suffisante, mais qui font souvent partie de ce que nous voulons dire en parlant de la dignité humaine. La dignité humaine exige dans les cas « normaux » les capacités de se sentir vulnérable, désireux et capable à évaluer (Beyleveld 2010).



En tout cas, la personnalité du contrevenant et sa dignité étaient souvent absentes pour la personne offensée. En d'autres termes, « le contrevenant a été «démonisée» et on ne pardonne pas à un démon » (Gudan 2005). Mais de l'autre côté, la reconnaissance de la dignité humaine du contrevenant ne lui donne pas le droit à être pardonné par la victime ; le contrevenant peut évidemment souligner sa dignité humaine en montrant l'honnêteté ou le repentir et demander le pardon, mais cet acte doit être imprégné de l'idée que le pardon doit être librement donné par la victime.

*Je passe maintenant à la perspective de la victime.*

La valeur du pardon consiste dans le fait qu'il « exige essentiellement une reconnaissance de la responsabilité du malfaiteur pour son action et deuxièmement que le pardon implique typiquement un effort de la victime : une tentative consciente d'améliorer son rapport avec le malfaiteur » (North 1987, 499).

Ces quelques réflexions montrent une première conséquence : le pardon installe - comme le font la revanche et la punition rationnelle - un déséquilibre entre les intervenants. Ce déséquilibre est philosophiquement trivial s'il s'agit de la relation du pardon entre Dieu et nous : si Dieu nous a créés, son pardon n'est qu'une conséquence logique de sa propre action : par son pardon, il se reconnaît responsable de notre liberté et en lui demandant pardon nous le reconnaissons en tant que notre créateur. Par contre, le déséquilibre est tel que nous ne pouvons pas pardonner à Dieu. C'est proprement absurde.

Maintenant, l'asymétrie entre le malfaiteur et la victime ne doit pas être surestimée : elle est « seulement » morale, mais non logique : de la même manière que la victime peut offrir ou refuser le pardon, le malfaiteur peut refuser ou accepter l'acte du pardon. La supériorité morale de la victime existe dans le fait qu'elle a la liberté de ne pas pardonner, mais comme dans un pardon authentique, il ne devrait pas introduire cette conscience de supériorité morale dans le dialogue. Le dernier corromprait en fait le pardon dans une autre version de ressentiment.

Pour la suite, on ne doit pas oublier que le pardon peut bien posséder un caractère autoréférentiel. Bien plus, c'est même un élément nécessaire. En fait, qui est incapable de se pardonner, ou oublier ses propres erreurs, c'est-à-dire qui rappelle toujours à d'autres ses erreurs, va encore rabattre l'acte de pardon au ressentiment : on ne peut pardonner si l'on manque d'auto-confiance.

Ceci semble être un premier pas dans la genèse de notre compréhension de pardon. Il faut y ajouter, cependant, un deuxième pas, qui est logiquement même préalable : c'est seulement l'autre qui me montre que je suis faillible et que j'ai fait une erreur.

Un des malentendus de la tradition judéo-chrétienne, qui a eu des conséquences les plus néfastes, a été la maxime d'une charité mal comprise qui dit : « l'autre pense comme moi ». Or, c'est une sorte d'impérialisme intellectuel combattu par Martin Buber. Le moi se construit seulement par rapport à l'autre. « On pense comme on se heurte », disait Paul Valéry, « le dialogue commence avec la rencontre de l'autre, c'est-à-dire d'un homme qui ne pense pas comme moi », soutenait le suisse Ferdinand Gonseth. Dans le registre moral, c'est l'autre qui me montre que je suis moi-même faillible et que je me trompe.

La conscience de faire une erreur présuppose logiquement l'autre et le pardon de soi est le résultat d'individuation et de socialisation au cours du processus dialogique. On ne peut pas se pardonner, quand on ne sait pas se comparer à d'autres. L'auto-référence de pardon défend d'introduire dans le dialogue la supériorité morale de la victime. Nous devrions réciproquement accepter notre vulnérabilité.

Cependant, le pardon à soi n'est pas encore le pardon. Dans un troisième pas, la motivation interne pour pardonner pourrait maintenant être décrite par la formule :

Pardonne aux autres leurs fautes comme tu dois pardonner à toi-même pour être toi-même.

Si la situation de pardon est typiquement formée par un dialogue asymétrique entre la victime et le contrevenant, le contrevenant n'est néanmoins pas simplement un destinataire passif ou un demandeur du pardon, mais un participant à un dialogue dans lequel la reconstruction de récit commune de l'incident passé est exigée pour faire du pardon un acte rationnel. Pardonner implique aux deux parties de « changer » leur propre personne.

Mais ce changement ne signifie pas qu'il faut effacer littéralement les péchés du malfaiteur. Une interprétation si littérale était peut-être la raison pour la négligence du pardon de la part de Kant : il ne peut pas y avoir « un renversement dans un processus de crime censé d'être irréversible . [...] Ce qui est annulé par le pardon n'est pas le crime lui-même, mais l'effet dénaturant que ce mal a sur ses relations entre la victime et le malfaiteur » (le Nord, 1987, 500). Il s'en suit qu'un « pardon 'apparemment instantané' est en vérité une faiblesse morale » (p. 506) ou l'absolution de culpabilité exprimée par une excuse. Le pardon excède l'excuse, le ressentiment et le repentir en permettant le fait de construire une relation fondée sur une offre et le fait de l'accepter.

J'ai dit que le pardon est basé sur le dialogue et l'estime de soi-même. Ce dernier aspect est en grande partie reconnu dans la littérature (Novitz 1998), mais couplé à une capacité fictive de s'identifier au malfaiteur (ibid., 311/312).

Aussi longtemps que cette identification n'a aucune fondation rationnelle ferme, le vrai pardon doit être basé sur l'altruisme dialogique et ne peut pas concerner la relation entre les personnes non directement impliquées. Nous ne pouvons pardonner ni à ceux qui sont absents ou morts et nous ne pouvons non plus pardonner en tant que mandataire pour ces derniers. Pour cela, il nous faudrait quelque chose comme la foi que nous soyons des personnes du même dessein de Dieu.



## Discussion

Madame le Président remercie le Professeur Heinzmann pour sa communication et sa réflexion philosophique, et présente quelques citations de personnages célèbres relatives à ce sujet. Pardonner ce n'est pas effacer, ce n'est pas oublier, c'est se libérer.

Elle décline ensuite une longue liste de demandes de pardon présentées depuis 1970 et le chancelier allemand Willy Brandt (à Varsovie au Mémorial du soulèvement du Ghetto) dans le domaine de la politique. Elle demande s'il est possible d'apprendre à pardonner et M. Heinzmann répond que oui.

Preennent part alors à la discussion MM. Laxenaire, Lucazeau, le Père Bombardier, MM. Lanher, Bonnefont, Kevers-Pascalis et Flon, enfin MM. Bertaud, Clerc et Larcen.

M. Laxenaire indique que pardonner apporte à son auteur des bénéfices secondaires, que son narcissisme en est renforcé et qu'il s'admire d'avoir agi ainsi. Il cite la situation bien connue dans la littérature classique. Il explique qu'on se sert aujourd'hui beaucoup de la notion de résilience qui permet un nouveau départ à celui qui a été traumatisé.

Enfin il évoque des cas où il n'y a pas eu pardon au nom d'une transcendance. Il cite les condamnations confirmées par le général de Gaulle après 1945 et donc exécutées, en dépit de sa tristesse et de l'admiration qu'il éprouvait pour certaines des personnes exécutées, en particulier les écrivains pour lesquels il avait un profond respect. Ces condamnations ont été confirmées parce qu'ils appartenaient à l'élite, que leur responsabilité était dès lors plus grande, et parce que l'épreuve qui avait été infligée à la France avait été terrible. M. Heinzmann répond qu'il s'était seulement placé dans une perspective métaphysique.

M. Lucazeau dit qu'il a été surpris par le titre de la communication qui lui semble volontairement provocateur, que l'auteur a « scientifique » le pardon, mais que pour lui le pardon n'est pas rationnel. Il évoque la position de la

justice dans cette question : il importe que le coupable accepte totalement sa responsabilité, et les peines prononcées sont plus graves lorsque ce n'est pas le cas, et il différencie pardon individuel et pardon collectif (pardon politique). La faute reste de toute façon toujours inexpiable.

Le Père Bombardier salue le point de vue original de la réflexion de M. Heinzmann, car, dit-il, il est difficile de faire de la philosophie dans notre pays. Il indique que le caractère expiable ou non de la faute est une question religieuse et poursuit à propos de la demande politique de pardon en indiquant qu'après les tragédies du siècle dernier, il faut trouver des moyens pour sortir d'un « poids dans l'Histoire ». Il se demande à ce propos si tous ces hommes politiques étaient habilités à faire la démarche qui a été la leur...

M. Lanher interroge le Père Bombardier sur le sens du texte du Notre Père « Pardonnez-nous de nos offenses comme nous pardonnons... ». M. Bombardier précise la phrase exacte. M. Bonnefont indique qu'à son avis il y a des degrés dans le pardon, ce que confirme le conférencier. MM. Kervers-Pascalis et Flon précisent l'aspect sémantique de la remarque de M. Lanher.

M. Bertaud pense que nous sommes dans la situation permanente de pardonner et de demander pardon ; et M. Clerc précise qu'un pardon personnel et politique à la fois a été celui de Nelson Mandela. Il remercie l'orateur d'avoir « déphilosophé et laïcisé » le pardon.

M. Larcen, en partie en réponse à M. Laxenaire qui avait sollicité son intervention, pense que le pardon ne peut être qu'individuel, qu'il est plus émotif que rationnel, et il donne un exemple pris dans la Résistance. En ce qui concerne le pardon collectif à propos d'affaires graves comme celles de la transfusion ou de l'hormone de croissance, le pardon lui semble impossible et ne peut pas être rapide. Le coupable est mal défini et sa culpabilité également, le temps passe, et il en résulte à son avis une acceptation passive de la part des victimes et de leurs familles plutôt qu'un véritable pardon.

En ce qui concerne le général de Gaulle, il est le chef d'Etat qui a le plus gracié. M. Larcen explique ce qu'il sait des grâces ou refus de grâce de Paul Chack et Robert Brasillach, du général Jouhaud et du colonel Bastien-Thiry. Pour ces écrivains M. Larcen rejoint M. Laxenaire dans la notion d'élite et de transcendance. Pour l'attentat du Petit-Clamart en 1962, organisé par le colonel Bastien-Thiry, il rappelle que ce dernier était polytechnicien et ingénieur de l'Armement, qu'il n'avait pris aucun risque personnel dans l'attentat, que c'était le nième attentat contre la personne du général (19 en tout...), que Madame de Gaulle aurait pu être atteinte et que ce seul fait excluait à ses yeux tout pardon et toute grâce de sa part. Il expose ce qu'il sait des aspects psychiatriques de

la personnalité du colonel, que ses avocats n'ont jamais utilisés, et termine en indiquant que le Général séparait ici totalement la religion et la décision d'Etat et que cette dernière la transcendait à ses yeux.



## Notes

Une version anglaise légèrement modifiée fut publiée sous le titre « On the Interrelation between Forgiveness, Rationality and Faith » in : On the Interrelation between Forgiveness, Rationality and Faith, in: D. Lukaszewicz/ R. Pouivet (2012), *The Right to Believe : Perspectives in Religious Epistemology*, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick: Ontos Verlag, 213-223. Je remercie cordialement les éditeurs de leur autorisation de reproduire ici une version française de mon article.



## Références

- Allers, Christopher R. / Smit, Marieke (2010), eds., *Forgiveness in Perspective*. Amsterdam/New York : Rodopi.
- Beyleveld, Deryck (2010), *Human Hope, Human Fear, Human Dignity*, Lecture on the Conference “Human Dignity, Contingent Dignity, and Rank”, June 28, Bielefeld: ZIF.
- Butler, Joseph (1827), *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*, Cambridge: Published by Hilliard and Brown; Boston: Hilliard, Gray, Little, and Wilkins. Transcribed by LeRoy Dagg, 2002 (<http://anglicanhistory.org/butler/rolls/08.html>).
- Gudan, Eric (2005), *Beyond Extrinsic Forgiveness: Recognizing the Dignity of the Offender*, Arlington: The Institute for the Psychological Sciences.
- Hieronymi, Pamela (2001), Articulating an Uncompromising Forgiveness. *Philosophy and Phenomenological Research* 62, 529–555.
- Internet Encyclopedia of Philosophy : <http://www.bookrags.com/research/forgiveness-eoph/>
- Konzelmann, Anita (2008), *Collective Forgiveness and Normative Enactment*, 6th European Congress of Analytic Philosophy. Krakow.
- Lorenz, Kuno (2010), *Logic, Language and Method. On Polarities in Human Experience*. Berlin : De Gruyter.
- North, Joanna. (1987). Wrongdoing and Forgiveness, *Philosophy* 62 (N° 242), 499-508.

- Novitz, David (1998), Forgiveness and Self-Respect, *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (n° 2), 299-315.
- Schaber, Peter (s.d.), Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde. Universität Zürich.
- Vorster, J. M. (2009), An ethics of forgiveness, *Verbum et ecclesia* 30 (1), 365-383.