

Le pardon communautaire est-il possible? : La contribution du roman *Disgrâce* de J.M. Coetzee

Autor(en): **Vandavelde, Pol**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **57 (2007)**

Heft 1

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381737>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE PARDON COMMUNAUTAIRE EST-IL POSSIBLE ?

La contribution du roman *Disgrâce* de J. M. Coetzee

POL VANDEVELDE

Résumé

*Dans cette étude je poursuis deux objectifs : d'une part, je tente d'établir d'un point de vue théorique les tenants et aboutissants de la question de savoir si le pardon entre deux communautés est possible ; d'autre part, j'examine les obstacles et les dangers d'un tel pardon. En ce qui concerne le premier objectif, je fais appel à Hannah Arendt qui nous a donné dans *La condition de l'homme moderne* une définition du pardon que j'applique aux relations entre communautés. Afin d'examiner les problèmes d'un pardon inter-communautaire, je fais usage du roman de J. M. Coetzee, *Disgrâce*, qui offre à mon sens une illustration de ce qu'un tel pardon entraînerait. La situation que décrit Coetzee, et à laquelle je me réfère également, est celle de l'Afrique du Sud après l'apartheid.*

Le pardon est un acte remarquable dans la mesure où les gens peuvent échapper aux conséquences de leurs actions. Au lieu d'être condamné à faire face à la réaction causée par ce qu'on a fait, on peut demander pardon. S'il est accordé, il nous libérera de ce que nos actions pourraient provoquer, allégera notre culpabilité et notre honte. Alors qu'une promesse nous engage à agir comme on a dit qu'on le ferait, le pardon a l'effet inverse : il défait la chaîne d'actions et de réactions initiée par un certain acte et libère un individu des conséquences de ses actes. C'est donc un performatif merveilleux dans lequel faire, c'est défaire. L'avantage en est que le pardon annule la dette et permet ainsi le rétablissement d'une relation.

Si cette énergie sociale hautement utile pouvait être canalisée à travers un processus politique, une communauté entière pourrait rétablir une relation avec une autre communauté qui fut antagoniste. Le bénéfice politique en serait extraordinaire. Une communauté aurait la possibilité de se libérer du poids écrasant de l'histoire et ses membres pourraient ne plus être les horribles descendants d'opresseurs ou les rejetons plaintifs de victimes.

Le pari que le pardon peut être un acte politique me semble être à la base de la Commission pour la Vérité et la Réconciliation établie en Afrique du Sud en 1994 après l'apartheid. Mais cela reste un pari, car les problèmes et difficultés abondent.

Je me propose deux objectifs dans cette étude: d'une part, établir d'un point de vue théorique les tenants et aboutissants de la question de savoir si le pardon entre deux communautés est possible et, si oui, comment et selon quels mécanismes; d'autre part, examiner les obstacles et les dangers d'un pardon communautaire. Afin d'examiner le premier point, j'en appelle à Hannah Arendt qui nous a donné dans *La condition de l'homme moderne*¹ une définition du pardon qui est devenue canonique. Afin d'examiner le second point, je ferai usage du roman de J. M. Coetzee, *Disgrâce*², qui offre à mon sens une illustration de ce que le pardon communautaire entraînerait. Coetzee est cet écrivain sud-africain qui reçut le prix Nobel de littérature en 2003 et se sentit forcé de quitter l'Afrique du Sud à cause de ce roman. Lui qui fut un opposant de l'apartheid lorsqu'il était dangereux de s'y opposer s'est vu accusé d'être raciste et injuste dans sa description de l'après-apartheid. L'accusation venait de ceux-là mêmes que Coetzee soutenait et défendait, les membres de l'African National Congress. Coetzee vit depuis 2002 en Australie.

Commençons par examiner d'un point de vue théorique la notion de pardon dans une perspective surtout communautaire.

Le pardon communautaire est-il possible?

Hannah Arendt nous dit dans *La condition de l'homme moderne* que le pardon est un acte essentiellement lié à la pluralité au sens où il engage au minimum la partie coupable et la partie lésée³. En outre il est essentiellement humain. C'est là, nous dit Arendt, la nouveauté apportée par le christianisme. «Celui qui a découvert le rôle du pardon, c'est Jésus de Nazareth.»⁴ Alors que dans l'Ancien Testament Dieu seul a le pouvoir de pardonner, avec le Christ l'homme a maintenant ce pouvoir: «Si vous pardonnez du fond de votre cœur», Dieu fera «de même» (Mt 18,35)⁵. Ou encore: «Et lorsque vous priez, si vous avez quelque chose contre quiconque, pardonnez-lui de façon que votre Père dans les cieux puisse vous pardonner» (Mc 11,25)⁶. Non seulement l'homme peut pardonner, mais il en a même le devoir: «Et s'il pèche contre toi sept fois dans la journée et sept fois vient à toi et dit: 'Je me repens', pardonne-lui» (Lc 17,3)⁷.

¹ H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.

² J. M. COETZEE, *Disgrace*, New York, Penguin Books, 1999, trad. fr. *Disgrâce*, par Catherine Lauga du Plessis, Paris, Seuil, 2001. Abrégé dans la suite par la lettre D suivie de la page dans la traduction française, à l'occasion modifiée.

³ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 237.

⁴ *Ibidem*, p. 238.

⁵ Cité dans H. ARENDT, *op. cit.*, p. 239.

⁶ Cité dans H. ARENDT, *op. cit.*, p. 239.

⁷ Cité dans H. ARENDT, *op. cit.*, p. 240.

Le pardon humain tel qu'il apparaît dans les Évangiles est le contraire de la vengeance. Au lieu de retourner l'action commise en réaction et de punir quelqu'un pour ses actes, le pardon remet les fautes, en libère l'auteur, le laisse aller: *aphiemai*, disent les Évangiles. Deux conditions cependant sont nécessaires: que l'auteur des fautes se repente et que celui qui pardonne ne calcule ni n'envisage quelque bénéfice de son pardon⁸. Car ce dernier n'est ni contrat ni réconciliation. L'acte de pardon, afin d'être tel, doit être inconditionné. Vladimir Jankélévitch, dans son essai *Le pardon*, insiste sur la gratuité: «Le pardon ne pardonne jamais parce-que: ni parce qu'il y a innocence ni parce qu'il y a faute»⁹, ainsi que sur l'absence de condition: «Le pardon ne demande pas si le crime est digne d'être pardonné, si l'expiation a été suffisante, si la rancune a assez duré... Ce qui revient à dire: il y a un inexcusable, mais il n'y a pas d'impardonnable.»¹⁰

Arendt et Jankélévitch, pourtant, voient le pardon dans les limites strictes d'une interaction humaine, même s'il est d'inspiration religieuse et, pour Arendt, chrétienne: on ne peut pardonner que ce qu'on juge pardonnable. Le pardon est une possibilité humaine basée sur un jugement et le corrélat de la punition. Selon Arendt, «c'est un élément structurel dans les affaires humaines qu'on est incapable de pardonner ce qu'on ne peut punir et qu'on est incapable de punir ce qui s'est avéré impardonnable»¹¹. Le fait que le pardon dépend d'un jugement est illustré au mieux par Jankélévitch qui, dans «L'imprescriptible», prend une position apparemment en contradiction avec celle qu'il défendait dans *Le pardon*. Alors que là il prétendait qu'il n'y a pas d'impardonnable, il considère maintenant dans «L'imprescriptible» que la possibilité du pardon disparaît devant un crime irréparable et pour lui l'holocauste est un tel crime. «Le pardon mourut dans les camps de la mort», nous dit-il¹².

Bien qu'Arendt suggère que le pardon, même s'il est apparu dans un contexte religieux, n'en doit pas moins être pris au sérieux dans un sens strictement séculier, sa description du pardon en termes de jugement et comme corrélat de la punition semble bien lui dénier *de facto* tout rôle politique significatif. Parce que seuls des individus peuvent pardonner dans la situation d'un face à face, et même seules les victimes ont ce privilège, il semble que le pardon communautaire ne puisse avoir lieu.

Derrida prend position contre cette dépendance du pardon vis-à-vis du jugement, que définissent Jankélévitch et Arendt. Dans *Le siècle et le pardon*,

⁸ Il est de nombreuses manières de définir le pardon. Je me limite à la présentation qu'en donne Hannah Arendt et considère sa première manifestation dans les Évangiles comme la base pour déterminer ses conditions de possibilité. Paul Ricœur et Jacques Derrida, par exemple, ne considèrent pas le repentir comme une condition nécessaire.

⁹ *Le pardon*, Paris, Beauchesne, 1967, p. 185.

¹⁰ *Ibidem*, p. 203.

¹¹ H. ARENDT, *op. cit.*, p. 241.

¹² Cité dans J. DERRIDA, *Foi et savoir* suivi de *Le siècle et le pardon*, Paris, Seuil, 2000, p. 113.

qui est la réponse qu'il donna à plusieurs questions posées par *Le monde des débats* en décembre 1999, Derrida reformule l'imprévisibilité qu'Arendt considère centrale dans le pardon, et qui différencie le pardon du contrat ou de la réconciliation, comme étant une impossibilité. «Chaque fois que le pardon est au service d'une finalité, fût-elle noble ou spirituelle (rachat ou rédemption, réconciliation, salut), chaque fois qu'il tend à rétablir une normalité (sociale, nationale, politique, psychologique) par un travail du deuil, par quelque thérapie ou écologie de la mémoire, alors le 'pardon' n'est pas pur – ni son concept. Le pardon n'est, il *ne doit être* ni normal, ni normatif, ni normalisant. Il *devrait* rester exceptionnel et extraordinaire à l'épreuve de l'impossible: comme s'il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique.»¹³

En ce qui concerne le pardon communautaire, la position de Derrida a l'avantage qu'on ne peut décider à l'avance de ce qui est pardonnable et impardonnable, qu'on ne peut donc décréter, comme Arendt et Jankélévitch, des critères du pardonnable. «Le pardon pur et inconditionnel, pour avoir son sens propre, doit n'avoir aucun 'sens', aucune finalité, aucune intelligibilité même. C'est une folie de l'impossible.»¹⁴ Si l'impossibilité est ce qui définit le pardon et non pas le type d'actes jugés pardonnables, alors en principe le pardon communautaire peut exister, même s'il est imprévisible et considéré comme impossible avant qu'il n'ait pris place.

Il y a cependant une nouvelle difficulté dans les vues de Derrida. Même s'il peut exister, précisément parce qu'on ne peut prédire s'il aura lieu ou non, on ne voit pas comment concrètement le pardon communautaire pourrait se faire. Il y a à cela deux raisons. La première tient au fait que Derrida suit la logique qu'il appelle abrahamique et qui veut que le pardon ait lieu strictement entre victime et criminel. Dès qu'il y a un tiers, non seulement ce n'est plus un pardon, mais c'est une injustice: il est, affirme Derrida, «injuste» de la part du chef d'État algérien Bouteflika de «pardonner». «Je le trouve injuste à la fois par respect pour les victimes de crimes atroces (aucun chef d'État n'a le droit de pardonner à leur place) et par respect pour le sens de ce mot, pour l'inconditionnalité non-négociable, anéconomique, apolitique et non-stratégique qu'il prescrit.»¹⁵ La seconde raison en est que, si le pardon est radicalement imprévisible, cette absence totale de calcul, d'anticipation, de préparation a pour effet concret de rendre infaisable un accord négocié entre différentes communautés sur ce que l'on va pardonner et sur la manière de procéder. En effet, pour que pardon il y ait, il faut au moins qu'une communauté en vienne à reconnaître ce dont il faut se repentir et que l'autre considère la possibilité d'un pardon. Et pour que cela puisse se faire, comment ne pas introduire un processus minimal de gestion du pardon, anticipant les obstacles et évaluant les chances de succès, tous éléments proches d'un certain calcul ?

¹³ J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 107-108.

¹⁴ *Ibidem*, p. 120.

¹⁵ *Ibidem*, p. 124.

Les difficultés du pardon communautaire sont illustrées par cet épisode que raconte Simon Wiesenthal, qui allait pourchasser les anciens nazis à travers le monde : quand il était lui-même prisonnier dans un camp de concentration, travaillant à l'hôpital, il fut appelé au chevet d'un soldat SS qui, sur son lit de mort, voulait se confesser à un Juif des crimes horribles qu'il avait commis – jeter des grenades dans une maison bourrée de bidons d'essence où des Juifs s'étaient réfugiés et abattre ceux qui tentaient de s'enfuir, femmes et enfants compris. Après sa confession, il demande à Wiesenthal de lui pardonner, mais Wiesenthal s'en va sans rien dire. D'une part le crime est trop énorme et d'autre part Wiesenthal ne peut pardonner au nom de gens qui sont morts. Seules les victimes pourraient pardonner. Wiesenthal accepte ces conditions, mais se demande tout de même : « Mais ne sommes-nous pas une seule communauté avec la même destinée, et ne devons-nous pas répondre l'un pour l'autre ? »¹⁶

Si, de fait, comme Arendt et Jankélévitch le soutiennent, le pardon n'est possible que pour des actes qu'on juge pardonnables et si le pardon par procuration est impossible et si, selon Derrida, toute forme de calcul est à exclure du pardon, trois conséquences s'ensuivent. D'abord, là où le pardon pourrait être politiquement bénéfique et conduire au rétablissement d'une relation entre communautés, il sera toujours impossible, puisqu'il s'agit bien souvent d'atrocités qui ont coûté la vie à un grand nombre de personnes, atrocités qu'on ne croit pas de prime abord pardonnables. Ensuite, s'il n'y a pas de possibilité de parler au nom des victimes et même au nom des agresseurs et autres tortionnaires, ces crimes contre l'humanité resteront à jamais libres de hanter des communautés par un désir de garder la mémoire des victimes, qui peut facilement masquer un désir de vengeance perpétué de génération en génération. Ce souvenir cultive aussi la culpabilité de ceux qui se trouvent associés, par race, nationalité ou religion, aux auteurs des crimes. Et enfin, troisième conséquence des vues d'Arendt, Jankélévitch et Derrida, si tout calcul, discussion ou anticipation d'un bénéfice ne peuvent faire partie du processus du pardon, le pardon est un acte politiquement inutile et ne peut même pas être politique. En somme, ainsi que le déclare Paul Ricœur : « Il n'y a pas de politique du pardon. »¹⁷

Il me semble cependant que ces objections à la possibilité d'un pardon communautaire ne sont pas insurmontables, loin de là. Voici comment on peut y répondre. À l'encontre de la première objection selon laquelle le pardon ne peut avoir lieu que dans la situation d'un face à face entre la victime et le criminel, ce qui, selon Arendt et Jankélévitch, limite le pardonnable à ce qui est jugé pardonnable, on peut rétorquer que le pardon est un acte public, au même titre que la promesse. Même s'il doit être formulé par une personne, il n'est pas privé au sens où il dépendrait uniquement des sentiments de la personne qui pardonne. Ma promesse est faite par la déclaration « je promets » (ou une formulation analogue) et non pas exclusivement par mes intentions. Je suis donc tenu

¹⁶ S. WIESENTHAL, *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness*, New York, Schocken Press, 1997, p. 65.

¹⁷ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 635.

non seulement par mes intentions, mais par mes mots et mes actes. Si la même chose vaut pour le pardon, la dimension publique ouvre la possibilité d'un rôle politique pour le pardon. Arendt elle-même reconnaît que l'acte de pardonner a une histoire et une date de naissance. Il fut introduit par le christianisme. Parce qu'il devint disponible, cet acte comme acte intentionnel public pouvait être emprunté par une communauté qui devint de plus en plus grande. Lorsque je pardonne, je dois bien entendu avoir l'intention de pardonner, mais en fait j'emprunte un acte intentionnel qui est disponible dans ma communauté et qui n'était pas disponible à un Grec du IX^e siècle avant le Christ. Si le pardon est un état intentionnel public, la situation du face à face de l'opresseur et de la victime est accidentelle à la réalisation de l'acte, et non pas essentielle. Donc, en principe, ce qui est pardonnable ne dépend pas du jugement d'un individu et rien n'empêche un groupe de pardonner. Il suffirait d'une procédure commune par laquelle les membres de cette communauté ou de ce groupe déclareraient qu'ils pardonnent, comme un groupe peut promettre en tant que groupe.

Soit ! Un groupe peut structurellement pardonner. Mais en a-t-il le droit ? Comme Martin Golding le formule, «le principe général [est] que seule la partie lésée est en position de pardonner, ce qui est pris fréquemment comme axiomatique dans les traitements du pardon»¹⁸. Y a-t-il des circonstances où la victime perdrait ses prérogatives ? De manière très subtile et à mon sens convaincante, Trudy Govier établit une distinction entre victimes primaires, secondaires et tertiaires. Alors que ceux qui ont souffert directement d'actes de violence sont les victimes primaires, leur famille immédiate et le cercle de leurs amis furent aussi les victimes secondaires, même si elles ne furent pas directement victimes de cette violence. La communauté fut également victime, agressée et blessée par cette violence infligée à certains de ses membres, et constitue donc une victime tertiaire. Govier en conclut qu'«un groupe peut être moralement habilité à pardonner en vertu des dommages faits à des victimes secondaires et tertiaires»¹⁹. On peut donc accepter que les membres de la famille sont impliqués dans ce qui est arrivé à leurs enfants ou époux. Certains manifestent même un désir de tourner la page et d'arriver à une certaine forme de sérénité. Ainsi que le clamait la mère de Steve Biko en Afrique du Sud devant la Commission pour la Vérité et la Réconciliation, demandant de connaître les détails des tortures et du meurtre de son fils par des policiers : «Oui, je pardonnerais aux assassins de mon fils. Je suis chrétienne et nous, chrétiens, pardonnons. Mais d'abord je dois savoir quoi pardonner, ce qui veut dire qu'on doit me dire entièrement ce qui s'est passé et pourquoi». Pourquoi le privilège de pardonner pourrait-il lui être refusé, même si elle ne fut pas la victime directe des tortionnaires de son fils ? Pourquoi même la communauté noire entière comme victime tertiaire ne pourrait-elle pas pardonner au nom des victimes qui ne le peuvent plus ?

¹⁸ Cité in : P. E. DIGESER, *Political Forgiveness*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2001, p. 83.

¹⁹ GOVIER, *op. cit.*, p. 95.

En ce qui concerne la troisième objection, celle de Derrida, que le pardon ne peut être mêlé de calcul ou de l'anticipation d'un bénéfice, on peut de nouveau faire appel à Arendt. Le pardon est une notion qui débuta avec le christianisme et avait un but : pardonner, c'est faire la volonté de Dieu. Dès sa naissance donc, l'acte de pardonner comporte une téléologie. En outre, le pardon humain tel qu'il est décrit par les Évangiles et par Arendt dépend d'un repentir préalable. Le pardon ne concerne pas exclusivement celui qui pardonne et ne consiste pas seulement à passer l'éponge ; littéralement, il vise à libérer le criminel. Ce but, qui rend le pardon intelligible comme acte, consiste à reconnaître le criminel comme quelqu'un qui a changé et donc à rétablir une relation. C'est là aussi le sens initial du pardon dans les Évangiles. Ainsi que Govier le décrit, «le pardon implique un changement d'attitude envers le malfaiteur dans laquelle la personne qui pardonne abandonne librement toute émotion de haine ou de ressentiment envers le malfaiteur, acquiert une attitude plus positive envers lui, et peut être disposée à se réconcilier, à rétablir une relation»²⁰. Le fait que le pardon politique vise à permettre une nouvelle co-existence et à rétablir ou même créer une nouvelle convivialité n'est donc pas une propriété spécifique à ce type de pardon, mais, selon moi, au pardon en général. Bien que différent de la réconciliation, le pardon est par définition orienté vers la réconciliation.

Il faut donc revenir sur la qualification que donne Derrida du pardon comme folie. C'est exagéré s'il l'entend littéralement : si le pardon est totalement imprévisible et de l'ordre de l'impossible, on ne pourrait même pas faire confiance à la personne qui prétend pardonner. Cette personne ne serait pas comprise, même pas par le malfaiteur. À l'encontre de Derrida donc, un pardon inintelligible ne peut être pardon. Il lui faut un but. Derrida et Arendt ont cependant raison de différencier le pardon d'un contrat ou d'une réconciliation, qui ont en effet un but utilitaire : si je tends la main, j'aurai la paix. Mais le désir de rétablir une harmonie n'est pas nécessairement un but utilitaire dépendant d'un *quid pro quo*. Poursuivre un but, comme la mère de Steve Biko qui aimerait pardonner, ne revient pas nécessairement à un marché : si je pardonne, qu'est-ce que je gagne ? Poursuivre un but consiste aussi à rendre l'acte de pardon raisonnable et intelligible, bref, rationnel.

Ces trois réponses aux objections d'un pardon communautaire me semblent être à la base de la Commission pour la Vérité et la Réconciliation en Afrique du Sud, fondée en 1994 après l'apartheid. C'est Nelson Mandela, le président du pays, qui établit cette commission et Desmond Tutu, un archevêque anglican, en devint le président. Ainsi que Digeser le soutient, ce que fit cette Commission représente en fait une forme de pardon politique, même si tel n'était pas son but explicite. La Commission enquête sur les violations des droits de l'homme, les atrocités et les tortures durant l'époque de l'apartheid. Le but expresse est de promouvoir une justice restaurative plutôt que rétributive. Il s'agit avant tout de guérir, guérir ceux qui ont souffert et permettre à ceux qui furent auteurs ou complices ou de quelque façon associés à ces crimes de pouvoir vivre en

²⁰ *Ibidem*, p. 57.

commun avec les anciennes victimes. Bien qu'il s'agisse d'une commission de réconciliation, le but est assez clair: il s'agit d'établir le cadre pour la possibilité d'un pardon.

Le fait que le pardon peut faire partie d'un processus politique ne veut pas dire cependant que le processus fonctionnera. Il y a en effet des défis énormes et de nombreux obstacles. Je considère le roman de Coetzee *Disgrâce* comme une illustration de ces problèmes et défis. Ce que le roman illustre dans une situation concrète, c'est la nécessité pour ceux qui se repentent et ceux qui peuvent pardonner de se transformer. Le roman nous fait voir que l'inconditionnalité du pardon clamée aussi bien par Arendt, Jankélévitch et Derrida, avec leurs nuances et différences, ne concerne pas en fait l'acte même de pardonner, mais la transformation de ceux qui se repentent et de ceux qui pardonnent. Pour cela, il n'y a en effet aucune condition. Le pardon est donc ainsi non seulement condition d'un futur commun, mais la création de ce futur, et c'est le futur lui-même, c'est-à-dire la transformation de la victime ou de ses descendants, d'une part, et du criminel ou de ses complices, d'autre part, qui déterminera rétrospectivement si pardon il y eut. Cette dimension de transformation future des protagonistes du pardon semble difficile à cerner en termes d'arguments, de raisons ou de conditions. C'est là une des ressources fondamentales de la fiction littéraire de nous aider à voir ce que nos concepts ne semblent pas permettre (comme pardonner au nom des victimes ou la transformation future comme condition rétrospective du pardon) et ainsi de nous inviter à articuler cette intuition de manière conceptuelle. Le pardon est quelque chose qui se fait, qui a lieu, par exemple dans un roman, même s'il défie nos catégories et nos manières de penser. Le fait donc qu'il n'y ait pas de politique du pardon ne peut valoir comme un argument contre la possibilité d'une telle politique.

La disgrâce comme attente du pardon

Le roman *Disgrâce* décrit ce qu'il est advenu de l'Afrique du Sud que Mandela espérait non raciale. La situation de nombre de blancs, particulièrement à la campagne, est devenue très précaire et dangereuse. Le viol atteint des dimensions catastrophiques. Et c'est précisément un viol qui est au centre du roman.

Ce roman, publié en 1999, qui reçut le prix Booker, le prix littéraire le plus important en Grande-Bretagne, est différent des autres romans de Coetzee en ce que l'après-apartheid y sert d'arrière-plan. Dans le texte deux fils narratifs s'entrecroisent qui ont tous deux affaire à la notion de pardon, l'un entre personnes et l'autre entre communautés. Une autre originalité du roman est d'aborder le pardon par son autre côté: l'attente de celui qui voudrait être pardonné et que le roman décrit comme disgrâce²¹.

²¹ Le mot anglais *disgrace* ajoute à la perte de statut, centrale dans le mot français, la notion d'infamie et d'ostracisme. Le champ sémantique de *disgrace* inclut non

La première trame consiste en l'aventure qu'a un professeur de littérature, David Lurie, avec l'une de ses étudiantes. Ce professeur de littérature désabusé enseigne dans une université restructurée qui est dédiée maintenant à la communication et ses étudiants montrent peu d'intérêt pour la littérature à l'exception de cette jeune Mélanie. Mais les choses tournent mal. La jeune femme abandonne ses études et ses parents portent plainte. Au lieu de reconnaître publiquement sa faute et de s'excuser, ce que ses collègues exigent pour qu'il garde son poste, David Lurie préfère démissionner avant qu'on ne le licencie. Il part alors dans l'arrière-pays et rend visite à sa fille, Lucy, qui possède une ferme à légumes et un gîte pour chiens.

C'est ici que la deuxième trame du roman se mêle à la première et que la disgrâce personnelle devient communautaire. David s'installe temporairement chez sa fille et l'aide aux tâches de la ferme. Il se porte également volontaire dans un chenil avoisinant et commence à prendre conscience de la situation précaire dans laquelle vivent les blancs au milieu d'une majorité noire qui a maintenant le pouvoir. Le voisin de sa fille, Petrus, qui est noir, fait usage de ses nouveaux droits pour développer sa petite propriété et regarde avec envie la ferme avoisinante. On se rend compte que les fermiers blancs sont en instance de départ, intimidés et menacés par la violence dirigée contre eux. Lucy le reconnaît elle-même : «Un jour ou l'autre on retrouvera Ettinger [un fermier blanc] avec une balle dans le dos ; ce n'est qu'une question de temps» (D, p. 234). Quant à Petrus, le voisin, il donne à entendre de manière peu subtile que l'endroit n'est pas sûr pour une femme blanche vivant seule.

Un jour la ferme de Lucy est cambriolée par deux adultes et un garçon noirs. Ils enferment David dans la cuisine, lui brûle une partie du visage et violent Lucy à plusieurs reprises. Ils n'emportent rien, à part la vieille voiture, ce qui donne à penser aux victimes que le cambriolage n'était qu'un prétexte pour se venger.

Par le tableau impitoyable qu'il dresse des relents de haine et de rancœur qui demeurent des deux côtés de l'équation après la chute de l'apartheid, chez ceux qui ont perdu le pouvoir et ceux qui l'ont gagné, ce roman me semble représenter les différents enjeux et les difficultés d'une réconciliation qui doit se faire. Malgré l'horreur qu'il dépeint, le roman présente aussi la possibilité d'un pardon entre communautés susceptible d'instaurer une convivialité qui n'a jamais existé et qui fut précédée par des siècles d'abus et d'injustices. La force du roman réside dans son point de vue original et à première vue outrancier, celui des descendants d'opresseurs qui ne furent jamais oppresseurs eux-mêmes. Ce point de vue fait ressentir la nouvelle injustice qui s'est glissée sous le masque de la réconciliation, en ce cas l'insécurité de la minorité blanche et la pression constante pour qu'ils quittent le pays.

seulement, comme son équivalent français, *dishonor* et *disrepute*, mais aussi *infamy* et *ignominy*.

Coetzee ne parle pas de pardon entre communautés dans son roman, mais la notion de pardon y est partout présente sous sa forme inversée, la disgrâce, celle de David Lurie à cause de son aventure avec son étudiante, et celle de Lucy à cause du viol. Tous deux ont «payé», par une perte d'emploi et un viol – ils ont donc déjà été punis –, mais ils vivent ce moment de l'espoir d'être réhabilités par un pardon, qui leur est pour le moment refusé.

Coetzee évoque le pardon lorsque David se rend chez les parents de sa jeune maîtresse, Mélanie, et s'excuse pour sa relation avec leur fille. Il demande même pardon à genoux, évoquant sa disgrâce, l'état de disgrâce dans lequel il vit (D, p. 199). C'est également le constat que fait son ex-épouse, bien qu'elle blâmât aussi Mélanie : «C'est une disgrâce du début jusqu'à la fin» (D., p. 56, traduction modifiée). Lucy pourrait dire la même chose : l'attaque, le viol, sa situation précaire à la ferme font de sa vie une disgrâce continuelle. Et telle est la question posée dans le roman. Une fois que la personne qui souhaite le pardon vit son état de disgrâce, combien de temps faudra-t-il avant d'obtenir ce pardon? (D., p. 70. 199-200).

Et cependant, cela ne suffit pas. Une justice rétributive en termes laïcs ne semble pas conduire à la réconciliation. Et David accepte enfin de demander pardon, comme sa fille Lucy donne son assentiment à ce qui lui est arrivé et accepte sa disgrâce d'être blanche, descendante de Blancs et prise dans un marché entre races. Père et fille représentent ainsi non seulement deux formes de disgrâce, mais également deux types de réactions ou d'être-au-monde différents. Ils sont descendants de colons, Afrikaner, générant de nouveaux colons, ce qui veut dire aussi qu'ils ne se sont pas véritablement installés en devenant partie prenante des habitants autochtones. Ils ont rédupliqué les conditions de leur pays d'origine et se sont isolés de la population autochtone, vivant à part, augmentant la violence nécessaire pour préserver cet apartheid mythique d'une minorité blanche voulant à tout prix demeurer étrangère dans un continent noir afin de préserver son identité.

Lucy, en ce sens, est un accident dû à l'histoire. Le viol dont elle est victime serait alors un viol de l'histoire au double sens d'une revanche de l'histoire et d'une disgrâce infligée à ce qui aurait pu être une autre histoire. À sa fille qui demande : «Mais pourquoi une haine pareille contre moi? Je ne les avais jamais vus de ma vie», son père répond : «C'est l'histoire qui s'exprimait à travers eux... Une histoire de torts longuement subis. Essaie de voir ça sous cet angle, cela t'aidera peut-être. Il t'a peut-être semblé qu'ils s'en prenaient à toi personnellement, mais ce n'était pas le cas : cela venait de loin, dicté par les ancêtres» (D., p. 181).

Cependant, malgré leur communauté dans la disgrâce, ils ne se reconnaissent pas de la même communauté sociale. David réagit au drame dans les termes rationnels d'une démocratie libérale : il faut porter plainte pour qu'une justice rétributive répare le lien social. Lucy cependant ne dévoile que le vol de la voiture à la police, afin que l'assurance couvre la perte, et refuse de mentionner le viol. Au cours de ses entretiens avec son père, elle semble accepter cette

attaque comme une punition qui lui est infligée au nom du groupe qu'elle représente pour les exactions que ce groupe a perpétrées au cours de l'histoire. Lorsqu'il s'avère qu'elle est enceinte, elle refuse l'avortement, alors qu'elle a avorté plusieurs années auparavant. Sa décision, qui ne semble pas motivée par une morale sexuelle, relève d'une dette qu'elle pense devoir apurer au nom de son peuple blanc afin de pouvoir rester en Afrique. Face à la justice rétributive promulguée par son père, mais qui est totalement impuissante – la police est incompétente –, Lucy tente de formuler les nouvelles normes d'une justice restaurative qui viserait à rétablir une relation avec ces nouveaux détenteurs de l'Afrique du Sud. Elle tente de comprendre la spécificité de sa situation actuelle qui est historique et voit ce qui lui est arrivé en termes strictement privés (D., p. 130).

Ainsi que la Commission pour la Vérité et la Réconciliation avait opté pour une justice restaurative et non rétributive, pour une réconciliation et non un jugement, Lucy voit ce qui lui est arrivé comme l'occasion de rétablir une relation avec l'Afrique du Sud, un pays qu'elle ne veut pas quitter, mais auquel on lui rappelle qu'elle n'appartient pas. Et appartenir est son désir. «Et si... si ça, c'était le prix à payer pour rester ici... Ils [les violeurs] considèrent que je dois quelque chose. Ils se considèrent comme des créanciers, qui viennent recouvrer une dette, un impôt. De quel droit pourrais-je vivre ici sans payer mon dû? C'est peut-être ce qu'ils disent» (D., p. 183). Alors que Lucy reconnaît que ces gens qui l'ont violée reviendront («Je crois que je suis sur leur territoire. Ils m'ont marquée» (D., p. 183; traduction modifiée), elle refuse les conseils de son père et sa vision des choses qui envisage ces gens comme s'adonnant à la violence (D., p.184).

Au caractère public du crime, sur lequel son père insiste, Lucy oppose une relation privée. Le crime est aussi une occasion qui peut conduire à une transformation de sa relation avec le pays et ses gens. Contre les suggestions de son père, cette transformation n'est ni sacrifice ni expiation pour les crimes des autres. Ça, dit-elle, ce sont des abstractions. Elle prétend aussi qu'elle ne vise pas seulement à sauver sa vie en payant un certain prix. Mais n'abandonne-t-elle pas sa propre identité personnelle et culturelle dans l'effort qu'elle fait pour rétablir une relation qui n'a en fait jamais existé?

C'est ce que craint son père qui en appelle à sa fierté. «Si tu cèdes au point où on en est, si tu ne fais pas ce que tu dois, tu ne pourras plus te supporter. Tu as un devoir envers toi-même, envers l'avenir, envers le respect que tu te dois» (D., p. 155). Mais peut-être, si l'on veut rétablir une relation, en particulier une relation qui n'a jamais existé en tant que telle comme celle entre Blancs et Noirs en Afrique du Sud, l'on doit devenir autre dans un procès d'auto-aliénation.

Les Blancs s'en iront au sens où ceux qu'ils furent n'ont plus de place, nous dit-on (D., p. 155-56). Une époque touche à sa fin. S'ils restent, ils devront devenir autres. Et c'est l'aspect effrayant du rétablissement d'une relation et du pardon en général, ce que Derrida généralisait indûment: si, comme Lucy, on est prêt à accepter d'être victime de crimes horribles afin d'être pardonné,

on se voit transformé et l'on ne peut prédire qui l'on deviendra et ce qu'il nous adviendra. Telle est la folie du pardon (et du repentir), ainsi que son non-sens, parce qu'il défait le sens de ce qui existait auparavant.

Le roman illustre également l'autre aspect du pardon communautaire : le pouvoir qu'ont maintenant ceux qui peuvent octroyer le pardon. Car ceux qui pardonnent ou prétendent avoir pardonné, comme ceux au nom de qui parle la Commission pour la Vérité et la Réconciliation, gagnent un pouvoir extraordinaire qui consiste à retarder le rétablissement de la relation, à différer le pardon. Et la question pour les malfaiteurs ou leurs descendants, comme les Blancs en Afrique du Sud, devient : que devons-nous endurer de plus ? Cela suffira-t-il ? N'y a-t-il pas un point de non-retour où l'ancien malfaiteur est détruit par le processus du pardon qui était censé le libérer ? Ce danger, qui réside dans le pouvoir investi dans celui qui pardonne, est illustré par Petrus, le voisin noir de Lucy, qui a un œil sur sa propriété.

Il s'avère que Petrus connaît les agresseurs de Lucy et a recueilli chez lui le gamin qui a participé au viol et qui est en fait son neveu. Apprenant cette révélation, David et sa fille réagissent de nouveau différemment devant cette demande supplémentaire pour échapper à la disgrâce. David va trouver Petrus pour se plaindre ; Petrus défend son neveu : «C'est un parent... il est *des miens*» (D., p. 232), ce qui rend David furieux : «On y est. Plus de mensonges. *Les miens*. Il ne pouvait pas espérer mieux. La vérité toute nue. Eh bien, Lucy, elle est *des siens*, à lui» (D., p. 232). Petrus va même jusqu'à proposer d'épouser Lucy (ce sera sa troisième femme). Entendant cela, David «n'en croit pas ses oreilles... 'Tu veux épouser Lucy... Explique-moi un peu ce que tu veux dire. Non. Attends. Ne m'explique rien du tout. Ce n'est pas quelque chose que j'ai envie d'entendre. Ce n'est pas comme ça que nous faisons les choses'. *Nous*. Il dit presque : *Nous, les Occidentaux*» (D., p. 231-33 ; traduction modifiée).

Telle est la difficulté du pardon qui peut conduire à une réconciliation, mais à la condition qu'on accepte de changer. Cependant demeurer «parmi les siens» lorsqu'on se repent ou lorsqu'on pardonne, c'est empêcher le processus du pardon d'ouvrir un futur. David, en demeurant occidental, aussi bien que Petrus, qui protège les siens, refusent en fait le futur et donc la nouvelle Afrique du Sud, précisément parce qu'ils veulent préserver leur identité. Petrus accapare la terre ainsi que les femmes et David envisage de partir, ainsi qu'il encourage sa fille à le faire (D., p. 235) (Rappelons-nous que Coetzee lui-même quitta l'Afrique du Sud). Cependant Lucy réagit différemment. Elle est prête à accepter la proposition de Petrus de devenir le père de l'enfant à naître, Lucy devenant alors sa troisième épouse. Elle sera alors sous sa protection et il annexera la ferme. Pour rétablir une relation avec l'Afrique du Sud, Lucy parie pour une autre justice dans laquelle elle accepte le pire des sorts afin de devenir ce que les autochtones étaient aux mains de ses ancêtres blancs.

Lucy accepte d'abandonner non seulement son statut de victime d'un viol pour obtenir le pardon, mais aussi de dénier tout ce qui fit son identité. Elle accepte de porter un enfant qui n'est pas de sa race, de perdre sa ferme et de se

vendre comme un bien (D., p. 235). Un tel reniement de soi comme personne pour devenir une chose et de son ethnie pour devenir africaine et générer ce qui deviendra un enfant africain, est-ce une humiliation fructueuse qui peut mener au rétablissement d'une relation? Pas selon son père. «Comme c'est humiliant, finit-il par dire. Avec tant de grandes espérances, et finir comme ça.

– Oui, je suis d'accord, c'est humiliant. Mais c'est peut-être un bon point de départ pour recommencer. C'est peut-être ce qu'il faut que j'apprenne à accepter. De repartir du ras du sol. Sans rien. Non, pas sans rien, sauf. Sans rien. Sans atouts, sans armes, sans propriété, sans droits, sans dignité.

– Comme un chien.

– Oui, comme un chien» (D., p. 236).

Cette transformation manifeste à souhait qu'on ne peut la confiner à un acte et c'est là la différence majeure entre le pardon et la promesse. Le pardon est bien comme la promesse un acte qui dépend de la façon dont on va agir; mais le pardon en outre inclut une transformation qui n'est plus elle-même un acte, mais dépend alors des circonstances empiriques et demeure dans cette mesure largement imprévisible. On ne peut donc déterminer si le pardon est heureux ou non en se basant seulement sur l'acte de se repentir ou de pardonner. À la différence de la promesse qui peut être évaluée comme ayant été tenue si celui qui a promis fait ce qu'il a promis, le pardon ne pourra être évalué que si transformation il y a eu. Parce que ce n'est pas le présent de l'acte de s'engager, mais le futur de la transformation qui à la fois fait du pardon communautaire un pardon et le rend communautaire, il demeurera constamment en train de se faire jusqu'au moment où une nouvelle communauté sera à l'œuvre.

Selon moi, c'est en pariant sur le futur que Nelson Mandela et Desmond Tutu ont mis en branle un tel procès de transformation. C'est en effet seulement le futur qui donnera raison ou tort à cet engagement. La légitimité et le succès résulteront eux-mêmes du processus de transformation de la nouvelle communauté: la nouvelle Afrique du Sud, et ce futur, comme Tutu l'affirme dans le titre même de son ouvrage, ne peut être sans pardon²². Le futur de la transformation de la communauté est l'essence du pardon communautaire. Ce que le roman de Coetzee nous fait toucher du doigt, c'est l'imprévisibilité des formes que peuvent prendre cette transformation ainsi que de sa cruauté pour les individus. La disgrâce n'est pas un prix à payer, c'est aussi la transformation même et l'advenir d'un futur autre qui se donne seulement à voir comme promesse.

²² D. TUTU, *No Future without Forgiveness*, New York, Doubleday, 1999.

