

Comment fonder une communauté après le crime?

Une réflexion sur le caractère politique du pardon et de la réconciliation, à la lumière des Procès contre les Juntas en Argentine et de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation en Afrique du Sud*

Claudia Hilb

Institut d'Investigations Gino Germani, Faculté de Sciences Sociales, Université de Buenos Aires / Conicet

Comment fonder une communauté après le crime? Cette question, qui donne son titre à cet exposé, est avant tout la question qui m'a conduite, depuis déjà un certain temps, à m'intéresser à la comparaison des formes, différentes et toutes deux exemplaires, sous lesquelles, en Argentine à partir de 1983, et en Afrique du Sud à partir de 1994,¹ on géra l'abandon de régimes de Terreur et on posa les bases de «nouveaux commencements» dans chacune de deux communautés politiques. En Argentine, nous pouvons dire de façon très simplifiée qu'on opta alors pour la Justice – et ce n'est pas un hasard si les étapes de ce processus sont juridiques, en commençant par le Procès contre les Juntas, qui condamna en 1985 les principaux acteurs de la Dictature de 1976-1983, en continuant avec les lois de «Point final et obéissance due», la loi d'amnistie de 1990 et la déclaration d'annulation de ces trois dernières lois en 2004. En Afrique du Sud, nous dirons, en simplifiant également, qu'on opta alors pour la Vérité, et plus précisément pour une amnistie reposant sur l'exposition de la Vérité, et ce n'est pas un hasard si la Commission qui à partir de 1995 a mené ce processus a reçu le nom de Commission de Vérité et Réconciliation.

Ceci étant dit, mon intérêt pour la comparaison entre l'exemple sud-africain et l'exemple argentin a toujours eu un axe assez précis: mon interrogation sur les motifs pour lesquels il a été quasi impossible en Argentine, pour les oppresseurs étatiques, mais aussi pour ceux qui firent partie des forces insurrectionnelles, parmi lesquelles on compta la majorité des victimes de la Terreur déchaînée par la Dictature en 1976, d'examiner leur propre action et leur propre responsabilité dans l'exécution ou l'avènement de cette Terreur. Cette interrogation m'a amenée à m'intéresser à la solution sud-africaine, si différente de la solution argentine sur ce plan. Et dans la confrontation de ces deux cas, je

* Conférence présentée lors du Symposium Hannah Arendt, III Congreso Colombiano de Filosofía, Cali, Colombie, octobre 2010. Une version un peu abrégée de cette intervention a été présentée lors des II Journées Internationales Hannah Arendt, Córdoba, Argentine, novembre 2010. Traduit de l'espagnol par Valérie Maciotta-Navarro.

1 En 1990, Nelson Mandela, principal dirigeant de l'African National Congress (ANC), fut libéré de prison et cette organisation fut légalisée. Après un processus de négociation tendu, ponctué par la violence, on aboutit finalement en 1994 aux premières élections libres, qui consacrerent président Mandela lui-même, puis en 1995 à la création de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation.

me suis à nouveau trouvée face à des questions que je croyais que l'œuvre d'Arendt pouvait m'aider à éclaircir: questions autour du caractère politique du pardon, de la responsabilité, de la réconciliation. Questions autour de la relation entre la pensée et le repentir, entre le mal et l'absence de la pensée.

Mon intervention sera donc composée de deux parties. Dans la première, je tenterai de tirer quelques conclusions à partir de la lecture d'Arendt, en particulier autour des notions auxquelles je viens de faire allusion: pardon, repentir, responsabilité. Dans la deuxième partie, je m'efforcerai de mettre en évidence quelques différences significatives entre les scènes sur lesquelles s'érigent les "nouveaux commencements" en Argentine et en Afrique du Sud, afin de pouvoir, à partir de là et avec l'aide des concepts arendtiens dépoussiérés dans la première partie, avancer dans la compréhension de la façon dont la cristallisation de la mise en scène du nouveau commencement en Argentine a pu, malgré ses énormes vertus originelles, contribuer à la difficulté des différents acteurs à s'interroger sur leur propre participation à ce processus.

Donc, pour observer de quelle manière se déploie dans la pensée d'Arendt la question du pardon, et de sa relation avec la réconciliation, il est utile de noter en premier lieu comment la conception du pardon paraît se modifier à travers son œuvre, en particulier depuis la connotation antipolitique que celui-ci semble avoir dans les cahiers de 1950 jusqu'à sa spécificité proprement politique dans *Condition de l'homme moderne*.

En effet, dans les notes que rédige Arendt dans son *Journal de pensée* en 1950, nous pouvons observer que le pardon apparaît sous trois formes. Tout d'abord, Arendt paraît en proposer une seule, pour l'éliminer rapidement et radicalement comme forme non appropriée aux affaires humaines: il s'agit du pardon qu'elle décrit là comme 'ôter le poids des épaules', ce pardon qui ne se donne pas entre égaux mais seulement "entre ceux qui sont séparés qualitativement".² Le pardon, écrit Arendt de manière catégorique, détruit radicalement l'égalité, et ce faisant, le fondement des relations humaines – après le pardon, une fois détruite l'égalité, il ne peut plus y avoir de relation possible. Il n'y aurait donc pas, à proprement parler, de pardon entre hommes égaux, le pardon est toujours, nécessairement, vertical. Et il n'y a pas de relation verticale entre égaux. Ou encore, dit Arendt, le pardon est seulement une chose qui arrive en apparence, où quelqu'un s'attribue une supériorité, et où quelqu'un d'autre exige quelque chose que les hommes ne peuvent s'accorder et s'enlever les uns aux autres.

Cependant, jointes à cette affirmation tranchante – le pardon entre hommes est seulement un fait apparent- nous trouvons dans ces mêmes pages deux autres façons de penser le pardon. *D'un côté*, celle du concept religieux du pardon, où nous trouvons une égalité rétablie – nous sommes tous des pécheurs, nous pourrions tous l'avoir fait - mais une égalité basée sur une solidarité négative (c'est ainsi que l'appelle Arendt), qui naît du concept de péché originel. Celui qui pardonne renonce à se venger, parce que lui-même étant aussi un pécheur, il pourrait avoir fait la même chose; celui qui se venge démontre, en se vengeant, qu'il peut faire la même chose. Dans la faute, les hommes se reconnaissent les uns les autres comme des pécheurs, soumis à une verticalité commune.

² Arendt, Hannah, *Denktagebuch 1950-1973*, Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, München, Piper Verlag, 2002, Cahier I, section 1, juin 1950 (traduction française: *Journal de pensée*, Paris, Seuil, 2005); Arendt traite du pardon dans les pages 3 à 8 de ce premier Cahier. Nous citerons les sections du Journal en indiquant Cahier, section, date.

C'est à dire qu'il ne s'agirait pas non plus ici, à proprement parler, d'un pardon entre hommes, mais d'une reconnaissance, de la part de celui qui pardonne, de sa propre condition de pécheur, d'une égalité dans la culpabilité verticale. Puis nous rencontrons la mention d'une *troisième* forme de pardon; paraphrasant Nietzsche, Arendt observe: "Le pardon entre les hommes ne peut que vouloir dire: renoncer à se venger, se taire et passer outre, ce qui signifie : prendre congé".³ Se taire et passer outre, prendre congé: cette forme de pardon, l'unique forme de pardon humain, humain parce que horizontal, suggère Arendt, c'est, comme nous le notons, lui aussi, la sanction de l'impossibilité de toute relation, c'est l'adieu : "là où l'on ne peut plus aimer", dit la phrase de Nietzsche, "là, il convient de passer outre!". Si nous nous en tenons à ses notes dans ses cahiers de 1950, nous observons ainsi que, de quelque manière que nous le considérons, le pardon ne possède pour Arendt aucune pertinence pour penser les affaires politiques.

Il est intéressant de signaler que la réconciliation apparaît dans cette même section du *Journal* comme l'*opposé* du pardon; et très précisément, comme l'opposé de ce qu'Arendt, selon ce que nous venons de montrer, considère comme l'unique forme du pardon entre hommes, c'est-à-dire le pardon compris comme "passer outre" (l'opposé du pardon du pécheur, venons-nous de voir, est la vengeance: moi aussi je peux faire le mal). La réconciliation ne passe pas outre, ne prend pas congé, au contraire elle accueille ce qui est donné comme donné. Elle ne libère pas non plus l'autre du poids de sa charge –elle ne pourrait pas le faire, parce qu'il n'y a pas de pardon entre les hommes, mais au contraire elle "pose volontairement sur ses épaules le poids que l'autre, de toute manière, porte".⁴ Sans prendre congé, –c'est-à-dire sans mettre fin à la relation- et sans décharger l'autre de son poids, la réconciliation rétablit l'égalité. La réconciliation rétablit une solidarité entre hommes qui agissent – mais il ne s'agit pas de la solidarité rattachée à la condition commune de pécheurs, mais d'une solidarité qui est le produit de la reconnaissance des avatars indésirables de l'action d'hommes qui ne sont pas injustes, mais qui commettent des injustices.

Mais que veut dire Arendt ici, plus précisément, par se réconcilier, ou comme elle le dit aussi, par accueillir, par être en accord avec la mission qui nous parvient, être en accord avec soi-même ? Dans "Compréhension et politique" (1953)⁵ nous retrouverons, plus systématisées, ces premières réflexions, et d'autres qu'elle écrit alors sur le même thème dans son *Journal*. La réconciliation, dit-elle là, est indissociable de la compréhension; nous nous réconcilions avec le monde à travers la compréhension. "La compréhension", lisons-nous dans le Cahier XIII [39], lui aussi de 1953, "constitue l'autre versant de l'agir, l'activité qui l'accompagne, à travers laquelle je me réconcilie constamment avec le monde commun (...). Comprendre c'est se réconcilier dans l'acte".⁶ Comprendre est la manière dont en tant qu'être particulier je me réconcilie avec le commun, dont je trouve ma place dans ce monde commun. La connexion entre mon être particulier et le monde commun, indique Arendt, peut avoir lieu sous la forme de l'acceptation, et donc sous la forme de la compréhension et de la réconciliation, ou sous la forme de la négation, et

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Arendt, Hannah, "Understanding and Politics", *Partisan Review* 20/4, 1953. En français, "Compréhension et politique", dans Arendt, Hannah, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990.

6 Arendt, Hannah, *Denktagebuch*, Cahier XIII [39], mars 1953.

donc comme rébellion et tyrannie. Dans cette même section du cahier, et pour la différencier de la compréhension, nous nous trouvons face à face avec une nouvelle mention du pardon, qui s'est éloigné de sa connotation antipolitique de 1950, et qui anticipe maintenant ce qu'Arendt affirmera dans *Condition de l'homme moderne*: le pardon, écrit-elle en 1953, est une des plus hautes capacités humaines qui se propose ce qui est apparemment impossible, défaire ce qui a été fait, action singulière qui conclut en un acte singulier, qui parvient à introduire un nouveau commencement là où tout paraissait être terminé. La compréhension, en revanche, n'a pas de fin, elle n'est pas ponctuelle, et ne produit pas de résultats finaux. Ou encore, la compréhension est la façon spécifiquement humaine d'être en vie.⁷ Comprendre n'est pas pardonner, Arendt le dit explicitement, mais pardonner n'est plus, non plus, l'opposé de la réconciliation, n'est plus, non plus, "passer outre et prendre congé". Le pardon, pouvons-nous interpréter, est cette capacité humaine, cette action apparemment impossible, à la portée de ceux qui comprennent et qui, en comprenant, peuvent se réconcilier avec le monde et donc, éventuellement, pardonner.⁸ Gardons cette référence au pardon en mémoire; nous y reviendrons.

Je n'avance rien de neuf si je dis que dans "Compréhension et Politique" nous trouvons les premières esquisses de ce qu'Arendt pensera ensuite sur la durée sous la forme des capacités de l'esprit, en particulier celles de penser et de juger. Face à la défaillance de la moralité et du sens commun, Arendt trouvera dans la capacité de commencer cela-même qui nous permet de ne pas désespérer: "des êtres qui ont le commencement comme essence", dira-t-elle, "portent en eux une part d'origine suffisante pour comprendre sans appliquer des catégories préconçues et juger sans disposer de l'ensemble des règles traditionnelles qui constituent la moralité".⁹ Face à la défaillance de la moralité, face à la perte des catégories avec lesquelles nous jugions le bien et le mal, face à l'avènement de ce devant quoi nous pouvons seulement dire "ceci n'aurait jamais dû arriver", c'est dans notre capacité à penser sans catégories préétablies, à juger sans règles générales sous lesquelles placer nos jugements, que se réalise la possibilité de comprendre ce qui est arrivé, et de cette façon, de trouver à nouveau un sens au monde, de nous réconcilier avec lui, de l'habiter. Cette capacité de penser sans garde-fou, sans autre orientation que notre propre capacité à comprendre et à juger, nous ouvre le chemin de notre réconciliation avec le monde.

Mais l'identification de cette capacité de penser nous fournit non seulement la clé pour comprendre **ce qui est arrivé**; elle nous fournit aussi les clés pour comprendre **comment a pu arriver ce qui est arrivé et n'aurait pas dû arriver**: l'identification de cette capacité nous ouvre aussi les portes pour comprendre la terrible banalité du mal, qui se fonde sur l'absence de cette capacité, sur la défaillance de la capacité de juger par soi-même de ceux qui furent disposés à abandonner leurs règles morales habituelles d'un jour à l'autre, pour adopter sans solution de continuité les nouvelles règles –les nouvelles règles criminelles– qui leur furent offertes comme substitut. De même que la compréhension, le fait de penser sans concepts auxquels rattacher ce que

7 Arendt, Hannah, "Understanding and Politics", cit., p. 377 [fr. 39-40].

8 Il existe de toutes manières, comme nous le verrons, "l'impardonnable", à l'égard duquel nous ne pouvons pas être solidaires de la responsabilité, pardonner ou passer outre en silence.

9 Arendt, Hannah, "Understanding and Politics", cit., p. 391 [fr., 58].

nous devons comprendre, nous permet de nous réconcilier avec le monde, de même cette compréhension nous permet aussi d'accéder à la possibilité (et au sens) de l'*absence* de la disposition à penser, à juger par soi-même, et nous offre avec cela la clé de ce que nous essayons de comprendre. De comprendre ce qui est arrivé, et comment cela a pu arriver. Ainsi, face à l'extraordinaire rapidité avec laquelle une bonne part de la population allemande a pu se débarrasser de ses règles morales habituelles pour souscrire à un nouvel ensemble de règles morales nourries par la volonté criminelle du Führer, nous comprenons qu'en dernière instance, il n'y a pas d'autre rempart pour la moralité, pour la disposition à distinguer le bien du mal, que notre propre capacité à penser et à juger.

L'*incapacité* de penser, le renoncement à penser par soi-même illustré pour Arendt de manière singulière par la figure d'Eichmann, de cet individu convaincu d'avoir agi selon les normes, qui parle par clichés faisant montre ainsi de son manque total de capacité à imaginer et à penser,¹⁰ doit nous permettre de proposer un nouveau retour sur le pardon, sur lequel nous allons revenir maintenant par la voie de la conscience et du repentir. Dans les conférences de 1965 et 1966 réunies sous le titre de "Quelques questions de philosophie morale", et dans l'article "La pensée et les réflexions morales", publié en 1971, nous trouvons en effet le fil qui relie la pensée au remord, et l'*absence* de la pensée à la mise sous silence de la conscience –à l'absence de remord.¹¹ Permettez-moi une longue citation, que, vue sa clarté, je préfère reproduire *in extenso*: "La pensée comme activité peut apparaître en toute circonstance", dit Arendt en "Quelques questions de philosophie morale";¹² "elle est présente quand, ayant aperçu un incident survenu dans la rue ou ayant été impliqué dans une situation, je commence à considérer ce qui est arrivé, me le racontant comme une sorte d'histoire, la préparant de cette façon pour la communiquer ensuite à d'autres, et ainsi de suite. Ceci est bien sûr encore plus vrai," ajoute Arendt, "si le sujet de ma réflexion silencieuse se trouve être quelque chose que j'ai moi-même accompli. Agir mal implique de renoncer à cette aptitude; pour s'assurer de ne jamais être détecté et d'éviter d'être puni, le criminel doit oublier ce qu'il a fait et ne plus jamais y repenser. Pour la même raison, nous pouvons donc dire que le remords consiste avant tout à ne pas oublier ce qu'on a fait". Et elle conclut: "**Personne ne peut se souvenir de ce qu'il n'a pas pensé à fond au moyen d'une conversation avec lui-même sur ce sujet**". Pour le dire autrement, l'absence de la capacité de penser, qui déjà dans ce texte prend pour Arendt la forme de la capacité d'établir un dialogue avec soi-même, protège le criminel d'être découvert par lui-même. Il n'y a pas de remord parce qu'il n'y a pas de réflexion silencieuse sur ce que j'ai fait, parce qu'il n'y a pas de travail de la

¹⁰ Dans "*Eichmann à Jérusalem*" Arendt revient à de multiples occasions sur la tendance d'Eichmann à s'exprimer avec des clichés ou des phrases toutes faites (Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, Penguin, 1982) (en français, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Folio, 1991). Des années auparavant, en mars 1953, à propos de l'impuissance dans laquelle se trouvent les hommes incapables de faire l'effort d'imagination qu'exige l'action de comprendre en dehors du "sens commun", notait dans son *Journal*: "L'un des symptômes de la solitude de la personne ordinaire consiste à parler par clichés" (*Journal ...*, Cahier XIII [39], mars 1953).

¹¹ "Some Questions of Moral Philosophy" ("Quelques questions de philosophie morale") est le texte, édité par Jérôme Kohn, de deux cours présentés par Arendt en 1965 et 1966 à la New School of Social Research de Nueva York et à l'Université de Chicago respectivement. Ce texte, de même que la conférence "Thinking and Moral Considerations" ("La pensée et les réflexions morales"), est inclus dans : Arendt, Hannah (edited and with an introduction by Jerome Kohn), *Responsibility and Judgment*, New York, Schocken Books, 2003 (en français : *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2005).

¹² Arendt, H., "Some questions...", cit., p. 93-94 [fr. 121, modifié].

conscience, de dialogue du deux-en-un de la conscience. Le criminel le plus terrible n'est pas le méchant de la littérature, harcelé par les fantômes de sa conscience -qui se sent harcelé précisément parce qu'il n'a pas perdu la capacité de penser au sujet du mal qu'il a fait. Le criminel le plus terrible est celui qui, privé de la disposition à penser, n'est pas, à proprement parler, une personne, si nous comprenons avec Arendt que c'est sous la forme de la pensée et de la mémoire que nous, êtres humains, sommes réellement des personnes, que nous poussons des racines, que nous occupons une place dans le monde, que nous entrons en relation avec nous-mêmes et, afin de pouvoir vivre avec nous-mêmes, que nous mettons des limites à ce que nous sommes disposés à faire.¹³ Le criminel le plus terrible est celui qui, manquant de l'imagination que requiert la pensée, ne souffre pas de remords parce qu'il a fait taire le dialogue avec lui-même, parce qu'il a annulé la pluralité du deux-en-un en son sein.

Ayant présent à l'esprit cette figure du remord, nous retournons donc, comme promis, au pardon, tel qu'il apparaissait dans le célèbre aparté du Chapitre V de la *Condition de l'homme moderne*. Nous savons que le pardon acquiert dans ces paragraphes une connotation clairement politique et plurielle : pardon et promesse appartiennent au champ de l'action, de la capacité de l'homme à agir. Ils surviennent *entre* les hommes, dépendent de la pluralité, de la présence et de l'action d'autres hommes, et permettent de dédouaner l'action de sa fragilité, de son caractère irréversible et imprévisible. En raison de sa pluralité inhérente, le pardon se distingue clairement, quant à son rôle politique, des standards moraux qui s'orientent selon les principes de mon attitude envers moi-même : comparé à ces standards, écrit Arendt, "le code moral auquel donnent lieu les facultés de pardon et de promesse repose sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent au contraire complètement sur la présence d'autrui".¹⁴ En d'autres termes: la possibilité de me pardonner à moi-même dépend, est tributaire des formes plurielles, publiques du fait de pardonner. Comme la promesse, le pardon entre les hommes est ancré dans la pluralité, dans le «être les uns avec les autres», dans l'acceptation commune de ce que les énormes risques de l'action –de son imprévisibilité, de son irréversibilité- dans un monde commun peuvent seulement être tempérés à travers la disposition à pardonner et à être pardonné, à promettre et à faire des promesses. Cette disposition à pardonner est la disposition à pardonner le *quoi*, le *qu'est-ce* qui a été commis au bénéfice du *qui*; c'est la disposition à mettre fin, grâce à l'inattendu du pardon, aux effets pernicieux de l'action de celui "qui ne savait pas ce qu'il faisait". C'est la disposition à reconnaître dans l'autre un *qui* qui vaut plus que les conséquences de l'acte qu'il a provoqué, un *qui* qui mérite de pouvoir être délié par nous du *quoi* de son action particulière, de ce *quoi* pris dans les filets de l'imprévisibilité et de l'irréversibilité de l'action dans un monde pluriel. Dans les affaires communes, dit Arendt, "les manquements sont des faits de tous les jours dus à la nature même de l'action, qui

13 Ibid., p. 100 [fr. 128]. Au sujet de la distinction significative entre la *personne* qui se constitue dans le processus "enracinant" du fait de penser, qui actualise la différence humaine spécifique de la parole, et l'être humain, voir aussi p. 95 [fr. 123]: "grâce à ce processus de pensée (...) que je me constitue explicitement comme personne et que je le reste tant que je serai capable de cette constitution encore et toujours (...). Quand on pardonne, c'est la personne, et non le crime que l'on pardonne. Or, dans le mal sans racines, il n'y a plus de personne à qui pardonner".

14 Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, p.238 [Traduction en français, *La condition de l'homme moderne*", Paris, Calmann Levy, 1961 et 1983, p. 267].

constamment établit de nouveaux rapports dans un réseau de relations, et il faut que l'on pardonne, que l'on laisse aller, pour que la vie puisse continuer en déliant constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu".¹⁵ C'est seulement ainsi que les hommes pourront, que nous hommes et femmes nous pourrions continuer à être des agents libres.

Mais cette manière de déployer la scène du pardon signifie aussi que tout mal n'est pas pardonnable : n'est pas pardonnable le mal fait exprès, le mal de celui qui savait vraiment ce qu'il faisait et ne se repent pas de l'avoir fait –mais ce mal est rare, dit Arendt-¹⁶ et n'est pas plus pardonnable, ajoute Arendt, le "mal radical", celui au sujet duquel, nous dit-elle en 1958, nous savons si peu. Nous en savons cependant un peu plus, avec elle, en 1966 : le mal radical, avons-nous conclu avant, est celui qui ne connaît pas davantage le remord parce qu'il élude sa possibilité même. Le mal radical est le mal réalisé par des hommes incapables de pluralité, incapables de vivre réellement dans le monde, incapables de vivre sous la forme de cette moralité qui surgit "directement de la volonté de vivre les uns avec les autres dans le mode de l'action et de la parole", comme ils sont aussi incapables de vivre réellement avec eux-mêmes sous la forme du dialogue silencieux du deux-en-un. En ce qui concerne ces hommes, dira Arendt, "nous ne pouvons vraiment que répéter avec Jésus: vaudrait mieux pour lui se voir passer une pierre de moulin et être jeté dans la mer".¹⁷ Ou encore, elle dira avec ses propres termes, dans la conclusion de son livre sur Eichmann, "que personne, aucun être humain, ne peut avoir envie de partager cette planète" avec lui.¹⁸ Comme le mal fait exprès qui ne connaît pas le repentir, le mal radical commis par l'homme banal qui ne connaît pas le remord, est lui aussi impardonnable.

Il est temps de rassembler les fils du raisonnement. Nous étions partis d'une appréciation antipolitique du pardon dans les cahiers de 1950, et nous en sommes arrivés à une affirmation du caractère proprement politique de la capacité de pardonner, mais aussi à la possibilité de déterminer mieux le pardonnable, dans sa distinction de l'impardonnable. L'impardonnable est resté associé à un agent qui ne connaît pas le repentir ni le remord. Cela signifie que il est soit authentiquement mauvais –bien qu'il puisse être conscient du mal fait exprès, et même, tel un personnage shakespearien, être rongé par le remord, il ne s'en repent pas-, soit, incapable de pluralité -il a fermé même sa capacité à penser, à établir un dialogue avec lui-même, de telle sorte qu'il est parvenu à échapper à la voix de sa conscience, qui émane du dialogue du deux-en-un de la pensée. Et cet individu-ci est, bien entendu, l'agent banal du mal radical.¹⁹ De l'autre côté, le pardon qui se déploie sur la scène de la pluralité de l'action des hommes, entre les hommes, implique des acteurs qui se reconnaissent comme tels, et qui trouvent dans la possibilité du pardon –de pardonner et être pardonnés- la reconnaissance à la fois de leur qualité d'acteurs, d'initiateurs, et des fragilités auxquelles cette condition les expose. Le pardon est possible *entre* acteurs de la scène plurielle. Et si le vrai méchant est peut-être, proprement, un acteur, même pervers, de cette scène, en revanche, le banal fonctionnaire

15 Ibid., p. 240 [fr. 270].

16 Ibid. P. 240 [fr. 270]

17 Ibid., p. 241 [fr. 271].

18 Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem...*, cit., p. 279 [fr. 448].

19 En utilisant cette expression, je suis consciente d'exercer une torsion sur certains termes utilisés par Arendt. Je comprends qu'il n'existe pas nécessairement une contradiction entre l'affirmation précoce de la radicalité du mal, qui se réfère à la mise en œuvre de l'annihilation de l'humanité de l'homme, et l'affirmation de la banalité du mal, qui se réfère à l'absence d'une "intention diabolique" chez les agents qui la mènent à bien.

du mal radical, lui, ne l'est pas. Si le premier ne doit pas être pardonné, c'est parce que, même si nous le considérons comme un acteur (de la même façon que nous pouvons penser que, pour Arendt, le menteur agit, en changeant le monde) son action mauvaise n'entre pas, réellement, dans ce que –dû aux fragilités de l'action– le pardon est venu pardonner (pour le dire autrement: le méchant qui ne se repent pas démontre qu'il est satisfait du résultat de son acte: le résultat de son action doit être considéré comme un produit délibéré, et non comme l'effet du caractère indéterminé de l'action. Autrement dit, le pardon n'a rien à faire ici). En revanche, si le deuxième, le banal fonctionnaire du mal radical, n'est pas susceptible d'être pardonné –nous sommes bien évidemment en train de parler du pardon entre les hommes– c'est parce qu'il ne peut pas, à proprement parler, être considéré comme un acteur: dans son incapacité à penser par soi-même, qui se prolonge dans son incapacité à se repentir, il a démontré qu'il est incapable de s'insérer dans le monde commun au travers de l'action libre et de la parole, d'appartenir au champ pluriel de la coexistence des hommes comme acteurs.

Si nous acceptons donc les conclusions auxquelles nous a amenés le parcours fait jusqu'ici, nous devons dire que seuls ceux qui “ne savent pas ce qu'ils font” parce que les conséquences de leurs actes dépassent leur capacité à les dominer, et desquels nous pouvons penser que, placés devant ces conséquences, ils voudraient pouvoir les annuler, eux seuls sont susceptibles d'être pardonnés, pour eux seuls nous pouvons dire que le *qui* a primauté sur le *quoi*, ou que le *quoi* est pardonné au bénéfice du *qui*. Eux seuls, mais aussi: tous ceux, c'est-à-dire nous tous, qui sommes ces acteurs pour lesquels “les manquements sont des faits de tous les jours dus à la nature même de l'action”.²⁰ Ainsi, la disposition à “vouloir que ce qui a résulté de notre action ne fût pas arrivé”, en d'autres termes, la disposition au repentir, paraît indissociable de la possibilité du pardon entre les hommes, ou pour le moins, du pardon considéré politiquement, comme une faculté de stabilisation du monde de l'action des hommes et entre les hommes. C'est dans notre condition d'acteurs, dans notre ouverture à la pluralité, que nous sommes capables de pardonner, et aussi, que nous sommes capables de nous repentir. Ou encore, dans les termes cités plus haut d'Arendt, “le code moral auquel donnent lieu les facultés de pardon et de promesse repose sur des expériences que nul ne peut faire dans la solitude et qui se fondent au contraire complètement sur la présence d'autrui”. Le pardon, toujours imprévisible, toujours inespéré, est inscrit dans la pluralité. Et la pluralité, qui est la loi de la terre, est la condition de la possibilité de mon repentir singulier.²¹

²⁰Arendt, Hannah, *The Human Condition*, cit., p.240 [fr. 270].

²¹ S'il en est ainsi, nous pouvons à la fois accepter et rejeter la critique que Jacques Derrida formule envers le pardon tel que celui-ci est traité par Arendt. Le pardon chez Arendt pardonnerait, dit Derrida, non celui qui a commis l'action mais quelqu'un qui est déjà autre, qui est celui qui se repent de cette action (Derrida, Jacques, “Le siècle et le pardon”, interview réalisée par Michel Wieviorka, *Le Monde des Débats*, décembre 1999). Nous pourrions dire: pour qu'il y ait pardon, dans le sens proprement politique qu'Arendt lui accorde, celui-ci doit se donner entre personnes dont nous *pouvons penser* que, une fois réalisée l'action et au vu de ses conséquences, elles sont *autres* que celles qu'elles étaient au moment où elles la réalisaient. C'est-à-dire, des personnes dont nous pouvons penser qu'elles ne referaient pas ce qu'elles ont fait. Nous sommes ici probablement plus proches de Ricoeur: dans la dissociation entre l'acte et l'acteur se manifesterait “un acte de foi, un crédit accordé aux ressources de régénération du soi-même” (Ricoeur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 638). Dans les termes d'Arendt, le *qui* a primauté sur le *quoi*. Le pardon est irruption, est création, est donation. Mais cette irruption, cette donation surviennent seulement entre acteurs, ou sont politiquement pertinentes seulement là où elles surviennent entre acteurs, rendus égaux sur la scène publique, ou là où, dans le pardon se restitue l'égalité et donc la capacité d'agir. D'une certaine

C'est le moment de retourner à ma promesse initiale: celle de centrer mon regard sur les différences qui séparent deux cas absolument exemplaires de "nouveaux commencements", ceux de l'Argentine à partir du Procès contre les Juntas militaires de 1985, et ceux de l'Afrique du Sud à partir du travail de la Commission de Vérité et Réconciliation créée en 1995. Le centre de mon étude sera axé sur les manières radicalement différentes avec lesquelles, dans chacune des deux situations, on a fait face à la question de la possibilité de mettre fin à ce qui s'était passé, et d'inaugurer une nouvelle histoire : ces manières radicalement différentes peuvent se lire de façon fructueuse –telle est mon hypothèse, et de là, donc, mon intérêt pour le développement arendtien précédent- dans la place que les deux *scenarii* accordent à la parole quant à "ce qui s'est passé", et tout particulièrement à la parole des bourreaux. La différence, je le signalais au début de mon intervention, se lit déjà d'entrée : dans un cas, nous parlons de Procès et de justice, dans l'autre, de Vérité et de Réconciliation. Il est probable que dans un cas –celui de l'Argentine- la solution choisie en ait payé le prix, un certain prix, de Vérité; et que dans l'autre –celui de l'Afrique du Sud- on en ait payé le prix, un certain prix, de Justice. Il est sûr que chacun des deux cas a donné lieu à des formes distinctes de construction tant de la mémoire du passé que de la projection du futur. C'est de cela que je veux m'occuper maintenant.²²

Je ne pourrai entrer dans les détails des deux processus, je dirai seulement ce qui est nécessaire pour déployer mon argumentation. En Argentine, la scénification de la rupture avec le passé de Terreur instauré par la Junte Militaire se consolida autour du jugement des chefs militaires. Aussitôt qu'il prit la tête du gouvernement en 1983, le Président Alfonsín ordonna la formation de la Commission Nationale sur la Disparition de Personnes (Conadep), composée de personnalités prestigieuses du monde académique et culturel de l'Argentine. En à peine neuf mois, la Conadep réunit des témoignages sur près de neuf mille disparitions,²³ sur l'organisation des camps de concentration, sur le mode opératoire de la politique de disparition, torture et assassinat.²⁴ Le travail de la Conadep,

manière, nous nous trouvons en présence d'une forme sécularisée du pardon religieux qu'Arendt rejetait dans son *Journal* en 1950; mais l'égalité entre les hommes n'a déjà plus la forme de la solidarité négative des pécheurs, mais celle de la co-reconnaissance des acteurs; et l'irruption du pardon, même s'il maintient sa condition miraculeuse, imprévisible, correspond maintenant à la capacité miraculeuse du commencement ancré dans la condition humaine. Il n'y a pas, il ne semble pas y avoir en cela (*contre* Derrida), une économie du pardon. A nouveau, Arendt paraît plus proche de Ricoeur: le cercle paradoxal du pardon, indique celui-ci, n'est pas le même qu'une transaction. De même que l'autre visage existentiel du pardon –c'est-à-dire le repentir- est d'une certaine manière impliqué dans le don –du pardon-, dans le même temps l'antériorité du don (le pardon) est reconnue à l'intérieur même du geste de repentir. Ce qui n'est pas très différent que de dire que le caractère public du pardon, qui s'inscrit comme possibilité permanente de la pluralité des affaires humaines, précède le geste particulier, ponctuel, du repentir.

²² Dans ce qui suit, je reprends partiellement quelques affirmations faites dans mon article "La virtud de la Justicia, y su precio en Verdad. Una reflexión sobre los Juicios a las Juntas en Argentina, a la luz de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en Sudáfrica" ("La vertu de la Justice, et son coût pour la Vérité. Une réflexion sur les Procès contre les Juntas en Argentine, à la lumière de la Commission de la Vérité et de la Réconciliation en Afrique du Sud"), 2010, sous presse.

²³ Plus exactement, 8961. Voir Crenzel, Emilio, *La historia política del 'Nunca Más'*, (L'histoire politique du « Jamais Plus ») Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 115.

²⁴ Voir Fernández Meijide, Graciela, *La historia íntima de los derechos humanos en la Argentina (a Pablo)*, (L'histoire intime des droits de l'homme en Argentine (à Pablo)) Buenos Aires, Sudamericana, 2009, spécialement les chap. 16 à 18. Le délai de six mois accordé originellement à la Conadep (du 22/12/1983 au 24/6/1984) fut prolongé de trois mois à la demande de celle-ci. Le 20/9/1984, Ernesto Sabato, président de la Conadep, remit officiellement le rapport au président Alfonsín. Voir aussi Crenzel, op.cit.

matérialisé dans le rapport *Nunca Más (Jamais Plus)*,²⁵ constitua le matériau fondamental du procureur dans le Procès contre les Juntas, qui prit à partir des travaux de cette Commission 709 cas sur lesquels il fonda l'accusation contre les neuf Commandants des Forces Armées qui intégrèrent les trois juntas de gouvernement qui gouvernèrent le pays entre 1976 et 1983.²⁶ Le travail de la Conadep fournit de même à la société argentine un récit sobre et effrayant du niveau d'horreur et de barbarie atteint par la Dictature du «Proceso». ²⁷ Basée sur les preuves fournies par l'investigation de la Conadep et par le récit terrifiant des victimes, la réalisation du Procès historique contre les Juntas culmina avec la condamnation à la prison à perpétuité de deux des neuf inculpés, des condamnations moindres pour trois autres, et l'absolution de quatre d'entre eux.²⁸ Ce procès fondateur sera suivi, dans les vingt années suivantes, de différentes étapes, toutes juridiques : lois de « point final et obéissance due », grâces, et enfin, déclaration de l'invalidité des lois de pardon et réouverture des procès.

Il n'y eut presque pas, dans le Procès de 1985, comme il n'y eut pas non plus avant et comme il n'y aura pas après (sauf dans de très rares exceptions, sur lesquelles je reviendrai), de voix qui, depuis le camp des criminels, contribuèrent de par leur récit à l'éclaircissement de ce qui était arrivé.²⁹ Mais ces voix n'étaient pas nécessaires pour condamner, ni socialement ni juridiquement, les principaux responsables de la Terreur d'Etat: dans les voix des victimes et des représentants de l'Etat de Droit, le *Jamais Plus* et le Procès avaient réussi à établir de façon non équivoque une vérité suffisante –l'action criminelle sans précédents de la Dictature du «Proceso», la politique de disparitions massives, la torture systématique, le vol d'enfants nés en captivité–pour traîner en justice ses principaux responsables.

Le mode opératoire choisi en Afrique du Sud fut, nous le savons, tout à fait différent. La Commission de Vérité et Réconciliation eut pour travail d'écouter bourreaux et victimes d'actes horribles contre les droits de l'homme. Toutes les victimes d'abus, qui porteraient cette accusation, seraient écoutées par la Commission de Vérité et Réconciliation et pourraient obtenir réparation; tous les auteurs de crimes, qui, de manière volontaire, solliciteraient dans un délai établi d'exposer leurs crimes devant la

25 La première édition de quarante mille exemplaires du *Nunca Más*, parue en novembre 1984, fut épuisée en deux jours. Depuis cette date jusqu'à novembre 2007 ont été publiés plus de cinq cent mille exemplaires. Voir Crenzel, E., *La historia política del 'Nunca Más'*, op.cit., p.131

26 Fernández Meijide, Graciela, *La historia íntima de los derechos humanos en la Argentina (a Pablo)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009, p.300. Parmi ces 709 cas présentés, indique Fernández Meijide, le Tribunal décida d'en analyser 280. Crenzel (op.cit., p.138) donne le chiffre de 711 cas. L'accusation du procureur se proposait de démontrer la responsabilité directe des Commandants dans les cas présentés. Voir Nino, Carlos, *Juicio al Mal Absoluto*, (le Procès contre le Mal Absolu) Buenos Aires, Emecé, 1997, p.136 et ss.

27 La Dictature militaire 1976-1983 a adopté le nom de "Proceso de Reorganización Nacional" (Processus de Réorganisation Nationale); je ferai souvent référence à elle sous la dénomination de Dictature du "Proceso".

28 Les Commandants en Chef de l'Armée de Terre et de la Marine, Jorge Videla et Eduardo Massera, membres de la première Junte militaire, furent condamnés à la prison à perpétuité, le Brigadier Agosti, commandant de l'Armée de l'Air et membre de cette même Junte, reçut une condamnation de quatre ans et demi. Tous furent dans le même temps inhabilités pour l'exercice de toute fonction publique. Furent aussi condamnés et inhabilités pour toute fonction publique le Général Viola (dix-sept ans) et l'Amiral Lambruschini (huit ans), deux des trois membres de la seconde Junte, et furent absous le Brigadier Grafigna (Armée de l'Air, deuxième Junte), Galtieri, Anaya et Lami Dozo (troisième Junte). Après qu'ils aient fait appel, la Cour Suprême réduisit par la suite légèrement les condamnations de Viola et Agosti.

29 Carlos Nino (op.cit.) relève à juste titre ce fait, surtout dans des circonstances dans lesquelles, en 1984 ou 1985, les journaux auraient été disposés à rétribuer généreusement des confessions de ce type.

dite Commission, seraient amnistiés dans le cas où ils pourraient procéder à la “pleine exposition” de leurs crimes, mais seulement s’ils pouvaient démontrer que ces crimes étaient “associés à un objectif politique”.³⁰ Aucun criminel ne pouvait savoir avec sécurité, a priori, si son nom serait évoqué dans une dénonciation. Celui qui ne solliciterait pas l’amnistie et serait postérieurement inculqué par une plainte, ou celui qui la solliciterait et ne procéderait pas à ce qui, selon l’avis de la Commission, serait un récit exhaustif, suivrait le chemin de la justice ordinaire. Si l’on essaie de la résumer en une phrase, on peut dire que la solution inédite à laquelle on aboutit alors en Afrique du Sud eut pour effet que les principaux intéressés à dire la vérité seraient les criminels eux-mêmes. Ajoutons en outre que toutes les “graves violations des droits de l’homme”, comme elles étaient nommées, quelque soit leur acteur ou le camp auquel il appartenait, étaient concernées par ces dispositions.³¹

Durant 1888 jours, dans 267 lieux différents, avec une couverture médiatique permanente, la population sud-africaine put connaître, par la voix et dans les multiples langues des victimes et des bourreaux, les histoires les plus terribles survenues sous leurs yeux pendant les trente années précédentes.³² La société blanche sud-africaine dut écouter, venant de ceux qu’elle avait considérés, dans une bonne mesure, comme les protecteurs de son mode de vie, le récit des plus grandes atrocités. Pour ne pas courir le risque d’aller en prison, les criminels durent relater de manière exhaustive les histoires de leurs crimes devant les victimes ou leurs proches. Ni le repentir ni le pardon ne furent la condition de l’amnistie.

Nous sommes donc ici en présence de deux *scenarios* bien distincts. En Argentine, le dispositif judiciaire mis en marche eut pour effet fondamental l’emprisonnement des principaux responsables, mais aussi le silence quasi unanime des criminels. Qui, dans le camp des impliqués dans la Terreur d’Etat, pouvait avoir intérêt à parler? Qui, parmi les militaires ou leurs complices, serait disposé à payer le prix non seulement de l’ostracisme de ses pairs, mais aussi de sa propre inculpation? Et si quelque doute pouvait ronger l’un d’eux, ce doute acheva de se dissiper quand finalement l’un d’eux parla: dans un récit terrible, le Capitaine Antonio Scilingo, interviewé par le journaliste Horacio Verbitsky, décrivit de manière détaillée sa participation aux vols de la mort, au cours desquels, depuis des avions de la Marine, des prisonniers vivants étaient jetés à la mer.³³ Le résultat pour Scilingo fut sa détention en Espagne, où il avait été au départ pour témoigner volontairement devant le Juge Garzón, et sa condamnation à 640 ans de prison pour

³⁰ La Commission de Vérité et Réconciliation sélectionna une partie des plaintes pour leur donner un traitement oral. L’expression utilisée pour la “pleine exposition” des faits est “full disclosure”. Quant à l’objectif politique, il devait être démontré qu’il n’avait pas été une initiative particulière du demandeur de pardon, mais qu’il répondait à ce qui pouvait être interprété comme la politique d’un groupe, et ne devait être accompagné d’aucun gain personnel (vol, etc.).

³¹ C’est-à-dire, la présentation de réparation, tout comme la recherche d’amnistie, impliquait autant les partisans de l’apartheid, qui avaient commis leurs crimes pour défendre un régime coupable de ce que la nouvelle Constitution sudafricaine – en accord avec l’ONU- reconnaissait maintenant comme un crime contre l’humanité, que ceux qui avaient commis ces violations dans le cadre de la lutte *contre* l’apartheid. Il faut souligner que la solution sud-africaine fut imaginée dans une situation où on peut affirmer qu’aucun des adversaires en lutte ne détenait, à ce moment-là, la force suffisante pour imposer ses propres conditions, mais que les deux camps –les forces les plus radicales du système de l’apartheid et les organisations les plus radicales antiapartheid- avaient la capacité d’empêcher toute pacification durable.

³² L’amnistie concernait les actes commis entre le 1er mars 1960 et le 10 mai 1994.

³³ Les conversations furent publiées dans : Verbitsky, Horacio, *El vuelo*, (le vol), Buenos Aires, Planeta, 1995.

crimes de lèse-humanité.³⁴ La rétractation postérieure de Scilingo, niant toute participation à ces faits, n'eut pas d'effet sur sa condamnation. Evidemment, à partir de ce moment, il n'est venu à aucun criminel l'idée de parler ... Ce qui, sur le terrain de la vérité des faits, fut obtenu peu à peu en Argentine –identification des corps des disparus par l'exhumation de cimetières clandestins, récupération des enfants séquestrés vingt ans avant, par la voie de l'apparition de jeunes qui avaient des doutes sur leur identité et contactaient les associations des familles des victimes- fut presque toujours le résultat lent, pénible, d'un travail incessant de ceux qui se situaient dans le camp des victimes de la violence d'Etat. Il reste encore aujourd'hui beaucoup de choses que nous ne savons pas.

Bien distincte est la situation en Afrique du Sud. Les individus coupables des crimes les plus horribles se présentent volontairement devant la Commission pour relater, de la manière la plus complète, devant leurs victimes, les familles de leurs victimes, mais aussi devant leur propre communauté, les crimes perpétrés. Ce sont eux, les criminels, les plus intéressés à exposer toute la vérité –c'est la garantie de leur amnistie. Ils ont parié sur le fait de dire la vérité en échange de l'amnistie définitive; personne ne les a forcés à comparaître. Beaucoup d'entre eux pourraient avoir préféré parier sur le fait que leur cas ne serait jamais connu, ils pourraient avoir misé sur l'oubli. Le scénario de la Commission de Vérité et Réconciliation propose ainsi, proprement, une économie du pardon : celui qui raconte tout le mal qu'il a fait, sera amnistié. Il est possible que presque tous, sinon tous ceux qui acceptent d'entrer dans ce scénario le fassent en fonction de ce calcul économique. Mais à la lumière des réflexions d'Arendt, nous pouvons imaginer que ceux qui passent par ce scénario n'en sortiront pas, dans de nombreux cas, identiques à ce qu'ils étaient en y entrant. En chemin, ils se seront vus obligés, par le dispositif d'amnistie même, à réactiver leur capacité de penser, de s'affronter à eux-mêmes: placés devant leur propre récit, obligés –dans leur propre intérêt- à revivre en paroles, de manière exhaustive, les actes horrifiants dont ils sont les auteurs, ces hommes peuvent-ils encore continuer à oublier ce qu'ils ont fait? Peuvent-ils continuer à éviter la conversation avec eux-mêmes? Peuvent-ils échapper au remord? Ni le repentir ni le pardon ne sont des conditions pour l'amnistie, disions-nous. Mais à la lumière des multiples témoignages, nous découvrons qu'il y eut, dans d'importantes occasions, repentir, et qu'il y eut aussi, en maintes occasions, pardon.³⁵

34 Scilingo fut jugé en vertu des lois espagnoles, qui accordent aux tribunaux espagnols juridiction universelle sur les crimes de lèse-humanité, génocide ou terrorisme survenus où que ce soit dans le monde.

35 On a beaucoup écrit, et très bien, sur l'effet curatif, ré-humanisant, que l'exposition des histoires a eu tant pour les victimes que pour les bourreaux, sur le pouvoir créateur de communauté du discours, sur la puissance transformatrice par laquelle le dispositif d'amnistie convertissait un mal moral en un bien politique. Voir entre autres Cassin, Barbara, "Amnistie et pardon: pour une ligne de partage entre éthique et politique", in *Le genre humain: «Vérité, Réconciliation, Réparation»*, Cassin, Barbara, Olivier Cayla et Philippe-Joseph Salazar (dir.), No. 43, Novembre 2004, éd Seuil, Paris, pp. 37-57. Voir aussi, dans le même volume, Salazar, Philippe-Joseph, « Une conversion politique du religieux », pp.59-88. Dans "A personal encounter with perpetrators" Ginn Fourie, mère d'une jeune fille morte dans un attentat terroriste dans un bar, le Heidelberg Tavern, commis par les forces de l'ANC, raconte de façon émouvante la rencontre avec les assassins de sa fille. Fourie décrit le processus qui conduit "de la tragédie à la guérison", qui a lieu à travers une reconnaissance du caractère humain des jeunes gens qui avaient perpétré l'attentat, d'une disposition croissante à les pardonner, et de l'attitude de ceux-ci qui culmine avec une étreinte entre les jeunes et elle, et avec la demande de "counseling" de la part de ces derniers avec pour but de trouver la manière de conclure une large période de haine contre les blancs. Voir Fourie, Ginn, "A personal encounter with perpetrators", in Charles Villa-Vicencio and Wilhelm Verwoerd, *Looking back, reaching forward. Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, Cape Town, University of Cape Town Press, 2000, pp. 230-

Une seconde différence fondamentale, liée à la précédente, sépare les deux modes opératoires : la dynamique des Procès instaura en Argentine une distinction radicale entre bourreaux militaires et victimes civiles, entre des coupables militaires et une société innocente. Les victimes de la barbarie militaire, très souvent activistes d'organisations armées qui ont exercé le terrorisme, apparaissent publiquement seulement dans leur condition de victimes, leur récit est le récit de ce qu'ils ont subi en captivité, non celui de ce qu'ils ont fait en liberté. En Afrique du Sud, en revanche, l'appel à l'amnistie à travers de l'exposition complète de la vérité concerne, comme nous l'avons déjà signalé plus haut, autant les agents de l'apartheid que les militants qui se sont opposés, de manière violente, au régime criminel. Toutes les victimes seront écoutées, tous les auteurs de faits qualifiables comme "graves violations des droits de l'homme" peuvent demander l'amnistie en échange du récit complet de leurs actions. En Argentine, le nouveau commencement doit se fonder sur la poursuite en justice des coupables des forces militaires et policières, et sur la réparation pour ceux qui ont été leurs victimes. Les crimes du personnel étatique se soldent devant la justice, et de fait, continuent à être soldés aujourd'hui, vingt cinq ans plus tard; les crimes des forces de la gauche armée sont restés enterrés sous leur condition de victimes de la violence d'Etat. En Afrique du Sud, le nouveau commencement doit se fonder sur la réparation pour les victimes, et la réacceptation, à travers de la reconnaissance des crimes, de ceux qui les ont commis dans la nouvelle société à venir. Un même individu, un même combattant de l'ANC peut se présenter à la fois pour obtenir réparation comme victime, et amnistie comme bourreau. La présentation volontaire devant la Commission d'amnistie, le récit exhaustif des crimes commis, signifient que ces crimes sont reconnus en tant que tels, cette reconnaissance étant la condition initiale pour l'acceptation de son agent en tant que citoyen de la nouvelle communauté multiraciale. Le scénario de réconciliation se dessine non seulement dans la réintégration du criminel à la communauté à travers sa demande de pardon politique, d'amnistie, mais aussi dans la reconnaissance commune de ce que – malgré les énormes différences entre les deux camps- la violence les a atteint tous, et que pour fonder une nouvelle communauté débarrassée de la violence, tous doivent se montrer désireux de s'incorporer à elle en assumant publiquement le caractère criminel de leurs actions précédentes. Le scénario de confession et d'amnistie restitue au coupable de ces crimes sa capacité d'agir, et avec elle, sa condition d'acteur complet du nouveau commencement.³⁶

238. Voir aussi Antjie Krog, *Country of my skull*, New York, The Three Rivers Press, 1999.

³⁶ Etymologiquement, fait remarquer Philippe-Joseph Salazar, dans le mot anglais "perpetrator" s'écoute "celui qui commet les crimes" et celui qui "agit comme père". A travers leur participation au scénario de constitution de la vérité à l'égard du passé, les « perpétreurs », les auteurs des crimes, deviennent en même temps des pères fondateurs. Salazar, Philippe-Joseph, "Perpetrator ou De la citoyenneté criminelle", *Rue Descartes, Philosophies Africaines : traversée des expériences*, 36, Junio 2002, pp. 167-179. On peut examiner, à la lumière de nos réflexions sur Arendt et la pensée, l'affirmation suivante du rapport de la Commission de Vérité et Réconciliation, Volume 1, chap. 5: [103] "What is required is that individuals and the community as a whole must recognise that the abdication of responsibility, the unquestioning obeying of commands (simply doing one's job), submitting to the fear of punishment, moral indifference, the closing of one's eyes to events or permitting oneself to be intoxicated, seduced or bought with personal advantages are all essential parts of the many-layered spiral of responsibility which makes largescale, systematic human rights violations possible in modern states".

Reprenant notre parcours à travers les catégories arendtiennes, nous pouvons le dire en ces termes: en Argentine, la possibilité de la réconciliation est bloquée, parce que la possibilité d'assumer la responsabilité est bloquée, et la possibilité du pardon est bloquée parce que la possibilité du repentir est bloquée. Dans la mesure où le scénario des procès propose le châtement des faits comme option exclusive, la reconnaissance publique de ses actes, son récit détaillé, non seulement ne sont pas exigés, mais ils sont même contraires à l'intérêt de l'inculpé: sa confession peut seulement contribuer au châtement. Simultanément, la claire différenciation entre le camp des bourreaux d'Etat et celui des éventuels agents d'actions criminelles des forces insurgées divise clairement le scénario entre militaires mauvais et criminels, et civils bons et innocents. En même temps que le scénario fournit, de manière exemplaire, le châtement pour les plus grands criminels, il ne fournit pas les conditions minimales pour permettre d'assumer les responsabilités particulières ni pour une quelconque réconciliation, si par réconciliation nous entendons le fait de reconnaître et d'assumer un poids partagé. En Afrique du Sud, en revanche, il peut y avoir pardon parce qu'il peut y avoir repentir. Et il peut y avoir repentir parce que le scénario déploie, sous la forme de l'économie du pardon, les conditions non seulement "économiques" mais aussi, dirons-nous, "existentielles" pour l'expérience du remord.³⁷ Et il peut y avoir réconciliation parce que le scénario favorise la reconnaissance d'un poids partagé. Il n'y a pas, en revanche, de châtement pour ceux qui comparaissent volontairement et relatent exhaustivement leurs crimes, aussi horribles soient-ils.

Acteurs ou spectateurs de ces deux moments inédits, celui des procès en Argentine, celui de la Commission pour la Vérité et la Réconciliation en Afrique du Sud, devrions-nous opter pour un des deux scénarios? Pouvons-nous déterminer, dans l'un ou l'autre des deux scénarios, de quelle façon se génèrent, de la meilleure manière, les conditions pour une renaissance de la politicit , d'une restitution de la chose publique? Je ne crois pas que cela ait un sens de demander une réponse à cette interrogation: je dirais, très sommairement, que nous sommes en présence de l'invention politique et que l'invention politique n'est pas simplement susceptible de se répéter. Je crois, oui, en revanche, que la lumière du contrexemple sud-africain peut permettre d'illuminer une zone obscure du scénario argentin; elle nous permet de nous interroger sur le prix que le choix de la justice, choix remarquable, a cependant payé, dans sa cristallisation postérieure, en Argentine, en ce qui concerne le rétablissement d'une scène publique basée sur l'acceptation, de la part de ses acteurs, d'une responsabilité commune.

A cette fin, je voudrais terminer mon intervention en faisant un pas de plus dans l'interrogation sur les motifs pour lesquels en Argentine le langage de la réconciliation paraît être absolument interdit dans le camp de ceux qui ont été des opposants à la Dictature. Comme je le soulignais, la disposition du scénario dans les termes dans lesquels je l'ai décrit contribua à la cristallisation d'un récit qui distinguait avec clarté où était le Mal et où était le Bien –le mal du côté des militaires coupables, le bien du côté des victimes innocentes. En le confrontant avec l'expérience sud-africaine, nous découvrons que la disposition de ce scénario des Procès bloqua la possibilité de ce que les propres militaires contribuent à produire la vérité de leurs crimes. Avec ela, il a été difficile

³⁷ Dans les termes d'Arendt, repris dans la première partie de ce travail, nous pouvons dire aussi que le passage inévitable par le dialogue avec soi-même favorise la restitution de l'individu à sa condition de personne.

d'accéder à une vérité dont l'absence se fait sentir, encore aujourd'hui, de manière atroce pour beaucoup de gens: le destin des corps, l'identité des enfants appropriés par les bourreaux de leurs parents. Avec cela, découvrons-nous, la confrontation des criminels eux-mêmes, de façon individuelle, avec leurs crimes a aussi été rendue difficile, -et si nos réflexions antérieures ont un sens, on ferma ainsi la porte à la possibilité du repentir. Mais avec cela, aussi, est restée bloquée la possibilité de ce que -même en reconnaissant la charge de vérité qu'on peut concéder à ce récit cristallisé- puisse se faire jour une vérité plus complexe.³⁸ D'une vérité qui, en même temps qu'elle devait soutenir comme legs commun la conviction que dans l'Argentine des militaires, il était arrivé ce qui n'aurait jamais dû arriver, ce qui *jamais plus* ne doit arriver -il est arrivé une forme radicale du Mal, qui a revêtu la forme des camps de torture, de disparition et de mort- ne pouvait réduire, cependant, la question du "pourquoi est-ce arrivé" à une tempête soudaine dans laquelle le Mal s'abattit sur les innocents ou dans laquelle le Mal s'imposa sur le Bien.

Car nous ne pouvons ignorer que de même que nous, ma génération, nous fûmes les victimes principales (mais pas les seules) de ce Mal radical, pas les auteurs de ce Mal, de même nous, ma génération, nous contribuâmes aussi à rendre possible son avènement. L'avènement de la Terreur d'Etat fut le point culminant d'une longue période de banalisation et de légitimation de la violence politique et de l'assassinat politique, dans laquelle les organisations armées de gauche eurent une responsabilité que nous ne pouvons méconnaître. La Terreur d'Etat ne fut pas sa conséquence nécessaire (le Mal n'est jamais une conséquence nécessaire), mais cette banalisation de la violence prépara les conditions qui la rendirent possible. Vingt-cinq ans après les procès historiques, il est possible de percevoir que derrière la difficulté, voire la réticence à aller plus loin que la simplification -nécessaire- de la mémoire commune, semble se réfugier aussi la résistance à repenser en quoi de nombreuses victimes, en quoi un fort mouvement de gauche radicalisée, ont pu contribuer à l'avènement du Mal.

Autrement dit : dans l'insistance sur le travail de la justice, sur la poursuite des plus grands coupables, nous reconnaissons le legs du meilleur de notre histoire récente ; mais dans cette insistance se niche aussi le refus d'assumer notre responsabilité, le refus de déroger au récit trop simple des coupables et des innocents, du Mal qui s'est abattu sur le Bien. Dans la disposition du scénario de la justice -dans la différenciation sans failles de militaires, mauvais moralement et coupables criminellement, et de civils, bons moralement et innocents criminellement - reste légitimé le refus, dans le camp de ceux qui avaient participé à la violence insurrectionnelle, de se remettre à penser, le refus de penser, ici aussi ***en dehors de clichés et de phrases toutes faites***, comment, pourquoi a pu arriver ce qui n'aurait jamais dû arriver.

³⁸ Les deux récits s'élèvent à leur tour en opposition à un troisième, "la théorie des deux démons", qui tendait à considérer comme équivalentes la violence de la Terreur d'Etat et la violence des organisations politiques révolutionnaires. Pour les cristallisations des récits post dictatoriaux, je me permets de renvoyer à mon texte "La responsabilidad como legado" (la responsabilité comme legs), in. César Teach (comp.), *La política en consignas. Memoria de los setenta*, (La politique en consignes. Mémoire des années soixante-dix) Rosario, Homo Sapiens, 2003. Sur ce terrain, les travaux de Hugo Vezzetti sont incontournables: voir Vezzetti, Hugo, *Pasado y Presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, (Passé et présent. Guerre, dictature et société en Argentine), Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, et Vezzetti, Hugo, *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. (Sur la violence révolutionnaire. Mémoires et oublis), Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

Toute tentative de repenser la responsabilité des forces insurgées est en Argentine immédiatement condamnée sous l'accusation de contribuer à soutenir la "théorie des deux démons",³⁹ de l'existence de deux forces également diaboliques. Pourtant, aussi bien notre parcours à travers les catégories arendtiennes que l'exemple sud-africain devraient aider à résister à cette simplification –à distinguer les dimensions du mal, à différencier les responsabilités et les fautes. Nous avons vu, en Afrique du Sud, que la Constitution provisoire de 1993 donne naissance à une Commission qui devra juger de la même façon les crimes commis en faveur de l'apartheid ou contre lui, en même temps qu'elle déclare le caractère intrinsèquement mauvais, criminel, du régime d'apartheid. Pour le dire d'une autre manière, une fois tracée la ligne du Mal, de ce qui n'aurait jamais dû arriver –le régime criminel de l'apartheid ou, ajoutons-le, les camps de torture et de disparition-, nous nous trouvons face à une acceptation en commun de la responsabilité du futur basée sur la reconnaissance de la propre responsabilité passée.⁴⁰

D'énormes différences séparent, nous ne l'ignorons pas, la situation argentine de la sud-africaine. Il suffira ici d'en citer une seule : en Afrique du Sud, la politique de l'apartheid constitue le cadre de référence de toutes les actions criminelles qui doivent être amnistiées à travers un exposé complet, sur présentation volontaire, de ses auteurs. En d'autres termes, les actes horribles survenus dans le camp anti-apartheid peuvent – même teintés par le Mal- se situer dans le contexte de la lutte *contre* le Mal. Dans ce miroir, la responsabilité, en Argentine, des forces politiques radicalisées qui allaient fournir la plus grande quantité de victimes à la Terreur d'Etat, ne peut se situer dans leur lutte *contre* la Terreur; cette responsabilité doit être pensée en relation avec l'*avènement postérieur* de la Terreur. La participation des forces antiétatiques à la violence ne peut ainsi se justifier si simplement dans les termes de la lutte du Bien contre le Mal, si par Mal nous entendons la Terreur d'Etat déchaînée par la Dictature militaire en 1976.

Cette responsabilité augmentée des acteurs de la violence antiétatique en Argentine fait que le fait d'assumer des responsabilités devienne là plus significatif, mais aussi plus délicat: dans leur effort de préserver la ligne de démarcation entre la violence de gauche,

39 La "théorie des deux démons" est un des clichés les plus récurrents avec lesquels se manifeste la fermeture de la pensée sur le thème de la responsabilité des organisations révolutionnaires qui utilisèrent la violence en Argentine.

40 Pour quelques exemples de l'extraordinaire subtilité avec laquelle procède sur ce terrain la Commission de Vérité et Réconciliation, voir le rapport de la Commission, Volume 1, chap. 4: [70] "(...) this system of enforced racial separation and discrimination was itself found to be a crime against humanity (...). Thus, those who fought against the system of apartheid were clearly fighting for a just cause, and those who sought to uphold and sustain apartheid cannot be morally equated with those who sought to remove and oppose it. [71] (...) any analysis of human rights violations which occurred during the conflicts of the past, and any attempt to prevent a recurrence of such violations, must take cognisance of the fact that, at the heart of the conflict, stood an illegal, oppressive and inhuman system imposed on the majority of South Africans without their consent. [73] (...) The recognition of apartheid as an oppressive and inhuman system of social engineering is a crucial point of departure for the promotion and protection of human rights and the advancement of Réconciliation in South Africa. [74] The Commission's confirmation of the fact that the apartheid system was a crime against humanity does not mean that all acts carried out in order to destroy apartheid were necessarily legal, moral and acceptable. The Commission concurred with the international consensus that those who were fighting for a just cause were under an obligation to employ just means in the conduct of this fight. [76] (...) Apartheid as a system was a crime against humanity, but it was also possible for acts carried out by any of the parties to the conflicts of the past to be classified as human rights violations. [80] At the same time, it must be said that those with the most power to abuse must carry the heaviest responsibility. It is a matter of the gravest concern when the state, which holds the monopoly on public force and is charged with protecting the rights of citizens, uses that force to violate those rights".

et la Terreur déchaînée postérieurement par l'Etat, les acteurs de la violence politique de gauche paraissent avoir opté pour bloquer tout appel à leur propre responsabilité.⁴¹ Le refus de penser sa propre responsabilité, la répétition, dans le discours d'une grande part des survivants et des héritiers de cette gauche insurrectionnelle, de clichés et de phrases toutes faites, nous mettent, dans ce camp aussi, en présence d'individus qui paraissent plus disposés à placer leur réflexion sous la dépendance de normes et coutumes non questionnées et de slogans congelés qu'à affronter, dans la remémoration des faits, leur propre responsabilité.

Je conclus donc cette intervention en tentant de renouer avec son commencement: à la différence de ce qui est arrivé en Afrique du Sud, nous constatons que dans le débat argentin il est interdit d'évoquer les termes de responsabilité et de réconciliation, de repentir et de pardon, omniprésents dans le processus sud-africain. J'ai essayé, à travers de la lecture d'Arendt, de suggérer que c'est là et seulement là où il y a une acceptation commune de ce qui est arrivé *mais ne devrait pas être arrivé* –où la compréhension de comment cela a pu arriver rend possible qu'il puisse donc y avoir aussi un repentir pour avoir contribué à ce que cela arrive- on peut imaginer la constitution d'un scénario commun de ré-conciliation. Une appropriation *en termes politiques* de ces notions paraît être possible seulement à partir de l'institution d'un scénario partagé entre ceux qui peuvent éventuellement pardonner et ceux qui peuvent se repentir; mais l'existence même de ce scénario partagé, son institution, suppose, d'une manière ou d'une autre, un intérêt (un *inter-est*) en commun. J'ai essayé de suggérer que cet *inter-est* se trouve présent dans le dispositif de Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud, et est pour sa part absent dans le dispositif de la Justice en Argentine.

Cela me conduit pour finir à suggérer que le refus, dans le débat politique argentin, d'assumer les termes de repentir, de pardon, de réconciliation, si présents dans le processus sud-africain, montre les traces non seulement, comme beaucoup préfèrent le croire, de l'opposition à ce que s'effacent les marques de la culpabilité et de l'innocence, des assassins et des victimes, mais aussi de l'impossibilité à ériger, à côté d'un scénario de justice, un scénario où puisse se déployer pleinement la vérité des faits, où nous puissions nous déclarer responsables de ces faits, où, dans l'exposition de la vérité, nous trouvons un scénario de *l'inter-est* commun. Le scénario instauré par les procès, scénario extraordinaire, je veux le répéter une fois de plus, s'est en même temps cristallisé dans un récit qui a bloqué la possibilité du repentir et du pardon des uns et des autres, et a rendu très difficile l'exposition et la reconnaissance de la responsabilité propre. Peut-être l'heure est-elle venue, vingt-cinq ans après les procès, d'abandonner les clichés et de se remettre à penser pour voir s'il n'y a pas là matière à penser. Puisse ce retour à Arendt contribuer à cela.

41 Je ne veux pas que subsistent des ambiguïtés, et encore moins si ces ambiguïtés risquaient de servir à protéger les clichés qu'il est important pour moi de contribuer à démonter : je crois fermement qu'on ne doit pas confondre toute forme de violence politique, comme celle exercée par les organisations armées en Argentine entre 1968 et 1977 surtout, avec le Mal radical, qui en Argentine a pris la forme de campos de concentration, de torture et de disparition.