

Conceptul iertării la VLADIMIR JANKÉLÉVITCH și recepția acesteia la Jacques Derrida și Paul Ricoeur.

Extrasul disertației de doctorat

Cuvinte cheie: Jankelevitch, Ricoeur, Derrida, Sorbonne, holocaust, amnezie, memorie, iertare, filozofie morală, virtuțile, metafizică, quod et quid.

Cuprins

- 1. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH, sau în urma esenței aparente-pieritoare.**
 - 1.1. Biografie**
 - 1.2. Evoluția cercetării**
 - 1.3. Elementele de bază ale filosofiei morale ale lui Jankelevitch**
- 2. Conceptul iertării la VLADIMIR JANKÉLÉVITCH în tensiunea posibilului/imposibilului**
 - 2.1. Introducere**
 - 2.2. Erozia procesului temporal**
 - 2.3. A achita: a înțelege înseamnă a ierta;**
 - 2.4. Iertarea nebunească și irațională: acumen veniae**
 - 2.5. Pardonner?**
- 3. Uitare și iertare, 1985, Londra. Studiu de caz despre un impas comunicațional**
- 4. JACQUES DERRIDA, sau paradoxul prin care numai neiertabilul poate fi iertat.**
- 5. PAUL RICŒUR, sau iertarea ca imn în ceruri.**
 - 5.1. Păcatul ca adâncime**
 - 5.2. Înălțimea iertării**
 - 5.3. Iertarea în reciprocitate**
 - 5.4. Economia darului**
 - 5.5. Reîntoarcere la straturile profunde ale problemei**
 - 5.6. Dezlegarea**
 - 5.7. Epilogul epilogului**

6. Sumar, concluzii

7. BIBLIOGRAFIE

Introducerea trasează calea spirituală a gânditorului născut la 31 august 1903, în Bourges într-o familie ruso-evreiască, cu bogate referiri biografice. Și tatăl medic se ocupă cu filozofie: traduce pe Hegel, Schelling sau Freud în franceză. Vladimir Jankélévitch își realizează lucrarea de diplomă la renumitul filozof francez, Émile Bréhier. Teza sa de doctorat a scris-o despre Schelling, cine nu a aparținut la acea vreme între filozofii la modă, dar Jankelevitch a fost atras de curentul gândirii intuitive-totale, care, chiar dacă nu este la modă, este mereu actuală.

Lucrările sale publicate denotă clar, că în centrul gândirii sale se află problema moralității, și cele două mari direcții ale curentelor spirituale contemporane, spiritualismul cu o tendință etică și deschidere transcendentă, precum și interpretarea existenței în mod mistic rusesc se întâlnesc în filosofia charme, și o face productivă pentru o viață întreagă. Jankelevitch poate fi considerat cel mai probabil un spiritualist existențial.

Cel de-al doilea război mondial aduce o ruptură imensă în viața sa. Având strămoși evrei pe ambele linii, își pierde locul de muncă, se află în Toulouse, în zona liberă, unde în cafenelele orașului predă filozofie unor grupuri ilegale și își publică scrierile cu ajutorul foștilor discipoli. Scapă de arestul Gestapo-ului, dar în toată viața lui este bântuit de experiența de bază a supraviețuitorilor: eventualitatea infinită și incomprehensibilă a propriei supraviețuiri.

În 1951 este numit profesor de filozofie morală la Sorbonne, unde timp de trei decenii, până la pensionarea sa, predă, scrie și publică cu energie neînfrântă. Este înconjurat până la finele vieții de respectul pentru unul dintre cei mai recunoscuți și credibili gânditori. A încetat din viață la 6 iunie 1985.

În capitolul privind evoluția cercetării despre Jankelevitch, precum și filozofia sa, analizăm șase lucrări cu această temă, acestea au fost realizate cu o excepție în secolul 21. Prima lucrare cu exigențe monografice, care are ca scop evaluarea întregii opere filozofice ale lui Jankelevitch, a fost realizat ca o disertație de doctorat în 1999: Isabelle de Montmollin-Roulet a scris despre metafizica, etica, antropologia lui Jankelevitch, despre termeni cheie ale acestor arii, despre specificul viziunii, precum și despre conceptul său despre timp, despre interpretarea ipseității și mistica dragostei, dar unicitatea operei și forța acesteia este dată de faptul, că listează și organizează cele mai importante surse utilizate de Jankelevitch.

Și lucrarea publicată în 2012 de Joelle Hansel este una de exigență monografică. Evaluează caracteristicile filosofiei lui Jankelevitch, metafizica, etica și estetica sa, precum și relația sa specifică cu iudaismul.

Volumul din 2009 al lui Jean-Jacques Lubrina este omagiul adus de discipol pentru dascălul său. Autorul realizează portretul filosofului cu empatie și dragoste, conturează punctele forte ale eticii sale și comemorează activitatea sa realizată la Sorbonne.

Tot în acest an apare opera lui Daniel Moreau: profesorul canadian analizează dinamica relației cu semenul în filozofia lui Jankelevitch, „în aceste vremuri critice, care sunt determinate în așa fel de narcism și violență”, unde – deși cu multe obstacole – dragostea și renunțarea la sine poate duce la o viață îndeplinită.

Pe lângă autorii francezi, apare numele și al unui german: conceptul cheie al volumului Verenei Lemcke, publicat în 2008 – în mod evident, fiindcă cercetătorul german este atins cel mai sensibil în acest punct, exact ca și cititorul – este tensiunea dintre imperativul moral al iertării necondiționate și imposibilitatea iertării păcatelor naziste.

Volumul de studii cel mai semnificativ, care evaluează filosofia lui J., este redactat de discipolul, editorul întregii opere și cel mai prestigios cunoscător al acesteia: Francois Schwab. Trunchiul volumului constă din prelegerile conferinței din 16-17 decembrie 2005., la Ecole Normale Supérieure din Paris, care, cu 20 ani după moartea filozofului, caută răspunsul privind actualitatea sau anacronismul moștenirii acestuia. În afară de acestea studii, documente și memorii privind filozoful își găsesc locul în acest volum.

Următorul capitol prezintă elementele de bază ale filosofiei morale ale lui J. El cel mai probabil a dus bătălia secolului prin faptul, că a încercat să impună primatul absolut al moralei asupra oricărei alte autorități. În mediul filosofic mereu schimbător tocmai de aceea există o șansă reală, ca opera sa filozofică să supraviețuiască – afirmă Françoise Schwab. Pentru filozoful nostru, gândirea etică nu este una dintre diferitele moduri de interpretare a omului și a lumii, ci este viziunea umanistă par excellence, modul de însușire al acesteia, gândirea și acționarea conform cu regulile sale nu este opțională pentru nimeni, ci este condiția de bază a existenței omului.

Caracteristicile acestei viziuni sunt desfirate de autorul nostru prin comparația ariei esteticii, religiei și psihologiei. Privind relația dintre morală și artă stabilește, că liniile eticului și esteticului în pofida diferențelor, pot să se intersecteze: în operele în care autorul caută viața însuși, adică este posibil, ca o operă, care poartă orice fel de elemente estetice de excepție, nu atinge cititorul, pentru că lipsește din ea onestitatea, dar pe de altă parte, dacă o operă strălucește de adevăr și de morală, poate să aibă efect, chiar dacă are unele defecte formale.

În ce privește relația dintre moralitate și religie, autorul nostru afirmă, că ambele domenii au pretenția totalității asupra întregii vieți, de aceea unul face aproape fără rost pe celălalt, de parcă religia s-ar reduce numai la eticism. Este de acord cu opinia, că până ce termenul religios al necesității: trebuie, este un imperativ fundamentat ontologic, obligațiile morale sunt bazate exclusiv pe conștiință. În cursul comparației dintre moralitate și religie obiectul analizei sale este liberul arbitru, iertarea, sacralitatea, esența istorică constitutivă, relația față de moarte, impersonalitatea în cazul moralității și implicarea personală în cazul religiei.

Analiza relației dintre etică și psihologie evidențiază întrebarea, dacă poate fi realitatea psihică umană baza eticului, sau invers. Toată lumea începe să-și trăiască propria viață naturală fizică și psihică, decât cea morală, totuși esența vieții morale este voința, care este în relației dialectică cu existența. Existența este și voiește în același timp. Psihologia are un caracter contemplativ. descriptiv, folosește modul indicativ, dar maximele morale folosesc modul imperativ. Imperativul alegerii morale pare astfel mai insistent și mai decisiv în avansarea omului spre viitor, precum indicativul autoanalizei. Psihologul este omul nuanțelor și sicutanțelor atenuante, până ce moralistul este păzitorul neconținut al măsurii.

Autorul nostru vede contradicția în propriul subiect chiar în acel fapt, că morala este continuă față de scipirile esteticului, dar relativ la continuitatea psihologicului este doar efemeră și scânteietoare: deși, afirmă, că „morala înflorește doar odată în cursul vieții unui om”.

Din gândirea lui Jankelevitch izvorăște plasarea în viitor a faptei morale. El respinge posibilitatea acumulării actelor morale din trecut și puterea transformatoare ale acestora. Dar protestul contra uitării are o valoare morală în cazul remușcării, pocăinței și conversiei.

Unul dintre cele mai semnificative lucrări ale sale este *Traité des vertus*, care este monumentală și în proporțiile sale, și este de fapt un inventar al virtuților, cu descrierea lor detaliată și precisă, dar care se delimitează de obiectivul, ca să rigidizeze orice morală în legi eterne: ceea ce ne protejează de aceste lucru, este iubirea, fără de care și actul moral ar fi fără valoare. Tocmai de aceea afirmațiile lui J. despre educabilitatea moralei sunt contradictorii: pe de o parte fiind vorba de forme de atitudine însușibile, dar pe de altă parte necesită intuiție.

Șirul virtuților este deschis de J. cu curajul, care duce la un act moral realizat în pofida unui obstacol, care cauzează frică: gestul libertății. Ceea ce începe curajul, este continuat de loialitate. Și loialitatea este o încordarea a propriei forțe, dar poate fi considerat o virtute pozitivă doar raportat la calitate obiectului său. Aceasta este virtutea continuității, care este îndreptat de către sufletul doritor de siguranță, față de capriciile voinței umane nestatornice, totodată obiectivul final al loialității fiind demnitatea umană.

J. scrie circa o sută de pagini despre virtutea onestității, considerând-o reprezentantul fiecărei virtuți, o formă a iubirii, care este capabil să facă ordine în relația omului cu sine și cu semenii. Omul nesincer trebuie să trăiască cu o conștiință dublă groaznică: poartă în propria sine realitatea și cvasi-realitatea, care este creată prin propria ipocrizie, până ce omul onest este liber, și eliberează și pe ceilalți. Dar și sinceritatea își are propriile limite: când nu este îmbibată de dragoste.

Umilința și modestia sunt în strânsă relație cu sinceritatea: cunoașterea propriilor limite ne atrage atenția asupra umilinței și modestiei, și invers: acest tip de om este capabil să-și înfrunte sincer propriile limite. La J. primul este paralel cu actele glorioase, iar al doilea mai de seamă cu păcatele. Justiția și echitabilitatea sunt virtuțile, care se află la J. pe ultima treaptă a scării, care duce la tronul regal al iubirii. Definiția privind justiției la J., trece peste principiul împărțirii egale sau a tratamentului egal, orizontul său este iubirea, este direcționat spre celălalt om, cu diferența, că până ce justiția vorbește despre drepturile sale, dragostea este atentă asupra persoanei. Echitabilitatea este un adevăr, care a fost deja infestat de iubire, și nu omite implicarea personală. „Echitabilitatea este mai mult o artă, decât matematică, mai mult sensibilitate, decât geometrie.”

Și dacă vorbește despre sinceritate în mai mult de 100 pagini, J. vorbește despre dragoste în sute de pagini. Din această descriere am evidențiat aria tensiunii dintre adevăr și dragoste. Justiția din logos, care necesită egalitate dintre mine și celălalt, este în dispută cu „dragostea injustă, care solicită sacrificiu și iertare irațională”. Pentru J. existența sau lipsa dragostei este definitivă în această problemă: „cea mai specifică realizare a iubirii este iertarea irațională@. J. este considerat totodată, ca cel care nu poate ierta, și și-a construit și propria justificare teoretică pentru acesta, mai exact în conceptul josniciei ontologice.

Tonul definitiv al întregii opere filosofice morale ale lui J. este penetrat de convingerea, că actul etic este deschis pentru și mai mult, pentru dăruirea noastră pentru semen, sau chiar pentru inamic, înfruntând chiar și obstacole.

J. rezumă propria filozofie asupra iertării în lucrarea sa de mare ecou, *Le Pardon*, publicată în 1967. Fiindcă din perspectiva temei, prezentarea detaliată a acesteia și a dialogului critic cu acesta este decisivă, de aceea prima parte a lucrării este o prezentare a operei și recepției sale. J. tratează ca fapt incapacitatea ontologică a omului, afirmând, că nimeni, niciodată nu a fost capabil la iertarea totală. Iar așteptările etice elevate a iertării se opun acesteia: „de aceea este acesta un imperativ, și nu un indicativ”. Taie nodul gordian al gândirii lui Schopenhauer: pot

să fac ceea ce vreau, dar pot oare să vreau ceea ce vreau – prin afirmația naivă: „Mereu se poate face ce vrem, dacă vrem sincer.”

Interpretează ideea lui Pavel referitoare la voință, că puterea necesară pentru realizarea acesteia este o deprindere habituală, capacitatea voinței, ca urmare păcătosul este mereu de neiertat. Totodată autorul refuză formele iertării necurate, surogatele îngăduinței, care apar ca și înlocuitorii iertării curate, și care sunt exprimate prin următoarele expresii: „dintele de fier al timpului”, achitarea prin explicarea motivării, casația. Prima abordare pune pe seama coroziei timpului și a memoriei descompunerea blocului păcatului, care este obstacolul fiecărei abordări, al doilea caută circumstanțe atenuante, iar al treilea înseamnă amnezia instantanee, alegerea grațierii ieftine, fără a înfrunța fapte și persoane, eradicarea păcatului cu o singură mișcare instantanee și nereflectată. Cele trei însușiri de bază ale iertării adevărate, conform autorului nostru sunt următoarele: aceasta este un eveniment, care apare într-un anumit punct al timpului, peste toate punctele de vedere juridice, aceasta este cadoul milostiv al victimei pentru autor, și este justificat prin relația personală dintre ei.

Următorul capitol tratează ideea eroziunii timpului. Conform lui J. timpul schimbă și omul, precum schimbă râul, în care nu poate păși de două ori. Suferința și experiența – sunt țesătura penumatică a două termene transcendente – care schimbă deodată și pe autor și pe victimă, de aceea din cauza futuriției, păcatele pot deveni abolite. J. afirmă totuși: abolirea nu poate să înlocuiască iertarea în nici un caz. Uitarea nu poate fi o relație morală. Memoria lacunară este o nesocotință, memoria prea lucidă: aversiune. Dar integrarea răului ca experiență, folosirea iertării ca o probă în campionatul moralității denotă o avariție spirituală, omul cu adevărat moral nu se preface, ca și cum atrocitatea nu s-ar fi întâmplat, ci pentru el în mod paradox această atrocitate nici nu s-a petrecut. Iertarea adevărată, conform lui J. pe lângă sacrificiu este cel mai mare gest al iubirii, și nu se poate lăsa pe seama timpului sau a uitării. Dacă lăsăm pe seama timpului, ne întâlnim cu modelul grotesc al abolirii crimelor de război, conform căreia, ceea ce este într-o zi un păcat de neiertat, al doilea zi nu mai este acela. De aceea iertarea trebuie să fie instantanee și imediată, această necesitate nefiind abolită nici de timpul petrecut în penitență de către autor, nici de uitarea victimei, care domolește supărarea și durerea timpurie, dar în adâncul sufletului păstrează scânteia resentimentului. Iertarea totodată nu face păcatul inexistent, ci, mai degrabă, conform lui J., există o diferență între atrocitățile personale și crimele comise contra unei ordini universale. Cine se resemnează asupra unui autor al unei astfel de crime, o face just, iertarea în acest caz ar însemna trădarea justiției. Aceasta este „supărarea sfântă”, care este expresia loialității față de valori și martiri. A lăsa pe seama timpului păcatul netimpuriu nu este un drum de urmat, pentru că timpul poate

da alinare, dar nu poate da redempțiune. Cuvântul final al autorului nostru: în această încercere nu este prezentă inima. Nu găsim în ea inima iertării.

Următorul capitol analizează problema achitării. Rolul celui care achită este să caute în adâncul maliției umane cauza din afara omului, care motivează aceste acte demonice. La întrebarea: Unde malum, caută răspunsul cu străruința detectivului. Răspunsul cel mai vechi este al dualismului: sursa tuturor păcatelor este Satana, puterea transcendentă negativă. Iar dacă există o explicație, scade puterea păcatului și se alină supărarea, deci trebuie găsită o explicație. Trebuie explicație deci – și acesta ne scapă de orice obligație a iertării. Dar această metodă nu corespunde celor trei exigențe față de iertarea adevărată: nu este un eveniment instantaneu. Și nu este nici o relație personală între autor și victimă. Autorul nu este vinovat, cel mult bolnav, sau rău-informat, dar de aici, la celălalt mal al prăpastiei, acolo unde este obligația iubirii, nu duce nici un podeț. Achitarea nu doare, iertarea însă este un sacrificiu, care rupe sufletul și este foarte dureros. În spatele intenției achitării există mereu ceva, ceea ce în fine similar iertării și iubirii: autorul nostru îl numește surplus de energie. Nu același este starea spiritului, când caută circumstanțe atenuante sau agravante.

Al treilea înlocuitor al iertării, despre care vorbește J., este eliminarea totală și fără raționament a păcatului și distrugerii acesteia. Autorul nu folosește aici expresia freudiană a reprimării, dar în esență, totuși vorbește despre asta: actele cazului sunt aruncate în foc, și nu se mai vorbește despre ele. Conform lui J. din acest gest imediat și înșelător, care sugerează, că nu s-a întâmplat nimic, lipsește mai cu seamă a treia caracteristică a iertării adevărate: relația personală a părților, relația dintre victimă și călău fiind una superficială, de fațadă, dacă nu au trecut prin presiunea celor mai delicate întrebări, dacă nu s-au străduit spre milostivire, iubire și iertare prin păstrarea intactă a exigenței față de adevăr.

Următorul capitol vorbește despre iertarea nebună, irațională, cu acumen veniae. Este evident faptul, că pentru J. iertarea este un gest, care trece orice limită. Autorul nostru se orientează pe credința contra absurd al lui Pascal, lăsând credința și iertarea în totalitate pe seama iraționalității, omițând toate semnele raționale, care – fără a avea putere de demonstrare matematică – totuși arată în direcția adevărului credinței (considerații istorice, filosofice, psihologice, științifice etc.). Vorbește despre trei motive, care se amestecă în gestul iertării, care fac dubioasă puritatea acesteia. În primul caz victima iartă, pentru că lasă deschisă posibilitatea, ca pot să se deslușească circumstanțe atenuante privind crima, despre care încă nu știe. Al doilea tip de iertare necurată este, când cel care iartă, își păstrează speranța speculativă, că autorul – tocmai ca urmare a iertării – devine alt om. Un tip grotesc al acestui tip de iertare este gestul reconcilierii naționale – precum cea germano-franceze.

Al treilea tip de iertare, a cărei puritate poate fi pătată este cea, când iertarea onestă, curată și spontană caută ulterior argumente de justificare. Iar dacă caută, evident că și găsește, astfel se clatină în credința pură în iubirea și iertarea fără cauză: „pentru că nici o ființă nu admite cu plăcere, că în spatele actului său nu este motivație sau cugetare, și nu renunță la utilizarea argumentelor ca muniție în dispută”. Ochii severi ai autorului nostru observă o nouă primejdie amemințătoare: conștiința nu poate să evite să nu reflecteze asupra propriului act de bunătate, și să nu se umple de sentimente de împlinire narcisiste. Privirea, care se uită înapoi cu satisfacție este un autor perseverent: își scrie neconținut propria hagiografie. Dacă prima iertare impură se uita înspre viitor, așteptând efectul mântuitor al propriului gest, acesta se uită înapoi. Iar în final, autorul săturându-se de explicațiile privind cvasi-iertările, începe analiza iertării adevărate.

Faptul, că în iertare omul trebuie să renunțe și la adevăr, este în sine o ruptură, care atinge profunzimea existenței. În continuare însă – cum am văzut și mai devreme – trebuie să renunțe și la speranța, că cel grațiat va deveni ulterior demn pentru iertare. Iertarea este un act reactiv: este mereu un răspuns la o mârșăvie. Dragostea pură însă nu are o cauză sau un apropro aparte. Marele surplus – perisson în limbajul evangheliei, expresie des folosită de J. – este în gestul iertării. Iertarea, exact prin caracterul său reactiv, este mai grea și mai meritorie, decât dragostea. Iertarea este dragoste obstructă, are întotdeauna efect contra cuiva: este similară cu dragostea față de inamic. Cine iartă, învinge simultan două obstacole invincibile. În primul rând propria supărare și instinctul de compensare, iar în al doilea rând așteptările lumii, care solicită rectificarea justiției balansate. În căutarea cauzei iertării, autorul nostru ajunge la lipsa de cauză a acesteia în patru trepte: prima este exprimată de conjuncția fiindcă: îl iubesc, fiindcă... nu îl iubesc, fiindcă... A doua treaptă este conjuncția: deși, în contra faptului, că... cel mai bun exemplu al acesteia fiind loialitatea. Acesta totuși este caracterizat de două amenințări: păstrează ceva din logica do ut des, și se poate orienta numai pe obstacole. Al treilea este un fiindcă cinic. Îl iubesc, pentru că este urât, o perversiune extravagantă, pentru iubitorii devianțelor. Iertarea adevărată este irațională (treapta patru), dar nu antirațională, ci metarațională, ducându-ne în lumea mântuirii. Schema cvadrilaterale a relației dintre rău și bine fiind astfel trasat de către autor: pedeapsa plătește cu rău pentru rău, recunoștința cu bine pentru bine, nerecunoștința, ca un har invertat, adică jostnicia: cu rău pentru bine, iertarea însă cu bine pentru rău. Cine iartă, decide să nege și din propriile fapte să elimine odată pentru totdeauna spiritul și motivația mârșăviei. Iertarea, deși nu are cauză, dar fără dubii are țintă și destinatar, cu condiția, ca ea să fie perfect nevinovată, adică să nu aștepte nimic în schimb. Această iertare este evenimentul, care îl face nevinovat pe păcătos.

Cauza iubirii nu este faptul, că el ar fi demn de a fi iubit, ci exact invers: iubirea face demnă de a fi iubit pe propriul obiect, acesta este puterea transfiguratică a iubirii și a iertării. Din cele trei caracteristici ale iertării adevărate – eveniment, dar, relație – definiția și descrierea primei este cea mai problematică. La el evenimentul este clipa în care victima împărtășește ca prin minune valorile unei ordini total diferite: este un eveniment în totalitate intuitiv. Dacă autorul trăiește și înflorește în acest timp, iertarea este numai o glumă proastă. Acest lucru este valabil și pentru reconcilierea colectivă, acela trebuie realizat în așa fel, să nu profaneze memoria victimelor. J. aici introduce noțiunea celui de neiertat. Acesta este întunericul de nepătruns, incomprehensibil, care se află în spatele liberului arbitru, care face voința mârșavă, acest mister negativ, impersonal și neconturat, care este de neiertat. Dar nu omul păcătos, care, deși este autorul mârșăviei, este totuși și victima acesteia. Iar cauza acesteia este faptul, că între judecător și păcătos este o congruență esențială: el a păcătuțit, dar e posibil ca și eu să păcătuiesc: peccavi et peccabo.

Pe ultima pagină a cărții lui J. prezintă viziunea luptei nesfârșite, reciproce dintre puterea iubirii și iubirea puterii, luciditate și nebunie. Iertarea sparge pereții josniciei, dar acest perete este construit din nou, și devine mai înalt decât iertarea, și totul începe de la capăt, mai departe până la infinit. „Reciproc, până la amețeală”.

Următorul capitol este analiza textului publicat în 1971 cu titlul Pardonner, care în anumit context constituie perechea cărții prezentate mai devreme. Cele două titluri vorbesc de la sine: primul denotă un indicativ simplu, ultimul: Pardonner? are întrebarea în titlu. Evident, că nu este vorba despre suspendarea celor spuse anterior, dar se evidențiază totuși faptul, că afirmația creativă a iertării poate deveni fără sens și astfel problematic din cauza lipsei penitenței, a obrăzniciei călăului, care consideră, că cadoul de nemăsurat oferit de victimă i se cuvine din oficiu. Textul Pardonner? are o evoluție istorică. Ideile de bază ale acesteia pot fi găsite într-o scrisoare a lui J. publicată la 3 ianuarie 1965 în revista Le Monde. Pardonner? este format dintr-o scurtă introducere și două capitole, cu titlul: *L'imprescriptible* și *Nous a-t-on demandé pardon?*

Primul capitol afirmă în legătură cu abolirea: în cazul crimelor naziste, categoriile tradiționale privind casarea crimelor de război nu pot fi aplicate. Ororile Auschwitzului sunt descrise astfel: atrocitate pură, josnicie ontologică, mârșăvie metafizică. În concluzie, evenimentele ne determină, consideră J., să inversăm cuvintele lui Iisus de pe cruce: Tată, nu le ierta păcatele, pentru că știu, ce fac. Conform opiniei sale, gesturile de compensare făcute spre Israel și alții din partea Germaniei, sunt numai rezultatele unei obligații politice. Între timp, condiția iertării adevărate se lasă așteptată. Este interesant faptul, că J. nu face diferență între conceptul iertării

și cel al reconcilierii. Fiindcă, în cazul în care nu diferențiem iertarea și reconcilierea, victima rămâne în continuare în mâinile agresorului: este în continuare la cheremul acestuia, depinzând de voința acestuia de autoreflexie, penitență, reverență, compensare și viață nouă. Trebuie accentuat deci, și acest aspect lipsește la J., că este posibil din partea victimei iertarea pură, remiterea celor întâmplate, sau lăsarea acestora în voia lui Dumnezeu, chiar dacă acesta rămâne un act unilateral din partea victimei. Dar ceea ce acest act unilateral nu poate face posibil – în cazul în care există iertare, dar nu există penitență, sau invers – este reconcilierea. Textul *Pardoner?* este evident mai polemic, mai dur, mai radical și nu în ultimul rând este caracterizat în stil de trăsăturile pamfletului jurnalistic. Consideră neacceptabilă urgentarea de către opinia publică a iertării, a unei iertări, care nu a fost niciodată cerută de călăi. J. accentuează repetat afirmația, că fiecare dintre noi este liber să ierte păcatele comise contra lui, dar nu are dreptul să ofere achitare în cazul atrocităților comise contra altor persoane.

Capitolul trei este prezentarea polemicii publicate de revista *Times*, cu principala întrebare: după patruzeci de ani de la sfârșitul războiului, a sosit vremea, ca evreii să ierte? Articolul, care a pornit dezbaterile a afirmat, că problema principală a răului este, cum trebuie să i se ierte, și cine este îndreptățit să o facă. Rabinul Albert A. Friedlander a publicat un articol cu titlul: *Holocaustul nu poate fi uitat*, dr. Ac. J. Philips, capelanul de la St John College din Oxford, a răspuns în articolul său: *De ce trebuie să ierte evreii?* Urmează o serie numeroasă de scrieri și opinii (toate republicate în numărul de primăvară al *European Judaism* (1986)), dar dezbaterile a sfârșit în cele din urmă într-un impas comunicațional. Analiza acestui capitol încearcă o formulare de răspuns la întrebarea: de ce? Primul element al dezbaterii a fost articolul lui Clifford Longley despre teologia după Auschwitz. Prima caracteristică marcantă a acesteia a fost accentuarea caracterului istoric absolut unic, fără analogii al Holocaustului. Articolul citează doi teologi: Johann-Baptist Metz (catolic), és Jürgen Moltmann (protestant).

Cea de a doua premisă a dezbaterii este o abordare de redacție, care amintește de momentul petrecut cu exact 40 ani în urmă a confruntării oribile cu mârșăviile Holocaustului. Autorul articolului ajunge la concluzia, că unicitatea holocaustului se poate afirma numai pe baze teologice. Evreii fiind poporul ales al lui Dumnezeu, în persoana lor colectivă, călăii lor au vrut să elimine și propriul Dumnezeu. Următorul articol este cel al autorului de origine evreiască Albert Friedlander, în care reproșează opiniei publice faptul, că pentru tragedia evreilor, alții, în afară de victime să ofere iertare urmașilor călăilor. În numele morților nu se poate ierta – afirmă el. Articolul a stârnit proteste în rândul creștinilor, în primul val tocmai colaboratorul lui Friedlander, Anthony Philips, preot din Oxford răspunde, afirmând, că suferința este mereu necruțătoare și diabolică, dar nu neapărat fără rost, peste orice imaginație umană ea poate să aibă o putere creativă și mântuitoare. Și el menține necesitatea memoriei, pentru că singura șansă a omului este să comemoreze propriile acte inumane. Trebuie să comemorăm victimele – iar pentru călăi – trebuie să oferim iertare conform voinței lui Iisus. Revista *Times* a mai publicat un șir de opinii al cititorilor și a închis dezbaterile cu reacția lui Friedlander. Se poate afirma, că în pofida spațiului deschis pentru dialog și a tradiției neconținute a dialogului,

încercarea de comunicare mai sus menționată intră în impas. Cauza acestui impas însă nu este spațiul limitat al mass media, care a oferit condițiile desfășurării acestei dispute, ci una mult mai profundă: diferența fundamentală dintre viziunea asupra lumii a creștinilor și a necreștinilor. Aceasta nu înseamnă totuși niște limite rigide, de nepătruns: reprezentanții ambelor părți știe exact și paptul, că este o lege morală eternă, ca acele condiții ale reconcilierii și împăcării – adică în ce constă așa zisa convertire - pot fi stabilite după Dumnezeu în primul rând de victime.

Următorul capitol este comparația dintre textul despre iertare al lui Jacques Derrida cu cel al lui J. Derrida nu a avut experiența holocaustului, și familia sa a evitat ororile acesteia, poate de aceea atitudinea este mai distantă și mai obiectivă în abordarea temei. În comparație apar ideile comune ale celor doi autori: iertarea se oferă cuiva și nu către ceva, este concepută numai în contactul dintre două persoane, trece peste limitele legii, justiției și a instituțiilor

Conform abordării sale, afirmațiile lui J. fac problematică, sau chiar imposibilă iertare, din cauza a două circumstanțe: dacă autorul nu cere iertarea, chiar dacă a arătat reverență, sau, dacă crima comisă este mult prea mare. Conform interpretării lui Derrida, la J., Endlösung înseamnă totodată capătul istoriei și posibilității istorice a iertării. Despre pasajul în care J. afirmă, că iertarea nu este pentru cei, care sunt mulțumiți cu miracolul economic, nu este pentru porci și scoafe, pentru că iertarea a murit în lagăre, deci, despre această expresie dură a aversiunii față de germani, Derrida afirmă: era mai bine să nu citesc aceste rânduri, și că această aversiune este nedreaptă și nedemnă pentru tot ce a scris în alte locuri J. despre iertare. Critica lui Derrida referitor la tensiunea dintre etica hiperbolică și cotidiană a lui J. (ceea ce este recunoscut și de J.), și că această tensiune este drept păcătoasă, și una, care necesită iertarea, o considerăm justă. Totuși avem impresia, ca acest renumit critic nu citește empatic, din interior pe J., ci distant, de pe afară. Derrida în continuare reacționează la afirmația lui J. privind speranța și așteptarea, că cei responsabili și implicați vor exprima cândva cuvinte frățești de empatie și simpatie către victime, cu reamintirea a două evenimente. Primul este vizita lui Paul Celain la Heidegger, care se termină cu o mare decepție, fiindcă marele gânditor nu rostește cuvintele, pe care filozoful francez le aștepta, ca de la un oracol. Celălalt eveniment este corespondența din 1980 dintre J. și Wiard Raveling, un tânăr german, care a urmărit cu atenție activitatea lui J., și care a fost consemnat mai ales de imposibilitatea compensării afirmate de J. în Pardonner? Tânărul a scris o scrisoare pentru filozoful francez, în care și-a asumat în totalitate ororile Holocaustului, cu toate că nu a avut nici o implicare personală în acestea. Scrisoarea sa l-a impresionat pe Jankelevitch, și în răspunsul său a afirmat, că așteaptă o astfel de atitudine de 35 ani. Derrida vede just în această scrisoare o expresie a sincerității, dar și a contradicției și a autocontradicției. Pe de o parte, cinsideră J. în această interpretare, roata istoriei se învâрте, a apărut noua generație, ei o să treacă peste obstacolele, care par a fi de netrecut. Dar el însuși nu se mai simte capabil să meargă așa departe.

Ultimul capitol vorbește despre recepția lui J. la Paul Ricoeur. Activitatea lui Ricoeur nu poate fi omisă în cursul analizei lui J., pentru că se ocupă cu problema iertării pe mai multe sute de pagini, ca într-un răspuns formulat contemporanului său: conform lui iertarea nu este ușoară,

nici imposibilă, pur și simplu foarte grea. Conform lui Ricoeur, iubirea este capabilă să lase în urmă orice, chiar și cele de neiertat, iertarea ori se referă și la cele de neiertat, ori nici nu există. El enumeră păcatele în patru categorii: criminale, politice, morale și metafizice. recunoaște, că a fi păcătos înseamnă că omul poate fi pedepsit, dar refuză disprețul față de autor – incapacitatea de-a se adresa cu respect către autor este imperfecțiunea iubirii. Chiar dacă iertarea nu poate fi instituționalizată, dar această cultură a respectului definește politica, și relația dintre diferite popoare – consideră Ricoeur.

Întrebarea verheamentă a lui J.: oare ni-s-a cerut iertare? indică faptul, că iertarea este mult mai ușoară acolo, unde autorii și-au recunoscut propriile păcate. Ricoeur este interesat tocmai de această dinamică a reciprocității.

Ricoeur vede o relația între cadou și iertare. Ambele se referă la o relație asimetrică. Este de acord cu J. în faptul, că maximul etic este dragostea față de dușman, care nu așteaptă răsplată. Iisus elimină regula reciprocității în predica de pe Munte. Această disimetrie este elementul constitutiv al ecuației iertării. Ne urmărește, ca o enigmă, a cărei profunzime nu poate fi explorată de spiritul cercetător – afirmă Ricoeur.

Își pune întrebarea: ce fel de putere ne face capabili să cerem iertare, să oferim iertare și să primi iertare? Nu poate să accepte, că iertarea ar fi o capacitate umană, fiindcă oamenii sunt incapabili să iertee ceea ce nu pot să pedepsească, și sunt incapabili să pedepsească ceea ce se arată a fi de neiertat – el insistă asupra naturii transcendente a iertării. Consideră, că trebuie dizolvată legătura dintre păcat și păcătos. Acest lucru este analizat de el și în cazul conversiei. Oare cum arată memoria, istoria și uitarea, care este atins de iertare? – aflăm următoarea întrebare, la care filosoful răspunde: Miza spirituală a oricărei remiteri eliberatoare este aceasta: a cere tăcere de la incapacitatea de-a uita a memoriei. Dar totodată este o obligație morală să opunem cu toate tipurile de amnistie ieftină și amnezie memoria, care nu uită.