

PLURIELLES N° 13

Revue pour un Judaïsme Humaniste et Laïque

Sommaire

Izio Rosenman – Sortir du ressentiment?..... 3

DOSSIER : LE RESENTIMENT

Catherine Chalier – Le ressentiment de Caïn 5

Rivon Krygier – Entretien sur le ressentiment dans le judaïsme 10

Rita Thalmann – La culture du ressentiment dans l'Allemagne du II^e au III^e Reich 21

Paul Zawadski – Temps et ressentiment 31

Janine Altounian – Ni ressentiment, ni pardon 40

Seloua Luste Boulbina – L'ascétisme : une maladie érigée en idéal..... 49

Andrzej Szczypiorski – Le ressentiment du Goy contre le Juif... et contre Dieu..... 57

Jean Beckouche – Le travail humanitaire et le conflit israélo-palestinien (Interview)..... 59

Physicians for Human Rights-Israel 67

Daniel Oppenheim – Le sentiment de voir ses droits non reconnus. La relation médecin-malade.. 69

Michel Zaoui – Réflexions sur l'affaire Lipietz..... 77

Michèle Fellous – Conflits de mémoire, conflits de victimes, lutte pour la reconnaissance..... 81

ETUDES, TEXTES, ACTUALITÉ

Philippe Zard – Un étrange apôtre. Réflexions sur la question Badiou 89

Régine Azria – Les juifs et l'interdit de l'image : infidélité créatrice ou fidélité paradoxale? 97

Jacques Burko – Une histoire marrane (et pas très marrante) 107

Daniel Lindenberg – « Giflés par la réalité » : en France aussi?..... 109

Gilberte Finkel – Entretien sur Israël aujourd'hui 116

Notes et comptes-rendus

Jacques Burko – L'histoire des tribulations de la maison natale du Pape à Wadowice 121

Jacques Burko – Jerzy Ficowski, poète et écrivain polonais 122

Jean-Charles Szurek – En mémoire de Nicole Eizner 126

Jean-Charles Szurek – Danielle Rozenberg, *L'Espagne contemporaine et la question juive...* 127

Anny Dayan Rosenman – Berthe Burko-Falcmann *Un prénom républicain...* 129

Auteurs 130

Titres des articles parus dans les numéros 1-12 131

Éditorial : Sortir du ressentiment ?

Izio Rosenman

Penser que l'étude du ressentiment peut aider à comprendre un certain nombre de forces en jeu dans le monde dans lequel nous vivons, c'est le pari que nous avons fait dans ce numéro de *Plurielles*.

Le ressentiment, vieux comme l'homme lui-même, résultat de blessures, de conflits, d'humiliations, réels, imaginaires, historiques ou mythiques, prend souvent sa source dans un sentiment d'impuissance, dans l'impossibilité de répondre, d'agir ou de se venger, pour réparer le tort subi ou ce qui est vécu comme tel, ce qui engendre un ressassement sans fin, un désir de revanche, et une haine parfois mortelle. Sur le plan individuel comme sur le plan collectif, il est souvent à la mesure de ce que pouvait être l'attente, la confiance, la croyance en l'autre, individu ou Etat ou instance sociale. Le temps ne semble pas avoir d'effet sur sa violence qui est à la mesure de la frustration ressentie et de la blessure.

L'Allemagne, dans le monde moderne et contemporain, nous a montré dramatiquement ce que pouvaient être les conséquences d'une « culture du ressentiment ». C'est le titre de la contribution de Rita Thalmann. Celle-ci montre en effet comment cette « culture du ressentiment » est à l'œuvre en Allemagne à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, alimentant les théories racistes et antisémites, qui devaient culminer avec la Shoah. On comprend ainsi beaucoup mieux quelles furent les sources qui ont alimenté le nazisme, et comment celui-ci a pu se développer dans ce pays qui fut selon la formule de Robert d'Harcourt, « le pays des révolutions manquées et celui des contre-révolutions réussies. » D'ailleurs dans un livre qui

vient de paraître¹ Philippe Burrin revisite l'histoire du nazisme à la lumière du ressentiment.

Individuellement le ressentiment, même s'il n'exprime pas un désir obsédant de vengeance, peut avoir un effet destructeur sur la personne qui le ressent. Seloua Luste Boulbina, s'appuyant sur Nietzsche, Freud et aussi Kafka et étudiant entre-autre la condition du colonisé, analyse un *ascétisme* qui se développe chez celui-ci sur fond de vengeance impossible. Mais s'il est le prix de la dignité, il est aussi un remède empoisonné, car il traduit l'« impuissance dans les rapports sociaux », et ceci même si c'est une façon de sublimer cette impuissance.

Le ressentiment, n'a-t-il que cette dimension négative de ressassement vengeur ?

Interrogeant la Bible, notre patrimoine juif le plus ancien qui est aussi celui de l'humanité, Catherine Chalier évoque le ressentiment de Caïn contre son frère Abel, ressentiment qui fut la cause du premier meurtre dans l'histoire de l'humanité, tel qu'il nous est rapporté dans le livre de la Genèse. Pour elle, cette histoire qui se prolonge en nos vies, privées et collectives, enseigne sans doute que seul celui ou celle qui évite le piège de la comparaison avec autrui et de la rivalité (fût-ce sur le terrain trouble de la souffrance), a quelque chance d'échapper au ressentiment de Caïn. Cela reste vrai dans la pensée comme dans l'histoire réelle ou mythique des groupes.

¹ Philippe Burrin, *Ressentiment et apocalypse. Essai sur l'antisémitisme nazi*. Points-Histoire, 2007 (paru d'abord en 2004, au Seuil).

Cependant, Rivon Krygier, revenant sur la position du judaïsme traditionnel vis-à-vis du ressentiment et de la vengeance, rappelle que pour le Talmud il y a dans le fait de vouloir répondre à la violence une autre dimension, qui est, elle aussi, présente dans le ressentiment, et qui est « la volonté de rétablir la justice ».

Paul Zawadzki, étudie le rôle de la mémoire dans ces longs processus. Il s'interroge sur la possibilité que le temps, et notamment l'oubli, contribue à guérir le ressentiment, car rappelle-t-il, ni les sociétés ni les individus ne peuvent se passer de l'oubli... ». Cependant il rappelle lui aussi, que le ressentiment, si lié à la passion de vengeance, n'est pas étranger au désir légitime de justice, citant cette phrase de Yerushalmi : « Est-il possible que l'antonyme de l'oubli ne soit pas la mémoire mais la justice ?² »

Une illustration de ce que peut être le ressentiment dans une situation inattendue, nous est donnée par un exemple littéraire. Il s'agit de l'extrait d'un roman de l'écrivain polonais Andrzej Szczypiorski, qui nous montre ce que peut être le ressentiment d'un Goy contre un Juif.

Dans notre actualité immédiate, la demande de reconnaissance et de réparation de la part des victimes ou de descendants lointains, comme c'est le cas pour certaines demandes concernant l'esclavage, peut être éclairées à travers le prisme du ressentiment.

Pierre Nora avait souligné, en 2006, dans un entretien au *Monde* 2, que les réparations pour les victimes des siècles passés, qui donc sont mortes depuis des siècles, ouvriraient la voie à des processus sans fin, et Michel Zaoui, qui examine cette question à la lumière des demandes de réparations lors du récent procès Lipietz contre la SNCF conclut dans le même sens : il faut savoir clore le cycle du ressentiment.

Dans un autre contexte, Jean Beckouche, qui dans le cadre de Médecins du Monde, travaille en Palestine et au Maroc, analyse dans un entretien des situations de souffrance présentes dans les conflits et leurs conséquences humaines. Alors que Daniel Oppenheim, examine, lui, les rapports médecin-malade, leur asymétrie et les sentiments de frustration qui peuvent se créer à cette occasion, s'interrogeant sur le moyen d'éviter que cette relation ne cristallise en ressentiment.

Enfin Janine Altounian, rappelant que le ressentiment est encore un lien entre la victime et le bourreau, notamment dans les crimes contre l'humanité, cherche une position tierce pour délivrer le sujet (descendant de victimes de meurtres collectifs) de cette dépendance. Pour elle « seule l'appropriation en position de sujet des données de son histoire rend caduque l'alternative « ressentiment ou pardon », dont chacune des options lui est étrangère.

Les effets moraux aussi bien que politiques, individuels que collectifs, du ressentiment n'ont donc pas cessé de se manifester jusqu'à nous.

Revenant à notre société actuelle aux plans culturel et politique, quatre contributions.

Michelle Fellous nous montre comment le conflit des mémoires peut produire du ressentiment. Une étude de Régine Azria sur l'art juif et le problème de la figuration, face à l'interdit traditionnel de la représentation. Une contribution, de Daniel Lindenberg sur l'évolution de la communauté juive française.

Une réflexion de Philippe Zard sur Alain Badiou et son étrange discours concernant les Juifs, discours qui nous ramène à la question du ressentiment.

2 Yerushalmi *Réflexion sur l'oubli* (cité dans l'article de Paul Zawadzki)

Le ressentiment de Caïn

Catherine Chalièr

L'émotion ressentie par Caïn lors de l'approbation par l'Éternel du sacrifice offert par son frère Abel et de Son rejet du sien (Gn 4, 4-5), est décrite dans la Bible comme celle d'une « grande colère » (*vayyihar*)⁽¹⁾. Le visage de Caïn en devient brutalement abattu, il « tombe » (*vaiéplou panav*), sans qu'aucun mot n'exprime toutefois la violence de ce qu'il ressent. Le visage de Caïn « tombe » du simple fait que l'offrande de son frère a été reconnue et la sienne rejetée, sans raison apparente. Les commentateurs de la tradition juive ont proposé diverses explications, souvent riches et suggestives, parfois apologétiques, pour rendre compte de ce rejet⁽²⁾. Je ne les analyserai toutefois pas ici afin de m'interroger plus précisément sur la signification de l'émotion particulière ressentie par Caïn, émotion qui, peu après, le conduit au geste fratricide. Cette interrogation devant se faire, à la manière traditionnelle, décidément accentuée dans le Hassidisme, en se demandant ce que signifie, pour nous, en nous, cette émotion caïnesque souvent si intime au psychisme qu'elle semble, comme dans ce récit, douée d'une violence incontrôlable et destinée à faire commettre l'irréparable.

1 Le verbe employé signifie s'échauffer, se mettre en colère. La version du rabbinat traduit, de façon étrange, par « grand chagrin » (j'y reviendrai). A. Chouraqui, en grande proximité de l'hébreu, traduit par Caïn « s'enflamme fort » ; la traduction sous la direction d'E. Dhorme écrit : Caïn en éprouva une grande colère ; la Bible de Jérusalem et la Nouvelle Edition de la Bible de Genève choisissent de traduire par Caïn « fut très irrité ».

2 Elles concernent principalement l'intention qui préside au sacrifice, intéressée chez Caïn, acte de grâce chez Abel et la nature de l'offrande, quelconque chez le premier, délicatement choisie chez le second.

La narration biblique, d'une façon générale, reste presque toujours laconique quant à la description des émotions et des sentiments des acteurs de l'histoire sainte. Elle suggère la présence des affects, elle ne s'y attarde pas ; elle donne à lire comment une émotion ou un sentiment induisent à poser tel ou tel geste davantage qu'elle ne les nomme de façon précise et qu'elle ne propose une réflexion sur le lien entre ce que ressent tel ou tel personnage et son geste ou son acte. Or il est particulièrement remarquable que ce lien soit très précisément évoqué, par Dieu Lui-même (v.6-7), dans le passage présentement étudié. L'émotion ressentie par Caïn a certes, presque toujours, été liée à la jalousie que, selon une étymologie possible, son nom annonce⁽³⁾, mais le récit lui-même évoque seulement « une grande colère ». Il évoque une grande irritation, un échauffement, dont la violence abîme d'abord le visage de Caïn, le sidère et le fait tomber : son regard ne peut plus se lever sur autre chose que sur l'offense qu'il éprouve à constater que l'offrande de son frère a été agréée et non la sienne. Il ne met toutefois pas en cause Celui qui l'a dédaigné, il ne s'interroge pas non plus sur lui-même, sur ce qui, dans son comportement, pourrait éventuellement expliquer ce rejet. Il se demande encore moins, bien sûr, pourquoi son frère, par son intention et par son offrande, a mérité cette reconnaissance. Il ressent seulement « une grande colère » dont l'amplitude est telle qu'elle le voue au « péché tapi à (sa) porte » et qui « aspire à (l')atteindre » sans qu'il veuille lutter contre lui

3 Caïn signifie « acquis » (j'ai acquis *Caniti* un homme avec l'Éternel, dit sa mère lors de sa naissance (Gn 4, 1) ; mais aussi « jaloux » (*Canai*)).

(v.6-7). L'offenseur n'est pas Dieu, la source de la souffrance n'est pas en lui, elle est toute entière concentrée dans la présence insupportable de celui – Abel, le souffle, la buée – dont l'offrande a été agréée.

Loin d'être « créateur de valeurs » – telle la bonté ou le pardon des offenses – à la façon dont Nietzsche décrit comment le ressentiment se trouve, selon lui, à l'origine de la morale des esclaves⁽⁴⁾, le ressentiment de Caïn à l'égard d'Abel ne crée rien. Il devient désir de vengeance, désir de détruire celui par qui – et non à cause de qui – ses insuffisances, voire ses turpitudes intérieures, ont été portées à une visibilité insoutenable par lui. « La grande colère » de Caïn ne se laisse en effet pas dissocier de la joie, de la satisfaction, voire de la fierté et, peut-être, du mépris à son égard qu'il semble *imaginer* chez son frère. Or le récit n'en parle pas : on sait que Caïn éprouve une « grande colère », on ne sait rien de ce qu'éprouve Abel. Peut-être a-t-il éprouvé du « chagrin » pour son frère ? Peut-être même n'a-t-il pas pu exprimer sa joie à cause de ce « chagrin » ? Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, cela ne change rien au ressentiment de Caïn : il réagit à ce qu'il imagine être une offense dont son frère est la cause ou, plus exactement, la cause substitutive et involontaire. Il va chercher à se venger, à éliminer celui qui l'a voué à cette sourde colère, confondue peut-être par ceux qui, comme Abel, la regardent avec un « grand chagrin » comme la traduction du rabbinat le propose étrangement, en adoptant, semble-t-il, ce point de vue. Il va vouloir, en tuant Abel, défier et détruire les sentiments qu'il imagine en lui : la joie d'Abel ne doit pas exister – si elle existe – puisqu'il en souffre, puisqu'elle est une intolérable atteinte à son être. Qu'Abel ne la manifeste pas – lui qui est qualifié de « buée » ou de « souffle » – ne

change rien à ce ressentiment. L'impuissance de Caïn à changer le cours des choses – son offrande n'a pas été agréée, celle de son frère l'a été – provoque sa colère. Il en ressent la violence d'autant plus intolérable que son frère semble légitimement en droit, quant à lui, de ressentir de la joie. Cette colère, liée à la honte devant ce qu'il éprouve comme un affront (*boch venecalem*), selon le commentaire de R. David Quimhi (Radaq)⁽⁵⁾, se transforme alors, peu à peu, en désir de vengeance et l'acte par lequel cette vengeance doit s'accomplir – le fratricide – est censé effacer colère, affront et honte d'avoir été supplanté par Abel qui, pourtant, n'avait pas eu l'initiative du sacrifice, mais avait suivi Caïn dans cette entreprise (v. 3-4). Il avait imité son geste sacrificiel mais sans connaître ses motivations et c'est pourquoi les sages qui, comme toujours, sollicitent le non-dit du récit biblique, imaginent une différence profonde entre leurs motivations réciproques : l'un (Caïn) aurait vu dans le geste sacrificiel une mesure de sauvegarde propre ; l'autre (Abel), une mesure de louange et de grâce pour la vie reçue. Le ressentiment de Caïn serait d'autant plus fort qu'il aurait été dépassé sur le terrain même dont il avait eu l'initiative (offrir un sacrifice) et parce qu'il aurait été, quant à lui, incapable d'imiter son frère sur le plan, plus secret et impartageable comme tel, de l'intention ou du désir qui préside aux actes.

Rien n'assure toutefois que le meurtre effacera l'ensemble d'affects ressentis pas Caïn – honte, colère, chagrin – à l'instant de l'affront, c'est-à-dire de la préférence, induite selon lui, de son frère puîné. Le ressentiment grandit certes souvent avec l'impuissance à se venger⁽⁶⁾ mais il semble, pour ce qui concerne Caïn, que la « grande colère » qui le conduit

5 *Sefer Berechit, im pirouchim gedolim*, Jérusalem, Mosad haRav Kook, 1986, p. 70.

6 Voir M. Scheler, *L'homme du ressentiment*, Gallimard, Idées, 1970, p. 21.

4 Voir, F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, pp. 45-47.

au meurtre, par refus de « s'améliorer » (*tétiv*) comme le lui conseille pourtant l'Eternel (v. 7), ne soit en rien « compensée » et *a fortiori* « effacée » par la disparition d'Abel. Caïn ne veut pas s'améliorer lui-même, en l'occurrence il ne lui vient aucunement à l'esprit de s'interroger sur les raisons éventuelles de son rejet par l'Eternel et sur la façon dont il pourrait présenter une offrande qui, à son tour, soit agréée. Comme il se sent offensé, Caïn ne pense pas qu'un changement d'attitude de sa part puisse atténuer, voire réparer, sa blessure intime et lancinante : aucun avenir ne semble devoir exister qui apporterait un baume sur tant de honte, de colère, voire de chagrin si l'on opte pour la traduction du rabbinat. Caïn ne voit que son rejet, il ne voit que ce qu'il *imagine* être la joie inadmissible de son frère, voire son sentiment de supériorité sur lui. Nul ne sait en effet ce qu'Abel a éprouvé au moment de l'accueil favorable de son offrande. Mais Caïn veut en tout cas détruire cette joie et ce sentiment, en éradiquer la source vive, à moins qu'il ne faille penser qu'il désire « acquérir » (selon l'étymologie de son nom proposée par sa mère au verset 1), pour lui exclusivement, ce qui, en Abel, dans ses intentions, dans sa préparation de l'offrande, comme le disent certains commentateurs (7), lui a permis de gagner cette reconnaissance, à son détriment, pense Caïn. Or c'est bien l'impuissance dramatique à acquérir ce qui fait vivre, désirer, réussir et se réjouir parfois, un autre que soi qui entretient le ressentiment et qui, le cas échéant, conduit certaines personnes au meurtre. Comment en effet acquérir pour soi ce qui est à la source de la vie et du comportement d'un autre ? Comment s'en prévaloir ? Quand le visage « tombe » parce qu'il semble que l'on soit privé de ce qui fait vivre et réussir

7 Rachi dit que Caïn a offert les parties les moins bonnes des fruits de la terre. Voir Pentateuque avec Rachi, t. 1, Fondation S. et O. Levy, Paris, p. 25. Le récit, lui-même, explique qu'Abel a quant à lui choisit les parties grasses de son bétail (v.4).

un autre que soi, aucun geste – fût-il assassin – ne peut le relever : Caïn continuera de voir la réussite d'Abel là où lui-même a échoué comme la cause de son malheur. Aucune parole – pas même celle de l'Eternel dans ce récit – n'a en effet la force de faire que ce visage se lève sur une autre réalité, qu'il regarde plus haut et ailleurs, et qu'il parvienne ainsi à une certaine liberté : à la sienne, non à celle de son frère.

Ce qui stupéfie Caïn et le meurtrit, avant de le rendre meurtrier – pour que cesse la stupéfaction et la meurtrissure – c'est davantage la considération impensable et intolérable que l'offrande de son frère ait été agréée que la réprobation de la sienne. Comment est-il possible que ce frère éphémère (Abel, la buée) ait une consistance telle qu'elle impressionne favorablement l'Eternel ? Où trouve-t-il, en lui, la force de poser des gestes plus beaux ou plus généreux que les siens ? De quelle vitalité (*hiout*) secrète, inappropriable par quiconque, Abel est-il doué pour réussir là où lui-même échoue ? C'est bien l'existence même d'Abel qui provoque le ressentiment de Caïn, c'est son existence qui lui porte préjudice et jette une ombre immense sur la sienne. Qui sait – si, en l'absence d'Abel – son offrande à lui n'aurait pas été agréée ? Le ressassement du ressentiment est sans fin... et ses méfaits sur soi et sur autrui également.

Ces deux figures d'humanité que sont Caïn et Abel forment un couple terrible, impuissant à déjouer l'intrigue qui les noue l'un à l'autre, et privé de tout avenir. Caïn (en nous) ne cesse de tuer ceux qui, imagine-t-il, ont plus de chance que lui et jouissent d'une reconnaissance qu'il n'a pas mais, estime-t-il, devrait avoir ; Abel (en nous) ne cesse de disparaître sous l'effet de la méchanceté insatiable du ressentiment, il ne cesse de sombrer dans l'irréalité (la buée), soit parce qu'il subit les méfaits bien réels de Caïn, soit parce qu'il se sent coupable de susciter un telle colère – déguisée en chagrin immense, si

l'on en croit la traduction du rabbinat – au point de ne plus savoir oser être, au point de confondre son existence avec la culpabilité. Comment ne serait-il pas coupable de provoquer chez autrui tant de ressentiment? La Bible le sait qui, dans la généalogie de l'humanité qu'elle propose, explique que l'humain créée à l'image et à la ressemblance (*tselem; demout*) d'Elohim (Gn 1, 26) ne descend ni de Caïn ni d'Abel, mais du troisième enfant d'Adam et Eve, de Seth (*cheth*) accordé (*chath*) par Dieu « au lieu d'Abel (*tahat Hevel*), Caïn l'ayant tué » (Gn 4, 25). La postérité de Caïn disparaîtra en effet dans le déluge et c'est à Seth qu'Adam transmet son image et sa ressemblance (*demouto vetselmo*) (Gn 5, 3). Ce qui suggère donc que l'humain ne peut émerger tant que dure l'emprise du ressentiment sur les psychismes et l'enfermement dans le couple fatal – meurtrier/victime – quelles que soient les façons, brutales ou subtiles, dont le meurtre et le fait d'en être victime sont vécus par les uns et par les autres. L'humain est appelé à se frayer une voie nouvelle, libérée de cette capture ou de cette sidération de l'un par l'autre qui reste immanquablement stérile, vouée aux seuls prestiges de la mort.

Reste, évidemment, que l'histoire des méfaits profonds du ressentiment ne se laisse pas effacer ainsi. Caïn et Abel renaissent sans cesse, comme chacun le sait pour son propre compte ou le constate autour de soi. C'est pourtant en tout homme et en toute femme que la troisième figure d'humanité (Seth), celle qui échappe à l'imaginaire de cette dualité mimétique et fatale, doit se frayer une voie.

Selon Eliane Amado Lévy-Valensi, c'est parce que le juif tente d'inscrire son humanité dans cette troisième voie – du moins est par excellence appelé à le faire – qu'il suscite sur lui, à son tour, l'acharnement du ressentiment. « Le juif, porteur d'un destin essentiellement signifiant, implique une révélation essentielle

et qui concerne tout homme, et c'est parce que tout homme tend à se détourner de cette révélation essentielle, à se divertir, qu'il se déchaîne avec fureur sur le juif »⁽⁸⁾. L'homme du ressentiment antisémite – fût-il parfois philosophe – « projette dans le juif ce qu'il ne veut pas être et veut prendre au juif ce qu'il est »⁽⁹⁾. Il cherche, vainement, à s'approprier ce qui le fait vivre, tout en tentant de se décharger sur lui de son propre mal. Le ressentiment antisémite s'exaspère d'autant que le juif, malgré les souffrances, s'efforce de surmonter le mal et, de façon incompréhensible – à lui-même parfois aussi – de « choisir la vie » (Dt 30, 19). Archétype d'une humanité blessée mais vivante et créatrice, le juif fascinerait, pour le meilleur et pour le pire, ceux qui voudraient s'approprier son secret.

Ce ressentiment, on le sait, s'en prend souvent à l'idée d'élection et il incite à reprocher aux juifs, avec véhémence, ce que Caïn déjà reproche sourdement, puis violemment, à Abel : pourquoi « toi » es-tu agréé? Pourquoi ne le suis-je pas moi aussi? Qu'as-tu fait de particulier que moi je n'ai fait? Quel secret caches-tu qui te permet de te croire aimé de Dieu, jusque dans ton malheur? La révolte contre ce qui apparaît une préférence indue et contre le sentiment de supériorité que l'antisémite prête aux juifs, ne cesse pas, même si on lui explique, patiemment, textes à l'appui, qu'il s'agit là d'un contresens complet sur l'idée d'élection. Rien ne sert de lui montrer que l'élection est une responsabilité qui concerne l'humanité entière et que Dieu, Lui-même, dans la Bible, dit au peuple juif qu'il est le moindre de tous les peuples⁽¹⁰⁾. L'antisémite

8 *Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal*, Paris, PUF, 1962, p. 571.

9 *Ibid.*, p. 332.

10 Je me permets de renvoyer au chapitre sur l'élection dans C. Chalier, M. Faessler, *Judaïsme et Christianisme. L'écoute en partage*, Paris, Edition du Cerf, 2001. Pour la citation, voir Deutéronome 7, 7.

en vient parfois même à éprouver un ressentiment paradoxal à l'égard de toute sollicitude manifestée envers la souffrance du juif à travers l'histoire. Il lui arrive d'envier cette souffrance et de vouloir rivaliser avec elle.

Éprouver du ressentiment envers la créativité d'autrui, envers ses réalisations – par impuissance à trouver en soi la source de sa propre créativité, l'énergie pour réaliser ses propres œuvres, à la mesure de ses propres talents – prend alors la forme d'un ressentiment devant la souffrance de cet autrui, même quand, comme Caïn, on en fut la cause, directe ou indirecte. Dans le récit biblique Caïn ne pleure d'ailleurs pas la mort d'Abel, il s'inquiète des conséquences de son « tourment » (*avoni*) (v.13) pour lui ⁽¹¹⁾, il a peur que son destin d'errant et de fugitif l'expose, à son tour, à la mort violente (v.14). Le ressentiment de l'antisémite, comme l'analyse avec justesse E. Amado Lévy-Valensi, porte sur sa propre humanité qu'il ne sait accomplir, sur son impuissance à vivre en dépit des souffrances et sur son impuissance à créer. Il désire se débarrasser de son mal en le projetant sur le juif et il cherche – vainement évidemment – à s'approprier en retour le secret qui le fait vivre et dont il imagine la jouissance extrême et encore inconnue qu'il pourrait éprouver s'il était enfin le sien. Dans l'impuissance à le réaliser, il dénigre et il accuse, mais il peut aussi éprouver la tentation du meurtre, comme Sartre le soutient sans ambiguïté ⁽¹²⁾. Le xx^e siècle montre d'ailleurs, tragiquement, que cela est vrai « à

11 Les traductions divergent quant à l'interprétation de ce mot, certaines (Rabbinat, Tob) y voient le tourment de la faute, voire du crime (Rabbinat), de Caïn; d'autres (Louis Segond, Nouvelle traduction de Genève, Bible de Jérusalem) le tourment provoqué par son châtement ou par sa peine. Cette dernière ligne interprétative me semble plus en accord avec le verset suivant.

12 Voir *Réflexions sur la question juive*, Paris, 1946, p. 62 : « l'antisémite est au plus profond de son cœur un criminel. Ce qu'il souhaite, ce qu'il prépare, c'est la mort du juif ».

la lettre » ⁽¹³⁾ et il n'est pas certain, malheureusement, que le xxi^{ème} siècle soit à l'abri de la maladie terrible du ressentiment antisémite.

Le ressentiment ne se laisse pas vaincre par des arguments et par des bons conseils. Il ne suffit pas, comme Dieu Lui-même le fait, de dire à Caïn de s'améliorer (*tétiv*) afin que son visage se relève, pendant qu'il est encore temps. Le visage tombé de Caïn – tombé sur l'existence d'Abel, restée insignifiante (*hevel*) jusqu'ici, mais devenue soudain, à l'instant de son agrément, une existence intolérable pour lui – ne peut se relever. Caïn ne peut regarder ailleurs et, dès lors, il ne peut trouver le chemin de sa propre créativité. Il ne peut répondre à l'appel à réaliser l'humain en lui. Il pose donc le geste fatal (v. 7) pour ne plus voir Abel, c'est-à-dire pour ne plus affronter son impuissance à être comme lui, à être lui. Cette histoire qui, on le sait bien sûr, se prolonge en nos vies, privées et collectives, enseigne sans doute que seul celui ou celle qui évite le piège de la comparaison avec autrui et de la rivalité (fût-ce sur le terrain trouble de la souffrance), a quelque chance d'échapper au ressentiment de Caïn. La Bible, quant à elle, ne valorise ni le bourreau ni la victime, elle propose un chemin difficile, plus solitaire sans doute qui, commençant avec Seth, doit permettre d'échapper à ce ressentiment en incitant chacun(e) à chercher en lui (en elle), et non ailleurs, ce qui le (la) tient en proximité de la source de la vie et qui, ainsi, lui permet d'apporter sa part à la vie, sa part de vie humaine. Sa part – non toute la part, non celle de l'autre – celle que lui (elle) seul(e) peut donner.

13 E. Amado Lévy-Valensi, *op. cit.*, p. 575.

Ressentiment

Entretien avec Rivon Krygier, rabbin de la communauté *Massorti* à Paris

Plurielles : Lorsqu'on songe à la question du ressentiment, certaines figures bibliques viennent immédiatement à l'esprit...

Rivon Krygier : Il y a plusieurs choses dans le ressentiment. La blessure narcissique, d'abord, celle de quelqu'un qui aurait été touché dans la vision qu'il a de lui-même et qui aimerait régler ses comptes, avec tous les risques qu'il commette ce qu'il y a de pire dans le ressentiment : rendre le mal pour le mal, ce qui correspond à la « mauvaise vengeance ». Dans l'hébreu biblique, et pour les maîtres du Talmud, le mot *vengeance* en tant que tel n'a pas toutes les connotations négatives que l'on peut y entendre dans le langage occidental. Il y a en effet dans le fait de répondre à la violence une autre dimension, qui est présente dans le ressentiment, et qui est la volonté de rétablir la justice. Le problème est : qu'est-ce que je fais du mal qui m'a été fait, de la frustration que j'ai subie ? Est-ce que je concède, « laisse passer », voire renonce à ma dignité et pardonne ? Est-ce que je réagis ? La question étudiée dans le Talmud est celle de savoir quand il ne faut pas réagir et quand au contraire, il sied de « se venger ». Autrement dit, suivant les situations, quand c'est un commandement, une *mitsva* ou quand au contraire, il est immoral de se venger.

Bien avant le Talmud, on peut aussi voir dans la Bible cette problématique très nettement déployée autour d'un personnage très central dans le récit de la *Genèse*, celui de Joseph. Joseph connaît la trahison de ses frères. Dans un premier temps, ils veulent le tuer ; après réflexion, ils le jettent dans une citerne, et finalement par opportunisme, et aussi pour se « décharger » de leur culpabilité, ils s'en déchargent auprès d'une caravane qui

passé et qui va vendre Joseph en Égypte. Et non contents d'avoir vendu leur frère comme esclave, ils le font passer pour mort auprès de leur père ! C'est une action on ne peut plus cruelle non seulement pour la personne déposée d'elle-même et trahie par les siens mais aussi pour le père Jacob, qui se retrouve en deuil et en absence de dépouille, ce qui laisse plus encore la plaie béante. Et voilà donc qu'un jour, parce qu'il y a la famine en Canaan, ils arrivent en Égypte pour y chercher de la nourriture ; Joseph, entre-temps, est devenu vice-roi en Égypte, disons une sorte de vizir. Ses frères ne le reconnaissent pas ; mais lui les reconnaît. Et qu'est-ce qu'il fait ? Il a l'occasion rêvée de se venger de tout le mal qu'ils lui ont fait. En lieu de quoi, il met en place une stratégie pour que ses frères se retrouvent dans une situation identique à celle dans laquelle ils avaient péché envers lui : les voilà finalement placés devant le dilemme de se désolidariser de leur frère Benjamin (autre fils de Jacob de la même mère que celle de Joseph, Rachel) quitte à plonger à nouveau leur père dans un chagrin mortel, ou en échange de la liberté de Benjamin de se faire eux-mêmes esclaves en Égypte ! Et c'est la seconde option que Juda et les autres frères adoptent. En somme, Joseph a créé de toutes pièces une situation de « réparation » au plus haut degré, comme le conceptualisera Maïmonide ultérieurement : « En quoi consiste le repentir parfait ? C'est lorsque quelqu'un se retrouve en une situation de tentation identique à celle dans laquelle il avait failli, mais cette fois n'y succombe plus, non par simple crainte (des conséquences) ou par incapacité physique mais en raison même de son repentir... (*Hilkhot techouva* 2 : 1).

Voilà une très intéressante leçon de vie : face à la frustration, l'idée la plus saine et la plus sainte est la réparation. Idéalement, la réparation par celui-là même qui a commis le mal. Si on obtient cela, on obtient bien mieux que la vengeance au sens élémentaire du terme, qui se situe encore au niveau du ressentiment (quand une violence renvoie à une autre, quand un tort plus fort vient contrecarrer un autre tort). Toute l'astuce ou mieux, la sagesse, consiste à réagir, non en se plaçant pour des raisons morales (...) en victime sacrificielle ou à l'inverse, en « régleur de comptes », mais de réagir dans une perspective de réparation, de dépassement du cercle vicieux. Là je crois que cette perspective est au cœur et au sommet de l'éthique et de la dialectique talmudiques.

PL. Vous dites de la vengeance qu'elle n'est pas toute négative. Est-ce que l'on ne peut pas dire justement qu'il y a, même dans la justice la plus pure, quelque chose qui relève encore un peu de la vengeance? Et, dans un autre sens, est-ce que la vengeance n'est pas déjà un premier pas contre le ressentiment? Au fond, le ressentiment, n'est-ce pas aussi cette impuissance de celui qui n'arrive pas à obtenir réparation de la blessure qui lui a été faite?

R.K. Très juste. Une des expressions néfastes du ressentiment est la vengeance sadique. Mais une situation qui n'est pas moins malsaine et intolérable du point de vue du judaïsme, c'est le ressentiment qui reste ressentiment et qui ne trouve pas de voie expiatoire et d'exutoire; quand quelque chose n'est pas déclaré, reste en suspens, forcément ronge la personne, mine les rapports humains et finit par s'exprimer par une violence qui ne dit pas son nom, une violence non assumée ou dissimulée. La violence qui avance masquée est souvent pire que les autres formes de violence. Elle est perverse. Ce peut être aussi une violence retournée contre soi; en tant que Juifs,

nous sommes bien placés pour savoir combien on est capable de s'autodétruire.

PL. Est-ce que l'antithèse de Joseph à cet égard n'est pas Caïn? Celui qui ne comprend pas pourquoi finalement Dieu se détourne de lui, au profit d'Abel. Et qui finalement, macé- rant dans la jalousie, finit par commettre l'ir- réparable?

R. K. Il est clair selon le récit que les deux frères n'ont pas réussi à se parler, à s'expliquer. Le texte porte pourtant : « Caïn dit à son frère... » (*Genèse* 4,8). Mais au lieu d'une parole dite, il y a comme un blanc. Ni d'ailleurs Caïn ne tente-t-il de s'expliquer avec Dieu sur les raisons du refus de son sacrifice. Il « introjette » sa frustration, son « visage est abattu ». C'est Dieu qui prend l'initiative de le raisonner mais Caïn lui n'entend rien car au fond, il se fixe de manière obsessionnelle sur sa frustration, et n'imagine pas un seul instant que le problème pourrait résider dans sa propre attitude. Comme souvent, le *Midrach* s'appuie sur l'ellipse, la partie manquante du texte, pour montrer que l'échange de paroles n'a pas lieu entre les frères, en donnant à entendre ce qu'a été le contenu de leur dialogue, mais qui s'avère précisément être un non-dialogue ou si l'on préfère, un dialogue de sourds. En fait ils n'arrivent pas à résoudre ce que Léon Ashkenazi appelait, et j'aime beaucoup cette formule, « l'équation de fraternité ». Pour être dans un vrai dialogue, il faut trouver l'ajustement, le point d'articulation. Caïn n'y parvient pas. Il n'essaye même pas. Il éprouve une frustration réelle devant ce qui lui apparaît comme une injustice. Et puisqu'il s'estime victime, il se croit dédouané de toute démarche corrective. La frustration est légitime en un certain sens; il faut même prendre acte d'une frustration et ne pas la refouler. Mais après, tout dépend comment on la gère : on peut la vivre de façon infantile, immature, ou au contraire la travailler et en faire quelque chose de posi-

tif. L'épisode calamiteux de Caïn et Abel est là pour nous enseigner cela.

PL. Entre Joseph et ses frères il y a quand même un certain mécanisme, une sorte de cycle, puisqu'au fond tout a commencé par Joseph et pas par ses frères : car c'est le rêve de Joseph qui est à la source de ce ressentiment, de cette frustration. Donc c'est Joseph qui est responsable de ce ressentiment.

R. K. Je remonterais plus haut, comme je pense que le texte biblique le fait : Jacob, le père, sent affectivement, intuitivement, que Joseph est un personnage exceptionnel, et l'exprime par la tunique « bigarrée » qu'il offre, une simple tunique, mais qui symboliquement est très chargée. Elle montre la préférence dont il bénéficie, l'affection particulière dont il jouit, l'ascendance qu'il est appelé à exercer... ce qui met les frères dans une situation de rage et de colère. Au lieu de pendre conscience qu'il irrite ses frères par son attitude présomptueuse, de faire profil bas, ses privilèges lui montent à la tête. Il en fait grand étalage. Ses rêves « prémonitoires » sont par delà ses intuitions l'expression de son narcissisme, de sa fierté. Naturellement, il ne fait qu'envenimer le rapport. Le plus irritable n'est pas son orgueil grossier mais au contraire le fait qu'il se présente en justicier. Le *midrach* dit qu'il allait chez son père « raconter » comment ses frères fricotaient avec les servantes. C'est l'homme de la « raison pratique » qui s'adresse du haut de sa chaire aux esprits écervelés. Il vient faire la morale et cafte. C'est le « schtroumpf à lunettes » ! Il est porteur de grands idéaux, mais aussi de gros sabots ! Incapable d'empathie, de comprendre ce qu'il provoque, il enfonce ses frères, au lieu de les encourager à s'amender. C'est un anti-pédagogue.

PL. Puisque l'on remonte de Joseph à Jacob, pourquoi ne pas remonter à Dieu ? Dans l'histoire de Caïn, la source de tout, n'est-ce

pas Dieu, puisqu'il agrée l'un et pas l'autre ? Tous les deux, après tout, avaient de bonnes intentions. Dans l'histoire de Jacob et Joseph, comme dans le cas de Caïn et Abel, il n'y avait pas de dialogue...

R. K. Je vais me faire, très modestement, l'avocat de Dieu. Oui, Dieu provoque la jalousie par une procédure qui se révèle dans l'affaire de Caïn et Abel, mais qui se révélera à beaucoup d'occasions tout au long du récit biblique, et qui est celle de l'élection. À partir du moment où l'on « choisit » quelqu'un, c'est-à-dire que l'on désire nouer une relation privilégiée avec lui, on provoque la jalousie des autres, la rivalité, la concurrence. Si je me fais l'avocat de Dieu, c'est qu'on est en droit de supposer qu'Il « connaît » les âmes et les intentions profondes, qu'Il sait qui est dans son droit et qui est plus apte à remplir un rôle. À un moment, Il prend le risque de l'exprimer. Dieu le prend car il escompte bâtir sur la relation privilégiée, en faire un canal de bénédiction. Mais c'est très périlleux parce que cela provoque nombre d'effets délétères. Mais nous lecteurs du récit, nous ne connaissons pas l'envers du décor et la nature des choix gordiens. Le texte biblique est volontairement elliptique ; il ne dit pas les raisons des choix. Pourquoi Dieu a-t-il préféré le sacrifice d'Abel à celui de Caïn ? Nous n'en savons rien. Au fond tout le drame est là. N'est-ce pas ce qui se passe sans cesse pour nous autres humains ? Dans toutes sortes de situations, on ne comprend pas pourquoi l'un est choisi et pas l'autre. Pourquoi donc cette femme est-elle amoureuse d'un autre – si médiocre – et non de moi qui lui convient si bien ? Il y a parfois des bonnes raisons et de mauvaises, mais aussi des résonances intimes entre les âmes, et nous n'en avons pas connaissance objective, et voilà le sentiment d'injustice qui apparaît. Mais cela nous oblige à creuser pour comprendre ce qui se passe.

PL. À supposer que Dieu ait de bonnes raisons de choisir Abel, ou Jacob de choisir Joseph, est-ce qu'il n'y a pas du point de vue de la Création quelque chose d'injuste dans la répartition de la grâce, puisque certains en sont mieux pourvus que d'autres ? Joseph par exemple est doté de plus de talents...

R. K. De talents peut-être mais pas de grâce au sens de la gratuité. Parce que ce talent implique un certain devoir, une certaine maturité, une capacité de faire fructifier ces qualités-là. Et s'il n'y parvient pas, son sort n'est aucunement garanti ; au contraire, l'élection vous place bien souvent en position de vulnérabilité car vous déclenchez à votre insu l'animosité. Abel se fait assassiner, Joseph se fait vendre, même s'il finit par retomber sur ses pieds. L'élection n'est pas ici une sorte de protectionnisme qui va garantir quoi que ce soit. Encore une fois, nous parlons aussi de notre condition humaine. Nous ne sommes pas égaux en talents et en « grâces », il y a toutes sortes d'hommes « grassement » inégaux. En revanche, on peut estimer que le devoir de justice incombe à tous unanimement même si chacun avec sa personnalité va devoir construire sa manière propre d'instaurer les rapports de justice. Mais c'est un fait qu'un humain n'est pas une feuille vierge... Il y a quelque chose de très mystérieux dans ce que l'on désigne comme l'identité, l'âme. Le fait est que des enfants depuis leur plus jeune âge dévoilent des traits de personnalité qui vont les accompagner tout au long de leur vie.

Évidemment, cette question nous conduit à évoquer l'antisémitisme. C'est très clair dans les sources midrachiques : la posture de l'élu induit ou risque d'induire un orgueil, une ivresse, des maladresses, mais aussi des qualités qui sont liées à ce sentiment d'être investi de responsabilité, d'être animé par une vocation. Et l'identité d'Israël hérite de tout cela,

et joue sa part dans l'antisémitisme. Il faut être très prudent dans la formulation. Je ne voudrais pas faire la partie trop belle aux antisémites, et faire croire que les Juifs par leur attitude sont ceux qui suscitent l'antisémitisme et en porteraient donc la responsabilité. Ce n'est vraiment pas ce que je veux dire. Mais pour autant, nous ne sommes pas aussi impuissants que nous voulons le dire, ni aussi passifs que nous l'imaginons, dans ce que nous provoquons autour de nous, y compris quand nous avons les meilleures intentions, y compris quand nous sommes en posture de protégé ou de victime. Il y a des maladresses, des attitudes qui suscitent des malaises, voire révulsent. Et cela je pense que le *midrach*, les textes, le montrent. Et Joseph en est un exemple typique.

PL. Y a-t-il une relation entre élection et modestie ? On a l'impression que c'est incompatible, aussi bien à l'échelle individuelle (on pense à Joseph quand il dit à ses frères à propos de son rêve : « votre gerbe s'est inclinée devant moi ») qu'à l'échelle collective, chez les Juifs.

R. K. Encore une fois le sentiment de puissance, la conviction d'être investi, entraîne la tentation de l'orgueil. Et la question est de savoir comment celui qui se sent investi prend en charge cette responsabilité pour ne pas accabler ceux qui sont autour de lui. Pour trouver des moyens de communiquer en prenant en compte les personnalités, les sensibilités. Effectivement c'est un problème majeur. Je vais encore citer Manitou dont j'ai été disciple (même si je ne l'ai pas suivi sur un ensemble de points). J'aimais l'entendre dire, en substance : comment peut-on être assurés que nous juifs sommes vraiment les héritiers du peuple juif, tel qui est décrit dans la Torah et dans la Bible ? On sait que les chrétiens ont longtemps prétendu qu'ils étaient devenus le peuple d'Israël, le *verus Israël*, et que nous juifs, étions sur une voie de garage. Qu'est-ce

qui peut faire dire que nous sommes vraiment Israël? Eh bien, c'est simple : il suffit de voir comment le peuple d'Israël sortant d'Égypte méprisait si souvent l'autorité de Moïse, se révoltait contre Dieu, créait constamment des dissensions, se déchirait à l'envi... N'est-ce pas un fidèle miroir de ce que nous sommes? Nous avons les mêmes « maladies » que les Juifs de cette époque-là. C'est en cela que nous nous reconnaissons. Car nous sommes les héritiers de ceux qui ont les défauts de leurs qualités et les qualités de leurs défauts. » Et je pense que ça l'est encore dans la version laïque, du messianisme laïque, y compris du sionisme contemporain laïque. Même ceux qui se sont distanciés des catégories théologiques de la tradition les retraduisent dans un langage sécularisé; ils ont hérité de ce sentiment ce sentiment missionnaire, de ce désir d'être une « lumière pour les Nations » et quand deux d'entre eux discutent, il y a encore et toujours au moins trois opinions.

PL. Toujours sur la question de l'élection : je me souviens qu'une des étymologies, sans doute fantaisiste, du mot *Sinaï*, liait ce mot à la « haine » (*sin'ah*), comme s'il y avait un lien consubstantiel entre la Révélation, l'Élection et l'hostilité ressentie à l'égard d'Israël. Quand on regarde l'évolution de l'antijudaïsme religieux, il y a bien cette concurrence pour l'élection, à laquelle vous faisiez allusion en évoquant le *verus Israël*. C'est au fond à qui prendra la place de l'élu, dans une sorte de « rivalité mimétique ».

R. K. Oui, on pense aux écrits de René Girard construits autour de cette problématique. Je ne le suis évidemment pas quand il dit que le christianisme est la solution idéale à tout sentiment revancharde envers le père et le frère; mais il explique clairement les mécanismes de rivalité fondamentale entre les peuples, entre les civilisations, pour être dans la position du dominant. Notamment, on finit par comprendre que

la notion de peuple élu est une notion très universelle. Prenez la France qui s'est donnée pour devise « liberté, égalité, fraternité ». Quand un président de la république parle de la France comme « patrie des droits de l'homme » et se présente en grand donneur de leçons, cela peut laisser pantois quant à la juste représentation de soi si l'on songe aux massacres épouvantables commis par la France bien après la Déclaration des Droits de l'Homme, comme lors des soubresauts de la colonisation, à Madagascar, en Algérie, et ailleurs... Et pourtant, il y a du vrai dans cette « illusion » car l'identité se construit aussi sur du rêve et des idéaux. Mais quand on n'arrête pas de nous dire, à nous Juifs « arrêtez de vous prendre pour le peuple élu », on ne peut que ressentir un malaise. D'abord parce que l'on n'est jamais vraiment élu mais en « ballottage » pour reprendre le mot d'esprit de Tristan Bernard. Mais aussi parce que cette accusation est bien souvent un mécanisme de projection de la part de celui qui se croit lui-même élu! On n'échappe pas aisément à son « mythe fondateur », pour le meilleur ou pour le pire.

PL. On peut aussi dire qu'il y a une autre interprétation possible, suivant laquelle tout peuple est appelé à se sentir élu pour quelque chose. L'élection serait la formulation du programme spirituel d'une nation.

R. K. J'irai plus loin : cela fait partie de la santé psychique que d'avoir en plus du moi, un « soi », vision idéale du moi. Une sorte de projection de ce que l'on voudrait être. C'est parce que la France veut se croire la patrie des droits de l'homme qu'elle va développer des énergies et des discours qui vont tendre vers cet idéal, et quand elle sera en défaut par rapport à cet idéal, elle devra rendre des comptes. Je pense donc que pour un peuple, à condition de ne pas tomber dans l'excès, de ne pas développer un orgueil de mauvais aloi, il n'est pas mauvais de se sentir porté par une vocation.

PL. Il n'empêche que cet orgueil semble inévitable. Pensons au *Deutschland Deutschland über Alles...* Et Rauschning racontait comment Hitler voyait les choses : pour lui c'était ou les Juifs ou l'Allemagne, qui domineraient le monde !

R. K. C'était là arrogance et vanité qui confinent au délire mégalomane.

PL. Est-ce que l'on peut imaginer d'accepter une élection sans qu'il y ait de l'arrogance ? Parce que la justification habituelle (« élection égale responsabilité »), est peut-être une réponse trop rapide, trop facile...

R. K. C'est une réponse facile qui s'avère pernicieuse quand elle est à géométrie variable, se fait mémoire sélective comme lorsqu'elle occulte certains textes scabreux de la Tradition ou feint d'ignorer certaines données historiques peu louables. Cela dérive en autoglorification pathétique et pathologique qui conduit inmanquablement au mépris de l'autre. Donc il faut faire très attention, y compris et surtout dans l'image angélique que l'on veut se donner de soi-même...

PL. En tant que représentant d'un judaïsme *massorti*, d'un judaïsme fidèle à la tradition, mais qui entend également la renouveler, quel est le regard que vous portez sur la perception du non-Juif que le judaïsme traditionnel a développée. Ce non-Juif qui va parfois être désigné comme un « idolâtre », un « infidèle ». On sait que dans le judaïsme traditionnel il y a des formules offensantes, des exécutions, des malédictions... Quel regard portez-vous sur ces textes-là ? Est-ce que vous les contextualisez historiquement ? Ou est-ce que vous leur donnez encore une forme de validité, parce qu'ils sont validés par la tradition ?

R. K. Je vais prolonger ce que je disais tout à l'heure. Nous avons le devoir de ne pas occulter le fait que notre tradition a pu véhiculer une vision d'exécration parfois très négative. Il faut le constater, l'observer, le mesurer, et le contextualiser. Parce que c'est à partir du moment où on le contextualise que l'on est capable de comprendre (et pas nécessairement justifier) pourquoi à une époque donnée, cela s'est exprimé d'une certaine façon, et prendre ensuite de la distance. Les gens qui n'aiment pas l'idée que puissent exister certains aspects négatifs de la tradition, décident qu'ils n'existent pas ou en minimisent la portée et quand ils n'y parviennent pas, les glissent sous le tapis. Contextualiser permet le plus souvent de ne pas se déjuger, jusqu'à ébranler la confiance en soi et en son moi idéal. Par exemple admettre qu'on ne peut pas aller plus vite que la musique, c'est-à-dire que ce qui est possible à une nouvelle époque ne l'était pas nécessairement antérieurement : on ne peut pas dire par exemple qu'Aristote est un vulgaire imbécile parce qu'il a dit qu'il fallait qu'il y ait des esclaves pour que la société puisse fonctionner. Il vit dans une société où on ne pouvait pas imaginer qu'il n'y ait pas d'esclaves. C'est peut-être regrettable, mais il est trop facile de s'en prendre à quelqu'un, à des siècles de distance, et de lui donner des leçons.

PL. Il est peut-être plus facile de prendre ses distances avec Aristote qui est un philosophe, qu'avec une parole de la tradition considérée comme inspirée.

R. K. Soit. Mais cela devient possible si on se départit d'une vision statique, absolutiste, fondamentaliste du judaïsme, qui décontextualise tout. Pour moi, le judaïsme n'est pas descendu du ciel comme un météorite, un objet insolite et immaculé. Même quand c'est Dieu qui parle, c'est toujours l'homme qui capte sa parole. La Révélation, Tora et tout ce qui

suit n'est pas métahistorique, elle est infra ou transhistorique, elle traverse l'histoire comme un fleuve qui charrie avec lui toutes sortes d'alluvions. L'histoire de la Révélation, c'est l'histoire de la captation du verbe divin par les hommes : à un émetteur, il y a toujours un récepteur. Les mentalités humaines qui scrutent les valeurs de l'absolu, les traduisent dans leur contexte. Une civilisation évoluée, consciemment ou non, de même qu'un enfant mûrit, et il est normal et nécessaire que les idées et convictions changent. C'est la volonté divine que d'associer l'homme à ce processus, ce travail de déclinaison de l'absolu. Ne pas l'admettre, le comprendre, c'est de l'infantilisme.

PL. Si je liais la question de la perception de l'autre et du ressentiment, c'est aussi parce que je me demandais si on s'était entièrement dégagé d'une conception « ressentimentale » de Dieu. Un Dieu qui n'aurait qu'une idée en tête : punir ceux qui se détournent de Lui. Est-ce que ce n'est pas une vision infantile de la justice divine, que l'on peut évidemment comprendre comme l'expression d'une époque, mais qui continue à faire des ravages aujourd'hui ?

R. K. Il faut faire la part des choses. Un Dieu pour qui il n'existerait qu'une catégorie d'hommes, les Juifs, les pieux ou religieux, tandis que les autres seraient des figurants ou des pervers, comme certains se le représentent, ce Dieu-là serait épouvantable. Ces autres sont des gens qui comptent, qui ont une âme, qui ont un cœur, des sentiments, des valeurs et des vertus qui en font des êtres à part entière. Ce serait d'une cruauté inouïe, pour ne pas dire d'une médiocrité terrorisante que de s'imaginer que Dieu se comporte tel un créancier obsédé, doté d'un système répressif. Je ne peux partager ce genre de vue. Je ne peux pas non plus tomber dans l'autre extrême, l'image d'un Dieu qui ne serait que tendresse et amour, et qui n'aurait

aucun discernement, aucune exigence du point de vue de l'humanité, et qui n'en réclamerait pas des comptes. Non, malheureusement le monde n'est pas parfait, et il faut savoir dire stop ; il faut savoir parfois se montrer exigeant et intransigeant. Il faut parfois tuer pour vivre, pour survivre. Pas simplement égoïstement, mais pour instaurer l'ordre de justice. Tout le problème est de savoir quelles règles on se donne. Comment fait-on pour dépasser tous ces cycles de violence pour obtenir une des plus hautes valeurs du judaïsme, le *shalom*, c'est à dire la complétude des identités diverses, la sérénité, l'harmonie avec l'environnement. Cela se construit sur le long terme. Je crois que le dieu d'Israël est un Dieu de paix et beaucoup de sources, y compris les plus anciennes, marquent constamment cette aspiration. Et c'est peut-être subjectif, mais j'ose croire que c'est un Dieu mûr, un Dieu qui place les valeurs de paix et d'harmonie et de coexistence bien au-dessus des cycles de violence et de rétribution. La violence de Dieu peut avoir ses raisons d'être mais l'aspiration est de la dépasser. Des textes très anciens qui disent cela. Mais d'autres disent que Dieu Se venge et doit Se venger. De même qu'il n'y a pas « les bons et les méchants », l'action divine est nuancée et obéit à des considérations nuancées qui bien évidemment nous échappent car nous ne pouvons avoir la visibilité du plan global de justice dans un monde traversé par l'injustice.

PL. C'est souvent plus subtil : on trouve, par exemple des rabbins orthodoxes éclairés, qui vont dire qu'il y a néanmoins une différence abyssale entre les monothéistes et les autres... Mais est-ce que les « frères humains » ne sont pas aussi parfois les polythéistes ? Est-ce entre monothéisme, athéisme, polythéisme, que la ligne passe ?

R. K. Qu'il y ait des degrés de maturation entre des civilisations, au regard de la conception de l'élévation éthique, je le pense. Mais que la ligne de partage passe entre ceux qui croient en un seul Dieu et les autres, que ceux qui le croient me pardonnent, c'est de l'idiotie. C'est simplement hériter passivement les catégories anciennes sans aucun discernement. Parce que tant du point de vue biblique que talmudique ce qui fait problème avant tout dans l'idolâtrie, c'est le caractère attentatoire à l'humanité de l'homme. C'est cela qui est jugé. Quand des rabbins au Moyen Âge, comme le Meiri qui vivait à Narbonne, qui est une personnalité exceptionnelle, dit que les *goyim* de son temps, les musulmans et les chrétiens, ne correspondent plus du point aux dépravés que décrit le Talmud, dès lors qu'ils obéissent à une éthique et se la donnent pour loi, il choisit de ne plus les réduire à la catégorie d'idolâtre. Quand on voit qu'au nom du monothéisme, en revanche, on a indistinctement pillé, assassiné et volé, on comprend bien que la doctrine théologique ne suffit pas à discerner celui qui est au niveau le plus haut de spiritualité et celui qui ne l'est pas. Là n'est pas le critère. Et encore moins les petites distinctions scholastiques selon lesquelles le monothéisme musulman serait bien plus pur que celui des chrétiens. Les chrétiens tels ceux de Chambon-sur-Lignon – ce petit village qui s'est mobilisée pour sauver des Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale – seraient-ils moins monothéistes que les islamistes qui accomplissent le pire au nom de la pureté du monothéisme ? Le vrai monothéisme est celui qui dit qu'il est un seul Dieu pour tous les hommes, ce qui implique au premier chef une fraternité universelle. Les Juifs n'échappent aucunement à la règle, au regard du monothéisme, et même en étant « très croyants » ou « très pratiquants » on peut commettre des actes de barbarie qui illustrent ce qu'est d'être vraiment idolâtre ; et inversement, se conduire en juste tout en étant un parfait « mécréant ».

PL. Il suffit de lire la Bible...

R.K. Il suffit d'ouvrir la Bible pour se rendre compte que les choses sont problématiques, et qu'en aucune façon l'expression de la foi n'est l'aune avec laquelle il convient de mesurer le degré d'authenticité de la piété. Le leitmotiv des prophètes est que Dieu ne veut pas de toutes les expressions de foi qui se sont coupées de l'humanité et de la moralité. Cette déviance a donc existé de tout temps. Il y a encore aujourd'hui des gens qui sont encore dans des équations réductrices et pour qui le mot *goy* fait vibrer le mot idolâtre, le mot inhumain... Ils s'attachent à des textes par rapport auxquels ils sont incapables de distance. Mais à la suite du Meiri, et à partir d'autres critères, nous avons heureusement les moyens d'une autre approche. On peut parler aujourd'hui des *goyim* d'une manière tout à fait différente de celle de la Bible et du Talmud, et même de Maïmonide, parce que nous sommes dans un autre temps et un autre siècle. Et si on ne fait pas ce travail, on court, nous et les autres, à notre perte.

PL. Cela veut dire qu'il faut tout resituer dans son contexte : toute une partie de la violence que l'on voit dans la Bible, par exemple l'extermination des sept peuples, ou encore le comportement du prophète Elie qui tue cent prêtres pour la pureté de la foi... ?

R. K. On n'est pas toujours capable de le faire. S'agissant du prophète Elie, je constate ce qu'il a fait ou plus exactement ce qu'un texte de la Bible en dit. Je ne vais pas dire souscrire automatiquement parce qu'il est le prophète Elie ! Je ne peux pas complètement « digérer » ce texte et je le laisse donc en état. Mais je sais avec certitude que je ne suis pas dans son contexte et qu'en aucune façon, je ne peux en tirer une règle de conduite vengeresse, d'autant qu'elle contrevient aux grandes avenues de l'éthique biblique. Il en va de même à

propos des sept peuples de Canaan. Déjà, les Sages du Talmud se sont employés à contextualiser les choses, et à inscrire l'événement dans une situation d'exception. Je me permets de vous renvoyer à mon étude récente sur le travail des commentateurs de cet épisode ¹.

PL. Sur le plan de l'éthique traditionnelle juive, où situer le ressentiment par rapport au péché? D'un côté il n'y a de péché que dans un acte, mais d'un autre côté, Dieu est celui qui « sonde les reins et les cœurs » de chacun. Le ressentiment n'est pas précisément quelque chose qui est mis en acte (sinon, c'est de la vengeance, ce n'est plus du ressentiment). Alors quel est le statut du ressentiment par rapport à la faute?

RK. On reconnaît qu'il n'y a de la culpabilité réelle qu'à partir du moment où la violence est passée à l'acte. Tant qu'elle ne fait que traverser l'esprit, il ne s'agit pas encore de véritable violence ou en tout cas d'un choix qui nous engage. Néanmoins, il ne faut aucunement négliger le travail moral au for de cette intériorité; ce que les maîtres appellent le travail de purification des intentions, des pensées intérieures. C'est l'apprentissage de la sagesse soutenu par celui de la sanctification, la maîtrise de soi. Mais il faut aussi une bonne dose d'indulgence et d'humilité face au ressentiment qui nous habite parfois. Nous sommes tous de pauvres humains, traversés par des fantômes scabreux et des sentiments parfois épouvantables. On n'est pas foncièrement mauvais parce que cela nous visite. C'est même naturel! Mais à nous de gérer la chose et d'adopter la bonne posture. La Torah nous dit : « *lo tisnah et ah'ih'a bilvaveh'a* » (« Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur »), et c'est à côté de cette injonction qu'elle nous prescrit : « *veahavta lereah'a kamoh'a* »

(« tu aimeras ton prochain comme toi-même). C'est là aussi qu'il est dit *hokheah'tokhiah'et amitkha* (« tu devras exprimer la remontrance à ton prochain »). Autrement dit, pour ne pas laisser la haine – le ressentiment – s'installer dans le cœur, il faut pouvoir exprimer ses doléances, ouvrir son cœur. Ce qui gonfle le ressentiment, c'est la fermentation, la macération, le ressassement intérieur. Il y a donc une importance capitale dans la relation éthique à ce qu'il y ait une parole qui prenne en charge la frustration et le ressentiment. Mais attention, la parole exprimée peut se transformer aisément en vengeance, en atteinte au prochain : comme on est blessé, on se venge par la médisance ou l'insulte. C'est alors le cercle vicieux de la macération en tandem. Toute la finesse consiste à savoir exprimer un reproche sans détruire l'autre, sans ébranler sa dignité mais au contraire la sauver en aidant à reconstruire la confiance, et ne pas se laisser entraîner dans la spirale du ressentiment.

PL. Pour en revenir à un autre personnage biblique, où situer Job? Il est dit que « Job n'a pas maudit Dieu ». Il semble avoir complètement accepté toutes les frustrations, tout ce qui lui est arrivé. Or, Dieu n'est-il pas ici le provocateur?

R. K. Je comprends le texte de la manière suivante : Job a du ressentiment, et il l'exprime même abondamment. Mais il se place comme en laboratoire de pensée, comme en psychothérapie ou tout ce qu'il éprouve ressort, mais en postposant tout jugement définitif. Il ne veut pas de manière précipitée poser le verdict le plus radical qui serait la malédiction de Dieu. C'est un homme subtil. Il cherche donc avant de juger, et il dit ce qui ne va pas. Il n'est pas mis en cause pour cela. Au contraire, ceux qui sont mis en cause ce sont ceux qui lui tiennent un discours théologique surfait, ceux qui l'accusent d'orgueil et le couvrent de toutes sortes de leçons de morale et de catéchèse. Ainsi, même sur un plan religieux, les frustrations,

¹ Cf. *Guerre et paix dans le judaïsme*, Pardès, n° 36, 2004, sous la direction de Shmuel Trigano.

les incompréhensions, les remises en question doivent être exprimées. Mais donner un droit d'expression n'est pas un chèque en blanc pour dire n'importe quoi avec irrespect et violence. Le sentiment d'avoir raison et le devoir d'en parler ne donne pas tous les droits. Il faut savoir maîtriser sa parole sous peine de transformer l'exigence de justice en violence destructrice.

PL. De manière générale, est-ce que l'on peut en vouloir à Dieu ? Y a-t-il un espace pour cela ? On pense évidemment à Job, mais on sait que la question s'est posée après Auschwitz ou d'autres atrocités. Est-ce tout ce que l'on a dit sur « l'impuissance » de Dieu (on pense à Hans Jonas, ou à Levinas) n'est pas une manière de combattre la tentation de faire le procès de Dieu ?

R. K. Sur un plan affectif, je comprends parfaitement que l'on en veuille à Dieu. Le malheur, la frustration peuvent être tels qu'il y a de quoi s'interroger, se révolter. Réfléchir au rôle de Dieu dans l'histoire avec audace, précisément parce qu'on éprouve de la colère, est fondamental, y compris en osant poser la question des limites du pouvoir divin. Parce que si on se donne une vision infantile d'un dieu surpuissant qui partout impose le bien et punit les méchants ou qui gère étroitement tout ce qui se produit, au bout d'un moment de lucidité, quand on grandit, on l'abandonne ou on en nie l'existence car celle-ci en deviendrait insupportable ! Donc nouer un dialogue avec Dieu, ou si vous préférez, essayer de réfléchir comment un ordre de justice peut être pensé dans une perspective dynamique, celle d'un monde encore en devenir, me paraît un enjeu nécessaire. Le manque d'imagination ou d'audace intellectuelle peut faire dire des choses effrayantes, voire insultantes ou blasphématoires. Comme dire par exemple que les victimes de la Shoah n'ont eu que ce qu'elles méritaient puisque beaucoup de Juifs avaient

abandonné la pratique religieuse ou l'avaient réformée (hélas : *dixit...*) Tout ce discours est simpliste et cyniquement opportuniste en jouant sur la corde de l'intimidation.

Car enfin, on ne peut dire naïvement que tout ce qui se passe dans le monde est le fruit de la volonté divine sans s'exposer à attribuer à Dieu l'assentiment aux pires exactions. Et ce que la plupart des gens ignorent, cultivant un fort ressentiment à l'égard de la religion, c'est qu'en réalité, la théologie juive a su se montrer beaucoup plus nuancée. Il y a des textes dans la tradition juive qui font largement peser sur Dieu la responsabilité d'avoir plongé l'humanité dans un monde non rédimé, un monde où règne si souvent la cruauté. Je pense à un texte talmudique qui dit explicitement que Dieu a demandé que l'on apporte chaque mois un sacrifice pour expier une de Ses fautes ! Dieu demande à être expié d'une décision qu'Il a prise à son corps défendant, pour des raisons de priorité mais en assumant que cela provoquerait des dégâts collatéraux... Je trouve cette approche très subtile. Il y en a d'autres où l'on montre que Dieu paie un lourd tribut au fait d'avoir créé un monde inachevé dans lequel l'homme est appelé à l'œuvre de parachèvement. Les théologiens juifs du Moyen Âge ont travaillé sur les limitations nécessaires de la puissance divine, ou sur l'impuissance divine considérée comme consentie en raison de la liberté donnée. On parle par exemple de retraite divine, à travers la notion de *tzimtzoom* (rétraction). Même pour des philosophes qui ne connaissaient pas la notion de *tzimtzoom*, comme Gersonide, il y a des limites nécessaires à la puissance divine, à la Providence. J'ai personnellement beaucoup travaillé ce thème, notamment dans mon doctorat, puisqu'il portait sur la fameuse contradiction entre l'omniscience divine et le libre arbitre ². Si Dieu

² Cf. R. Krygier, *À la limite de Dieu*, Paris, Publisud, 1998.

sait tout à l'avance, l'homme peut-il agir autrement que selon ce que Dieu a déterminé? J'ai essayé de démontrer qu'il y a là une vraie antinomie. Et qu'il y a eu dans l'histoire beaucoup de fausses solutions à ce problème. Il n'y a pas vraiment de solution rationnelle qui sauverait jusqu'au bout à la fois le libre arbitre et l'omniscience. Et que la position la plus cohérente sur le plan théologique donne à penser que Dieu ne sait pas tout à l'avance! Pour finir, je dirai que l'on parvient à modérer voire annihiler son ressentiment théologique quand on finit

par réaliser qu'il n'est pas possible d'avoir le beurre et l'argent du beurre. En l'occurrence, si nous admettons l'importance au fait que la pleine responsabilité soit donnée à l'homme et donc, la pleine liberté de choisir entre le bien et le mal et d'agir en conséquence, on ne peut s'attendre à ce que Dieu répare chaque injustice avant même qu'elle se produise. Et que la fameuse question « Où est Dieu? » ne devrait jamais se substituer à celle qui nous concerne directement : « Où est l'homme? »

La culture du ressentiment dans l'Allemagne du II^e au III^e Reich

Rita Thalmann

La nation retardataire

Le ressentiment, souvenir d'un mal vivement éprouvé, d'une injure, d'une injustice, avec le plus souvent le désir de se venger, concerne aussi bien les individus que les peuples. Mais pourquoi a-t-il pris un tour si singulier et si violent en terre allemande? « L'Allemagne, notait déjà en 1854, Alexis de Toqueville, est un pays doté d'un sens moderne de la science et de l'économie dans un corps gothique ». En d'autres termes, avec un fondement politique archaïque, inadapté aux évolutions de la démocratie moderne. Les voisins occidentaux de l'Allemagne sont devenus des nations au début des temps modernes, coïncidant avec la formation d'Etats souverains. D'où une forme d'identification entre Etat et Nation renforcée par une continuité séculaire. Qualifiée de « retardataire »¹, la nation allemande n'émerge qu'au dernier tiers du XIX^{ème} siècle, avec la création, en 1871 du II^{ème} Reich. Issue de trois guerres victorieuses contre l'Autriche et la France, sa proclamation relève d'une « révolution blanche », imposée par la Prusse de Bismarck aux princes, depuis Versailles, c'est à dire en terre étrangère, en l'absence des représentants du peuple. « L'Allemagne, est, selon Robert d'Harcourt, le pays des révolutions manquées et celui des contre-révolutions réussies. » Sans remonter à l'écrasement de la guerre des paysans au XVI^{ème} siècle, 1789, 1830, 1848 – on peut même ajouter ultérieurement 1918 – ont à chaque fois connu l'échec, faute d'une bourgeoisie libérale s'appuyant sur les aspirations populaires pour forger l'unité de la nation. Or le concept et

l'idée de nation sont restés diffus dans un territoire longtemps morcelé en 350 principautés de taille et de confessions différentes (cujus regio, ejus religio) jusqu'à ce que l'occupation et l'administration napoléonienne préparent les voies de l'unification, en simplifiant la carte du pays à 39 Etats en 1806, et en ébranlant les bases socio-économiques de l'Ancien régime. C'est sous l'administration napoléonienne qu'intervient la suppression du sevrage, des droits féodaux et l'émancipation des juifs dans les territoires soumis au Code civil calqué sur le modèle français. Mais, c'est en réaction contre la pensée des philosophes français et les idées de 1789, fondées sur le contrat librement consenti, que le romantisme allemand conçoit la nation comme réalité vivante, organique du *Volk*, communauté dépassant les limites de l'Etat existant, mais excluant les minorités étrangères. Communauté plongeant ses racines dans le passé le plus lointain, originel, de la communauté germanique. Si, jusqu'en 1848, les aspirations unitaires libérales se manifestent dans une frange de la bourgeoisie éclairée, l'échec du parlement de Francfort, où siègent sept délégués juifs « centristes », dont le vice-président le juriste Gabriel Riesser – l'aile révolutionnaire non parlementaire, comptait environ 15 pour cent de Juifs – sonne le glas des espoirs d'égalité civique. Egalité qui, selon, le rabbin Leopold Stein (Francfort) « ne fait qu'un avec la cause de la patrie et triomphera ou tombera avec elle. »² En fait, l'émancipation des Juifs, commencée sous l'administration napoléonienne en 1808, poursuivie jusqu'à

1 Helmuth Plessner, *die Verspätete Nation*, Stuttgart, 1959.

2 Article de *Allgemeine Zeitung des Judentum*, cité par Jacob Toury, *Sociale und politische Geschichte der Juden in Deutschland, 1847-1871*, Düsseldorf, 1977.

l'unification impériale de 1871, est une longue marche jalonnée de législations plus ou moins restrictives selon les régions. Pourtant, malgré l'unification politique de l'empire, ce processus, fragilisé par l'inégalité des étapes intermédiaires d'émancipation, se heurte, dès l'apparition des grandes crises économiques à partir de 1873, au ressentiment des couches sociales inquiètes ou directement touchées, contre les Juifs censés être les accapareurs de la prospérité initiale du Reich. Déjà, dans un article publié en français, en 1867, par la *Ligue internationale pour la paix*, le député libéral de Hambourg, Wilhelm Marr, dénonçait, « le péril de l'asiatisme des Juifs pour les peuples indoeuropéens », en déclarant, « La véritable nationalité c'est la race ». Mais le même, auteur en 1879, de *La Victoire du judaïsme sur la germanité*, va plus loin en créant le terme « anti-sémite » et le premier *Parti des Antisémites*. Expression des déçus de l'échec de 1848, tout comme d'ailleurs Richard Wagner, passé du libéralisme révolutionnaire de 1848, au culte du *Deuschtum*. Est-ce la conscience de ses débuts difficiles, dépendant matériellement des bienfaits de son aîné Meyerbeer ? Toujours est-il que son ressentiment le pousse à publier en 1850 « Le judaïsme dans la musique » où, sous un nom d'emprunt, il développe déjà l'image des Juifs parasites sur un corps en décomposition. Mais c'est dans le Cercle de Bayreuth et la gazette du même nom que Wagner et son gendre Houston Stewart Chamberlain, assistés de Ludwig Schemann, traducteur et introducteur dans les années 80 de l'*Essai sur l'inégalité des races* (1853-55) du comte de Gobineau, déçu par l'insuccès de son livre en France, auquel ses amis Renan et Tocqueville avaient prêté un meilleur accueil dans une Allemagne encore attachée à ses racines primordiales, que le racisme germanique va trouver son noyau fondateur. Reprenant l'idée gobinienne des races, moteur de l'histoire, et la thèse d'une hiérarchie des races dont celle des blancs « Aryens »

constituait la forme supérieure de l'humanité, seule créatrice de culture mais, comme les autres, en dégénérescence par métissage, le Cercle de Bayreuth entend dépasser le pessimisme culturel du modèle français par une synthèse de la philosophie de la Vie et du *Volstum*. Avec *Les fondements du XIX^{ème} siècle* (1899) H. S. Chamberlain, encore récusé par les spécialistes comme « terrible simplificateur », conquiert néanmoins la majorité de la bourgeoisie, dont le courant pangermaniste, et jusqu'à l'empereur qu'il rencontre et qui ordonne l'enseignement obligatoire de l'ouvrage dans les séminaires prussiens de formation des enseignants. Car, contrairement aux forces centrifuges réprimées (minorités culturelles, nationales, ethniques), la conception métahistorique et métapolitique de la supériorité germanique, exposée dans l'ouvrage de H. S. Chamberlain compense les frustrations du peuple consécutives à l'impuissance politique et permet aussi de la préparer, après le renvoi en 1890 de Bismarck, à la *Weltpolitik* de Guillaume II. Caractéristique du foisonnement d'organisations et de publications illustrant ce *zeitgeist* (littéralement, esprit du temps) l'ouvrage de Josef Ludwig Reimer, *Ein pangermanisches Deutschland. Versuch über die konsequenzen der gegenwärtigen Rassenbetrachtung für unsere politischen und religiösen Probleme* (Berlin-Leipzig, 1905) définit une Allemagne pangermaniste faisant de la racialisation la solution des problèmes politiques et religieux en lui conférant une aura scientifique.

Le projet d'une Allemagne maîtresse de l'Europe continentale qu'expose Reimer, implique, en effet, un tri entre « germains » et « germanisables » d'une part, et « non germanisables » de l'autre. Tri confié, le moment venu, à une commission d'anthropologues, de médecins, d'élèves spécialistes. Les premiers étant encouragés à procréer, les seconds, au contraire, interdits de procréation. Si ce type de projet, lié à la *Ligue* pangermaniste, créée en

1890 par les milieux industriels et financiers, soutenus par l'armée, correspond encore aux visées continentales de Bismarck, réticent aux ambitions du lobby colonial, celui-ci va trouver un prolongement dans la *Weltpolitik* impériale, décidée à conquérir à l'Allemagne sa « place au soleil »³, injustement accaparée par la France et la Grande Bretagne. « Nietzsche, remarque l'historien Fritz Stern, fut le premier à reconnaître le pouvoir psychologique du ressentiment et le premier à mettre en garde contre sa force de décomposition ».⁴

Caractérisée par le rejet du libéralisme occidental au profit du seul libéralisme économique, confortée par l'historisme instrumentalisé au service de la légitimation politique, une religion allemande et le biologisme, cette culture du ressentiment traverse toutes les couches de la société (aristocratie militaire et terrienne, bourgeoisie d'affaires, milieux universitaires, classes moyennes). Synthèse d'associations de toutes natures, la Ligue pangermaniste (Alldeutscher Verband –ADV) représente le fondement programmatique de cette *Weltpolitik*. Notamment avec des associations coloniales, qui occupent une place de choix comme vecteur de mobilisation idéologique au service de la politique expansionniste « national völkisch » du II^{ème} Reich. Politique impliquant cependant aussi bien le projet de domination de la *Mittelleuropa* que la conquête coloniale avec les moyens forgés par l'industrie lourde. Dont la construction d'une flotte militaire capable de rivaliser avec celle de l'Angleterre. Projets qui n'excluent pas la lutte contre les forces centrifuges à l'intérieur du Reich – notamment les Juifs, incarnant l'anticorps absolu du *Völkstum* germanique. Pour sauver le peuple allemand de ce péril, le président de l'ADV préconise la fermeture impitoyable des frontières à toute nouvelle immigra-

3 Adjaï Paulin, Oloukoona Yinon, Notre place au soleil ou l'Afrique pangermaniste, Paris-Lomé, 1985.

4 Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Bern, stuttgart, Wien, 1963, p. 9

tion juive, l'expulsion des Juifs non titulaires de la citoyenneté allemande, la mise sous statut d'étranger de tous les Juifs résidents.

Est juive toute personne qui appartient à la date du 18 janvier 1871 à la communauté religieuse juive, ainsi que tous les descendants des personnes juives de leur vivant, même si seul un des parents a été Juif. Suivent une série d'interdits pour ceux placés sous statut d'étrangers.

Des universitaires de renom, comme le géographe Friedrich Ratzel, l'historien Heinrich von Treitschke, auquel on doit le slogan « Les Juifs sont notre malheur » qui fit florès sous le III^{ème} Reich, le biologiste Friedrich Ploetz, fondateur en 1904 du premier mouvement eugénique appelé d'emblée, à la différence des associations sœurs, « Société d'hygiène raciale », se chargent de justifier « scientifiquement » le droit et l'aptitude germanique à la domination des peuples et cultures « inférieurs » dans le monde. Dans un article « Nos perspectives » publié en 1870 dans les *Preussische Jahrbücher*⁵, Treitschke, seul député national libéral à avoir voté la loi contre les socialistes, met son prestige au service du mouvement antisémite. Tout en se déclarant, comme le parti libéral, partisan d'une émancipation des Juifs, à condition d'une assimilation totale, dégagée de la judéité, il estime que le risque d'échec, donnerait une culture germano-juive bâtarde, qui détruirait la pureté de l'héritage germanique millénaire. Membre du même parti, son collègue Theodor Mommsen et le chirurgien Rudolf Virchow créent après l'appel de 76 personnalités contre la campagne et les exactions antijuives, « l'Association de défense contre l'antisémitisme ». Forte à ses débuts de 12 000 membres, son peu d'efficacité et la désaffection progressive des personnalités libérales déterminent la création, en 1893, de « l'Association centrale

5 George L. Mosse, *The Crisis of german Ideology*, London, 1966.

des citoyens allemands de confession juive » (CV). Car, malgré leur indéniable ascension économique et sociale, les Juifs, officiellement recensés comme tels, forment une communauté affaiblie. D'abord démographiquement puisque passant de 1,95% en 1871 à 0,95% à la veille de la guerre. Au point que Felix Teilhaber s'interrogeait sur *La fin du judaïsme allemand* (Berlin, 1911). Effet pervers d'une émancipation incomplète, exigeant l'assimilation, voire la conversion au christianisme comme « billet d'entrée dans la société allemande ». Sans parler des divisions internes à la communauté, la minorité juive subit un triple ressentiment : antijudaïsme chrétien du prédicateur de la Cour Adolf Stoecker, avec de nombreuses ramifications dans les associations chrétiennes, aussi de son homologue autrichien catholique, Karl Lueger, l'une des premières sources d'inspiration du jeune Hitler à Vienne. Ressentiment politique et économique illustré après *La question juive*, de Karl Marx (1844) par *La question juive* d'Eugen Dühring (1881) déjà marquée par la racialisation, celle de Karl Kautsky, l'un des dirigeants socialistes, auteur de *Rasse und Judentum* ou encore de Wener Sombart, auteur des *Juifs dans la vie économique* (1911), reprenant le thème du nomadisme juif comme origine d'un capitalisme spécifique alors que Weber y voit la source du capitalisme protestant. Ressentiment racial dont Theodor Fritsch, créateur du *Hammerbund*, véritable pépinière de théoriciens *völkisch* et d'une maison d'édition, *Der Hammer* consacré aux publications de ce type, réalise une synthèse avec le *catéchisme des antisémites* (1887) devenu ultérieurement *Manuel des antisémites*, qui atteindra 40 éditions jusqu'en 1936⁶.

Avide de panache et de prestige, le jeune empereur n'écoute ni ses quatre chanceliers successifs après le renvoi de Bismarck, ni

6 Helmut Berding, *Histoire de l'antisémitisme* – traduction de l'allemand O; Mannoni, Paris, éd. Maison des Sciences de l'Homme, 1991.

sa majorité parlementaire, pour s'engager dans la politique mondiale dictée par la pression conjuguée d'une démographie passée de 49 à 67 millions entre 1890 et 1914 et celle des milieux économiques revendiquant la conquête de nouveaux espaces vitaux, prestataires d'approvisionnement et de débouchés. Politique qui détruit le système d'alliances continentales construit par Bismarck et mène, avec pour seule alliée l'Autriche, impatiente d'en découdre avec la Russie, sa rivale dans les Balkans, à la Première guerre mondiale. Fort du soutien de la classe dirigeante, mais aussi des socialistes allemands qui, convaincus que l'Allemagne hautement civilisée doit libérer la Russie de l'oppression tsariste, s'opposent au sein de l'Internationale, comme les « syndicats libres » proches du SPD, à tout mouvement de grève contre la guerre, votent les crédits militaires et s'engagent à soutenir le gouvernement au nom de l'« Union sacrée ».

L'enthousiasme de l'Union sacrée et le ressentiment de la défaite.

À l'aube de cette guerre, la proclamation de l'empereur « Je ne connais plus de partis, je ne connais plus que des Allemands » remplit aussi d'enthousiasme les Juifs allemands persuadés que l'heure de leur pleine intégration est enfin arrivée. Plus de 100 000 d'entre eux combattent, près de 12 000 meurent sous le drapeau impérial. Des personnalités juives se joignent au manifeste des 93 universitaires soutenant la guerre allemande. Ernst Lissauer compose le chant le plus populaire contre l'Angleterre. Walter Rathenau et l'armateur Albert Ballin, proche de l'empereur organisent l'économie de guerre. Franz Oppenheimer crée le Comité pour la libération de l'Est. Dans *l'Allemagne et le judaïsme* (1916) Hermann Cohen estime que la symbiose réussie entre judaïsme et germanité assurera, une fois la paix revenue, une place prépondérante à l'Allemagne dans le monde. Et ce

alors que le ministère prussien de la guerre vient de lancer, à la demande des mouvements contre les « Juifs planqués, profiteurs de guerre et affameurs du peuple », un recensement spécifique de ceux présents sous les drapeaux. Entrepris en novembre 1916, les résultats de ce recensement ne seront jamais publiés et nourriront d'autant plus le ressentiment populaire.

Pour la majorité des Allemands, le choc de la défaite est d'autant plus brutal que les discours de victoire et les promesses d'une Allemagne puissante et prospère déversés par les medias sous strict contrôle militaire, leur avaient insufflé la force d'endurer quatre années de sacrifices et de privations. Dans l'hôpital militaire de Poméranie où il se remet d'une blessure aux yeux par gaz asphyxiants, le caporal autrichien Hitler, engagé volontaire dès 1914, raconte s'être jeté sur son lit, en pleurant pour la première fois depuis la mort de sa mère, en apprenant que « la maison des Hohenzollern n'avait plus le droit de porter la couronne impériale allemande »... « Tout avait été pour rien. Pour rien toutes les victimes et tous les sacrifices, pour rien la faim et la soif parfois durant des mois sans fin, vaines les heures où prisonniers d'une angoisse mortelle, nous remplissions quand même notre devoir. Vaine la mort de deux millions des nôtres. L'empereur Guillaume II avait été le premier à tendre la main de la réconciliation aux chefs marxistes sans se douter que ces crapules n'ont pas d'honneur. Pendant qu'ils tenaient encore la main impériale dans la leur, l'autre cherchait déjà le poignard. Avec les Juifs, on ne peut pas pactiser. C'est seulement la dure loi du ou bien ou bien. Quant à moi, je décidai de devenir politicien. »⁷

La révolution multiforme de novembre 1918, ouverte par l'instauration, le 28 octobre, d'une monarchie parlementaire sous la direc-

tion du prince Max de Bade, à la demande du général Ludendorff pressé de dégager les responsabilités du Haut Commandement, commence par une mutinerie des équipages de la flotte à Kiel et Bremerhaven, prélude aux *Conseils d'ouvriers et de soldats* dans tout le Reich. Le 8 novembre : proclamation de la république libre de Bavière par Kurt Eisner. Le lendemain, 9 novembre : fuite et abdication de l'empereur aux Pays Bas incitant Phillip Scheidenmann à proclamer la République et la formation d'un gouvernement socialiste à Berlin, sous la direction de Friedrich Ebert. Deux heures plus tard, Karl Liebknecht fait hisser le drapeau rouge sur le château royal et acclamer « la République socialiste libre ». La proclamation en deux jours de 3 républiques différentes se réclamant du socialisme, dans un contexte de soulèvements révolutionnaires, sème la confusion dans une population désorientée, qui aspire surtout au retour à l'ordre et à la paix. Qualifié d'emblée par leurs adversaires de « non allemande » (undeutsch) parce qu'imposée par les vainqueurs et leurs agents qu'Hitler ne tardera pas à qualifier de « criminels de novembre » le régime ne parvient pas à assurer ses assises.⁸ L'appel des responsables socialistes aux chefs militaires pour mater les forces révolutionnaires, se soldant notamment par l'assassinat de Rosa Luxemburg, de Karl Liebknecht, de Gustav Landauer, de Kurt Eisner, de Leo Jogisches, de Erich Mühsam et de quelque 1200 militants, scelle une rupture lourde de conséquences pour l'avenir de la République entre les deux gauches. Désormais minoritaires, contraints de former la « coalition de Weimar » dans la petite ville berceau du classicisme allemand, loin des affrontements de la capitale, avec le Zentrum catholique et un parti démocrate issu du libéralisme de l'empire, « rallié de raison »

7 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, vol. 1, « Un règlement de comptes », München, 1^{ère} éd. 1927, éd. ult. 1938, p. 225.

8 Georges Castellan, *L'Allemagne de Weimar 1918-1933*, 1^{ère} éd. Paris, 1969, Rita Thalmann, *La République de Weimar*, col. Que sais-je, 3^{ème} ed. corrigée 1995.

à la République, les socialistes ne participèrent aux différentes coalitions que jusqu'en 1923, avant de tolérer celles formées avec une partie de l'ancienne droite, devenue *parti allemand du peuple* (DVP). Minée par ce que Rosa Luxemburg appelait déjà « l'immaturation politique des dirigeants », avec un peuple qui n'avait jamais connu la démocratie, la république de Weimar, estime l'historien Hans Mommsen, est l'illustration d'une « liberté galvaudée » (*Verspielte Freiheit*). La défaite de 1918, aurait pu produire un processus de clarification semblable à celui engagé par la France vaincue de 1871. Or, face aux difficultés économiques et politiques, utilisées par les forces antirépublicaines pour répandre la thèse du « coup de poignard dans le dos d'une armée rentrée invaincue », au lieu d'expliquer les origines de la guerre et d'en tirer les conséquences pour renforcer les fondements de la démocratie républicaine, la « coalition de Weimar » multiplie les concessions aux tenants de l'ancien régime, largement présents dans l'administration et l'armée. A commencer par l'énoncé de l'article 1 de la Constitution : *le Reich est une République*. Formulation source d'ambiguïté qu'exploiteront ceux pour qui la République n'est qu'une parenthèse. Autre ambiguïté redoutable : la tempête unanime provoquée par le Traité de Versailles suscitant un appel des dirigeants socialistes au peuple et aux Länder contre ce « diktat inapplicable », alors que les militaires se prononcent pour l'acceptation, à condition de faire disparaître les « paragraphes honteux » sur la responsabilité allemande de la guerre et la livraison des criminels de guerre. Le nouveau gouvernement, formé avec les seuls centristes et socialistes après la démission fracassante de Scheidemann et l'abandon des démocrates qui votent avec les nationalistes est finalement contraint de se charger, après un ultimatum allié, de signer le traité. Humiliation supplémentaire dans les lieux mêmes où Bismarck avait proclamé le II^e Reich, sans

obtenir la suppression des « articles honteux ». Déjà divisée par cet épisode appelé à devenir l'un des thèmes-clefs du ressentiment contre une « République des Juifs » accusée d'avoir livré l'Alsace-Lorraine et les mines de Sarre, le nord du Schleswig Holstein, la Posnanie, la Prusse orientale, une partie de la Haute-Silésie et l'ensemble des colonies, celle-ci doit affronter, entre 1920 et 1923 le putsch Kapp-Luttwitz à Berlin (1920) et celui d'Hitler à Munich (1923) dans un climat d'affrontements ponctué d'assassinats politiques. Notamment ceux de Matthias Erzberger, négociateur centriste du traité de Versailles (1921) et celui de Walter Rathenau, ministre des Affaires étrangères (1922). Dans ces divers affrontements, l'armée de 100.000 hommes, renforcée par les corps francs interdits à la suite de leur participation aux événements de 1921-22, joue le rôle de défenseur de l'unité du Reich, pas de la République. De retour en Allemagne, après un séjour de sept ans en Suisse, Einstein écrit en 1921 : « Je crois que le judaïsme allemand doit sa survie à l'antisémitisme. Je l'ai constaté pour moi-même. »⁹ Tirant pour sa part un bilan amer d'une intégration ardemment souhaitée, Jakob Wassermann¹⁰, auteur pourtant prisé, observe : « Malheureusement, la situation est telle que le Juif est aujourd'hui hors la loi. Pas au sens juridique, mais dans le sentiment du peuple. Il est vain de vivre pour lui ou de mourir pour lui. »

A une population dépourvue d'éducation politique, remplacée par des clichés, il était facile de présenter l'image d'un pays victime d'ennemis extérieurs et intérieurs. Ennemi extérieur : la France qui, non contente de soutenir les nationalistes polonais lors des plébiscites, et les autonomistes de Rhénanie, de récupérer l'Alsace-Lorraine et les mines de Sarre, occupe,

⁹ Albert Einstein, « Wie ich Zionist würde », in *Jüdische Rundschau*, 21.6.1921

¹⁰ Jakob Wassermann, *Mein Weg als Deutscher un Jude*, Berlin, 1921.

en réponse au non-paiement des Réparations, la rive gauche du Rhin en lui infligeant « la honte noire » (*die schwarze Schmach*) de ses troupes coloniales. Interprété dans *Mein Kampf* (dicté en 1934 durant sa détention) comme un révélateur de la dégénérescence française par métissage, ce thème accompagne dans la presse et la littérature allemande, la résistance à l'occupation franco-belge de la Ruhr : grève générale, financée par le gouvernement, sabotages provoquant l'expulsion de populations suspectées vers le Reich, attentats meurtriers entraînant des condamnations à mort par les tribunaux militaires français – dont le lieutenant Schlageter, célébré comme un héros par le jeune parti nazi. Ces événements marqueront jusqu'à la génération des officiers – comme Werner Best – chargés de l'administration militaire de la France occupée.

A l'intérieur de la République, le SPD (Parti social démocrate) reste, avec l'appui des « syndicats libres », la première force démocratique jusqu'en 1931. Mais il a déjà perdu près de 3 millions d'électeurs, soit 18% jusqu'en 1923. Ce qui l'oblige à se contenter de tolérer des coalitions gouvernementales de centre droit sans majorité parlementaire. La grande inflation de 1923, qui ruine les classes moyennes et les retraités, favorise la progression des forces antirépublicaines, qui obtiennent 23,6% des suffrages aux législatives de décembre 1924, auxquels s'ajoute, l'opposition de gauche avec 13,4% ce qui représente déjà 37%. Si la *ligue défensive et offensive* (DSTB), créée en 1919 à l'initiative de la Ligue pangermaniste, compte près de 200 000 membres lors de sa dissolution en 1922, à la suite d'une campagne de profanations de cimetières, de lieux de culte et d'assassinats politiques, son aile la plus activiste se retrouve au *Parti deutsch-völkisch de la liberté*, qui figure sur la liste commune avec les nazis aux législatives de 1924. Thème privilégié du DSTB, la « pollution juive », qui connaît un succès notable

avec la trilogie d'Artur Dinter. Ancien théologien protestant, cofondateur du DSTB, élu ensuite député, puis ministre de la culture dans le premier gouvernement nazi en Thuringe en 1930, il est relégué ensuite par Hitler dans une obscure maison d'édition pour avoir empiété sur son monopole idéologique en préconisant une Eglise nationale allemande unifiée, fondée sur un christianisme germanisé. Sa trilogie *Le péché contre le sang, Le Péché contre l'esprit, Le Péché contre l'amour*, publiée entre 1918 et 1921, atteint près de 500 000 exemplaires jusqu'en 1931. De quoi rappeler à ceux qui admirent, non sans raison de nos jours la « culture de Weimar », qu'elle fut le produit d'une avant-garde cosmopolite, prisée par une frange de la bourgeoisie cultivée, essentiellement juive. Que même Thomas Mann, prix Nobel de littérature en 1929, ne connut le succès qu'avec *Les Buddenbrok* (1901), histoire de sa famille hanséatique de Lübeck, tirée à un million d'exemplaires. Son frère Heinrich, plus engagé socialement, fut certes élu président de la section littéraire de l'Académie de Prusse pour sa trilogie *Das Kaiserreich* (1900-1917) dont le Professor Unrat, popularisé par le film *l'Ange bleu* avec Marlène Dietrich, valut au livre un tirage ne dépassant pourtant pas les 265 000 de *Peuple sans espace* (1926) récit de l'expérience coloniale allemande de Hans Grim.

Véritable sismographe du « Zeitgeist » et de la culture de masse sous Weimar, les romans de Gustav Frenssen (1863-1945). Ancien pasteur protestant, comme de nombreux idéologues nationalistes, nommé Dr. *honoris causa* de la faculté de théologie de Heidelberg en 1905, en même temps que son mentor Friedrich Naumann¹¹ il passe du christianisme social au socialisme national, puis avec Weber et Naumann, à la démocratie plébisci-

11 Rita Thalmann, *Protestantisme et nationalisme en Allemagne de 1900 à 1945*, Klientsieck, 1976, 1^{re} partie : le syncrétisme protestant pp 70-179.

taire en 1918. Sa déception du nouveau pouvoir le conduit à espérer un « ordre nouveau », qu'incarnent dans sa province du Schleswig-Holstein, les Casques d'Acier et les groupes deutsch-völkisch représentés par l'un de ses anciens condisciples, le comte Reventlow, pionnier du nationalisme antisémite dans la région. Pénétré de sa vocation d'éducateur du peuple, l'échec de sa candidature au Nobel en 1919 (Anatole France) et 1929 (Th. Mann) réservé, selon lui, à l'« art judéo-roman » l'orienta vers la Foi allemande, lien entre christianisme et germanité. Selon lui, la jeune génération du front, déçue par l'effondrement politique de la défaite, a soif d'autorité, de vie simple, d'une « mystique spirituelle » fondée sur le *Volstum* et la race. Son adhésion au parti nazi, dont il suit attentivement la progression depuis 1928, n'intervient cependant qu'après l'accession d'Hitler au pouvoir. Année aussi de la publication de *Meino der Prahler* (1933) premier roman évoquant la mise à mort « d'êtres inférieurs » ou d'incurables. Sujet que l'ancien pasteur ne mentionnait auparavant que dans ses notes personnelles ou par allusion à propos de la colonisation allemande (*Peter Moors Fahrt nach Südwest*). Couvert d'honneurs par les maîtres du III^{ème} Reich, il les servira par la plume et la parole « malgré quelques erreurs » non précisées, jusqu'à son dernier souffle.

Le tournant de l'ordre nouveau que Frenssen appelait de ses vœux s'esquisse déjà à partir de 1925, avec l'élection à la mort du président Ebert du maréchal d'empire et hobereau prussien, Paul von Hindenburg. A première vue, avec à sa tête un représentant de l'ancienne caste dirigeante, la fin de la résistance de la Ruhr jugée coûteuse et inefficace, le retour à la stabilité monétaire et à une relative prospérité grâce aux investissements anglo-saxons, la situation paraît apaisée. Paix plus apparente que réelle, œuvre du gouvernement d'union nationale formée en 1923 par Gustav Stresemann, chef du parti allemand du

peuple (DVP) qui entend comme ministre des Affaires étrangères jusqu'à sa mort, en octobre 1929, se consacrer entièrement à la révision du Traité de Versailles. Politique de puissance (Machtpolitik) que faute de forces militaires suffisantes, il compte réaliser par la division des adversaires. Aucun problème du côté soviétique avec lequel il signe, dans le prolongement du Traité de Rapallo (1922) celui de Berlin en 1926, assurant à l'Allemagne non seulement d'importantes commandes, mais une coopération militaire pour l'entraînement des cadres de son armée. Perçu comme une contre-assurance à Versailles, ces traités, incluant celui illimité de 1931, sont largement approuvés alors que ceux conclus avec les occidentaux à la Conférence de Locarno, considérés par l'opinion internationale comme le début d'une ère de paix, ne sont pour Stresemann qu'une ouverture à de nouvelles revendications.

Attitude qu'Aristide Briand qualifiera d'« insatiable » avec un bilan comportant la garantie des frontières occidentales sans engagement pour les frontières orientales, l'entrée à la SDN, l'évacuation de la Ruhr, le plan Dawes ouvrant le marché allemand aux capitaux étrangers, et, en contrepartie, un plan négocié de réparations et le renoncement à l'Alsace-Lorraine, la politique, dite de réalisme national, est même désapprouvée par son propre parti.

Il est vrai qu'avec un Président de la République qui rêve de restaurer la dynastie des Hohenzollern, la droite, ouvertement anti-républicaine du DNVP, entrée au gouvernement en 1925, alors que le parti nazi, interdit après le putsch de 1923, se reconstitue sous la direction d'Hitler libéré après neuf mois de détention, sans purger les cinq années – peine minimale pour un délit de haute trahison. Indulgence d'une justice pour les droites, qualifiées de « patriotes », répression sans merci pour les militants de gauche, le feu couve sous la cendre. Dès 1928, avant la crise économi-

que mondiale de 1929, qui allait ébranler jusqu'aux fondements de l'économie et de la politique déjà affaiblis par la guerre et les crises des années 1920-23, se dessine l'épreuve de force entre ceux qui veulent restaurer l'ancien régime et ceux qui veulent édifier un « Etat du peuple » par une révolution « völkisch ». D'un côté le Président Hindenburg, soutenu par la Reichswehr, une majorité protestante qui ne pardonne pas à la République l'exil de l'empereur, chef spirituel d'une Eglise désormais privée de son statut privilégié de confession d'Etat, réduite à un statut de « corporation de droit public », aux mêmes droits que les cultes catholique et juif. Autre soutien jusqu'en 1931, les *Casques d'Acier*, fondés en 1918 avec 100 000 anciens combattants, pour atteindre près de 500 000 en 1930, décidés à combattre « la cochonnerie de révolution ». Ses membres étaient astreints à prouver n'avoir aucune ascendance juive. D'où la création, aussi en 1918, de l'Union de Reich des combattants juifs du front « *Reichsbund jüdischer Frontsoldaten* » (RJF) – l'appellation « front » s'impose. Forte de 50 000 membres, elle s'assigne de combattre, même physiquement en cas de nécessité, les exactions antisémites et à assurer, à partir de 1922, la sécurité des institutions juives.

Face aux nostalgiques de l'empire, les partisans d'une révolution völkisch affichent la priorité absolue du racisme biologique selon les thèses de Hans F.K. Günther, auteur d'une *Rassenkunde des deutschen Volkes* (1922) et d'une *Rassenkunde des jüdisches Volkes* (1930) qui lui vaut d'être nommé professeur à l'Université d'Iéna, l'un des premiers bastions universitaires des élites nazies SS. Entre les deux, les néo-conservateurs, partisans d'une « Révolution conservatrice » remplaçant la République par un Etat autoritaire, conservateur chrétien selon les thèses de Moeller van den Bruck dans son *III^e Reich* (1922). Le rapprochement entre conservateurs et « völkisch » est favorisé par l'élection, en 1928, d'Alfred

Hugenberg à la présidence du DNVP. Ce qui vaudra aux Juifs, déjà vilipendés en 1922 comme éléments envahissants dans la société et l'Etat, de n'être plus admis par ce parti. Ancien administrateur de province en Prusse, d'où son soutien au révisionnisme pangermaniste à propos des Marches de l'Est, membre du directoire de Krupp, propriétaire depuis 1914 d'un véritable empire de médias, sa violente campagne contre le nouveau plan de Réparations (Plan Young) se solde encore par un échec au référendum demandé. Mais le remplacement à sa mort de Stresemann par un agrarien, ancien des Casques d'Acier, à la tête du DVP, scelle l'union avec le DNVP de Hugenberg et l'entrée des nazis dans plusieurs gouvernements régionaux. Union qui annihile, en mars 1930, la reconduction d'une grande coalition formée avec les socialistes entre 1928 et 1930, pour affronter les premiers effets de la crise. Dans *Germania*, organe officiel du *Zentrum*, un article du 28 mars 1928, dresse le constat d'une crise marquant la fin du régime parlementaire, tandis que le nombre de chômeurs passe de 600 000 à 2 700 000.

La mise à mort d'une République

Lors des législatives de 1930, le parti d'Hitler réussit sa première percée politique en devenant avec 6 407 000 de voix, soit 18,3% des suffrages, le deuxième parti d'Allemagne derrière le SPD. Avec six millions de chômeurs, auxquels s'ajoutent huit millions de chômeurs à temps partiel, soit près de 50% de la population touchée, la crise s'accroît alors que le budget du Reich accuse déjà un déficit de 700 millions de marks. Faute de majorité parlementaire, les cabinets présidentiels se succèdent au mépris des règles constitutionnelles avec l'aval du Président Hindenburg. Le 11 octobre 1931, l'union des forces antirépublicaines est officiellement scellée à Bad Hrazburg entre le DNVP de Hugenburg, le parti d'Hitler, les

responsables du DVP, des Casques d'Acier, en présence de cadres de l'ancienne armée impériale, de deux fils de l'empereur – dont le Kronprinz – et du Dr Schacht, devenu l'expert financier du parti nazi. Dans un ordre du jour, le « Front » refuse la confiance au cabinet Brüning, demande la dissolution du Reichstag et l'abolition des décrets et lois promulgués depuis 1931. Dans un manifeste annexe, Hitler déclare que les partis du Front sont prêts à assumer le pouvoir. Il faudra encore 14 mois de tractations avec les milieux industriels et la réélection du Président Hindenburg, avec les suffrages des forces républicaines contre son propre camp des droites, pour que Hindenburg, trahissant ses électeurs, appelle à la chancellerie Adolf Hitler, qui recueille 33 % aux élections législatives de novembre 1932. Le 30 janvier 1933, celui-ci prête serment à la constitution de Weimar en présence du maréchal-président d'une République qu'il avait largement contribué à vider de ses fondements démocratiques.

Si le nouveau gouvernement ne comporte encore, hormis Hitler, que deux ministres nazis, mais à des postes-clefs – Frick à l'Intérieur, Goering à l'Air, mais surtout au ministère de l'Intérieur du Land de Prusse – les neuf autres ministres représentent l'ancienne caste dirigeante, qui se fait fort de « dompter (zähmen) le caporal bohémien ». Or en l'espace de 19 mois, après n'avoir obtenu que 44 % des suffrages aux législatives de mars 1933, dont il espérait une majorité absolue, le vote des pleins pouvoirs pour quatre ans renouvelables par les 2/3 des députés (moyennant pressions et promesses verbales au *Zentrum* de respecter la liberté des cultes – les communistes sont déjà exclus depuis l'Incendie du Reichstag en février 1933), seuls 91 députés socialistes encore présents sur 120 votent contre – permet de réaliser la « mise au pas » (Gleichschaltung) de l'ensemble des institutions républicaines. En juillet 1934, il aura franchi l'ultime étape avec l'interdiction ou l'autodissolution forcée des

partis, syndicats et associations démocratiques au profit du seul parti nazi et de ses nombreuses organisations annexes. Après l'écrasement en juillet de la rébellion des chefs SA lors de la *Nuit des longs couteaux*, qui permet aux SS d'assassiner en même temps quelques adversaires politiques – dont le général et dernier chancelier von Schleicher et sa femme – et la mort en août du Président Hindenburg, Hitler devient le Führer du III^e Reich et chef d'une armée désormais assermentée à sa personne. Dans un discours public du 20 août 1933 Hitler déclarait : « La lutte pour le pouvoir d'Etat est terminée aujourd'hui. Mais la lutte pour notre cher peuple se poursuit. » Les dirigeants de la *Représentation des Juifs du Reich*, créée en septembre 1933, les quelque 495 000 Juifs encore présents en Allemagne après le départ d'une première vague d'environ 30 000 personnes consécutif aux premières mesures d'exclusion, osaient encore espérer un modus vivendi avec le nouveau régime, passés les premiers bouleversements de son instauration. Ils ignoraient encore, ou ne voulaient pas voir, que la lutte annoncée, fondée sur la culture du ressentiment, déjà exposée dans *Mein Kampf*, ouvrait un « avenir de fer ». Avenir dont l'idéologue en chef du parti, Alfred Rosenberg, prédisait¹² déjà en 1930 qu'il exigerait des nerfs d'acier et des forces formatrices les plus abruptes quand l'insulte du peuple et de la race, la souillure raciale, seraient punies de réclusion ou de mort « jusqu'à ce que ce qui paraît monstrueux soit devenu un jour une évidence. » Qui dans les démocraties, avait pris au sérieux cet avertissement ?

12 Alfred Rosenberg, *Der mythus des 20 jahrhunderts*, München, 1930, pp. 512-513.

Temps et ressentiment

Paul Zawadzki

A défaut d'être toujours agréable à vivre, l'époque est intéressante à penser. Loin d'être livrées à l'ennui de la fin de l'histoire où à « la pensée tiède », nos sociétés de la modernité tardive sont travaillées par des questions étonnamment radicales. Radicales, en ce sens qu'elles portent souvent sur les fondements de ce qui fait de nous des sujets et de ce qui nous constitue comme société. Dans un contexte marqué par une individualisation poussée du rapport au sens et aux valeurs, les dilemmes qui se dessinent sur les décombres des simplifications idéologiques du temps de la guerre froide exigent un niveau de réflexivité et une énergie psychique impressionnants. Il est dommage que l'esprit de militance, le morcellement des savoirs et la rigidité croissante des cloisonnements disciplinaires occultent si souvent leur profondeur quasi anthropologique. De la consistance des réponses que nous pourrions leur apporter, dépend probablement l'avenir de la démocratie comme culture.

Le rapport de nos contemporains au temps constitue l'une de ces questions. Mémoire, oubli, crise de l'avenir, affaïssement du passé vivant, présentisme, transmission, patrimonialisation du passé, tyrannies de l'urgence et de l'immédiateté, dépossessions temporelles de toutes espèces : depuis un quart de siècle, la somme de réflexions produites tant par les sciences de la culture que celles de la nature sur ces problèmes, est impressionnante.

A-t-on jamais vu une société déployer une telle réflexivité sur sa temporalité ?

L'impensable devoir d'oubli

On le voit, la malheureuse condition de l'homme du ressentiment vient utilement rappeler que l'oubli ne marque pas seulement la victoire du temps de la nature sur les hommes, celle des bourreaux ou celle du Ministère de la Vérité orwellien. Il traduit aussi la faculté de résilience d'un sujet capable de s'arracher à son *pathos*, car si l'on devait garder directe, vive et intacte la mémoire du malheur, on ne vivrait plus ; au mieux, on survivrait. « L'oubli : à la fois injustice absolue et consolation absolue », écrivait Milan Kundera¹. Nietzsche, Freud, ou Fromm s'accorderaient aisément sur cette dimension mortifère du trop-plein de souvenir, restituant sa part de vérité à l'adage des peuples heureux qui n'ont pas d'histoire. En un mot, ni les sociétés, ni les individus ne peuvent se passer d'oubli.

Soit. Est-ce à dire que l'on puisse préconiser l'oubli ? Sous une forme aussi massive, la question n'a guère de sens. Il en va de l'oubli comme de la mémoire : ses usages sont divers². Ni le devoir de mémoire, ni celui de l'oubli ne sauraient prendre la forme de l'impératif catégorique. Il est des politiques de la mémoire comme de l'oubli, mais aucune société libre ne

1 Milan Kundera, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986, p. 176.

2 Yosef H. Yerushalmi, Nicole Loraux et al., *Usages de l'oubli*, Paris, Seuil, 1988 ; *Le genre humain*, (Politiques de l'oubli) n°18/1988 ; *Communications*, (La mémoire et l'oubli) n°49/1989 ; Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot, 1998....

saurait exiger l'oubli³. L'argument n'est autre que celui avancé par Locke en faveur de la tolérance : l'oubli ne dépend pas immédiatement de la volonté ; l'exiger serait porter atteinte au for intérieur ; ce serait enfin contraindre à l'insincérité et pousser à désobéir à la voix de la conscience. Comment pourrait-on limiter le recouvrement de la mémoire ? Tzvetan Todorov rappelle justement que « seuls les régimes totalitaires ou les tyrannies anciennes ont tenté de [le] réglementer »⁴. Machiavel ne se faisait aucune illusion sur ce point, lui qui suggérait au Prince que dans les républiques, « la mémoire de leur ancienne liberté ne les laisse ni ne peut laisser en repos : si bien que la voie la plus sûre est de les détruire ou d'y habiter »⁵. Le « travail du deuil » fait aujourd'hui partie des expressions de café du commerce : celui qui ne l'accomplit pas en quatrième vitesse est suspecté de mettre de la mauvaise volonté à « rebondir ». Dans quelle mesure le deuil d'un être cher implique-t-il la nécessité de *tuer le mort* selon l'expression de Daniel Lagache⁶ ? Il permet la mise à distance de l'excès d'émotion destructrice que suscite le souvenir du disparu sans que celui-ci, tout comme le fait de la disparition, ne soient pour autant effacés de notre présent. Face à l'abîme de l'état de nature, l'amnistie politique comme moyen de désamorcer les guerres civiles implique-t-elle l'oubli ? Compte tenu des sanglantes convulsions historiques qui ont fait la conflictualité moderne en Europe, la mémoire historique

– Renan le soulignait déjà⁷ - risque toujours de diviser. La question politique commence précisément ici : c'est celle de l'équilibre historiquement changeant de la cohésion et de la diversité. Quelles en sont les limites, les indices de résistance ? Les réponses varient selon les circonstances politiques. L'approfondissement du pluralisme lié notamment à la capacité récemment acquise de surmonter les guerres franco-françaises, dont on a peine à imaginer aujourd'hui la violence, permet sans doute mieux qu'avant que l'on cultive davantage les traditions particulières et plus généralement les références au passé, qu'il s'agisse de l'affaire Dreyfus, de Vichy, de la Résistance, du gaullisme, ou encore de l'esclavage et de son abolition⁸ etc.

Le ressentiment n'est qu'une des manières de se rapporter au passé. Comme l'écrit Scheler, « cette rumination, cette reviviscence continuelle du sentiment, est très différente du pur souvenir intellectuel de ce sentiment et des circonstances qui l'ont fait naître. C'est une reviviscence de l'émotion même, un re-sentiment. »⁹ En ce sens, s'émanciper de la mémoire pathologique du ressentiment, tout comme le fait par exemple d'accorder le pardon, libère du « fardeau que le passé fait peser sur le futur » mais n'implique en rien l'oubli total. Nuançant considérablement la charge nietzschéenne¹⁰ au profit de

3 Il est difficile de comprendre qu'un anthropologue comme Emmanuel Terray puisse écrire : au regard du devoir de mémoire, « je m'estime donc autorisé à poser ce que j'appellerai un devoir d'oubli », *Face aux abus de mémoire*, préface de Christian Bromberger, Arles, Actes Sud, 2006, p. 43.

4 Dans Alain Finkielkraut, Richard Marienstras, Tzvetan Todorov, *Du bon usage de la mémoire*, Genève, Éditions du Tricorne, 2000, p. 36.

5 Machiavel, « Le prince », in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, chap. 5, p. 303

6 Cité par Laplanche et Pontalis, « Travail de deuil », *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967

7 « L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger. L'investigation historique, en effet, remet en lumière les faits de violence qui se sont passés à l'origine de toutes les formations politiques... », Ernest Renan, *Qu'est ce qu'une nation ? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882*, Presses Pocket, 1992, p. 41

8 Voir récemment Patrick Weil, « Politique de la mémoire : l'interdit et la commémoration », *Esprit*, n°2 (février)/2007.

9 Max Scheler, op. cit. p. 11.

10 A propos *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie* (1874), Nietzsche écrit « Un homme qui voudrait ne sentir que d'une façon purement historique ressemblerait à quelqu'un que l'on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. (...) il y a un degré d'insomnie,

la fonction thérapeutique de la mémoire, Paul Ricoeur a souvent souligné que l'oubli impliqué par le pardon est « l'oubli de la dette et non pas l'oubli des faits. »¹¹

Passion de vengeance, désir de justice

C'est dire qu'entre plusieurs séries d'exigences de sens contraires, il est difficile de se frayer un passage et de trouver le ton juste. Quand des idéologues sans nuance s'en mêlent, les résultats sont désastreux. On s'en prend alors sans vergogne à « l'industrie de l'holocauste »¹², à la « religion de la shoah »¹³, aux « maléfices du thème de l'antisémitisme »¹⁴ etc. Il n'en reste pas moins que face aux déri-

de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation », *Les considérations inactuelles*, trad. H. Albert, révisée par J. Le Rider, in Nietzsche, *Œuvres*, Vol. 1, Paris, Robert Laffont, 1993, pp. 220-221.

11 Paul Ricoeur précise : « Bien au contraire, il faut garder une trace des faits pour pouvoir entrer dans une thérapie de la mémoire; ce qu'il faut guérir, c'est la capacité destructrice de ces souvenirs », *La critique et la conviction*, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 190.

12 Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'Holocauste, réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs* (2000), trad. par E. Hazan, Paris, La Fabrique, 2001.

13 Proche des perspectives de Faurisson, Henri Roques, dont la thèse fut finalement invalidée le 2 juillet 1986, estime qu'« une nouvelle religion que l'on cherche à nous imposer... la religion de l'Holocauste », voir Valérie Igounet, *Histoire du négationnisme en France*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 408, citée par Patrick Weil, *op. cit.*, p. 137. La *Revue d'Histoire négationniste* (n°2/1990), oppose « le scepticisme révisionniste » à « la religion de l'Holocauste » ([http://www.zundelsite.org/french/rhr/Edi\(2\).pdf](http://www.zundelsite.org/french/rhr/Edi(2).pdf)). Depuis un certain temps, le faux concept de religion de la shoah est relancé périodiquement, bien au delà des cercles négationnistes, et cultivé parfois par des universitaires pressés.

14 Joelle Marelli, « Usages et maléfices du thème de l'antisémitisme en France », in Nacira Guénif-Souilamas (dir.), *La république mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique, 2006. Sur cet affligeant pamphlet, voir aussi les fines analyses d'Adrien Barrot, *Si c'est un Juif. Réflexions sur la mort d'Ilan Halimi*, Paris, Michalon, 2007, pp. 65-66.

ves des mémoires instrumentalisées – pensons aux débats récents sur la mémoire de l'esclavage et aux attaques contre Olivier Pétrel-Grenouilleau¹⁵ - il est impossible d'éviter la réflexion sur la face sombre du phénomène mémoriel, dont l'un des aspects tient notamment du ressentiment.

Pierre Nora exprimait récemment ses inquiétudes face à la prolifération de représentations qui ne convoquent le passé qu'en termes de « criminalisation générale » ou de « victimisation généralisée »¹⁶. Le problème qu'il soulève dépasse, et de loin, la question du ressentiment, on y reviendra brièvement. Néanmoins la temporalité victimaire, c'est l'une des ses errances possibles, risque toujours de s'abolir dans l'interminable ressassement du passé qui à son tour fait bon ménage avec les passions vengeresses. « Le désir de vengeance est la plus importante des sources du ressentiment », observait Max Scheler, à la suite de Nietzsche¹⁷. Ce n'est pas seulement que l'homme du ressentiment soit un hypermnésique. De manière plus inquiétante, sa mémoire haineuse crie vengeance. Dans la vie des individus, comme dans l'histoire des sociétés, l'accumulation de ressentiments, de rancunes, d'humiliations constitue l'un des explosifs les plus dangereux qui soit. Ses effets à retardement sont d'une puissance de cruauté effrayants : ressentiments nationalistes, parodies de justice dans l'enthousiasme révolutionnaire, haines du bourgeois, les exemples n'en sont que trop nombreux à l'échelle des deux siècles écoulés.

Arrêtons nous un instant sur le problème des passions vengeresses, car il permet de saisir une dimension cruciale du ressentiment, laissant entrevoir l'une des modalités de sortie. On

15 Olivier Pétrel-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004

16 Pierre Nora, « Malaise dans l'identité historique », *Le débat*, n°141/2006, pp. 48 et 49.

17 Max Scheler, *op. cit.*, p. 16-17.

peut l'aborder en partant de l'*Anthropologie* de Kant : « la haine qui résulte du tort que l'on a subi, c'est à dire le *désir de vengeance*, est une passion qui provient irrésistiblement de la nature humaine et, si mauvaise que cette passion puisse être, la maxime de la raison qui s'appuie sur le *désir légitime de justice*, dont le désir de vengeance constitue un *analogon*, vient se mêler à cette inclination, faisant ainsi de la haine une des passions les plus violentes et qui s'enracinent le plus profondément dans l'âme humaine : une passion qui, quand elle paraît éteinte, laisse cependant toujours subsister, secrètement, un sentiment haineux appelé *rancune*, comme un feu qui couve sous la cendre »¹⁸

Cruelle et injuste, la passion de la vengeance n'est pas étrangère au sentiment de justice. Tout en constituant sa perversion hétéronome, le *désir passionné de vengeance* se mêle au désir légitime de justice. A suivre cette piste, il serait possible de remonter au sentiment moral de l'homme du ressentiment : l'*injustice*. Blessé, impuissant, remâchant sa rancune, il aspirerait à se faire justice lui-même. Dans le même sens, Fromm considère que la vengeance tient de la réparation magique. « L'homme semble prendre la justice en main quand Dieu ou les autorités séculières sont défaillantes. Tout se passe comme si par sa passion de vengeance, il s'élevait au rôle de Dieu et des anges de la vengeance. L'acte de vengeance peut être son plus grand moment, précisément à cause de cette élévation de son propre moi. »¹⁹ Au-delà d'une rancœur inlassablement ressassée, l'homme du ressentiment ne serait-il pas en son fond un homme indigné réduit au silence²⁰ ? Il rumine mélancolique-

ment une perte, mais aussi le souvenir amer de l'*injustice*. Hypermnésique, il ne *peut* pas oublier ; mais il ne le *veut* peut être pas non plus, surtout s'il attend que dommages soient reconnus et que justice lui soit rendue. En l'absence de justice, face au fréquent mutisme prédateur de celui qui lui a infligé le préjudice, il réclame son dû dans la temporalité suspendue d'une attente de réparation. « Est-il possible, se demandait Y. Yerushalmi, que l'antonyme de l'oubli ne soit pas la mémoire mais la justice ? »²¹ ?

Développer ce point nous conduirait trop loin. Il faudrait traiter de la question actuellement débattue de la justice historique²² et aborder le problème de la transition démocratique dans sa longue durée. Car si le besoin de justice semble universel, ses contenus (le juste, l'injuste, le légitime, l'illégitime...) varient en fonction des cultures. A travers la notion d'égalité essentielle des hommes, la démocratie comme mise en sens du monde, comme manière de se penser soi et de penser les autres, opère une révolution des pratiques et des mœurs. Nul doute que celle-ci dut apparaître longtemps comme fondamentalement injuste aux partisans de l'ancien état des choses. La grande famille des ressentiments anti-modernes trouve ici son origine historique. Un exemple suffira : l'entrée égalitaire des Juifs dans la société était perçue comme injuste et illégitime par ceux qui partageaient une conception hiérarchique de l'ordre social fondée sur l'inégalité naturelle. C'est ce refus d'égalité, de similitude et de comparabilité, qui s'exprime explicitement dans le racisme des groupes éta-

18 Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1993, § 83, p. 243.

19 Erich Fromm, *La passion de détruire* (1973), trad. Théo Carlier, Paris, Robert Laffont, 1975, p. 287.

20 L'indignation est « la première expression de notre sens de la justice », écrit Paul Ricoeur, op. cit. p. 183.

21 Yosef Hayim Yerushalmi, « Réflexions sur l'oubli », in *Usages de l'oubli*, Colloque de Royaumont, Paris, Seuil, 1988, p. 20.

22 Jean Marc Ferry, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996 ; Antoine Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; Ariel Colonomos, *La morale dans les relations internationales. Rendre des comptes*, Paris, Odile Jacob, 2005, chap. 5 et 6.

blis dont traite la théorie du ressentiment de Norbert Elias²³. Plus largement, la modernité démocratique a donné naissance à des conflits inexpiables entre différentes conceptions de l'ordre juste et légitime, en un chassé croisé de ressentiments égalitaires (indignation face à l'inégalité réelle) et anti-égalitaires (indignation devant le principe égalitaire et les pratiques qui en découlent)²⁴.

Si la perspective tracée est pertinente, il s'ensuit qu'exiger l'oubli et le refoulement revient non seulement à perpétuer la blessure mais à la creuser davantage. On souhaiterait aux personnes traumatisées qu'elles parviennent à oublier l'injustice et la douleur afin de s'en séparer et de revivre enfin ; on aimerait que leur temps suspendu se remette en marche. On serait mal venu en revanche d'exiger l'oubli, en particulier si la violence, pensons aux Arméniens et au génocide de 1915, n'a toujours pas été reconnue dans sa juste mesure et qualification. *De fait*, l'oubli accompagne la vie des individus comme celles des sociétés, pour le meilleur comme pour le pire. L'injonction de l'oubli, elle, va bien au-delà de ce constat. « Il faut oublier » est souvent une fin de non recevoir adressée au récit du malheur. Elle entérine

23 « Le ressentiment surgit quand un groupe marginal socialement inférieur, méprisé et stigmatisé, est sur le point d'exiger l'égalité non seulement légale, mais aussi sociale [...] l'ordre des choses qui apparaît aux groupes établis comme naturel commence alors à vaciller. Leur statut social supérieur, qui est constitutif du sentiment que l'individu a de sa propre valeur et de la fierté personnelle de nombre de leurs membres, est menacé par le fait que les membres d'un groupe marginal, en réalité méprisé, revendiquent non seulement une égalité sociale, mais aussi une égalité humaine. », « Notes sur les juifs en tant que participant à une relation établis-marginaux » (1984), in *Norbert Elias par lui-même*, trad. Jean-Claude Capèle, Paris, Fayard, 1991, p. 152.

24 Pour une argumentation plus fournie, cf. notre étude « Le ressentiment et l'égalité. Contribution à une anthropologie philosophique de la démocratie », in Pierre Ansart (éd.), *Le ressentiment*, Bruxelles, Bruylant, 2002, pp. 31-56.

le traumatisme comme destin. Elle le naturalise en quelque sorte, en exigeant que l'on renonce tant à la reconnaissance qu'aux réparations, que l'on accepte le caractère à jamais irréparable sur le plan symbolique de l'injustice. De ce point de vue, elle n'est pas seulement violente. Elle est aussi la plus contre productive qui soit. En effet, Axel Honneth y insiste beaucoup : l'une des spécificités des blessures morales réside dans le retrait ou le déni de reconnaissance qui atteint tout autant l'estime de soi que la capacité même d'agir. Bien entendu, on ne saurait faire que l'expérience n'ait pas eu lieu. Il y a toujours de l'irréparable. Mais en barrant la communication, on interdit l'une des modalités de dépassement du ressentiment qui passe notamment par le recours à un « tiers » dans le cadre d'un processus intersubjectif de reconnaissance. La surdité comme réponse au ressentiment ne fait qu'entraver le chemin de la reconstruction de soi. Pour que les trois dimensions du temps puissent retrouver leur respiration, que le passé fasse l'objet d'un travail indissociablement psychique et culturel, il faut que l'intersubjectivité – celle qu'autorise l'amitié, la vie associative ou politique, les institutions quand elles ne fonctionnent pas de manière mortifère - soit préservée. L'existence des milieux de mémoire en est l'une des conditions de possibilité, surtout quand il existe, comme c'est souvent le cas, des relations de dialogue fluides entre mondes de la connaissance universitaire et effervescences mémorielles.

De quelques faux dilemmes liés au vrai problème de la compassion

Depuis deux ou trois décennies, nos sociétés semblent accorder de plus en plus d'importance aux victimes. Analyser les raisons d'un tel déplacement dépasse le cadre de cet article, aussi nous nous bornerons à tracer quelques pistes de réflexion. Là où l'on tentait de rendre compte du malheur en se tournant vers Dieu, puis vers l'histoire et la politique, on semble s'orienter vers le

droit et la justice. Si la première moitié du XX^e siècle européen s'est abîmée dans les métaphysiques dogmatiques de l'histoire, la fin de siècle fut mélancolique, saisie par une fatigue post-moderne de l'histoire, dégrisée du volontarisme révolutionnaire et de sa prétention d'accoucher l'histoire. Le XIX^e siècle avait inauguré les mots en -isme ; la fin du XX^e cultive le préfixe post²⁵ et s'interroge sur les « fins de... ». Au début des années 70, Emmanuel Berl observait un processus de « désacralisation de l'histoire ». Dans un autre registre, Cornelius Castoriadis diagnostiquait une crise de l'historicité²⁶. La faillite des idéologies totalisantes que Raymond Aron avait appelé des *religions séculières*, la crise de l'avenir dont on s'est mis à parler à partir des années 80, l'effondrement des utopies collectives, tout cela a contribué au rétrécissement des horizons temporels sur le présent²⁷. Dès lors, l'une des hypothèses les plus fécondes consiste à suggérer que nous sortons d'un cycle engagé au XVIII^e siècle, celui de l'histoire, pour entrer dans un cycle dominé par le droit, les droits de l'homme devenant « le foyer de sens actif des démocraties » et « la norme organisatrice de la conscience collective »²⁸. La recherche de points fixes ou d'absolus s'orienterait-elle vers les fondements en droit là où des générations se tournaient vers l'histoire, ce qui nous exposerait

davantage aux risques des dérives de l'ethnocentrisme du présent²⁹ ?

Comme le relèvent Caroline Eliacheff et Daniel Soulez Larivière, avant les années 80 le mot victime ne faisait partie ni du vocabulaire psychiatrique, ni du vocabulaire psychanalytique³⁰. En politique, on parlait d'opprimés, d'exploités, ou de dissidents. Avec raison, ils soulignent que le courant victimaire résulte, pour une part, d'une crise de croissance de la démocratie et qu'il se nourrit d'individualisme démocratique. Tocqueville avait montré, en effet, que l'égalisation des conditions créait le sentiment de *similitude* des hommes. Contrairement à l'expérience aristocratique du monde qui limitait la similitude essentielle aux membres d'une caste, l'égalisation démocratique étend à tous les hommes, la notion de semblable. La compassion s'enracine dans cette nouvelle expérience de la similitude et de la comparabilité³¹.

Une chose est de critiquer les effets pervers de la « victimisation » pour en limiter la portée, en soulignant par exemple le simplisme des visions binaires et moralisantes³². Une telle critique interne permet le travail de maturation de la démocratie en étoffant la réflexion sur les usages de la compassion. Autre chose est d'y opposer des solutions « aristocratiques » ou

25 Krzysztof Pomian, « Post – ou comment l'appeler », *Le débat*, n°60/1990.

26 L'un des aspects fondamentaux, selon lui, de l'effondrement de « l'autoreprésentation de la société » affecte « la dimension de l'historicité, la définition par la société de sa référence à sa propre temporalité, son rapport à son passé et à son avenir », *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe*, IV, Paris, Seuil, 1996, p. 22-23

27 Pour une analyse plus approfondie, voir le travail collectif, P. Zawadzki (dir.), *Malaise dans la temporalité*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002

28 Marcel Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » (2000), repris dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 330.

29 Notre conscience de modernes, écrit Charles Taylor est « rivée à l'histoire ». Lorsque ce lien se défait, « la référence au passé ne diminue pas, mais elle devient de plus en plus primitive. Des visions du passé de plus en plus primaires et crues ont cours. Derrière nous se profile une « grande noirceur » aux traits de plus en plus flous et sombres. C'est un passé caricatural, une histoire de bandes dessinées », « Le fondamental dans l'Histoire », in Guy Laforest et Philippe de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998, p. 48

30 *Le temps des victimes*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 27.

31 Sur tous ces points voir Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 2, notamment la 3^e partie, ainsi que Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999.

32 Voir par exemple Jean-Pierre Le Goff, « Que veut dire le harcèlement moral », *Le débat*, n°123/2003.

« machiavéliennes » qui condamnent la compassion en tant que telle. Vouloir en découdre avec la compassion serait en finir avec l'idée universaliste de similitude essentielle des hommes remise à jour avec la sortie de l'ordre inégalitaire et hiérarchique (mais que l'on trouve conceptuellement dans le monothéisme). Ce serait rompre avec le sentiment de fraternité humaine, ou pour parler comme Durkheim au moment de l'affaire Dreyfus, avec ce sentiment d'horreur que nous inspire « quiconque attente à une vie d'homme, à la liberté d'un homme, à l'honneur d'un homme »³³.

Nos débats restent souvent bien en deçà des vrais enjeux et il est toujours étonnant de voir à quel point nous succombons facilement au chantage des alternatives uniques. Loin de problématiser le monde, l'esprit de militance recouvre les questions anthropologiques qui travaillent la culture démocratique. Les visions binaires réduisent la discussion à de faux dilemmes : ou bien la justice ou bien la compassion ; ou bien la politique avec Machiavel ou bien l'adoucissement des moeurs avec Tocqueville ; ou bien la préservation de la cohésion nationale ou bien le pluralisme et la diversité ; ou bien la société ou bien les victimes ; ou bien l'action politique tournée vers l'avenir ou bien la remémoration de « l'image des ancêtres asservis » (W. Benjamin) et le désir de rendre justice au passé ; ou bien l'oubli salutaire tourné vers la vie active, ou bien la passivité mélancolique et chargée de ressentiment des victimes ; ou bien l'universalisme sans médiations ou bien le particularisme relativiste...

Contrairement aux visions totalisantes du monde qui continuent peut-être de nous hanter à notre insu, la vie des sociétés démocratiques ne se déploie pas dans l'unidimensionnalité. Tant qu'elles n'ont pas perdu le sens de la liberté, ces sociétés trouvent leur respiration

33 « L'individualisme et les intellectuels » (1898), repris dans Durkheim, *La science sociale et l'action*, intro. J.-C. Filloux, Paris, PUF, 2^e éd. 1987, p. 265.

dans la dissociation des sphères (public/privé, politique/ morale, scientifique/éthique etc.). On sait bien que la compassion n'est pas la justice, que l'émotion n'est pas la raison, que les droits de l'homme ne sont pas encore une politique. Depuis Machiavel jusqu'à Hannah Arendt, la réflexion politique se méfie à juste titre du rôle du cœur en politique. La compassion n'est pas une vertu politique, mais un monde sans compassion qui ne permettrait plus aux victimes des catastrophes historiques de faire entendre leur voix, serait tout simplement invivable.

Les vrais problèmes ne commencent qu'à partir du moment où l'on se confronte au tragique de la condition politique et existentielle en explorant les manières toujours incertaines et provisoires de conjuguer des exigences hétérogènes (puissance politique/respect de l'individu, réalisme politique/exigence éthique ; universalisme/particularité, justice/compassion, etc.). Qu'il existe des pratiques de terrorisme intellectuel, des tentatives pour soumettre l'histoire à des mémoires politisées, ou pour réduire la liberté de penser à quelques exigences idéologiques simplistes, c'est un fait. En quoi la préoccupation du droit, l'horreur de l'injustice, la compassion comme composante essentielle de la sensibilité démocratique devraient y conduire nécessairement ? Le militantisme de la mémoire n'est pas le seul concerné ; de manière plus subtile, et encore..., l'université est loin d'y échapper.

A mener les discussions à partir des dérives que l'on n'aperçoit que trop, on risque de perdre de vue les bénéfices (pour les reconstructions identitaires mais aussi pour la connaissance) du travail culturel de temporalisation qui s'est opéré, tant à l'ouest qu'à l'est de l'Europe au cours des dernières décennies à partir de la pluralisation démocratique des mémoires. Puisque la mémoire de la shoah constitue l'un des points d'ancrage à ces discussions, il suffit de lire les témoignages des descendants des survivants pour constater qu'en dépit des

problèmes liés à la transmission transgénérationnelle du traumatisme, l'élaboration à la fois psychique et culturelle du passé débouche fort heureusement sur autre chose que le temps suspendu du ressentiment ou celui du particularisme exacerbé³⁴. Comme tout travail de sens, empruntant les voies de la science, de la littérature, de la religion, du militantisme politique... à l'échelle du demi siècle écoulé, la variété des réponses à l'héritage du traumatisme est telle que réduire l'ensemble de cette créativité à la ruminant ou au repli communitariste n'a tout simplement aucun sens.

Sur le plan de la connaissance, comme le rappelle Pierre Nora dans l'article cité, l'évolution est déjà ancienne qui mène depuis les années soixante-dix vers un élargissement historiographique des objets et des méthodes, débouchant sur la prise en compte des minorités et des opprimés de toutes sortes. Elle est issue de la rencontre entre l'héritage d'un siècle génial mais cruel et l'approfondissement de la sensibilité démocratique. La destructivité inédite du XX^e siècle pèse de manière obsédante – le contraire serait étonnant – mais la dette à l'égard des morts s'est aussi bien incarnée dans l'infini scrupule de l'historien. A l'encontre d'un positivisme de courte vue, il faut répéter que, dans le domaine des sciences de la culture, le problème ne vient jamais d'un excès de passion (subjectivité) mais d'un défaut de discipline ou d'exigence intellectuelle et argumentative. Loin des abus d'une mémoire particularisante, soumise au relativisme des logiques identitaires, les travaux de Pierre Vidal-Naquet ou de Léon Poliakov, deux historiens ébranlés par la guerre, montrent que ces passions font bon ménage avec la connaissance. Vidal-Naquet aimait citer Chateaubriand : « Lorsque dans le silence de l'abjection, l'on n'entend plus retentir que la chaîne de l'esclave et la voix de

délateur, lorsque tout tremble devant le tyran et qu'il est aussi dangereux d'encourir sa faveur que de mériter sa disgrâce, l'historien paraît, chargé de la vengeance des peuples ». Quant à Léon Poliakov, qui a consacré sa vie à « brosse l'histoire à rebrousse poil » (W. Benjamin) pour explorer cet envers longtemps impensé de l'histoire européenne que fut l'antisémitisme, il disait souvent qu'il était parti de la question la plus particulariste qui soit : « pourquoi a-t-on voulu me tuer » ? Mais, loin que la méditation historique sur une expérience singulière, celle de la shoah, n'enferme la réflexion dans un égocentrisme victimaire, elle a nourri chez lui un regard scrutant l'ensemble de l'histoire européenne et le type d'humanité qui en est issue. En témoigne l'universalisme du questionnement qui caractérise ses ouvrages sur le racisme, les mythes des origines, l'altérité, ou encore la causalité.

Sur le plan politique, l'espoir d'actions réparatrices des injustices historiques³⁵ se heurte à des difficultés inextricables. Toutefois, ces actions ne sont pas seulement tournées vers le passé. « Le souvenir n'est que l'envers de l'espérance », écrivait Georges Gusdorf. La préoccupation de justice fait signe vers l'idée d'une « société décente », selon l'expression d'Avishai Margalit, qui reste souvent infrapolitique mais qui dessine bel et bien un projet. La notion de crime contre l'humanité serait-elle la boussole négative pour s'orienter dans le XXI^e siècle ? Une telle référence absolutisée dans l'ordre politique soulève bien des questions et des inquiétudes. Est-il plus dangereux de s'orienter en fonction du pire que d'agir dans la conviction utopique de réaliser le meilleur ? L'une des questions les plus intéressantes, à laquelle les années à venir apporteront leur réponse, est de savoir si les effe-

34 Voir par exemple Eva Hoffman. *Après un tel savoir... La Shoah en héritage* (2004), trad. A. Weil, Paris, Calmann-Lévy/Mémorial de la Shoah, 2005.

35 On fait référence aux demandes d'indemnisation des préjudices de l'histoire (spoliations des biens juifs pendant la guerre, esclavage aux Etats-Unis, préjudices subis par les peuples autochtones au Canada etc.).

vescences mémorielles resteront claquemurées dans l'univers passéiste de leurs identités particulières ou si un dialogue pourra se développer entre elles, donnant lieu à l'émergence d'une sphère d'intersubjectivité nouée autour d'un projet d'être ensemble. Loin de tout déni, s'élevant de la singularité des expériences du passé vers l'universalité des projets communs, une telle trajectoire culturelle assurerait à coup sur le dépassement des ressentiments.

La criminalisation du passé, évoquée par Nora, pose un problème plus général que l'on se contentera de soulever pour finir. On pourrait nuancer l'inquiétude de son diagnostic en montrant que l'intérêt renouvelé porté aux Justes, en affinité avec la demande contemporaine d'éthique, atteste que la volonté de rendre justice au passé, ne conduit pas seulement à reconstruire le passé comme noirceur ou anti-valeur. Ce qui reste troublant, ironie terrible de l'histoire tourmentée du XXe siècle, c'est que les noms des tyrans ne sont pas effacés « pour toujours et à tout jamais ». Bien

au contraire, comme symbole ou caricature, ils semblent bien plus vivants dans les consciences européennes que les grands noms de la culture. Gagnent leur immortalité des personnages odieux, des bureaucrates sans âme ni visions ; les « héros » éthiques ou culturels ne sont connus que des seuls spécialistes. Tout le monde a entendu parler de Papon et d'Eichmann, personnage creux et inintéressant. Qui garde présent à l'esprit le souvenir d'Aristides Sousa de Mendes et Chiune Sugihara ? Si la chose est bien compréhensible, le problème demeure : en forçant le trait, que signifie pour une société de cultiver les représentations morbides en laissant les sources d'identification et de vie en friche ? Que signifie pour une culture de garder vivantes les images répulsives des assassins, abandonnant aux musées les modèles d'exemplarité et d'identification positive qui sauvent la foi en l'homme et qui nous permettent d'espérer que la déraison et le cynisme, le nihilisme et la force brutale n'aient pas les derniers mots ?

Ni ressentiment, ni pardon, mais des conditions pour échapper à cette alternative

Janine Altounian

Le thème de cette publication m'amène à aborder les réflexions qui vont suivre en expliquant l'irritation que je ressens chaque fois que m'est posée la question du « pardon » ou de ce qui en serait pour ainsi dire le contraire : le « ressentiment ». C'est en effet une vive irritation car, concernant les crimes contre l'humanité perpétrés contre les siens il n'y a évidemment, à mes yeux du moins, aucun pardon à prodiguer, ni aux bourreaux, ni à leurs complices, ni à ceux qui les ont laissé faire. Mais il n'y a pas davantage de ressentiment à nourrir envers eux car tout ressentiment témoigne d'une dépendance, voire d'un lien passionnel aux criminels ou à leurs descendants, alors même qu'il s'agit avant tout de se soustraire à toute emprise que ces attentats à l'humain pourraient encore exercer sur les héritiers de ceux qui en ont été victimes. Quelle position tierce resterait alors susceptible d'opérer une libération hors du champ d'aliénation des crimes dont il faut nécessairement, pour parvenir à y survivre, invalider le pouvoir de destruction dans l'après-coup de leur transmission traumatique, faute d'avoir pu le faire au temps de leur perpétration ?

La recherche de cette position médiane libératrice s'apparente d'ailleurs à celle d'une instance tierce - à rencontrer ou à créer -, susceptible tout autant de déjouer l'impact du négationnisme, car aucun déni ne peut être combattu frontalement, mais en débat avec un troisième terme issu d'un déplacement socio-politique des données initiales des meurtres collectifs. Pour désinvestir le poids d'un destin traumatique sur plusieurs générations sans rien oublier ni refouler, ni du tort encouru ni de l'assentiment tacite du monde dont a bénéficié

l'entreprise génocidaire, il faut créer des tiers à interpellier, donc opérer un déplacement pour rencontrer des répondants puisque, selon la formulation péremptoire de Jean-François Lyotard :

« À la perte causée par le dommage s'ajoute l'impossibilité de la porter à la connaissance d'autrui, et en particulier à la connaissance d'un tribunal »¹.

J'avancerais donc l'hypothèse que ce qui provoque l'implosion de l'emprise de la violence ou de sa négation c'est le désinvestissement de toute adresse à un pseudo-autre - que ce soit dans le « pardon » ou le « ressentiment » ou la délivrance de preuves - grâce à l'élaboration de situations imprévues d'interlocution. L'expérience politique présente ici un point de jonction avec l'expérience analytique de tel individu qui cherche à se dégager de l'emprise exercée sur lui par le déni de son existence, de son autonomie ou de son histoire. De même que sur la scène du transfert ce dégagement hors de la portée d'un éventuel meurtre psychique donne place, chez l'analysant, à une instance d'énonciation jusqu'alors inexistante en lui, de même on voit, à la lumière des travaux de Jacques Rancière, comment sur la scène de la « mésentente » démocratique, « le litige politique se différencie de tout conflit d'intérêts entre parties constituées [] puisqu'il n'est pas une discussion entre partenaires mais une interlocution qui met en jeu la situation même d'interlocution »²

1 J. F. Lyotard, *Le Différend*, Minitext, 1983, p. 5.

2 Jacques Rancière, *La Mésentente / Politique et Philosophie*, Galilée, 1995, pp. 140-141.

La temporalité requise pour ainsi « mettre en jeu la situation même d’interlocution » en en créant une inédite dont l’émergence démantèle, dans le champ de l’Histoire du monde, les relations duelles bourreau/victime, témoins/négateurs a pour pendant, dans l’histoire des survivants, celle nécessaire chez leurs héritiers au travail de subjectivation des événements vécus par leurs ascendants. La douleur des pertes et la révolte changent en effet psychologiquement de place et de nature soit par le passage d’une génération à l’autre et de leurs déterminations politiques respectives, soit par le parcours d’un travail analytique ou celui d’une écriture. Si ni pardon ni ressentiment n’amènent chez un individu un réel désinvestissement de l’instance meurtrière, seule l’appropriation en position de sujet des données de son histoire rend caduque l’alternative « ressentiment ou pardon », appropriation qui ne peut s’effectuer dans sa vie psychique que par le détour d’un déplacement et le recours à la pluralité de ses appartenances. La blessure infligée demeurant intacte dans l’intimité du sujet, cette nouvelle configuration opère chez lui un clivage salvateur qui libère un espace de dialogue avec de nouveaux partenaires et ménage artificiellement une séparation d’avec l’histoire de ses ascendants pour que se construise la sienne propre.

Destruction du pouvoir d’énonciation

Bien que cet exposé ne relève pas des sciences historiques ou sociopolitiques et traite de la nécessité et des conditions d’un déplacement permettant à l’héritier des meurtres de masse d’acquiescer le pouvoir d’insérer son histoire dans le discours du monde, notons que, dans chaque configuration contemporaine de rescapés transplantés des lieux de leur vie et de leur culture, tout historien montre comment les accords diplomatiques présidant à leur histoire collective accusèrent l’absence de tout tiers médiateur susceptible d’interdire le pouvoir

absolu des criminels auxquels ils furent abandonnés. Et, de fait, leurs « pays d’accueil » respectifs, conformément à l’opportuniste d’une Realpolitik donnée, furent souvent impliqués, soit directement soit par un laisser-faire prometteur de bénéfices politico-économiques, dans ces mêmes événements meurtriers qui les expatrièrent et en firent des interdits de séjour laissés à la merci de l’accueil de leurs pays « hôtes ».

Lorsque des populations sont exterminées, il s’agit toujours, sur la scène de l’Histoire, d’un scénario pervers à trois pôles dans lequel un État assassin confisque les lois et le discours, cependant que les tiers spectateurs³, voire directement responsables, s’absentent, se taisent et, par leur silence, cautionnent ses crimes contre l’humanité dont ils se font ainsi complices pour sauvegarder leurs intérêts politico-économiques. Ce scénario n’est en rien particulier à l’histoire de tel ou tel génocide (arménien, juif, cambodgien, rwandais, massacres d’ex-Yougoslavie, d’Algérie, etc...). On peut à chaque fois y reconnaître les processus diplomatiques où se combinent et s’agencent sans contradiction aucune la liquidation des uns et le bénéfice des autres. Cette scène du meurtre configure une structure significative et emblématique pour tous les héritiers de *réfugiés*, dont la souffrance est évidemment discor-

3 Voir l’évocation concrète par Améry d’un tel scénario dans *Par-delà le crime et le châtiement/ Essai pour surmonter l’insurmontable*, trad. par Françoise Wuilmart, Actes Sud, 1995, p. 157 : « Le Juif de la catastrophe... doit se faire à une absence de confiance dans le monde. La voisine me salue aimablement, Bonjour Monsieur; je donne un coup de chapeau, Bonjour Madame. Mais Madame et Monsieur sont séparés par des distances interstellaires, car hier une Madame a détourné le regard quand on emmenait un Monsieur, et, par les fenêtres grillagées de la voiture qui démarrait, un Monsieur contemplait Madame comme un ange de pierre dans un ciel clair et dur à jamais fermé aux Juifs. » . Cf. *La Survivance/ Traduire le trauma collectif* (pré- et postfaces P. Fédidia, R. Kaës), Dunod, 2000, chapitre : « L’extermination des hommes invalide leur langue par implosion du lien social », p. 121.

dante et inadéquate aux problèmes qui agitent leurs pays d'accueil.

Dès lors ceux qui, déboutés de toute place d'autre dans le pays dont ils sont néanmoins les citoyens ou, à défaut les réfugiés, sont habités par l'impossibilité d'une confrontation, se doivent, d'une génération à l'autre et par le jeu du débat démocratique, d'y conquérir une place de sujet afin d'y inscrire leur propre histoire. Pour échapper à la tentation du ressentiment enfermant et stérile il leur faut acquérir une situation spécifique dans la langue du pays et de la culture de la survie parentale, c'est à dire y devenir acteurs en énonçant le scandale de leur histoire.

De la passivité du ressentiment à l'activité subversive d'une tra-duction

Pour pouvoir un jour parler en sujet tout naufragé de cet éclatement originaire doit « se » constituer au préalable en apprenant à parler aux autres, c'est-à-dire à parler la langue du pays de sa survie, s'identifier aux formes institutionnelles et politiques de sa culture. Cet apprentissage de la langue de la « terre d'accueil » qui va paradoxalement contenir, par déplacement, dans ses représentations de mot, les affects néantisants et néanmoins nourriciers, essentiels, transmis par l'angoisse parentale, requerra, il va sans dire, plusieurs générations. Le descendant se convertira ainsi pour un temps ou pour toujours à des moyens d'expression « empruntés », c'est-à-dire consentira par convention vitale à une langue des « dommages », une langue venant signifier, selon les termes de Lyotard dans le *Différend*, que du « tort » encouru rien ne pourra être dit⁴.

Pour échapper à toute relation de dépendance et d'impuissance aculant au ressentiment il faut donc que se creuse entre la terreur du meurtre et l'affranchissement hors de son emprise, par la langue de l'autre, et la plupart du

temps dans les générations suivantes, l'interstice d'une fonction symbolisante : la capacité de nommer cet « événement », tel qu'il leur advient à elles, à dé-porter l'effondrement traumatique de l'histoire dans le champ de la représentation, dans le registre des mots. Performance linguistique, compétence psychique, effets historico-politiques relèvent d'une même émergence. C'est en cela précisément que l'analysant qui, par définition, dé-porte ses affects dans le champ transférentiel de l'autre devient éventuellement capable d'opérer ce double mouvement rendant seul possible la transmission : intégrer l'histoire de ses ascendants pour se séparer d'elle et construire la sienne.

Les catastrophes des meurtres de masse qui détruisent des populations entières avec leur culture annihilent, chez ceux qui y survivent, toute posture d'énonciation susceptible de décliner à l'autre, dans la langue initiale du défunt « sujet », son histoire et ses pertes, le propre d'un tel effondrement traumatique étant précisément de ne pouvoir se symboliser, se parler et encore moins se taire. Le rescapé ne saurait échapper au démantèlement d'une parole audible de lui-même et des autres, puisqu'il lui est désormais impossible de se maintenir sujet de son histoire et de sa langue sans revivre l'angoisse de mort qu'il a traversée. Il lui faut alors effectuer à rebours, s'il le peut, la dé-portation de ce qu'il a rencontré hors du monde des paroles échangeables. Tout héritier de cette ascendance n'est, en effet, qu'« en devenir ». Procès en souffrance, il lui est enjoint de se constituer sujet à partir des points identifiants d'une culture « étrangère » où, puisque la parole ne s'institue que de l'écoute, il pourra se mettre en quête d'un tiers-autre, susceptible d'entendre, de recueillir et de reconnaître, dans une autre syntaxe existentielle, son Histoire qui, ainsi « traduite », induira dans l'écho d'un tel déplacement de l'énonciation l'éventuel dépassement de son énoncé. Si, selon Lacan, « ce qui me constitue comme sujet c'est ma

4 *Le Différend*, op. cit.

question »⁵, le détenteur d'un tel patrimoine réduit au silence doit donc apprendre à la poser dans la langue des « non-extérminables » du moment.

Après avoir survécu à la rupture des liens sociaux et psychiques de leur environnement de vie, les rescapés se voient miraculeusement transplantés d'une partie du monde exterminateur à cette autre partie qui, ayant fermé les yeux sur l'élimination des leurs, leur offre, dans l'ambiguïté d'un après coup, un lieu où il leur devient paradoxalement possible de rester *démocratiquement* vivants. Pour saper quelque peu l'emprise des crimes d'état la traduction de leur univers englouti doit donc faire entendre cette partie du monde à l'autre, du *dehors* au *dedans*, elle doit tenir un discours hétérodoxe qui excède le cadre consensuel des dénégations implicites.

Exemple d'une « traduction » que certaines conditions rendent possible

Je n'hésiterai pas à rapporter ici les circonstances dans lesquelles le besoin de faire parler le *dehors* au *dedans* prit le pas chez moi devant toute velléité de ressentiment. Pour prendre connaissance du Journal de déportation de mon père, j'eus recours en 1978, huit ans après la mort de celui-ci, à une traduction au sens habituel du terme qui se révéla avoir une portée psychique et politique. Intitulé « 10 août 1915, mercredi, tout ce que j'ai enduré des années 1915 à 1919 », il restituait, dans une langue hypothéquée en moi par une sorte de nuit psychique, des récits qui ont peuplé mon enfance et celle de tous les Arméniens de mon âge. Leur déplacement dans une langue apprise à l'école me donna le moyen de les affronter « en français » et de les publier d'abord aux Temps Modernes en 1982, puis dans un recueil au titre cornélien, *Ouvrez-moi seulement les*

5 Lacan, *Écrits I*, Points, 1970 : « Fonction et champ de la parole et du langage », p. 181.

*chemins d'Arménie*⁶. Il me faut cependant préciser que ce fut l'irruption, dans l'espace collectif du lieu de l'exil parental, d'une violence gelée jusque-là qui, grâce au différé protecteur d'un après-coup et à la faveur de cette duplication distanciatrice, me rendit possible la publication de cette traduction.

Si, comme comme l'explique René Kaës : « le drame catastrophique reste [...] en défaut d'énoncé et d'abord de représentation, parce que les lieux et les fonctions psychiques et transsubjectives où il pourrait se constituer et se signifier ont été abolis »⁷, ce fut pour moi sous l'effet d'une violence externe qu'apparut un substitut de ces fonctions psychiques et transsubjectives en l'espèce d'un acte terroriste dans le champ politique parisien – la prise d'otages au consulat de Turquie en septembre 1981 – qui, en tant qu'acte de résistance, amorça ce qu'on appela le « terrorisme publicitaire » et rompit pour la première fois un silence de

6 Journal de Vahram Altounian : « Tout ce que j'ai enduré des années 1915 à 1919 », (traduction, notes et postface de Krikor Beledian, écrivain de langue arménienne, maître de Conférences à l'Institut des langues et civilisations orientales, professeur à la faculté théologique de Lyon), intitulé par moi « Terrorisme d'un génocide » lors de sa première publication en fév. 1982 aux *Temps Modernes*, repris in J. Altounian, « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », *Un génocide aux déserts de l'inconscient*, Belles Lettres, préface René Kaës, 1990, 2003, pp. 84-99.

Ce titre, emprunté à Corneille (Nicomède, vers 1713), offre pour ainsi dire une pierre tombale décente recouvrant le réel du sous-titre, qu'il « déplace » en quelque sorte dans l'univers poétique d'un grand classique de la littérature française. Ma préoccupation avait bien été au départ de « revêtir » un désastre interne du plaisir salvateur à la littérature que m'avait fait connaître l'école, ou encore de placer la tragédie d'un père sous la protection d'un Père adoptif civilisateur et garant.

Voir le commentaire de ce manuscrit qui constitue la matière du livre dans *L'intraduisible, Deuil, mémoire, transmission*, Dunod/ Psychismes, 2005.

7 René Kaës, Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire in *Violence d'État et psychanalyse*, Dunod, 1989. p. 178.

près d'un demi siècle⁸ sur le génocide armé-

8 Allant du traité de Lausanne (1923) qui entérine la disparition des sanctions à l'encontre des perpétrateurs du génocide arménien de 1915 et celle de l'Arménie - pourtant reconnue et délimitée trois ans auparavant par le traité de Sèvres (1920) - jusqu'à environ 1975, année de la commémoration du soixantième anniversaire du génocide et de la parution du premier ouvrage sur cette catastrophe : Jean-Marie Carzou, *Arménie 1915. Un génocide exemplaire*, Flammarion, 1975.

Ce génocide perpétré par le gouvernement Jeunes Turcs demeure toujours non reconnu par la Turquie qui bénéficie néanmoins, dans le concert des Nations, soucieuses du maintien de leurs influences dans le Proche-Orient, du crédit accordé aux États dits « démocratiques » et donc de la caution apportée implicitement à ce déni.

On put voir une illustration de l'emprise de ce déni sur les différentes orientations politiques de la France dans l'empressement de tel ou tel parti politique pour soutenir ou contrecarrer le projet de loi du Parlement du 29 mai 1998 : « La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915 » jusqu'à son adoption définitive (après 2 ans et demi!), le 18 janvier 2001. (Cf. *La Survivance/ Traduire le trauma collectif* (pré- et postfaces P. Fédida, R. Kaës), Dunod / Inconscient et Culture, 2000, pp. 2-3). Le Parlement européen qui, ayant reconnu ce génocide depuis janv. 1987 et posé comme condition d'adhésion de la Turquie à l'Union Européenne, la reconnaissance de ce génocide, votait, en oct. 2001, un rapport ne contenant pas et donc effaçant cette clause, pour en fév. 2002, la rétablir à nouveau. Le dernier sommet de Copenhague de déc. 2002 n'en fait plus aucune mention. Le 17 déc. 2004, lors de sa décision en faveur de l'ouverture des négociations d'adhésion de la Turquie à l'Union Européenne, cette dernière n'en a absolument pas tenu compte ni des amendements concernant la reconnaissance du génocide arménien, dont le Parlement européen avait assorti, le 15 déc. 2004, son vote en faveur de l'ouverture des négociations. Ces différentes orientations se sont récemment fait jour dans les réactions au projet de loi du 12 octobre 06 visant à sanctionner la négation du génocide arménien.

Parmi de nombreux ouvrages sur le génocide des Arméniens de l'Empire ottoman on peut se reporter aux plus récents :

Yves Ternon, *Les Arméniens, histoire d'un génocide*, Points Histoire, Seuil, 1996 ;

Vahakn Dadrian, *Histoire du génocide arménien*, Stock, 1996 ;

Leslie A. Davis, *La Province de la mort*, Archives américaines concernant le génocide des Arméniens (1915), Éd. Complexe, 1994 ;

nien. Sans l'effraction spectaculaire du silence de l'opinion publique sur ce premier génocide du xx^e siècle, il m'aurait été impossible d'assumer la honte d'accomplir cette démarche et je n'aurais certainement rencontré aucun accueil éditorial à ce Journal.

On peut, en effet, penser que seul ce qui a été « localisé » parce que traduit dans le monde des vivants peut être refoulé. Si la localisation est impossible, la prise de distance ne l'est également pas face à ce qui se vit par l'héritier non pas dans une proximité, mais dans une contamination et un empiètement au sens winnicottien²⁰, une absence de délimitation entre les morts et les vivants. Je citerai donc quelques passages de ce que je pus lire, traduit dans une langue non « maternelle », mais acquise seulement à l'école dite « maternelle », soit à l'école d'une mère adoptive, d'une mère par déplacement. Cette lecture me rendit possible une certaine localisation, et donc un refoulement de ce qui s'entendait d'inaudible dans ce manuscrit que mon père avait rédigé en langue turque transcrite en caractères arméniens⁹, probablement peu après son arrivée en France, en 1921, pour y déposer la trace des événements qu'il avait vécus de sa quatorzième à sa vingtième année. Elle me fit passer de la mélancolie d'une position victimaire à la responsabilité de ce témoignage à transmettre puis à l'activité d'une écriture témoignant d'autres Histoires. En voici un petit extrait :

« Quand nous sommes arrivés à Antarin, nous étions harcelés d'un côté par la faim, de l'autre par les saletés. Les chiens déchiquetaient les morts, personne ne les enterrait.

Revue d'histoire de la Shoah, n°177-178, 2003 (dossier coordonné par G. Bensoussan, C. Mouradian, Y. Ternon) : *Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens* ;

Raymond Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, Odile Jacob/Histoire, 2006.

9 Cf. la postface du traducteur, « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie », op. cit. p. 116.

Tout alentour sentait mauvais [...]. À Haman, nous avons constaté que les gens mangeaient des sauterelles. Des mourants, des morts partout [...]. Mon père était très malade [...]. Bientôt il n'y a plus eu de sauterelles, car tout le monde en avait mangé. Et la déportation n'en finissait pas [...]. Ma mère a dit : "Notre malade est très gravement atteint et partira la prochaine fois" [...]. "Vous osez parler?" a dit un gendarme et il a frappé à la tête de mon père. Ma mère suppliait [...] qu'on la frappe, elle, et qu'on laisse mon père. Sur ce, le gendarme a frappé ma mère [...]. Mais à quoi bon ? Que devient un homme gravement malade qu'on bat ? Six jours plus tard, le jour de la mort de mon père, ils ont de nouveau déporté [...]. Ils frappaient notre mère. Nous, deux frères, nous pleurions. Nous ne pouvions rien faire, car ils étaient comme une meute de chiens [...]. Ma mère : "Nous partirons quand nous aurons enterré le mort". Ils répliquaient : "Non vous ferez comme les autres". Les autres [...] abandonnaient les morts et la nuit les chacals les dévoraient. J'ai vu que ça n'allait pas et qu'il fallait faire quelque chose. J'ai pris un flacon de 75 dirhem [...], je l'ai rempli d'huile de rose et je suis allé voir le chef des gendarmes de la déportation [...]. Je lui ai donné le flacon qu'il a accepté. Nous sommes restés encore un jour. Nous avons creusé une fosse et nous avons payé cinq piastres au curé. Ainsi nous avons enterré mon père [...]. Quinze jours après la déportation a recommencé [...]. Ils brûlaient tout [...]. Je me suis caché là, car j'ai su que plus loin ils tuaient les gens [...] ; on avait très faim et soif [...]. On n'avait pas d'argent, c'est pourquoi on a commencé à manger des herbes [...], on a vu qu'on allait mourir. On faisait à peine deux pas et on tombait par terre. Ma mère a réfléchi : "Moi pour mourir, je mourrai, vous, il ne le faut pas !" C'est ainsi qu'elle nous a donnés, nous deux, aux Arabes. »

Conditions d'émergence de cette traduction d'un *dehors* au *dedans*

Si les héritiers de survivants à un meurtre de masse doivent, chacun selon leurs moyens, élaborer psychiquement et politiquement le trauma collectif de l'Histoire qui a frappé leur famille d'appartenance pour pouvoir trouver leur place respective dans le monde de la survie parentale où ils sont nés, il ne leur est possible de subjectiver cet héritage, se l'approprier pour le transmettre aux autres en leur propre nom et l'inscrire ainsi dans l'histoire de l'humanité que dans certaines conditions sociopolitiques. Dans la mesure, en effet, où ils portent les traces d'une extermination qui s'est effectuée dans le silence d'un monde impuissant ou complice et sous le coup d'une violence en deçà de tout conflit, cette élaboration ne peut s'accomplir en eux qu'à l'aide de déplacements, de métissages instaurateurs de tiercéité, donc grâce à l'existence de tiers garants démocratiques susceptibles d'accueillir l'expression des ambivalences et du conflit.

De plus, dans la mesure où pour ces héritiers l'autre s'est effondré aussi bien dans l'Histoire du monde - il fut assassin ou spectateur impuissant - que dans les relations précoces de son histoire infantile - il fut indisponible ou absent car psychiquement tué -, cette absence d'autre doit en quelque sorte être relayée par un métissage d'identifications visant à ménager, après coup, un enracinement à l'entreprise de la survie parentale. Il va sans dire que le recours à ces investissements par déplacement n'est pas tributaire du seul travail intrapsychique surmontant tout ressentiment. Cette stratégie du détour se trouve favorisée ou entravée par les divers tiers culturels que les conditions sociopolitiques de leur lieu de vie sont en mesure ou non de leur offrir. Inversement, ce travail de construction psychique aura évidemment une portée politique car c'est bien l'obstination, s'imaginant toute-puissante, à vouloir

rester sans autre qui constitue les intégrismes de tous bords.

Or les conditions favorisant la conflictualisation et non le repli paranoïaque sont, pourtant, de nos jours menacées : étant donné que les intérêts economico-politiques attaquent les liens du monde social en le parcellisant au bénéfice d'organisations globalisantes prônant l'efficacité, on peut se demander si l'espace de cette mondialité marchande ménagera encore, et avec quels dispositifs d'échange, quelles constructions fantasmatisques d'altérité, les processus d'identification/désidentification qui permettent l'accueil psychique de cet héritage traumatique en ceux qui ont à charge de la traduire à ceux qui se croient protégés de tels effondrements. Pour que l'activité de cette traduction puisse se faire en destituant la passivité et le ressentiment il faut qu'elle s'entende d'un lieu hétérogène subversif et qu'il y ait, au départ, une visibilité des différences dans la répartition des places.

Si l'on en croit une personnalité politique qui déclarait, en décembre 1989, que la France ne pouvait accueillir « toute la misère du monde »¹⁰, on peut inférer de cette déclaration qu'il y aurait donc, d'un côté du monde, des éventuels *accueillis* et, de l'autre, des *accueillants* potentiels. Or cette dichotomie perd peu à peu sa pertinence au fur et à mesure qu'à ceux qui encombrant, dit-on, la France pour fuir l'assassinat qui les attend dans leur propre pays, s'ajoutent les habitants des *cités-ghettos*, qui, n'ayant fui aucun paradis natal terrifiant, ne peuvent guère se réfugier dans l'es-

poir d'être *accueillis* par un quelconque pays. D'autre part, dans les situations psychiques ou politiques d'assujettissement d'un sujet ou d'un groupe humain rendu politiquement invisible, il est nécessaire qu'en dépit des vues tendancieusement *mondialistes*, existent malgré tout des délimitations discriminantes entre un *dehors* et un *dedans* (*dehors/dedans* des frontières territoriales, des opinions consensuelles et dominantes, des pouvoirs institués...) pour que l'effraction de la langue et la culture de ceux qui s'imaginent être *dedans*, par le monde prétendu *dehors*, puisse démanteler l'homogénéité des alliances dénégratrices à l'encontre des violences meurtrières et/ou économiques. L'emprise dénégratrice de ces alliances ne peut en effet être ébranlée que s'il y a, pour les héritiers des *exclus* - par l'extermination ou l'extrême misère des leurs -, possibilité d'acquérir la langue et la culture des prétendument *inclus*, c'est à dire d'acquérir, grâce aux différences irréductibles résistant aux discours globalisants, l'aptitude à mettre en mots, au sein même des représentations endogènes, les mouvements transférentiels inconciliables de part et d'autre.

Ce sont bien les particularités des partages inégalitaires dans le monde, qui génèrent les démarcations d'une altérité pour ceux des deux *campes* - *dehors/dedans*, *exclus/inclus*, *analphabètes/nantis* du langage, *étrangers/autochtones*, *exterminables/non menacés*. Ce sont ces démarcations, dont les anciens contours risquent fallacieusement de s'effacer, qui induisent des projections transférentielles réciproques à la faveur desquelles peuvent émerger une subjectivation psychique et politique ainsi que se fissurer les dénis de l'histoire collective officielle et les dangers et impasses du ressentiment.

Autrement dit, pour autant que la misère de l'autre survivant ou exclu ne peut guère être partagée, il faut au moins que, grâce aux délimitations structurantes des espaces symboli-

10 Citation, reprise du commentaire qu'en fait Jacques Rancière, « L'inadmissible », in *Aux bords du politique*, Paris, La fabrique éditions. 1998, p. 129 et 133. L'énoncé exact de cette déclaration du premier ministre Michel Rocard, invité le 3 déc. 1989 à l'émission « 7 sur 7 » de TFI était : « Nous ne pouvons pas héberger en France toute la misère du monde.(...) La France doit rester une terre d'asile politique (...) mais pas plus ». Cf. *Le Monde* du 05.12.1989.

ques dans le champ social, espaces réducteurs, inadéquats mais vecteurs de repères identifiants auxquels il est possible de se mesurer, grâce aux fantasmes transférentiels que celles-ci font naître de part et d'autre, la traduction de cette « misère du monde » puisse faire irruption dans le champ politique et la culture du pays « d'accueil ». C'est, en fait, l'existence de barrières étanches mais néanmoins susceptibles d'être ébranlées entre ce monde-ci et l'autre qui rend possible la « mésentente » du litige politique, le malentendu où se donne à entendre l'inadéquation des représentations du monde des citoyens à celles de leurs réfugiés ou assistés. Le débat démocratique ainsi généré déstabilise l'ordonnement familier des hiérarchies sociales :

« La démocratie est le nom d'une interruption singulière de cet ordre de la distribution des corps en communauté (...) Elle est l'introduction dans le champ de l'expérience d'un visible qui modifie le régime du visible »¹¹.

Il serait éminemment dangereux que s'estompent les butées de ces représentations délimitantes - inductrices de traductibilité pour les champs de part et d'autre de l'expérience - et que s'effondrent, avec l'hétérogénéité et les frontières de leur coexistence, les ponts de passage par où le récit de mise à mal ou à mort des uns fait irruption, tel le cheval de Troie, dans l'ignorance, symptôme de résistance, des autres. Celui qui veut témoigner d'une déflagration dans la continuité générationnelle de sa famille ou de son univers historico-politique par exterminations, persécutions politiques, oppressions économique ou coloniale, est mis en demeure, afin de se situer lui-même au sein de son corps social actuel, de réinjecter hétéroclite, irréductible au *dedans* de l'héritage psychique des « accueillants », ce *dehors* des survivants, exclus des « normalement vivants ».

11 *La Mésentente*, op. cit., p. 139.

Faire parler le trauma de son groupe d'appartenance pour ne pas se cloîtrer dans le ressentiment, pour s'en détacher et acquérir, de ce fait, sa propre place parmi les autres contraint à une transgression de l'ordre établi et de son apparente rationalité. Cette mise à mal des sécurités illusives profite d'ailleurs également aux dits *autochtones* ou privilégiés, car

« la cause de l'autre comme figure politique, c'est d'abord (...) une désidentification par rapport à un certain soi (...) Une subjectivation politique implique toujours un "discours de l'autre" (...) il y a de la politique, parce qu'il y a une cause de l'autre, une différence de la citoyenneté à elle-même »¹²

Or c'est justement ce retournement paradoxal qui promeut, malgré tout, un vivre ensemble susceptible de faire obstacle à la violence qu'engendre le ressentiment, aux intégrismes ghettoïsants et autistiques car, à cause de leurs prétentions à l'universalité, les institutions « accueillantes » sont censées se prêter en démocratie à une vérification et à une conflictualité libératrice, donc salutaire. De plus, rencontrer et découvrir l'histoire des autres minoritaires de la culture dominante démystifie le caractère unitaire, homogène, imaginativement attribué aux tiers, tout en instaurant des affiliations avec ceux de semblables catastrophes mais de contextes historiques différents, aux assassins et aux complices différents. Comme si la nouvelle humanité, ne pouvait se fonder que sur des liens qui subvertissent la visée de déliaison et d'effacement séparant une catégorie de survivants de celle des autres. Moyennant quoi la pluriréférentialité de ces investissements contribue, au delà d'une innovation psychique porteuse de vie, à une position politique féconde au sein des autres.

12 Jacques Rancière, « La cause de l'autre » in *Aux bords du politique*, op. cit., p. 160, 159.

**Le Tiers est compromis
mais tous ses membres ne le sont pas**

La forclusion de l'altérité, c'est à dire son évacuation par l'extermination ou la persécution de l'autre, amène en somme ceux qui en ont été les témoins à recourir, dans l'après-coup de leur survie, aux instances d'un autrui enfin rencontré, un autrui nécessairement compromis mais autorisant, quelque peu, une interpellation des « droits de l'homme et du citoyen » auxquels les démunis peuvent ou non prétendre. Voulant interroger, pour eux-mêmes venus d'ailleurs, la validité des droits des hommes *d'ici*, ils deviennent indirectement les analyseurs de cette disparité mise en lumière par Hannah Arendt¹³ entre les droits de *l'homme* et ceux de *l'homme citoyen*. La mondialisation va-t-elle aménager un espace à cette rencontre ?

En risquant l'hypothèse d'un semblable sauvetage de la transmission aux autres et à ses héritiers par le détour de la culture de l'autre, on ne doit néanmoins pas se leurrer sur la paradoxalité d'une stratégie qui consent à utiliser précisément la langue d'une culture compromise délibérément ou par impuissance dans la destruction dont elle-même voudrait, en un retour subversif, transmettre la trace. Cette stratégie exploite ainsi les privilèges d'une posture filiale qui, pour remettre en circula-

tion un patrimoine impunément anéanti dans telle partie du monde, emploie des outils de pensée, s'appuie sur des institutions protégées qui bénéficient, elles, d'un libre exercice dans cette autre partie d'un monde apparemment non exterminable.

Pourtant comme, selon ce qu'expliquait René Kaës, les « fonctions transsubjectives » où « le drame catastrophique pourrait se constituer et se signifier ont été abolis »¹⁴, cette transmission en est réduite à emprunter, après la rupture violente et dans un excentrement d'après-coup, l'espace transitionnel de médiation des institutions de la culture d'accueil. Elle ne peut, chez les héritiers de deuxième, troisième génération, que s'étayer sur une alliance exogamique avec des identifications à ceux qui, nantis du langage, vivent dans un monde – peut-être provisoirement – non menacé. Comme un sujet n'advient à lui-même que s'il a pu recueillir la voix de ses ascendants du fait même qu'il s'est éloigné de la portée de cette voix c'est ce double mouvement resté bloqué lors du ressentiment qui rend communément possible la transmission. Tout lien articulant un héritier à ses ascendants doit accuser nécessairement un écart différentiel le détachant d'eux, pour autant qu'une transmission ne s'effectue qu'à la condition d'octroyer son espace de liberté et de transformation à celui qui la reçoit.

13 Cf. *L'Impérialisme (Les origines du totalitarisme)*, Fayard/Points, 1997, pp.266 sq.

14 Cf. note 7.

L'ascétisme : une maladie érigée en idéal

Seloua Luste Boulbina

« Il a raté sa sortie, comme un enfant trop gâté et mal élevé. Dimanche 9 juillet, lors de la finale de la Coupe du monde en Allemagne, Zinédine Zidane a terni la fin de son histoire de footballeur de génie par un coup de tête inadmissible, intolérable, inexcusable. (...) Un coup de tête, tout s'écroule, et ses précédents écarts reviennent en mémoire. (...) Un coup de tête, et c'est le versant sombre du personnage qui réapparaît, sa face noire, revers de l'image colportée de l'un des hommes publics préférés des Français. Dimanche, les Italiens ont battu les Bleus en finale de la Coupe du monde. La France a surtout perdu Zizou. »¹ Ces quelques lignes font apparaître le champion français de football comme un Mister Hyde caché derrière le bon docteur Jekyll, comme le énième méfait (douzième carton rouge) d'un homme manquant de civilité. Trace de son « origine » ? Signe de sa « communauté » ? « Il a cassé sa légende » soutient le journaliste dans un article qui, curieusement, ne dit rien de l'attitude de Marco Materazzi... Tous ont fait, benoîtement, la leçon au champion. « Zinédine, lui écrit-on dans une lettre ouverte², savez-vous que le plus difficile ce matin n'est pas d'essayer de comprendre pourquoi les Bleus, vos Bleus, ont perdu, hier soir, une finale de Coupe du monde à leur portée. Mais d'expliquer à des dizaines de millions d'enfants à travers le monde comment vous avez pu vous laisser aller à asséner ce coup de tête à Marco Materazzi, à dix minu-

tes de la fin de la prolongation. » Les journalistes (étaient-ils les seuls ?) avaient au moins un coupable à se mettre sous la dent. En général, on appelle ça un *bouc émissaire*. Sacrifice ou envie ? En tout cas, procès de fin de partie. Ils n'étaient pas deux joueurs à s'être laissé aller. Il n'y a, en fin de *compte*, qu'un seul *mauvais* joueur. De tels faits, Nietzsche se serait régalé : tant d'occasions de confirmer ses intuitions, ses hypothèses, ses analyses ! Si Zinédine a, selon l'opinion publique, échoué, ce n'est pas, en fait, comme *athlète*, c'est, en vérité, comme *ascète*. Zinédine Zidane n'est pas, à l'évidence, c'est du moins ce qu'on lui a reproché, ce dont on l'a accusé, un ascète idéal. Tel est, du moins, le point de vue du prêtre ascétique.

Les philosophes, comme Nietzsche l'a fait observer en son temps, s'ils ne sont pas des prêtres, partagent toutefois, à l'égard de l'ascétisme, un préjugé favorable. Il faut dire qu'ils en sont, pratiquement parlant, des spécialistes. Comment dès lors analyser « la finale d'une légende »³ ? Comment, plus généralement, aborder l'ascétisme, particulièrement dans les minorités ? Nous montrerons d'abord que la dimension narcissique que l'ascétisme comporte est liée à la recherche implicite d'une reconnaissance impossible. Nous montrerons ensuite que l'ascétisme est une maladie, certes, mais qui est le prix à payer, dans des conditions de souffrance sociale, pour la simple survie.

1 Bruno Causset « Zinédine Zidane, la légende ternie » in *Le Monde* du mardi 11 juillet 2006

2 Claude Drousset L'édito in *L'Equipe* du lundi 10 juillet 2006

3 Chérif Ghemmour « La finale d'une légende » in *Libération* du 10 juillet 2006. Le sous-titre est le suivant : « Le minot kabyle devenu le meilleur joueur du monde aura rattrapé à Berlin sur une expulsion. Parcours d'une idole. »

1 L'ascétisme : un idéal narcissique

Lors de cette fameuse « finale », est-ce la distinction des paroles et des actes qui fonde la sévérité pour l'un, l'indulgence pour l'autre ? Pourtant, les moralistes, que Nietzsche a fréquentés, ont bien observé l'agressivité qui subsiste dans tous les rapports sociaux, fussent-ils les plus polis, et les plus policés. « C'est une chose monstrueuse, affirme La Bruyère dans *Les Caractères*, que le goût et la facilité qui est en nous de railler, d'improver et de mépriser les autres ; et tout ensemble la colère que nous ressentons contre ceux qui nous raillent, nous improvent et nous méprisent. » Mais les rôles ne sont pas, en réalité, et quoi qu'on puisse en dire, interchangeables. Les moralistes ont bien relevé que la civilité est une illusion partagée qui occulte la diversité dans la distribution du pouvoir et des richesses, plus largement des positions et des biens sociaux. C'est, pour tout dire, le « valet » qui doit tout avaler. Le « maître » peut, en réalité, parler à sa guise. Les situations de réciprocité apparente dissimulent la profonde dissymétrie à l'œuvre dans l'estime. Car il s'agit de remplacer le conflit (des intérêts) par le jeu (des apparences). Si certains, en effet, par-delà les apparences du jeu social, ont *de facto* la possibilité d'être « donneurs » de gratifications symboliques, d'autres sont en position de « demandeurs ».

« L'individu, en position de demandeur, attend d'être « agréé », d'être admis » Le plaisir, on le devine, écrit Jean Starobinski⁴, s'attache alors moins aux personnes par lesquelles le demandeur est agréé, qu'à la reconnaissance dont il fait l'objet, à l'estime qu'il est désormais en droit de se porter à lui-même : c'est le plaisir d'être « distingué », d'être jugé digne de faire partie du « cercle ». En revanche, pour celui ou ceux qui « reçoivent », qui « recherchent », qui « préfèrent », le plaisir consiste

⁴ Jean Starobinski « Sur la flatterie » in *Nouvelle revue de psychanalyse* « Effets et formes de l'illusion » n°4, automne 1971, Gallimard, p134.

d'abord dans l'exercice d'un choix, dans le sentiment d'avoir la faculté de refuser accès, enfin dans le recours à des critères de similitude, qui obligent le requérant à confirmer, par tout son être et toute sa conduite, l'image idéale que les membres du « cercle » se font d'eux-mêmes : ils n'accepteront que celui qui leur ressemble et qui, par ses mérites et ses agréments, leur propose le reflet de leur propre valeur. » La description pourrait valoir pour définition du « complexe du colonisé »... Elle pourrait également éclairer la notion de « violence symbolique ». Reste que le critère d'admission, narcissique s'il en est, est une image, et non une réalité, un idéal, et non une pratique. Mirages de la complaisance. Appartenir à « la majorité » revient simplement, dans cette perspective, à se considérer soi-même comme ayant la faculté de juger, d'admettre et d'exclure... Il revient dès lors aux « demandeurs », même s'ils ne demandent rien à proprement parler, et même si les « juges » n'en sont pas exempts, de faire preuve du *degré* d'ascétisme approprié.

L'ascétisme, en effet, se définit généralement comme un contrôle de soi qui s'accompagne, inévitablement, de frustrations. Mais l'ascèse désigne, originellement, tout exercice, notamment tout exercice gymnastique. C'est un travail qui façonne le corps, une discipline au sens strict du terme⁵. L'idéal ascétique, en ce sens, est un idéal à la fois physique et moral. C'est pourquoi, bien sûr, l'idéal ascétique, comme Nietzsche l'a montré, est, dans son principe, un pilier de la morale, et, dans sa pratique, de la moralité. Il est surtout remarquable que l'ascétisme apparaisse, dans sa philosophie, comme une revanche subjective des faibles, qui

⁵ Il faudrait, de ce point de vue, se demander qui sont les sportifs. « Les Bleus 2006, écrivait le 10 juillet dernier Chérif Ghemmour pour *Libération*, c'est sa (Zidane) France des banlieues, celle de son enfance, avec ses Afro-Antillais et son « immigré de l'intérieur », Franck Ribéry. »

cherchent à l'emporter en moralité s'ils ne l'emportent pas en réalité (socialement), revanche subjective d'une minorité qui, paradoxalement, peut atteindre, en nombre, la majorité de la population. En effet, qui dit minorité ne dit pas nécessairement faible importance en nombre. Deux cas sont, à cet égard, paradigmatiques. Le premier est celui des femmes⁶, dont on peut penser qu'elles constituent, historiquement, une minorité, tant sur les plans économiques et sociaux que politiques et culturels. Le second est celui des colonisés, anciens indigènes qui, comme en Algérie par exemple, constituaient, avant l'indépendance du pays, une minorité économique, sociale, politique, juridique et culturelle tout autant que l'immense majorité de la population. Est-ce un hasard que la conformité à l'idéal ascétique soit – à ce point – attendue d'un descendant d'indigène? Le football ne doit-il engager que le meilleur de soi? *Quid*, alors, des injures et des obscénités?

Il y a minorité, au sens le plus large qui soit, dès lors qu'il n'y a pas d'égalité, ni sur le plan politique, ni sur le plan social, ni sur le plan économique, ni sur le plan culturel et, souvent, sur le plan juridique non plus. Les minorités religieuses (juifs et protestants en Europe) sont un cas particulier de minorité. Ce qui rassemble toutes les minorités, dans leur grande hétérogénéité, c'est de vivre non sous le (mauvais) regard de l'autre, car c'est une simplification abusive, mais sous le regard que soi-même on peut prêter à l'autre, dans une exigence féroce de conformité, non pas à l'autre, mais à des idéaux finalement quoique différemment partagés. Prodiges de l'intériorisation... Un surmoi tyrannique et cruel, dirait Freud, surveille femmes, juifs et autres protestants. Un tyran domestique qui administre et domestique,

6 Pour Nietzsche, les femmes sont, parce que « prisonnières » et « esclaves du travail », les proies rêvées des prêtres ascétiques. Elles connaissent les « trois grands mots de parade », selon la formule du philosophe, de l'idéal ascétique : pauvreté, humilité, chasteté.

dans le vocabulaire de Nietzsche, l'agressivité accumulée par ce qu'on appellera ici, par commodité, la domination, à la réserve près qu'elle soit envisagée comme un rapport de force, et non comme une force exercée par les uns sur les autres. On peut également la nommer, le terme est plus ancien, la *puissance*.

Le complexe du colonisé⁷ s'apparente à l'impossibilité de se défaire de soi. Il y a une contradiction manifeste, en effet, dans le fait d'être soi-même et de vouloir être, dans le même temps, et, également, dans le même lieu, un *autre*. Le complexe du colonisé exprime la passion d'être un autre. Cette impossibilité (de se défaire de soi) recouvre la tyrannie que le colonisé, candidat à l'assimilation, exerce à son propre égard. Ne lui faudrait-il pas changer de peau pour changer de condition? « L'écrasement du colonisé, écrit Albert Memmi, est compris dans les valeurs colonisatrices. Lorsque le colonisé adopte ces valeurs, il adopte en inclusion sa propre condamnation. Pour se libérer, du moins le croit-il, il accepte de se détruire. Le phénomène est comparable à la négrophobie du nègre, ou à l'antisémitisme du juif. » Le complexe du colonisé témoigne du prix humain à payer pour gagner, dans le meilleur des cas, une image sociale de soi honorable. Le complexe du colonisé est une expression de l'idéal ascétique dans laquelle l'absence de honte, l'estime de soi sont censées (ré)compenser l'irréparable reniement qui en est, *apparemment*, la condition.

Pas de laisser aller dans l'ascétisme. Pas de caprice. « Quand les opprimés, écrit Nietzsche dans *La Généalogie de la morale*⁸, ceux qui subissent violence, les asservis se mettent à

7 Nous prenons ici le « complexe du colonisé » comme paradigme et non comme cas particulier. Et nous suivons, pour partie, le *Portrait du colonisé* d'Albert Memmi, Petite Bibliothèque Payot, 1973, p. 148 sq.

8 Friedrich Nietzsche *La Généalogie de la morale* Première Dissertation §13, Gallimard folio/essais, 1985, p. 46.

dire, avec la ruse vindicative de l'impuissance : « soyons différents des méchants, soyons bons ! Et bons sont ceux qui ne font pas violence, qui ne commettent pas d'agressions et n'usent pas de représailles, qui laissent la vengeance à Dieu, qui, comme nous, restent dans l'ombre, qui évitent toute espèce de mal, et qui d'une façon générale demandent peu à la vie, ainsi que nous faisons, nous les endurants, les humbles, les justes. »- eh bien, pour un homme froid et impartial, cela ne veut rien dire d'autre que ceci : « nous les faibles, nous sommes décidément faibles ; il est bon que nous ne fassions aucune chose *pour laquelle nous ne sommes pas assez forts* ». » L'ascétisme se développe sur fond de vengeance impossible, de représailles interdites, de violence prohibée. L'ascétisme apparaît ainsi comme la réponse à la fois la plus onéreuse, car elle coûte très cher, et la plus adaptée dans un rapport défavorable, autrement dit dans un rapport dans lequel on se trouve défavorisé. Comment faire de nécessité vertu : telle est l'énigme de l'ascétisme, ce que les Américains appellent le *self help*... Comment se racheter en dix leçons... L'ascétisme est le prix de la dignité, un investissement dans l'estime de soi : un phénomène réactionnel.

Ainsi, par l'effet d'une comptabilité obéissant au principe des vases communicants, l'estime de soi sera d'autant plus grande que l'endurance sera proportionnelle à la souffrance subie, la patience à la violence éprouvée, et ainsi de suite. œil pour œil, dent pour dent : à chaque coup reçu, l'ascétisme répond par une qualité exhibée. Drôle de calcul... « Le regard de l'esclave, écrit Nietzsche⁹, est défavorable aux vertus du puissant ; il est plein de scepticisme et de méfiance, d'une méfiance *retorse*, à l'égard du « bien » que le puissant honore, il aimerait se convaincre que même le bonheur du puissant n'est pas réel. En revanche, il préconi-

sera et mettra en lumière les qualités qui servent à alléger l'existence de ceux qui souffrent : il honorera la pitié, l'esprit de serviabilité et d'altruisme, l'affection, la patience, l'empressement, l'humilité, l'amabilité, car ce sont là les qualités les plus utiles, et à peu près les seuls remèdes pour supporter le poids de l'existence. » Toutes ces qualités¹⁰, on l'aura remarqué, sont autant de vertus dites féminines... Elles en sont même la « marque de fabrique ». L'égoïsme, l'indifférence, l'impatience, la négligence, l'orgueil, l'arrogance n'ont jamais été, où que ce soit, considérés comme des attributs féminins.

L'analyse de Nietzsche ne porte pas sur les bénéfices d'une telle ligne de conduite. En effet, ces bénéfices ne sont que secondaires. Ils masquent le coût, c'est-à-dire au fond le sacrifice, qu'implique une telle moralité. Les bénéfices supposés ne représentent que l'arbre qui cache la forêt. Ce que Nietzsche dévoile, c'est la police des mœurs et, indissociablement, la police de la pensée que voilent l'endurance, l'humilité, le sens de la justice. Ces qualités ne sont à ses yeux que l'expression de l'infériorité d'abord, de l'impuissance ensuite. Cela revient à affirmer, en un sens plus étroit, qu'être en situation de minorité signifie être en état d'impuissance, se retrouver aux prises avec la détresse de l'enfant.

2 L'ascétisme : un remède empoisonné

L'ascétisme est contre-nature mais, à suivre Nietzsche, l'ascétisme transforme « positivement » le ressentiment. Le ressentiment est le corrélat de l'impuissance relative dans les rapports sociaux. L'ascétisme est une façon de *sublimier* cette impuissance. Avec le ressentiment, ce qui s'invente, c'est la *responsabilité*. Le ressentiment transforme, pour les « faibles », les puissants en coupables. Mais surtout, le ressentiment se transforme lui-même :

9 Friedrich Nietzsche *Par-delà bien et mal* § 260, Gallimard/Idées, 1971, p. 216.

10 Ne sont-elles pas celles qu'on a prêtées au fameux footballeur ?

il engendre la mauvaise conscience. Dès lors, en effet, que l'on substitue la responsabilité aux affects (colère par exemple), on aboutit à envisager les *faits* comme des *fautes*. « C'est de ta faute » clame le ressentiment. Invention de l'accusation. « C'est de ma faute » confesse la mauvaise conscience. Invention de la culpabilité. Tout devient dès lors matière à *procès*. Que se passe-t-il alors dans l'esprit du « demandeur » dont il était question pour commencer ? Le « rêve de l'oncle », de Freud, est à la croisée des chemins du ressentiment et de la mauvaise conscience. Ce qui ressort de ce magnifique rêve de Freud, c'est le *refoulement* et la *censure* à l'œuvre dans l'ascétisme, dans le renoncement aux désirs les plus chers, dans la prudence que la vie sociale impose à certains plus qu'à d'autres, dans le(s) déguisement(s) imposé(s) à l'expression. Ce qu'il révèle, c'est la *comptabilité inconsciente* qui est à l'origine du rêve. C'est la *mémoire* dont toute innocence, comme toute culpabilité a besoin pour être établie¹¹.

Freud souhaitait, à bon droit, être nommé professeur extraordinaire. Au printemps 1897, raconte-t-il¹², il apprend qu'il est proposé par deux professeurs de l'Université. Il s'efforce, cependant, parce qu'il sait que d'éminents collègues attendent aussi, de ne pas trop y croire. Mais un jour, l'un de ses amis, « en attente », comme lui, lui rend visite et lui apprend qu'au Ministère, on lui a dit, et non seulement laissé entendre, que « étant données les tendances actuelles », les « motifs confessionnels » empêchaient certaines nominations. Il comprend bien sûr immédiatement que, étant lui-même juif, sa nomination n'est pas difficile,

11 Seule la mémoire garde trace des offenses. Elle conserve le souvenir des offenses en vue de procès. C'est pourquoi la *méchanceté* est, pour Nietzsche, le corrélat du *ressentiment*, de la *mauvaise conscience*, et, pour finir, de l'*ascétisme*.

12 Sigmund Freud *L'Interprétation des rêves*, PUF, 1967, p. 125 sq.

ou compliquée, mais impossible. Tout espoir est vain. « C'est de sa faute » : va penser le rêveur, pour se ménager une issue... En effet, le rêve fait de l'ami de Freud un imbécile, comme son oncle Joseph. Il fait d'un autre collègue de Freud un criminel, qui ne saurait mériter (comme Freud, qui est, lui, intelligent et honnête!!) de devenir professeur extraordinaire. Et Freud poursuit ainsi : « Il faut que j'interprète ce rêve plus complètement. *Je ne suis pas encore tranquille*¹³, je ne peux prendre mon parti de la légèreté qui m'a fait rabaisser deux collègues honorables pour me faire un chemin. » Pour déjouer les ruses de ce rêve, Freud compare la vie psychique à la vie sociale, « dans les relations de deux hommes dont l'un détient un certain pouvoir que l'autre doit ménager ; celui-ci déguisera sa pensée ». « L'écrivain politique, ajoute Freud, se trouve dans une situation analogue quand il veut dire des vérités désagréables aux puissants. »

Comme Pascal l'a si bien formulé, la force est sans dispute¹⁴ : l'action est toujours sans parole. C'est la pensée qui a besoin des mots. L'ascétisme présente ainsi une dimension discursive qu'on ne perçoit pas toujours aisément. L'ascétisme est non seulement une intelligence, mais, également, un art du commentaire. Quand la cruauté, en effet, s'exerce principalement contre soi-même, pour son plus grand *bien*, quand ses délices sont quotidiennement éprouvées, la transformation de cette cruauté en *justice*, de ces tourments en *moralité* est affaire de pensée, et de discours. Il serait fâcheux en effet de ne pas percevoir la dimension spéculative du ressentiment, la réflexivité propre à l'appartenance (mais ce terme est défectueux) à une minorité et, pour finir, la haute spiritualité de l'ascétisme. Car l'ascétisme s'abreuve, her-

13 Souligné par moi.

14 Blaise Pascal *Pensées* L103-B298, Seuil, 1963, p 512 : « La justice sans force est contredite (...) La force sans la justice est accusée. (...) La justice est sujette à dispute. La force est très reconnaissable et sans dispute. »

méneutiquement, à la souffrance : il en est, *in concreto*, une *interprétation*. Le *nec plus ultra* sera, pour l'ascète, de considérer, *in concreto* évidemment, les souffrances subies comme des châtiments consentis. Nietzsche a entamé sa campagne contre la morale en 1881, avec *Aurore*. S'il dénonce la sauvagerie à l'œuvre dans la moralité, il ne peut qu'admettre que, dans la moralité, c'est la raison qui « doit remporter une victoire difficile et sanglante à l'intérieur de l'âme » pour « terrasser de terribles instincts contraires »¹⁵. L'ascétisme est donc une victoire de la rationalité sur l'instinct, de l'humanité sur l'animalité. Mais, paradoxalement, cette rationalisation, cette humanisation, cette moralisation passent par l'abêtissement¹⁶. L'ascétisme est donc doublement paradoxal : d'une part parce qu'il s'agit de la valorisation d'une vie contre la vie ; d'autre part parce qu'il s'agit de s'abêtir pour devenir intelligent.

Nul mieux que Kafka n'a décrit la complexité de l'ascétisme, les affres de la mauvaise conscience, la difficulté d'être, accidentellement, certes, mais aussi structurellement, minoritaire. L'ascète, cet artiste du jeûne, s'emploie à montrer que sa ou ses souffrances ne sont pas de sa propre faute. Il s'emploie à se justifier. Clamant son innocence, le chien nietzschéen, l'animal kafkaïen, le fauve devenu animal domestique¹⁷, a, dans ce procès, l'ambition d'établir que les torts ne sont

pas partagés. Il *veut* se laver lui-même de tout soupçon. Il va *devoir* faire la preuve de son *ascétisme*, de sa *pureté*, de son innocence. Il va lui falloir, dès lors, convoquer la *mémoire*. La mémoire est bien, dans ce cadre, la *force réactive* qui anime les *faibles*, ceux qui apparaissent, dans le portrait que le philosophe dessine, comme des *esclaves de la pensée* (autrement dit des artistes ou des philosophes!!!) quand les maîtres apparaissent comme des *maîtres de l'action*. Pour certains, en effet, le monde est un terrain d'aventures. Pour d'autres, il est, tout au contraire, une prison, voire une colonie pénitentiaire.

S'il est un texte qui, autrement, fait entendre les coups de marteau du philosophe allemand, c'est *Un Rapport pour une Académie*¹⁸. Un singe humanisé, appelé Rotpeter, présente à d'honorables académiciens, à leur demande, un rapport sur sa vie antérieure, quand il était singe, cinq ans auparavant. Ce singe est un monstre d'ascétisme, un chef d'œuvre d'humanité et de moralité. Il a, raconte-t-il, été capturé dans le golfe de Guinée, et fut blessé au visage et à la hanche. Deux traces de ces coups subsistent : une tache et une boiterie. L'une des premières déclarations de ce personnage extraordinaire consiste à expliquer que son ascension (fulgurante) n'a été possible que dans l'oubli des origines et de la jeunesse : « en effet, concède-t-il, la règle absolue que je m'imposai fut de renoncer à toute obstination ; moi, un singe libre, je me soumis à ce joug. » Grâce à ce joug, le singe est devenu *étranger* à lui-même. Son passé n'est plus un « vent de tempête » mais un simple « courant

15 Friedrich Nietzsche *Aurore* §221, Hachette/Pluriel 1987, p. 170.

16 « Du point de vue de l'esprit, le principe de Pascal : « il faut s'abêtir ». » écrit Nietzsche, en français dans le texte, p. 157 de la *Généalogie* Troisième dissertation § 17 17 « S'il est vrai – en tout cas, on y croit aujourd'hui comme à une « vérité » - que le *sens de toute culture* est d'extraire de l'homme-fauve un animal apprivoisé et civilisé, un *animal domestique* en somme, il faudra alors sans aucun doute considérer comme les véritables *instruments de la culture* tous ces instincts de réaction et de ressentiment qui ont fini par humilier et dominer les races aristocratiques tout aussi bien que leurs idéaux. » écrit Nietzsche p. 42 Première Dissertation §11.

18 Martin Buber publie la nouvelle en octobre et novembre 1917 dans sa revue *Der Jude* avec une nouvelle de Kafka, *Chacals et Arabes*, sous le titre commun, donné par Kafka lui-même : *Deux histoires d'animaux*. Je citerai Kafka dans l'édition établie par Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent : Franz Kafka *Récits, romans, journaux* La Pochothèque/Librairie générale d'édition, 2000, p. 1084-1095.

d'air ». Il est désormais *coupé* de lui-même. Ce ne fut, raconte-t-il, qu'au prix d'un calme olympien qu'il parvint, du fond de sa cage, à trouver une issue. « Aujourd'hui, observe-t-il, je le vois très clairement : sans le plus grand calme intérieur, je n'aurais jamais pu m'en sortir. D'ailleurs, tout ce que je suis devenu, je le dois peut-être à ce calme qui s'empara de moi après les premiers jours, là-bas, sur le bateau. » Kafka indique que la fuite, au nom de la liberté, ne doit pas être confondue avec une issue. Pour le singe, la seule issue, pour *vivre*, réside en l'imitation des membres de l'équipage. De même que l'issue n'est pas la liberté, le calcul apparent n'est pas un calcul d'intérêt. C'est seulement un simili calcul¹⁹.

« Ah, quand on est obligé, confesse Rotpeter, on apprend; quand on veut trouver une issue, on apprend; on apprend sans se ménager! On se surveille, on se mène à la trique, on se met en pièces à la moindre tentative de résistance. Je me débarrassai à une vitesse folle de ma nature de singe. » Il lui fallut, pour commencer « étouffer ses sanglots », abandonner tout espoir de voir disparaître ses barreaux. « L'idéal ascétique, comme le dit Nietzsche, est une ruse de la *conservation* de la vie », c'est une contradiction dans les termes : « la vie *contre* la vie ». L'ascétisme permet de vivre. Très bien. Mais l'ascète vit mal. Tel était, pour le singe kafkaïen, la seule issue : l'entrée dans l'humanité. Il ne lui reste alors qu'à éviter le jardin zoologique et à devenir vedette de music-hall²⁰. Ce singe guinéen a atteint,

19 « Je ne calculais pas vraiment à la manière des hommes, mais sous l'influence de mon entourage, je me comportais comme si j'avais calculé. »

20 Kafka est très informé. Il mentionne explicitement le nom de Karl Hagenbeck qui ouvrit le parc zoologique de Stellingen, à Hambourg, en 1907. C'est lui qui inventa le concept de « spectacle ethnozoologique ». Ce genre de spectacle, cependant, existait déjà. A Paris, le Jardin Zoologique exhibe, dès 1877, des « exotiques » entre hippopotames, girafes et autres autruches. La Vénus hottentote quittera, elle aussi, le zoo pour le music-hall.

au prix fort, « le niveau de culture moyen d'un Européen ». Il est presque un artiste. Il est enfin toléré dans la société, il a du succès, mais, montre Kafka, à une double condition : qu'il cache et taise ses blessures d'une part, qu'il garde sa vie privée secrète d'autre part. En effet, lorsqu'il quitte la scène, et les salons, lorsqu'il rentre à la maison, le singe apprivoisé retrouve une petite chimpanzé demi-dressée. « Dans la journée, avoue-t-il, je ne veux pas la voir; car elle a dans les yeux l'air débous-solé de l'animal dressé, perturbé; je suis le seul à m'en apercevoir, et je ne le supporte pas. » Terrible conclusion de l'assimilation.

Conclusion

Si donc l'ascétisme constitue, dans certaines conditions, la seule issue possible, sauf à s'envoler, ou se noyer, comme chez Kafka, il n'en demeure pas moins une issue sans avenir, un remède empoisonné, un idéal pathologique, comme Nietzsche l'a montré. Le philosophe fait de la notion un bien social sans valeur morale, au lieu d'un bien moral sans valeur sociale, comme la philosophie a pu, en idéalisant l'ascétisme, le soutenir. Une vie ascétique est en effet une négation de soi. C'est un idéal pour la société mais une maladie pour l'homme. La société peut y trouver son compte : la paix sociale est à ce prix, ce que Nietzsche, et d'autres après lui, nomment la *police*. L'individu, quant à lui, y perd, tel Faust, son « âme », autrement dit son animalité, son être. Dans l'ascétisme, en effet, le ressentiment atteint toute sa puissance, l'insatisfaction est à son comble : la haine de soi triomphe. Car c'est la vie que la *volonté* entend dominer, en utilisant la force pour éviter de recourir à la force, en employant la force contre elle-même, la vie contre la vie. Si, avec l'ascétisme, l'individu trouve en lui-même son plus grand ennemi, la médication est amère, la consolation bien faible. Mettre son point d'honneur à sauver son image est vain. Zinédine Zidane ne

l'a-t-il pas compris, délaissant, pour finir, son image au nom de son honneur? La reconnaissance, manifestement, est un leurre, surtout pour un « singe ». Passé, donc, au scalpel philosophique, et généalogique, soumis à la critique interne, l'ascétisme n'est pas engageant, quoique utile ; il est enrageant, bien que fécond (sans ascétisme, ni art, ni philosophie possibles). L'ascétisme soulève par conséquent, on l'aura compris, un problème de *conscience*.

Comment le regarder autrement que de façon *ambivalente* car l'interrogation du singe est aussi la nôtre : comment (à armes inégales) s'en sortir quand on est singe et, *a fortiori*, petite chimpanzé?...Est-ce quand on ne peut pas ne pas perdre son calme qu'il faut, ascétiquement, le conserver? Ou la colère est-elle bonne conseillère?

Le ressentiment du Goy contre le Juif... et contre Dieu

Voici un passage emprunté au dernier livre écrit par Andrzej Szczypiorski, Jeu avec le feu, dont la traduction du polonais a été publiée en 2000 par Liana Levi. C'est le monologue d'un Juif qui tente de réfléchir, face à un Polonais, sur les sources religieuses de l'antisémitisme. Précisons que Szczypiorski, qui est mort en 2000, était lui-même un goy très attentif aux relations judéo-polonaises (et auteur, naguère, de La jolie Madame Seidenman).

Les autres croyaient aux idoles de pierre, aux génisses maternelles, à l'or, aux figures humaines à tête de renard ou aux renards à tête d'homme. Seuls les Juifs, depuis que le monde juif existe, croyaient en un Dieu Unique. Qui avait avec les Juifs des discussions, des affaires, des choses à régler, alors que les autres hommes, Il les tolérait à peine. Le doute n'est pas permis, Il s'était choisi les Juifs, ils Lui convenaient particulièrement, c'est avec eux qu'Il conclut l'Alliance, laissant les autres dans la solitude et dans l'abandon, orphelins et craintifs. Est-ce que ces autres pouvaient l'accepter? Était-ce acceptable? Qui plus est (je vous le dis avec douleur mais avec une conviction profonde), les Juifs se sont toujours comportés de manière hautaine et blessante, parce qu'ils se savaient élus. Imaginez-vous l'état d'esprit juif il y a deux mille ans ou il y a cinq cents ans ou encore aujourd'hui. Tout notre univers, au fond, est juif, parce que Dieu est juif et parce que l'univers appartient à Dieu, créateur de toutes choses visibles et invisibles. Terminé. Point final. Essayez d'imaginer maintenant l'état d'esprit de tous les autres hommes, condamnés depuis des millénaires à supporter l'esprit hautain et blessant des Juifs. J'entends : de n'importe quel Juif, le plus minable, le plus éprouvé par la misère et l'humiliation, le pire des Juifs sous le soleil juif. Car le plus pauvre et le plus minable des Juifs est toujours et encore un élu, alors que l'autre, même s'il règne sur la moitié du monde, ne compte pas.

Dès lors, comment discuter? Les autres supportaient, les dents serrées, ils dressaient à leurs dieux des temples, leur faisaient des offrandes, les interrogeaient sur leurs affaires, mais ces dieux-là se taisaient... Les Juifs se tenaient à l'écart, hochant la tête; leurs yeux étaient pleins de mépris et leurs visages arboraient un sourire railleur. Et il n'y avait aucune chance de salut, aucun moyen de devenir un Juif. Vous comprenez bien qu'on ne pouvait devenir un Juif – il fallait l'être. Il fallait recevoir d'abord cette marque d'infamie, la malédiction de la juiverie, et donc une complaisance particulière de Dieu, et ensuite venait tout le reste, tout ce bagage de chuchotements, de craintes, d'obsessions. Je dirai que c'est une sorte d'usurpation de la part de Dieu qui a créé l'univers pour les Juifs afin qu'ils y habitent, et qui en même temps leur a donné la souffrance, l'effrayante étrangeté, et la crainte de cette élection, car Dieu considère encore et toujours tous les autres comme des bâtards; dès lors eux, pour pouvoir le supporter, se doivent de persécuter chaque Juif qui leur tombe sous la main.

Je crois même qu'il y a eu un moment où Dieu a voulu apporter des corrections, car Il était profondément déçu par le monde. Chacun de nous connaît cette lassitude, qui fait chercher de nouvelles solutions, une autre chance de réussite pour ce qu'on avait projeté. Je peux donc imaginer que Dieu a eu aussi un instant d'hésitation et de doute, et qu'Il avait conclu à

la nécessité de corriger quelque chose, de soulager les Juifs dans leur destin d'élus, d'unique justes – autrement on pouvait craindre qu'ils ne puissent supporter leur fardeau. Peut-être bien que Dieu a pensé cela, qu'il a douté de la force spirituelle des Juifs et qu'Il ait eu peur que toute son entreprise de la création de ce monde-là ferait faillite, car les Juifs en auraient assez, ils quitteraient le bon chemin, ils descendraient parmi les autres peuples. Ils l'avaient déjà tenté, plus d'une fois d'ailleurs : vous devez vous souvenir de l'histoire du veau d'or dans le désert et d'autres sombres doutes qui avaient tourmenté de nombreux Juifs, sans oublier Moïse lui-même. Je crois que Dieu a eu alors une hésitation, ce dont la preuve est la venue du Christ, prédit depuis longtemps et qui est enfin arrivé avec une annonce, avec une merveilleuse, joyeuse et soulageante nouvelle : chaque Grec, chaque Scythe, chaque Maure pouvait aussi être sauvé. Je pense toutefois que cette idée raisonnable est venue à Dieu trop tard, c'est pourquoi son projet n'a pas été convaincant. Cette Grande Venue n'a en rien amélioré le destin des Juifs, plutôt le contraire ; en effet, depuis ce moment les autres ont accusé les Juifs de déicide, ce que personne n'avait inventé auparavant, même le plus cruel des Assyriens ou des Égyptiens.

Je peux vous dire : je ressens tout cela comme une faute impardonnable de Dieu. À dire vrai, je ne sais plus qu'en penser moi-même. Peut-être le monde a été conçu ainsi, comme un abîme de souffrance. Un puits de douleur. Une caverne de péché et de sang. Peut-on expliquer autrement tout ce qui habite nos mémoires ?

Je dois exagérer car, dans notre mémoire, il ne reste pratiquement rien. C'est terrible, et c'est injuste. Mais parfois j'ai l'impression, et des rêves aussi, que c'est justement par l'oubli universel que le monde s'efforce de se sauver. Par ce moyen, le monde donne un sens à

sa pérennité. Je me réveille alors en larmes. Comment est-ce possible ? Dieu l'a-t-il voulu ainsi ? Peut-il ne rien rester de cette souffrance, hormis l'anéantissement de l'anéantissement, la mort de la mort ? Cela m'est insupportable ; je revis un deuxième anéantissement, sa répétition d'autant plus effroyable que j'en connais l'ineluctable fin, et tout ce qui doit advenir ensuite, et donc il n'y a plus en moi la moindre étincelle de l'espoir gardée en ces temps-là par l'homme qui débarquait sur la rampe du camp ou par celui qu'on poussait vers le mur le plus proche.

Mais de l'autre côté, du côté de la vie pour ainsi dire, il ne peut en être autrement. Si les hommes persistaient à se souvenir, ce qui se passe autour de nous ne serait pas possible. Celui qui se souvient ne peut plus composer de la musique. Et il ne peut en écouter sans un sentiment de faute. Face à cette mémoire, tout est remords de conscience. Vous bâtissez une maison et ne pouvez y dormir, car chaque maison se bâtit sur des cendres humaines. Vous vendez un pantalon... Mais qui va le porter ? Ils sont morts, ils ont été anéantis.

L'oubli est peut-être la seule issue dans la situation où notre monde s'est mis. Oublier, oublier tout. Cependant, une conséquence cruelle en découle. Chaque jour, nous tuons les victimes de nouveau. Je tue mon père, mon oncle, mes camarades d'école, mes ancêtres ; je me tue moi-même.

Je ne sais pas si cette solution est convenable. En vérité, je ne sais pas quoi penser, comment parler à Dieu, comment continuer à Le tolérer dans mon cœur, après ce qu'il nous a agencé...

Interview du Dr Jean Beckouche Chef de mission à Médecins du Monde

Nous avons pensé qu'il était important d'avoir un témoignage d'une de ces ONG qui ont malheureusement trop souvent l'occasion d'agir au Moyen-Orient. Dans cette optique, Rolland Doukhan a pu rencontrer, le docteur Jean Beckouche, chef de mission à Médecins du Monde.

PLURIELLES : Tout d'abord, j'aurais voulu vous préciser que cette interview, en principe prévue autour du ressentiment, peut largement, si vous le désirez, déborder ce thème, compte tenu du fait que vos voyages et vos missions vous ont amené à être un témoin privilégié de bien des situations qui ont agité, et agitent toujours nos médias.

JEAN BECKOUCHE : Je vous remercie de supprimer d'emblée des contraintes que, par nature, je n'apprécie pas beaucoup, dans la mesure où elles étriquent l'image de ce que je nommerai « le terrain ».

Pl. : Nous sommes donc d'accord. Pour commencer, j'aurais voulu vous demander si, au cours de vos différentes missions, soit au Moyen-Orient, soit au Maghreb (Maroc et Algérie), vous avez perçu en permanence un ressentiment ou un quelconque sentiment de colère à l'égard de ce que j'appellerai d'un mot très large : le monde occidental.

J. B. : Ça dépend de l'époque, je veux dire de la période, et ça dépend des interlocuteurs que j'ai pu avoir en face de moi. C'est vrai que les soignants que nous rencontrons, soit dans les territoires occupés, soit au Maroc ou en Algérie, sont en général des interlocuteurs avec lesquels notre association « Médecins du monde » travaille, dans ce sens que nous répondons d'abord à leur demande. Ce sont donc des interlocuteurs très particuliers, très concernés, très ouverts aux ONG.

Et nous discutons donc pour tenter d'améliorer la situation sanitaire, et essentiellement l'accès aux soins.

Pl. : Vous rencontrez donc des hommes et des femmes de divers horizons, de diverses formations.

J. B. : Oui, que ce soient des médecins, des psychologues, des secrétaires d'accueil, des infirmiers, toutes les sortes de soignants, beaucoup parmi eux sont mandatés pour s'occuper de la santé, que ce soit au Moyen-Orient ou dans les pays du Maghreb. Je dirais que le gros problème auquel nous sommes confrontés en Palestine, ce sont les blessures psychologiques au regard de l'occupation. Et là, les soignants eux-mêmes sont confrontés à la situation politique, au terrain social difficile dans lequel vivent ces populations.

Pl. : Est-ce que vous voulez dire par là que ces équipes de soignants ont une sorte de décrochement par rapport au statut social et économique des pays où ils vivent ? Serait-ce la base du déséquilibre, mettons, mental ou psychologique que vous avez pu noter chez les gens ?

J. B. : Ça dépend. Dans des pays comme l'Algérie et le Maroc, ce sont, en général, des responsables dont l'humanisme est le plus représentatif de la population de ces pays. A mon sens, ils représentent la partie la plus en avance de la population, et ce sont ceux qui nous rendent le plus optimistes sur l'évolution

de la situation dans ces pays. Ce sont donc surtout des démocrates, défenseurs des Droits de l'Homme. Pour ne parler que du Maroc, nous sommes en contact avec des associations qui tentent de réhabiliter, de réaccoutumer au fait de vivre ceux qui ont été des victimes sous le règne de Hassan II. Pour certains, il s'agit de survivants de véritables camps de la mort.

Pl. : Ces gens-là y ont passé combien d'années avant d'en sortir ? Cinq ? Dix ? Vingt ?

J. B. : Ça dépend. Cela va de cinq à dix-huit ans pour ces détenus politiques libérés des bagnes et des prisons en 1991 par le roi Hassan II, et ce, quelques années avant sa mort. Le nouveau roi, Mohamed VI, a mis en place une Instance Équité et Réconciliation, qui permet à ces anciens déportés de s'exprimer au cours d'auditions publiques, suivies par tout le pays. Et c'est là, me semble-t-il, un des éléments majeurs de l'avancée démocratique du pays actuellement.

Cependant, ces victimes bénéficieront-elles pour autant, d'une couverture sociale ? On ne peut encore répondre à cette question.

Cette action de réhabilitation des victimes de la violence politique me paraît être une mesure préventive contre la reprise de ces atteintes aux Droits de l'Homme.

Donc, dans l'ensemble, nous avons à faire à des soignants, des médecins bénévoles qui s'occupent de ces victimes, aussi bien qu'à des militants d'associations qui donnent beaucoup de leur temps et de leur énergie, pour retrouver, pour la plupart d'entre eux, des militants ou des membres de leur propre famille disparus sans laisser de traces.

Quant aux médecins palestiniens, qui sont nos partenaires depuis 1995, nous avons plusieurs missions en Cisjordanie et à Gaza, pour les former à la médecine de catastrophe, pour apporter les premiers soins aux blessés dans les ambulances du Croissant Rouge, et donner les soins primaires aux mères et aux enfants de

ces territoires. On a donc à faire à des médecins palestiniens qui, au départ, étaient ouverts à un travail de coordination non seulement avec les médecins de « Médecins du monde », mais aussi avec une association de médecins israéliens, qui sont au nombre de 600, appelée P.H.R. (Physicians for Human Rights -Israel). (Site internet : www.phr.org.il) [voir encart]

Cette association, partenaire de « Médecins du Monde » depuis plus de 10 ans, allait, jusqu'à ces dernières années, à la demande de médecins palestiniens, soigner des malades dans des villages isolés.

Aujourd'hui, nous allons beaucoup dans ces villages, séparés du reste du pays par le fameux mur. Il y a là des dizaines de milliers de Palestiniens qui n'ont pas accès à leurs anciens centres de soins et qui ne peuvent pas d'autre part accéder aux centres de soins des Israéliens. Nous apportons notre soutien aux services de transports sanitaires d'urgence ainsi qu'à des cliniques mobiles pour les femmes et les enfants, dans 11 villages de Cisjordanie.

Le système de santé palestinien est mis en danger par les difficultés d'accès auxquelles sont confrontés les patients et les équipes soignantes.

La rupture des liens familiaux, la tension, l'isolement accru, ont des répercussions sur le plan psychologique, et participent à la détérioration du niveau de santé de ces populations.

Pl. : Donc, ces médecins palestiniens que vous avez rencontrés, et qui rencontrent aussi les médecins israéliens, sont d'abord préoccupés d'agir en médecins de terrain, c'est bien ça ?

J. B. : Oui, essentiellement.

Pl. : Et, dans ces occasions, avez-vous pu remarquer une sorte de ressentiment envers tout ce qui était israélien, ou même, plus largement ce qui était juif ? En fait, vous êtes-vous trouvé devant un racisme politique ou pas ?

J. B. : Votre question m'amène à vous préciser ce que vous savez déjà, bien sûr : nous sommes là devant un problème général qu'on rencontre en Palestine. C'est à dire qu'au départ...

Pl. : Vous parlez là des années 1995, 1996, je suppose...

J. B. : Je veux parler des années 90, jusque vers la deuxième Intifada, en 1999. Au départ, et c'était ce que nous disait le responsable de la santé mentale de Gaza. Il faisait un travail auprès de ses étudiants, de ses médecins, dans le cadre de la prise en charge de la souffrance psychique de ces populations, femmes, enfants, adultes. « Qu'est-ce qu'on doit faire, Monsieur le Professeur ? – Eh ! bien, on fait ceci, on fait cela. On aide, on soutient, on soutient... on soigne, on soigne, on soigne... »

J'ai, pour ma part, rencontré cet homme deux ou trois ans après, c'était bien après le début de la deuxième Intifada, et il m'a confié alors :

« Ce que je fais, maintenant, c'est d'essayer de les retenir pour qu'ils ne s'engagent pas dans la lutte armée contre l'occupant israélien. »

Alors, pour ce qui est des mots Israéliens et Juifs, sur un plan général, on assiste à un basculement. Jusqu'alors, dans la population, on parlait des Israéliens, mais maintenant, presque partout, dans le langage, à l'exclusion des responsables politiques ou culturels on entend parler de Juifs et non d'Israéliens.

Pl. : Et vous pensez quoi de ce basculement, de cette dérive du terme Israéliens vers le terme Juifs ?

J. B. : On peut craindre que cette dérive ne se traduise par un élargissement du conflit jusqu'à présent limité aux territoires israélien et palestinien. Mais il faut craindre la transformation du nationalisme laïque du Fatah, de l'OLP, en un nationalisme islamiste plus pro-

che du Hamas, déjà au pouvoir en Palestine. Pour l'instant, on ne voit que très peu de Palestiniens se lancer dans des actions kamikazes, que ce soit en Irak, en Europe ou ailleurs dans le monde. Pourtant, on ne peut nier que la haine s'installe, se développe incontestablement. Il n'est que de voir l'entrée au gouvernement israélien de ce dirigeant d'extrême droite, c'est un signe de mauvais augure. Quand il n'y a pas de dialogue, et que la haine s'installe de part et d'autre, alors il n'y a plus que la guerre comme issue, et, hélas ! comme instrument politique. Et c'est incontestablement ce qui nourrit le Hamas actuellement. La paix a déserté le Proche Orient. Et pourtant, rien ne sera possible tant que l'on ne se sera pas, de part et d'autre, mutuellement accepté, pour cette simple raison qu'aucun des deux antagonistes n'a les moyens de se débarrasser de l'autre. Tous sont fatigués, usés, en particulier en ce qui concerne la population palestinienne. Hommes, femmes, enfants, jeunes ou vieux, personne n'est épargné, et j'ai ressenti chez eux un sentiment d'impuissance qui menace de les engloutir.

Pl. : Est-ce qu'il vous revient en mémoire une rencontre, que je qualifierais d'homme à homme, avec un médecin palestinien ? J'entends par là une rencontre où les problèmes politiques, les préoccupations de soins à donner, la dimension thérapeutique elle-même, auraient été secondarisés au bénéfice d'une connaissance mutuelle et humaniste.

J. B. : Il avait été décidé que le docteur Moncorgé, président de « Médecins du monde » et moi-même, que nous allions voir aussi bien les autorités palestiniennes que les autorités israéliennes, pour présenter notre rapport condamnant les attentats kamikazes en Israël. C'est là que, en juillet 2003, nous avons rencontré d'abord le ministre palestinien de la santé à Gaza qui nous a tenu un discours

d'une parfaite langue de bois sur l'Etat palestinien, sans aucune réflexion sur le drame vécu par cette population, surtout à Gaza avec son chômage effrayant et sa surpopulation. Nous avons ensuite vu le président Arafat lui-même qui tenait à nous rencontrer à Ramallah. Le lendemain, nous avons pu voir les responsables du ministère des affaires étrangères israéliens, qui, bien sûr, ont été tout à fait d'accord avec ce rapport. L'année précédente, nous avons présenté un rapport sur la violation du droit international humanitaire lors des incursions de l'armée israélienne dans Naplouse.

Les relations proprement dites avec les médecins, nous les avons dans des actions de terrain. Que ce soit dans les hôpitaux palestiniens de Gaza où « Médecins du monde » forme les médecins palestiniens sur la médecine de catastrophe dont nous parlions tout à l'heure, ou dans les différents secteurs de Naplouse, sur le plan de la santé mentale, où on a pris en charge beaucoup d'enfants, beaucoup de femmes en état de souffrance devant la situation.

Pl. : Et chez ces victimes, avez-vous perçu quelque chose de l'ordre de la haine ou du ressentiment ?

J. B. : Chez les victimes, il y a en général peu de paroles. Ceux qui parlent, ce sont les enfants. J'ai en mémoire un gosse de 11 ans qui nous disait : moi, quand je serai grand, je tuerai tous les Israéliens pour tout le mal qu'ils nous font. Pour comprendre une affirmation pareille, il faut mesurer l'impact de l'occupation ou de la destruction d'une maison sur le plan psychologique. Les enfants sont témoins, silencieux ou agités, du désarroi et du sentiment d'impuissance de leurs parents, essentiellement de leurs pères. En fait, ces parents ne s'occupent que des problèmes matériels de leur famille. Les pères ne se posent que des questions du genre : comment tenir le coup ? Comment nourrir ma

famille ? Comment éviter que les gosses soient tués ? Comment, moi-même, je vais pouvoir travailler, passer le check-point en moins de trois heures ? Comment pouvoir aller à l'hôpital ? Ces problèmes sont tous d'une brûlante immédiateté. Je repense à ces scènes de jeunes soldats israéliens de 18 ou 20 ans, l'arme au poing, qui exigent des papiers pendant une heure, deux heures, voire trois heures, à l'un de nos partenaires palestiniens, qui se trouvait pourtant dans une voiture de « Médecins du monde ». Ils l'ont forcé à sortir de notre véhicule, et un jeune soldat lui a demandé d'ôter son pantalon devant tout le monde. Et c'est une scène très fréquente, qui s'est souvent déroulée devant des mères, des femmes, des enfants. C'est là, une humiliation permanente, et à mon sens, organisée. Parce que ça n'est pas possible autrement, et je ne parle pas des heures d'attente, ou du fait d'être un homme jeune et valide cherchant à passer pour aller vendre sa force de travail. Je parle de comment aller simplement à l'hôpital, comment porter un malade, de bras en bras, à travers les monticules et les sacs de sable du check-point, pour arriver au taxi qui va l'emmener à l'hôpital. Et c'est une scène de tous les jours. Une humiliation insupportable qui ne peut pas ne pas engendrer le ressentiment et la haine.

Pl. : Vous avez donc perçu ce ressentiment partout et chez tout un chacun ?

J. B. : Oui, bien sûr, à Gaza, comme en Cisjordanie. Mais je voudrais parler, en particulier, des enfants...

Pl. : Pourquoi des enfants ?

J. B. : Les enfants, je n'ose pas dire qu'ils n'ont plus de père. Mais où sont donc les pères ? On ne trouve que des fils, des frères. L'image, l'exemple, c'est le frère, le grand frère. Le

groupe de frères s'organise sur le modèle de la secte.

Pl. : Le frère devient vraiment un père ?

J. B. : Oui, je me suis trouvé en Palestine, que ce soit à Gaza ou ailleurs, devant ces sectes d'enfants où le grand frère commande, montre le chemin. En fait, comme on le sait, la loi, c'est le Nom du Père. Or, il n'y a plus de loi. Donc, il n'y a pas de père. A mon sens, le père ne rencontre plus l'enfant. Il y a cependant un personnage important, c'est la mère. Elle fait tout. C'est elle qui travaille, qui rapporte quelque chose, qui fait la cuisine. Mais elle n'a toujours aucune place dans la décision. Elle reste toujours un personnage plus ou moins soumis.

Le climat politique est évidemment différent au Maghreb, je veux dire en Algérie ou au Maroc, puisque la Tunisie nous est interdite.

Je me trouvais à Casablanca quelques jours après les attentats qui y avaient eu lieu en 2003. Dans l'immense salle de cet hôpital où avaient été regroupés les blessés de l'attentat, j'ai été frappé par la tristesse profonde de toutes ces victimes, traumatisées, choquées. Ils avaient cette sidération qu'on remarque toujours chez les rescapés d'attentats. Ils ont les yeux ouverts, mais on sent que leur esprit est encore dans l'explosion qui leur a été infligée, et ils en restent comme étonnés...

Pl. : En somme, ils se demandent : comment ça a pu m'arriver à moi ?

J. B. : Oui, je ne sais pas comment dire, ils restent là, ils ne parlent pas. Ils ne comprennent plus...

Pl. : Vous m'amenez à vous questionner sur les hôpitaux de Gaza ou de Cisjordanie que vous avez probablement visités. Vous y êtes entré. A cause de la proximité, de la mitoyenneté devrais-je dire, avec un pays comme Israël, vous avez certainement pu noter quel-

que chose d'amer chez les médecins ou dans l'administration médicale ?

J. B. : Je n'ai pas ce sentiment. Il y a, comme partout, des services de pointe, je dis bien de pointe. Et d'autres, très médiocres, comme partout aussi.

Ce qu'il faut comprendre, c'est que lorsqu'on a un service de chirurgie de 150 places, et que, brusquement, du fait d'un bombardement ou autre chose qui caractérise cette guerre, on voit débarquer 100 ou 200 blessés, plus ou moins graves, on se trouve, en une heure, devant un véritable problème. Il faut trier, choisir les plus atteints, faire face, sauver le plus possible de vies humaines, et ce, dans des conditions qui deviennent soudain dramatiques.

Pl. : Vous voulez dire qu'on est loin de la sérénité, ou que ça s'explique très aisément ? On est loin d'éventuelles passerelles entre les deux populations, c'est bien votre avis ?

J. B. : Pas si loin que ça. Par exemple, à un moment donné, nous avons eu besoin de matériel médical et chirurgical pour Gaza. Pour un hôpital dont je ne me souviens plus du nom, ni des détails. On avait mis tout ce matériel dans un avion et on avait prévenu l'ambassade israélienne, c'est moi-même qui m'en étais chargé. Quand l'avion est arrivé à Tel Aviv, des camions de l'armée israélienne, je dis bien, de l'armée israélienne, ont chargé ce matériel, l'ont fait passer la frontière et l'ont remis aux mains des Palestiniens, dans les camions palestiniens. Et cette opération n'a pas demandé plus de 2 ou 3 heures. Quand on sait le temps qu'il faut à un simple travailleur pour passer un check-point, on ne peut que ressentir de l'optimisme devant un fait pareil. Et on se demande par quel miracle, par l'intervention d'un tel ou d'un tel, ces choses-là ont pu se faire.

Pl. : Comme vous dites, c'est un miracle. Mais c'est une exception, non ?

J.B. : Non, je ne crois pas qu'il s'agisse d'exception. C'est terriblement complexe. Je crois que tout existe, aussi bien les comportements insoutenables de colons ou de petits soldats, que ces actes admirables qui font honneur à l'humanité.

Les uns et les autres sont des hommes dignes d'estime, malheureusement, le contexte général n'est pas du tout dans la main tendue, qu'il s'agisse de conciliation et ou de négociation.

Pl. : L'arrivée au gouvernement israélien de ce député d'extrême droite n'est pas un élément particulièrement réconfortant à cet égard.

J.B. : En effet. Son langage, ses positions, ne peuvent qu'apporter de l'eau au moulin du Hamas. C'est normal, les extrêmes se rejoignent et se soutiennent.

Mais je veux revenir sur ce que je vous disais à propos des blessés. Certains, je l'avais noté, restent sous le choc de ce qu'ils viennent de vivre. Il y en a qui dévient, momentanément ou durablement, le choc de la réalité. Je me souviens par exemple d'une femme dont deux enfants avaient été tués sur le toit de sa maison. C'était à Rafah, en 2004. D'autres s'agitent, deviennent logorrhéiques. D'autres encore prennent bruyamment Allah à témoin, certains se terrent pour fuir le danger et d'autres se précipitent dans le danger. Ils semblent ne plus le mesurer. C'est très étonnant. Pour les enfants, c'est la même chose.

Pl. : Et l'école, dans tout ça ?

J.B. : C'est un lieu de rencontres très, très riche. Un espace de partage d'expériences entre copains, une sorte de réponse à leur isolement.

Mais je voudrais reprendre le sujet des femmes. L'augmentation de la pauvreté, les dangers dans la vie de chaque jour, ont amené un renversement des rôles. Ces femmes se retrouvent les seules à subvenir aux besoins de la famille. Ça crée évidemment des tensions dans ces familles traditionnelles. Quand on rentre, comme je l'ai fait, dans ces familles prises en charge par des psychologues de « Médecins du monde », ou des psychologues palestiniens, on perçoit tout de suite une amertume, une rancœur envers l'homme, et pas seulement envers les israéliens.

Dans les villages affectés par le mur, c'est à dire coupés du reste du pays, 49% des filles sont mariées à l'âge de 18 ans et 47% épousent un cousin. L'impossibilité pour ces filles de poursuivre des études et de choisir un conjoint en dehors de leur propre famille, s'aggrave au fur et à mesure de la construction du mur. Là, les femmes jouent en même temps le rôle du père et celui de la mère. Elles pourvoient aux besoins de la famille, elles prodiguent les soins quand il s'avère impossible d'aller à l'hôpital, par contre, je le répète, elles ne possèdent aucun pouvoir de décision, conformément à la tradition.

A Naplouse, j'ai trouvé une ville très belle et qui n'avait pas grand chose à voir avec un pays sous-développé. On pouvait y trouver le dernier modèle des play-stations, des appareils de photo numériques, des imprimantes haute résolution. C'est une ville qui possède des parcs, des immeubles, des télévisions locales... Ce n'est pas l'image que l'on habituellement du tiers-monde.

Pl. : Et la démographie dans une ville comme Naplouse ?

J. B. : C'est beaucoup mieux que ça n'a été, sauf si l'on parle de Gaza.

Pl. : Et au plan de la situation économique ?

J.B. : Une pauvreté croissante, un accès difficile aux besoins fondamentaux, comme l'eau, la nourriture, l'hébergement et l'éducation, sont les signes de la détérioration économique de cette population. Les villages concernés par les check-points sont souvent coupés de toute activité, et devant les conséquences des opérations militaires, les paysans se débrouillent comme ils peuvent. En cas d'urgence, ils pratiquent ce qu'on appelle le « back to back », c'est à dire qu'ils transportent leurs blessés à bout de bras au-dessus des monticules ou des sacs de terre, et atteignent enfin les ambulances de l'autre côté.

Pl. : Comment est leur état d'esprit ?

J. B. : Ils font comme ils peuvent, se défendant parfois par un humour qui préserve leur fierté. Mais il y a surtout ceux qui ont lâché pied...

Pl. : Vous voulez dire qu'ils se taisent ?

J. B. : Oui, ils ont souvent un regard éteint, où on peut lire la peur, la terreur même. Ils ont très peur. On est là devant une nouvelle forme de guerre. Et faut-il parler des camps ? Je veux dire les camps de réfugiés. En Jordanie, il y a d'énormes camps de réfugiés palestiniens dont certains, et même la plupart, sont là depuis 1947. Et là, l'odeur ! Les toits de tôle ondulée laissent passer la chaleur, bien sûr, et il n'y a ni eau courante ni tout à l'égout. Mais quand on rentre dans ces demeures de fortune, on est toujours accueilli avec des gâteaux et du thé à la menthe et surtout, on peut voir, suspendue au mur, la clé très grosse de leur maison en Palestine, Toujours. Je voudrais poursuivre avec les enfants dans les camps de Cisjordanie, ou à Gaza. Parler des portraits, des affiches de martyrs partout dans les maisons, dans les rues, dans les établissements publics.

Le fait est que depuis que le Hamas a pris le gouvernement, il n'y a pratiquement plus d'attentat. C'est une politique délibérée du gouvernement pourtant islamiste. Mais, à mon sens, l'islamisme est une couverture. La réalité de ce mouvement islamiste, c'est qu'il est un mouvement politique. Contre Israël, en Palestine, contre l'Occident, ailleurs. Et je ne crois pas que ce soit la religion qui caractérise les Palestiniens. Je crois que c'est un mouvement radical qui refuse jusque là, toute faiblesse, donc toute négociation.

Pl. : Je ne suis pas allé comme vous dans tous ces endroits où vous êtes allés, mais mon récent voyage en Israël m'a convaincu d'une chose : c'est que la solution, pour les Palestiniens, pour un Etat palestinien viable et autonome, la chance pour ce peuple, elle réside justement dans Israël. Je veux dire dans cette proximité, cette mitoyenneté d'Israël. Il me paraît incroyable que ces groupes politiques, ces dirigeants du Hamas ou du Fatah, ne voient pas, dans cette mitoyenneté avec un Etat qui est en osmose avec le 21^{ème} siècle, la chance, la possibilité d'accéder à leur autonomie, en même temps qu'à l'accession de tout ce que peut offrir le monde moderne. J'ai pu noter dans la population israélienne le sentiment qu'il est inéluctable qu'un jour, à sa porte, il y aura un Etat palestinien. Les Israéliens, le peuple israélien le souhaitent, mais ils voudraient vivre dans la tranquillité ce côte-à-côte.

J. B. : Mais pour espérer assister un jour au développement d'un ensemble économique entre Israël et la Palestine, il faudrait d'abord les voir accepter, aussi bien les pouvoirs politiques que les populations, les compromis historiques nécessaires à l'instauration de la paix ; nous en sommes malheureusement très loin.

Pl. : J'ai pu noter, lors de mon récent passage, une chose qui m'a quelque peu étonné.

Sur les plages de Tel Aviv, les douches fonctionnent en permanence, sans aucune coupure horaire, comme on peut en voir dans le midi de la France.

J. B. : Vous savez, au sujet de l'eau, il faut savoir que c'est la même nappe phréatique qui alimente la Cisjordanie, la Jordanie, Gaza et Israël. Et ce, depuis toujours. Eh ! bien, les services israéliens de l'eau et les services, appelons-les, palestiniens de l'eau, ont toujours collaboré entre eux avec une extraordinaire efficacité. Sans qu'il n'y ait jamais eu le moindre mètre cube pris en trop par les uns ou par les autres. Et quelle que soit la situation politique, ces problèmes relatifs à l'eau ont toujours été réglés de façon harmonieuse.

Malheureusement, il se trouve que Gaza a puisé dans cette nappe phréatique de façon incontrôlée, et il semble qu'il ne leur reste que 2 années de réserve d'eau. Ils sont d'ailleurs en pourparlers avec l'Égypte pour qu'il y ait une partie de l'eau du Nil qui soit dirigée sur Gaza. C'est un problème majeur que la situation politique d'aujourd'hui n'est pas faite pour harmoniser.

J'ai appris, et je souhaite que ce soit vrai, que les colons israéliens actuellement encore en Cisjordanie, n'utilisent que de l'eau en provenance d'Israël.

Oui, c'est un gros problème que ce problème de l'eau¹. Il se trouve qu'on atteint maintenant un prix de revient abordable du dessalement ; on tente, en ce qui concerne l'agriculture israélienne, grosse consommatrice, d'utiliser de l'eau non potable à cet égard, pour ne garder l'eau potable que pour la consommation alimentaire.

Mais tout ce que nous avons dit jusque là, c'est en rapport avec la situation d'avant le nouveau gouvernement du Hamas et de l'arrêt du transfert des fonds par Israël. Ce qui

fait qu'il y a une aggravation du chômage : à Gaza, le chômage atteint 40 %, avec 70 % des gazaouis vivant sous le seuil de la pauvreté (moins de 2 dollars par jour). Aujourd'hui, le constat dans Gaza est le suivant : une population épuisée, un système de santé qui ne cesse de se dégrader, avec des naissances prématurées augmentées de 60 %, les vaccinations des enfants ayant pratiquement cessé faute de produits ; les infrastructures vitales en grande partie détruites.

Le désespoir, l'absence de perspectives, une grande précarité, précipitent la population dans une spirale de la violence dont il est difficile de prévoir les limites.

Pl. : Nous voici parvenus, cher Jean Beckouche, au terme de cet entretien. Je tiens à vous remercier pour tous ces détails que vous avez bien voulu nous confier, et à remercier aussi l'organisation « Médecins du Monde » pour l'admirable travail qu'elle réalise dans cette partie du monde qui nous tient tant à cœur. Merci encore, et à bientôt, je l'espère.

(Interview réalisé par Rolland Doukhan)

¹ Voir Gershon Baskin : Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien, in *Plurielles* N° 5

Physicians for Human Rights-Israel (PHR-Israel www.phr.org.il)

(Médecins pour les droits de l'Homme-Israël)

PHR-Israel a été fondé en 1988 dans le but de lutter pour les droits de l'homme, en particulier le droit à la santé, en Israël et dans les Territoires Occupés. La dignité humaine, le bien-être mental et somatique et le droit à la santé sont au coeur de la vision de l'organisation et informent nos activités et efforts au niveau tant individuel que général. Nos activités intègrent le plaidoyer et l'action pour changer les politiques nuisibles ainsi qu'une action directe pour la santé

Aujourd'hui PHR-Israël a plus de 1150 membres, dont plus de la moitié sont des soignants.

« L'Association de Médecins israéliens et palestiniens pour des Droits de l'homme », comme l'association a été alors appelée, a été établie pendant les premiers mois du soulèvement palestinien dans les Territoires Occupés par un groupe de médecins israéliens et palestiniens.

La Doctoresse Ruchama Marton a initié le groupe et a été son premier Président.

Quotidiennement, des gens étaient blessés et tués. Une des premières activités de l'association était une visite aux hôpitaux de la Bande de Gaza et la protestation contre l'utilisation de soins médicaux comme le moyen de contrôler la population locale. De plus, nous avons protesté contre la participation de médecins à la torture de détenus palestiniens. Les actions de l'association étaient basées sur les principes de l'éthique médicale et sur des conventions internationales appropriées au personnel médical.

Depuis la fondation de PHR-Israël nous avons étendu nos activités et nous nous concentrons aujourd'hui sur une gamme plus large de sujets, sur la santé dans le sens le plus large, en appelant à la solidarité sociale tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières d'Israël. Aujourd'hui nous dirigeons cinq projets : le Projet de Territoires Occupés, le Projet des Prisonniers et des Détenus, le Projet des Ouvriers Migrants et des Réfugiés, le Projet pour les Villages non reconnus du Negev et le Projet des Résidents d'Israël.

De plus, nous dirigeons une clinique mobile dans les Territoires Occupés et une clinique ouverte à Tel-Aviv qui fournit des services pour tous ceux en Israël qui n'ont aucun statut juridique et donc aucune assurance-maladie. L'association croit que la combinaison de l'éthique médicale et des droits de l'homme sert de pierre de touche morale pour les médecins qui se trouvent pris dans des conflits entre le système dans lequel ils travaillent et les demandes de leur conscience.

Cette base morale agit aussi dans des situations où le code déontologique et les droits de l'homme sont défiés, comme dans le cas de participation de docteurs à la torture.

Médecins pour les droits l'Homme - Israël travaille en coopération et en solidarité avec d'autres organisations, israéliennes, palestiniennes et étrangères.

Au niveau législatif Israël emploie la rhétorique « justice, égalité, et aide mutuelle ». PHR-Israel travaille pour mettre en pratique ces valeurs, combattant non seulement pour

aider les individus, mais aussi pour changer les politiques qui sont à la base des violations des droits de l'homme.

PHR – Israël est membre de l'IFHHRO (International Federation of Health and Human Rights Organizations, la Fédération Internationale de Santé et des Organisations de Droits de l'homme). Cette fondation a gagné

de nombreux prix pendant des années, y compris celui de « la Défense de l'Enfant » du Premier Ministre et le prix Emil Grunzweig de l'Association pour des Droits civils en Israël. Le Président de l'association et le Directeur de Travail sur le terrain ont gagné le prix Jonathan Mann. (Traduit à partir du site internet www.phr.org.il)

Le sentiment de voir ses droits non reconnus, L'exemple de la relation médecin-malade

Daniel Oppenheim

Le ressentiment vient souvent du sentiment, dans l'après-coup, de n'avoir pas été traité à notre juste valeur, mis à la place à laquelle nous avons droit, de n'avoir pas entendu la parole que légitimement nous attendions, vu nos droits reconnus. Dans le ressentiment il y a certes de la colère mais aussi un désir de reconnaissance déçu. Mais il faut un certain temps pour qu'il s'installe, celui de la rumination plutôt que celui de la réflexion sur l'origine du malentendu éventuel. Il découle d'un sentiment d'échec et d'impuissance dans la relation à l'autre. De nombreux éléments - d'importance diverse, conscients ou inconscients, cachés ou visibles, se constituant vite ou prenant leur temps - contribuent à ce sentiment que tout enfant a éprouvé face à ses parents, à un moment ou un autre de son développement. Mais pouvoir porter sur eux un regard lucide - et donc libéré de l'idéalisation et des images mythiques dont pendant longtemps l'enfant les a habillées -, critique et affectueux, ne plus leur en vouloir de leurs insuffisances et de leurs erreurs, et ne plus en souffrir, est certes un moment important dans le processus de maturation vers le devenir adulte. Mais ce dépassement implique aussi de pouvoir porter le même regard sur soi-même, et de reconnaître que les droits et les devoirs ne sont pas caricaturalement répartis entre chacun des acteurs de la relation : tous les devoirs pour les parents, tous les droits pour l'enfant. Le ressentiment s'appuie sur le sentiment d'une inégalité injuste. Reconnaître autant ses devoirs que ses droits, autant les siens que ceux de l'autre, est la condition nécessaire pour aller vers une relation d'égalité et de respect réciproque.

Quant le ressentiment devient lien social entre les individus et phénomène collectif, il peut être le ciment de groupes ou de mouvements politiques qui privilégient l'émotion et la demande de réparation à l'information, l'analyse et la réflexion.

Pour mieux comprendre les éléments sur lesquels s'appuie le ressentiment et les mécanismes par lesquels il se constitue, et donc les moyens qui permettent d'en prévenir la survenue ou de le dépasser quand il s'est installé, je m'appuierai sur la relation médecin-malade. Les raisons du choix d'un tel exemple sont simples : je connais bien, par expérience professionnelle, ces situations¹, elles concernent un nombre important d'individus dans notre société – tous, en fait - la médecine actuelle et les questions sociales et éthiques qu'elle pose y occupent une place croissante. De plus en plus le médecin se sent mal reconnu dans sa valeur et sa place par le patient autant que par la société, et le patient se sent méprisé par le médecin et la médecine. J'avancerai l'hypothèse qu'à la base de ces malentendus, de ces conflits, des souffrances et du ressentiment qui en découlent, se situe souvent l'attente d'une relation d'égalité idéale entre eux.

J'espère que le lecteur pourra, sans trop de difficultés, adapter ces réflexions issues du champ des maladies graves à d'autres situations, telles celles qui existent entre minorités et majorités, vieux résidents et nouveaux venus, puissants et sans pouvoir, ou encore entre pays et entre peuples.

1 Oppenheim D. Grandir avec un cancer. L'expérience vécue par l'enfant et l'adolescent. Bruxelles. De Boeck, 2003.

Les éléments constitutifs de l'inégalité et du sentiment d'inégalité.

Ils peuvent être structurels ou contingents, objectifs ou subjectifs.

C'est le malade qui souffre et qui peut mourir de la maladie, pas le médecin, même si ce dernier est lui aussi mortel. Il est plus facile pour le médecin de garder son sang-froid que pour le patient, dont le désarroi, même contrôlé, ne doit pas être sous-estimé quand il s'agit d'une maladie grave. Le médecin doit tenir compte de cette différence émotionnelle entre eux, et accepter une partie des réactions du patient, en attendant que ce désarroi s'apaise pour qu'une discussion plus rationnelle puisse s'engager et se développer entre eux. Les arguments, ou parfois les rapports de force, ne sont pas les mêmes suivant les moments, par exemple en tout début de traitement ou quand celui-ci a pris son rythme de croisière et ne représente plus l'inconnu effrayant pour le patient. Mais le patient ne doit pas en vouloir au médecin de sa froideur relative et la prendre pour de l'indifférence à sa situation, à sa souffrance et aux dangers qui le menacent. Si le médecin ressent trop d'émotion envers le patient, parce que celui-ci est ou lui apparaît trop proche de lui, la rigueur de son raisonnement risque d'en souffrir. S'il est trop distant, il risque des passer à côté des petits signes que dans la relation d'empathie le corps et la parole du patient lui adressent et celui-ci peut à juste titre se plaindre de la distance qui le sépare, de n'être pour le médecin qu'un corps ou un organe à guérir, une maladie à combattre. Mais le patient peut être aidé à comprendre la différence entre son objectif d'être guéri et sa demande, plus ou moins consciente, d'être soutenu affectivement, estimé, plaint ou aimé par le médecin, et la hiérarchie qu'il établit entre ces deux attentes. De même, le médecin peut être aidé à trouver le juste équilibre entre excès de froideur et excès d'émotion, la juste distance entre le patient et lui. Mais ni l'un ni

l'autre ne peuvent occuper toutes les places, jouer tous les rôles dans la situation médicale, rester dans le vase clos de leur relation passionnée. Si le patient est trop inquiet et troublé par sa maladie, il peut déléguer à un tiers (un proche, un ami, une personne de confiance) une partie du dialogue rationnel avec le médecin. Et de même, le médecin peut être secondé ou relayé par d'autres qui donnent des informations et des conseils pour aider le patient à mieux se confronter à toutes les conséquences de la maladie dans sa vie quotidienne.

Le patient peut considérer que le médecin est jaloux de son savoir et du pouvoir qu'il confère, ce qui peut le pousser à une recherche désordonnée d'informations, une méfiance envers le médecin ou une rivalité avec lui. En retour, le médecin peut être inquiet sur l'utilisation que le patient peut faire des informations qu'il a recueillies, en particulier quand le patient, s'appuyant sur elles, se sent autorisé à contester ses propositions thérapeutiques ou à vouloir lui imposer les siennes. Pour éviter l'escalade dangereuse du ressentiment réciproque – le médecin s'enfermant dans la fierté de sa compétence et de son savoir si durement acquis, le patient dans sa méfiance envers le médecin et sa confiance de néophyte dans ses connaissances nouvelles – les uns et les autres peuvent être aidés à comprendre que leurs savoirs respectifs n'ont pas la même pertinence ni la même fonction. En particulier, celui du médecin lui est nécessaire pour définir le traitement, le conduire jusqu'à son terme, et en assumer la pleine responsabilité; celui du patient l'aide à préserver son droit de regard sur sa vie, à garder une position active, à suivre, comprendre et mieux supporter et accepter le déroulement du traitement et ses éventuelles difficultés, à pouvoir en parler à ses proches.

Le patient peut en savoir beaucoup sur la maladie et la médecine, mais le médecin s'appuie sur un savoir plus vaste qui constitue un corpus de savoir, qui n'est pas qu'une addition

de savoirs partiels ainsi que sur des mécanismes de pensée (des raisonnements, des liens de causalité, etc.) et une expérience qui lui permet d'enrichir mais aussi de relativiser son savoir. Il peut être ainsi moins aliéné à ce savoir et moins rigide dans son utilisation.

De plus en plus de patients souhaitent non seulement recevoir des informations justes et précises sur leur maladie et leur traitement mais aussi sur la façon dont le médecin construit ses propositions thérapeutiques, et de plus en plus de médecins y sont favorables et contribuent aussi à l'information plus générale des patients et de leurs proches. Quand le patient reproche à son médecin de ne pas lui dire toute la vérité, il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui vient des réticences du médecin à transmettre l'information, de son appréciation, plus ou moins juste de la capacité du patient à supporter de l'entendre, ou des limites de sa compétence à bien le faire, ou de celles du patient à recevoir et comprendre ces informations.

Le médecin doit certes tenir compte des éventuelles insuffisances de compréhension des patients, dues à des raisons de langue, de compétence intellectuelle, de connaissances mais aussi à leurs références culturelles ou à leurs modes de pensée parfois fort différents des siens. Ceux-ci ont leur valeur dans leur champ habituel d'utilisation et constituent des points d'appui importants pour le patient, mais parfois elles gênent, de façon plus ou moins forte, le bon déroulement du traitement, en particulier quand les patients les mettent sur le même plan que le savoir médical et ses conséquences thérapeutiques.

Le médecin peut s'irriter de voir le patient refuser le traitement qu'il lui prescrit et qui correspond aux recommandations actuelles. S'il connaît et comprend suffisamment les éléments à la base de l'attitude du patient, il est plus à l'aise pour les évaluer, comprendre leur logique, et trouver avec lui des compromis qui ne mettent pas celui-ci en contradiction ni avec ses référen-

ces, ses repères et son entourage, ni avec le bon déroulement du traitement. Si un tel compromis n'est pas possible, pour des raisons médicales, le patient est plus libre de prendre sa décision, en connaissance de ce qu'il perd de ses chances de guérir et de ce qu'il préserve de son sentiment d'identité. De même, il aura moins tendance à penser que le médecin refuse ses exigences pour des raisons d'antipathie personnelle, de mépris, de racisme social, ethnique ou religieux. Mais il est tout autant souhaitable et nécessaire que le patient fasse l'effort de comprendre les logiques du traitement (pas seulement ses modalités) et le raisonnement ou les repères et références culturelles qui en sont à l'origine. Et il doit aussi faire l'effort d'expliquer au médecin ses propres raisonnements, à l'origine de ses attitudes, qu'elles soient d'acceptation passive et silencieuse, de réticence active ou de trouble visible. Ainsi, le médecin n'aura pas le sentiment que ses efforts pour soigner le patient se heurtent à un mur d'incompréhension, à une différence irréductible ou à une ingratitude qui fait vaciller sa confiance dans les choix professionnels qu'il a faits et dans ses idéaux. L'amertume et la déception ainsi que la perte des idéaux font le lit du ressentiment contre l'autre accusé d'en être responsables, et contre tous les autres accusés de n'avoir rien fait pour l'empêcher.

Il est bon que le médecin comprenne les modes de pensée du patient et de ses proches mais aussi qu'il aide ceux-ci à comprendre les siens. Mais son temps de travail n'est pas sans limite et celui qu'il consacre à cette tâche ne doit pas l'être au détriment de ses autres tâches et des autres patients, sinon ceux-ci pourraient se sentir négligés et en éprouver du ressentiment.

La capacité thérapeutique du médecin et la passivité du malade. Quand il s'agit de maladie grave et complexe, c'est le médecin qui possède la capacité de guérir car l'automédication ici n'est pas possible. La conséquence en est une position de passivité relative pour le patient. Certains la supportent ou s'en satisfont, quitte à

se le reprocher plus tard et en vouloir au médecin, d'autres se révoltent contre elle, parfois excessivement, au risque de mettre en danger le bon déroulement du traitement. Les raisons de ces attitudes sont souvent en partie inconscientes, et à rechercher autant dans les éléments de la situation présente que dans des fantasmes ou dans l'histoire, parfois ancienne, du patient et de sa famille². Il serait peu raisonnable que le médecin se contente de cette passivité sous prétexte qu'elle le décharge de la complexité inévitable de la relation aux patients, ou que son autorité satisfait les tendances à l'aliénation de certains d'entre eux. Traiter la douleur ou les tendances dépressives, préserver les insertions familiales, amicales et sociales, réfléchir à l'après-traitement et à la réadaptation à la vie quotidienne, contribuent à lutter contre cette passivité. Souvent, des solutions pratiques aux difficultés et aux souffrances apaisent les conflits et les malentendus qui font le lit du ressentiment.

Mais les patients doivent aussi se déprendre de l'image des médecins tout-puissants (image que les médecins peuvent partager), car si les progrès médicaux leur apportent des moyens bien plus forts qu'auparavant ils leur imposent dans le même temps des contraintes croissantes qui, s'ajoutant à celles qui découlent des lois, des politiques de santé et d'économie du pays, limitent leur liberté d'action. Le risque de ressentiment diminue quand les individus ou les groupes évaluent leur situation par rapport à la réalité actuelle et non par rapport à des images dépassées ou excessives d'eux-mêmes ou des autres.

Traditionnellement il était reproché aux médecins leur position paternaliste ('je sais, je décide'). Cette position n'est plus défendue par les sociétés médicales et elle tend à disparaître

dans la pratique³. Mais il serait dommage qu'elle soit remplacée par la relation contractuelle ('le patient a signé ou clairement affirmé sa position, il en prend la responsabilité'). Les lois et recommandations des sociétés savantes ne règlent pas toutes les difficultés de la relation inter – humaine si complexe : il reste à chacun des acteurs à inventer cette relation, dans le respect averti des règles ou dans leur transgression en connaissance de cause. Celui qui n'a fait que respecter les règles a tendance, en cas d'échec, à retourner contre les autres son sentiment de colère ou de culpabilité ; celui qui a été responsable de ses décisions, dans un tel cas, peut certes se reprocher ses mauvais choix ou retourner sa colère contre les autres, mais il aura moins tendance à se décharger sur les autres de la responsabilité de cette issue défavorable et à éprouver du ressentiment contre eux.

L'individu et le groupe. Aux yeux de certains patients le médecin appartient à un groupe puissant face auquel ils ne sont que des individus en position de faiblesse. Il est vrai que la médecine actuelle, en raison de sa complexité, ne peut plus s'exercer de façon solitaire et le médecin fait partie d'une équipe ou d'un réseau de soins, et souvent d'une société savante. Mais ces groupes sont plus des lieux de contraintes stimulantes (rendre compte de son travail à ses pairs, leur soumettre ses innovations, accepter les recommandations issues de l'expérience collective) que des structures de défense corporatistes. Le patient, de son côté, peut faire partie d'une association de patients qui défend ses revendications spécifiques, exprime ses attentes, ses critiques, ses propositions, autant qu'elle contribue au financement de la recherche et à l'amélioration des conditions de traite-

2 Oppenheim D, Brugières L, Corradini N et al. *An ethics dilemma : when parents and doctors disagree on the best treatment for a child.* Bull Cancer 2004 ; 91 : 735-738

3 Quill TE, Brody H. *Physician recommendations and patient autonomy : finding a balance between physician power and patient choice.* Ann Intern Med. 1996 ; 125 : 763-769

ment. Il est compréhensible et légitime que les associations, de médecins ou de patients, défendent leurs intérêts spécifiques, mais ceux-ci ne sont pas a priori ni systématiquement opposés, ils peuvent aller dans la même direction. Les affrontements inadéquats pour le prestige ou pour des principes erronés usent ceux qui s'y laissent piéger car ils laissent le sentiment amer du temps perdu et des occasions gâchées. La participation de représentants d'associations de patients aux activités de certaines sociétés médicales et la présence de comités de patients dans de nombreux hôpitaux contribuent à atténuer la méfiance et la méconnaissance réciproques et à développer une solidarité responsable.

Ces dernières années de nombreuses mesures législatives ont été mises en œuvre pour donner des droits aux patients en vue de réduire cette inégalité : sur les essais thérapeutiques, le droit à l'information et le droit au refus⁴, sur la responsabilité médicale sans faute, sur l'accès direct au dossier médical, etc. Dans le même temps d'autres décisions montraient la volonté des pouvoirs publics (dans un but avant tout d'économie) de mettre une limite à certaines exigences des patients, tel le parcours coordonné de soins ou la limitation de remboursement de certains médicaments. Il reste à évaluer leurs effets, positifs et négatifs, aussi sur la perception de la médecine par les patients (certains se comportent en consommateurs de soins, ou pensent d'abord à faire valoir leur droits) et par les médecins (certains se sentent fragilisés face aux patients et pensent d'abord à se protéger du risque de procès).

Les conditions, idéales, d'une relation égalitaire, de solidarité et de respect réciproque.

Une connaissance et une confiance réciproques suffisantes.

4 Oppenheim D, Dauchy S, Hartmann O. Refuser le traitement : responsabilité et autonomie du patient. Bull Cancer 2006; 93 : 133-137

Les incompréhensions peuvent venir aussi de la différence, pas toujours facile à percevoir, des objectifs spécifiques que le médecin et le patient ont, derrière les grands objectifs communs, tels guérir, prolonger la vie, traiter la douleur, garder sa dignité et son identité, etc.)^{5,6}. Ainsi, le patient peut considérer que les inconvénients, quels qu'ils soient, du traitement sont excessifs par rapport aux bénéfices qu'il estime, à tort ou à raison, pouvoir en retirer, en particulier quand le pronostic est sévère et les chances de guérison faibles. Pour l'un comme pour l'autre il existe, derrière l'objectif principal et conscient de la guérison plusieurs objectifs secondaires dont l'importance peut se révéler dans un second temps : le médecin, par exemple, peut vouloir coûte que coûte guérir le patient parce que celui-ci lui rappelle son père ou pour démontrer la valeur de son traitement innovant, le patient peut vouloir renoncer au traitement pour ne pas être une charge affective et financière excessive pour sa famille, ou au contraire vouloir vivre jusqu'à la naissance de son premier petit-fils. Percevoir suffisamment ces buts secondaires évite les malentendus qui font le lit des conflits et le sentiment d'avoir été incompris qui fait celui du ressentiment.

Des droits et des devoirs de niveau équivalent

La compétence est un devoir, et le médecin comme le patient doivent être également à la hauteur des tâches qu'ils ont à accomplir. Il est relativement facile de définir les critères de la compétence du médecin. Mais le malade ? Doit-il connaître suffisamment sa maladie et ses traitements pour préserver son droit de regard légitime sur ce qui lui est fait ? Doit-il aussi

5 Hagerty RG, Butow PN, Ellis PA, et al. Cancer patient preferences for communication of prognosis in the metastatic setting. J Clin Oncol 2004; 22 : 1721-1730

6 Koedoot CG, de Haan RJ, Stiggelbout AM et al... Palliative chemotherapy or best supportive care? A prospective study explaining patients' treatment preference and choice. Br J Cancer 2003; 89 : 2219-2226.

s'efforcer de préserver sa place sociale et familiale, ses références identitaires, afin de rester lui-même, de ne pas être qu'un 'malade'? Le sentiment d'avoir perdu ce qui faisait sa valeur et son identité, à ses yeux et à ceux des autres, fait aussi le lit du ressentiment.

Un niveau de pouvoir équivalent. Le médecin peut dire le diagnostic, définir le traitement et faire qu'il se réalise. Le patient peut choisir son médecin, avoir accès à son dossier médical, refuser le traitement. Mais dans ce dernier cas, le médecin peut considérer, au-delà de certaines exigences du patient, qu'il n'est plus en mesure de garantir la bonne marche du traitement.

Un niveau de responsabilité équivalent. La nécessaire co-responsabilité n'implique pas forcément la co-décision, que certains proposent, que d'autres critiquent car face à sa mort le patient pourrait se reprocher d'en être responsable à cause de la mauvaise décision qu'il a prise. Il est préférable qu'il adresse ses doutes, ses reproches, sa colère au médecin. Il pourra certes se reprocher d'avoir choisi le mauvais médecin, de lui avoir fait trop confiance, mais ce dernier pourra, dans le dialogue, accepter ses critiques ou justifier ses choix thérapeutiques.

Le médecin a des responsabilités envers le patient. Il doit le soigner de la façon la plus efficace possible, en accord avec les connaissances et l'expérience actuelles, nationales et internationales, dans le respect de l'éthique médicale⁷. Cette éthique implique de penser d'abord au bien du patient, de veiller à ce que les bénéfices du traitement soient autant que possible largement supérieurs à ses inconvénients ou aux risques qu'il comporte (physiques, psychiques, sociaux), à court et à plus long terme; de ne rien faire qui lui fasse perdre sa dignité; de ne pas le défavoriser par rapport aux autres malades, de préserver son autonomie.

Le patient a des responsabilités envers le médecin. Il doit préserver des relations civiles normales : la maladie, la douleur et le risque de mort n'excusent pas les comportements agressifs, le champ médical n'est pas un hors-lieu de la société. De même vont à l'encontre d'une relation égalitaire l'utilisation du médecin uniquement comme un instrument technique de la guérison, le mépris, la méfiance a priori, le contrôle systématique et les critiques incessantes, l'accaparement abusif de son temps par des demandes sans limites, bien au-delà du légitime et nécessaire exercice de son droit de regard et de critique. De tels comportements contribuent à l'usure du médecin et des équipes. Le patient a à trouver le juste milieu entre tout attendre du médecin ou n'en attendre que des soins, dans une position de consommateur exigeant une garantie de réussite.

Le médecin a des responsabilités envers les autres. Son investissement auprès d'un patient ne doit pas se faire au détriment des autres patients : son temps, ses moyens humains, matériels, financiers ne sont pas illimités. Des attitudes contraires aux bonnes pratiques et à l'éthique discréditent un service ou un hôpital. Ils peuvent aboutir à la réticence à consulter ou se faire soigner et contribuent ainsi à gêner le libre accès aux soins. De même, la réticence, par exemple, à proposer à des patients d'être inclus dans des essais thérapeutiques a pour conséquence de freiner les progrès médicaux, souhaités par tous. Mais des pratiques non éthiques dans la recherche médicale, qui sapent la confiance de la société dans la médecine, produisent le même effet.

De même le patient : par exemple, son exigence de traitements coûteux et jugés inutiles par le médecin, si elle était acceptée, se ferait au détriment des ressources limitées dont celui-ci dispose pour tous les patients; son refus de participer à des essais thérapeutiques pourrait freiner les progrès thérapeutiques, que par ailleurs il réclame.

7 Fournier V. *The balance between beneficence and respect for patient autonomy in clinical ethics in France*. *Camb Q Health Ethics* 2005; 14 : 3281-3286.

Le médecin a des responsabilités envers la société. Les médecins doivent bien utiliser l'argent et les moyens qui leur sont confiés. De même, ils ont à être à la hauteur des valeurs qu'ils incarnent, parfois contradictoires avec les demandes des patients et de la société, à ne pas mésuser de la confiance qui leur est faite, à ne pas la décevoir.

De même le patient. Pas plus que le médecin il n'a à accepter des pratiques inacceptables. Il contribue par sa vigilance, ses critiques et ses propositions, individuelles ou collectives, à faire évoluer positivement le médecin et la médecine. Mais les discréditer injustement contribuerait à l'usure des soignants, au sentiment d'insécurité des autres patients ainsi qu'à la perte de confiance plus générale dans les valeurs d'une société qui accepterait sans réagir de telles pratiques.

Le médecin a des responsabilités envers lui-même. Il doit rester à la hauteur de sa vocation, de ses idéaux, de ses références éthiques. Le sentiment d'échec, de honte, de s'être trompé ou d'avoir été trompé accentuent l'usure⁸, surtout si s'ajoutent des difficultés économiques. Et cela fait hésiter les jeunes à suivre la voie des plus anciens.

Pour résister au risque d'usure, de regret et de ressentiment il importe que le médecin comme le patient soit à l'aise avec lui-même dans sa situation et dans ses tâches, dans le regard qu'il porte sur les choix de vie qu'il a faits⁹, qu'il ait un regard lucide sur ses défauts et ses limites et une confiance suffisante dans ses qualités et la place qu'il occupe dans sa famille et dans la société.

Il en est de même pour le patient. Il est plus à l'aise quand il comprend sa maladie et le traitement, et quand ceux-ci ne représentent

pas un coût financier ou des contraintes tels qu'ils le feraient hésiter à accepter le traitement. L'expérience de la maladie grave est une épreuve de vérité : elle réveille des émotions et des souvenirs parfois anciens, suscite des pensées troublantes, révèle des qualités et des défauts que parfois il ignorait ou ne voulait pas voir, elle l'incite à porter un regard sur sa vie, sur ses choix passés et présents, sur son couple, sa relation à ses enfants, à ses amis, ainsi que sur ses références idéologiques, morales ou religieuses. Il importe qu'il reste lui-même tout en acceptant les changements introduits et imposés par la maladie et les traitements, et ne cherche pas systématiquement et a priori des coupables à son malheur. Il est légitime qu'il attende beaucoup des médecins, mais pas plus que ce que la médecine actuelle peut raisonnablement offrir. Un tel équilibre est certes difficile à trouver et préserver mais l'aide à garder une relation égalitaire avec le médecin, à limiter les déstabilisations actuelles et à venir que la maladie peut provoquer. Ces déstabilisations peuvent s'exprimer par l'agressivité, l'égoïsme, la violence, l'exigence excessive et inadéquate, la dépression, la position de victime ou d'assisté à qui tout est dû, le ressentiment.

L'égalité est indissociable de la liberté, de la dignité, de la responsabilité.

Une liberté de penser et d'agir équivalente est nécessaire à une relation égalitaire. Cette liberté est empêchée par le refus ou l'incapacité de tenir compte de la réalité, de ses limites et de ses contraintes. En tenir compte n'implique pas de les accepter toutes, de s'y soumettre passivement ou de renoncer à ses idéaux. Ceci s'applique aux médecins autant qu'aux patients. Leur liberté peut être limitée aussi par leurs passions (de guérir, de réussir, d'être aimé ou admiré, etc.) qui influent excessivement sur leurs décisions, autant que par l'incompétence, l'ignorance, le malentendu. Ils peuvent de même être influencés par leurs proches, leur communauté, l'idéologie de la

8 Mc Manus IC, Winder BC, Gordon D. *The causal links between stress and burnout in a longitudinal study of UK doctors.* Lancet 2002 ; 359 : 2089-2090

9 Balint M. *Le médecin, son patient et la maladie.* Paris : Payot, 1968

société et l'opinion publique, les media, qui peuvent investir dans ces situations leurs attentes, leurs peurs, leurs combats.

L'automatisme est contradictoire avec l'éthique et la liberté. Le patient peut craindre que le médecin applique mécaniquement des protocoles de traitement. L'automatisme peut venir de la logique propre de la maladie qui parfois impose son évolution inéluctable. L'automatisme de la relation peut découler de la personnalité semblable du médecin et du patient, tous deux prisonniers d'une même certitude d'avoir raison, d'une même passion.

La dignité. Elle est préservée quand le patient a le sentiment d'être, malgré tout, resté le même, reconnu dans ses caractéristiques fondamentales, toujours aimé et estimé, et que sa vie a valu la peine d'être vécue, à ses propres yeux et à ceux des autres. Il en est de même quand le médecin, à l'épreuve de la durée et de la dureté de son métier garde sa vocation et ses idéaux, même s'ils ont évolué.

La responsabilité. Le médecin est seul responsable de ses décisions et de ses actes, même dans le cadre de la médecine collective actuelle. Le patient, qui certes n'a pas choisi d'être malade, est responsable de ses façons d'être malade et d'intégrer cette réalité dans sa vie, son identité, sa relation aux autres.

La réflexion éthique est mobilisée quand les avantages et les inconvénients des décisions à prendre apparaissent égaux et leurs conséquences graves dans tous les cas, quand l'intérêt d'un patient apparaît contradictoire avec celui des autres; quand les façons de penser, les comportements et les décisions de l'autre semblent incompréhensibles; quand apparaît le sentiment d'être seul, non libre de décider, de perdre sa dignité, ses idéaux, ce qui faisait son identité. La préservation d'une relation d'égalité entre les acteurs de ces difficiles, complexes et éprouvantes situations est une

condition indispensable à leur possible résolution. Le nécessaire respect de soi-même et de l'autre y est lié, faute de quoi c'est le ressentiment, contre l'autre, parfois le plus proche, ou contre soi-même, qui triomphe

Conclusions

La recherche de l'égalité dans ces situations difficiles exige de chacun l'effort de préserver, avec un même niveau d'exigence, ce qui constitue ses références éthiques majeures : sa liberté de penser et d'agir (qui peut être limitée ou empêchée par des éléments de la réalité ou par des processus psychiques), son autonomie et son refus de l'aliénation, ses idéaux et ses valeurs, sa dignité, sa responsabilité par rapport aux tâches qui sont les siennes, ainsi que son respect de soi-même, de l'autre, des autres. Cette égalité exige aussi la reconnaissance de sa responsabilité envers les droits et les devoirs de chacun, les siens autant que ceux de l'autre. Le rôle des lois ou des contraintes exercées par les autres est certes important pour aller vers une plus grande relation d'égalité mais leurs effets peuvent être contradictoires avec leurs objectifs quand elles sont comprises comme donnant des droits à l'un et des devoirs à l'autre plutôt que des droits et des devoirs à l'un et à l'autre. Les bonnes conditions matérielles et sociales contribuent aussi à une plus grande égalité. Dans ces situations, les pensées et les sentiments irrationnels et inconscients du médecin et du patient peuvent être fortement mobilisés. De même des situations anciennes, ou leur souvenir, peuvent être réactivées et constituer un filtre déformant à travers lequel ils perçoivent et comprennent la situation actuelle. Ces éléments peuvent expliquer certaines décisions ou comportements inadéquats ou paradoxaux. Comprendre leur origine évite que se développent malentendus et conflits, aide à retrouver sa liberté de penser, de décider et d'agir, nécessaire à la relation égalitaire et à la prévention du ressentiment.

Le triomphe du ressentiment

Réflexions sur l'affaire Lipietz/ l'Etat et la SNCF

Michel Zaoui

Les enjeux d'une action en justice couvrent essentiellement, pour l'opinion commune, la revendication d'un justiciable contre un autre ou la demande de sanctions et de réparations contre l'auteur d'un forfait. On oublie trop souvent que le procès a aussi une autre fonction dont on ne mesure pas toujours la portée : le prononcé du jugement ou du verdict implique la fin d'un litige, la clôture d'un différend et il s'agit presque toujours là d'un moment douloureux pour les victimes. Il est en effet fréquent de constater que même si, dans le meilleur des cas, la justice a été correctement rendue et que la victime a été reconnue comme telle, celle-ci, dans son désarroi de « fin de procès » en vient à exercer des voies de recours parfois surprenantes et manifeste un acharnement judiciaire qui finit par fausser la réalité et lasser l'opinion publique dès lors qu'il s'agit d'une affaire médiatisée. Cela s'explique bien sûr par le fait que la fin de leur procès provoque chez de nombreuses victimes l'émergence d'une nouvelle épreuve, celle du silence et d'une solitude vécus comme une brutale indifférence à l'égard des souffrances qui ont été, pendant quelques semaines, l'objet de tous les questionnements et de toutes les attentions. Soudain, la justice se détourne et, de ce mouvement, naît parfois un profond ressentiment à l'égard d'une justice que l'on accuse alors d'avoir favorisé le délinquant au détriment des victimes, de n'avoir pas exploré tous les tenants et aboutissants de tel ou tel drame, de n'avoir pas tout dit, d'avoir dissimulé la vérité vraie...

Si cette déception est éprouvée lors de procès pour crimes de droit commun, à plus forte

raison sera-t-elle éprouvée lorsque s'achève un procès pour crimes contre l'humanité. Le caractère imprescriptible de ces crimes rend en quelque sorte inépuisable la demande de justice, même lorsque le procès y a, dans la mesure du possible, répondu. C'est ainsi que le silence douloureux qui a suivi la fin des procès que la France a connus entre 1987 et 1998, s'est trouvé amplifié en raison même de la nature des tragédies vécues. Beaucoup de victimes ou d'associations n'ont cessé d'imaginer des stratégies pour que l'on continue à en parler, à en débattre, car tout vaut mieux que ce silence soudain qui constitue une véritable meurtrissure. C'est pourquoi si l'on veut se pencher sans brutalité sur l'affaire Lipietz, il est nécessaire de garder à l'esprit qu'elle s'inscrit à l'évidence dans cette douleur qui ne veut pas finir. Mais cela ne doit pas nous interdire d'exprimer un certain nombre de réserves.

Rappelons les faits : le 14 novembre 2001, Monsieur Georges Lipietz et des membres de sa famille déposent une requête devant le Tribunal administratif de Toulouse afin de voir condamner solidairement l'Etat et la SNCF à la somme totale de 400 000€ en réparation de leurs préjudices. Ils dénoncent, en effet, le fait d'avoir été enfermés dans les locaux de l'administration pénitentiaire de Toulouse à la suite de leur arrestation par la Gestapo le 8 Mai 1944, puis leur acheminement par la SNCF de Toulouse à Paris les 10 et 11 Mai, et enfin leur internement à Drancy du 11 Mai au 17 Août 1944, date de leur libération. Ils ont eu ainsi la chance de ne pas être déportés dans un camp de concentration ou dans un camp d'extermination. La SNCF est poursuivie pour avoir

transporté les Lipietz dans des conditions de confort et d'hygiène déplorables, et l'Etat pour les avoir internés pendant plus de trois mois. Georges Lipietz étant décédé durant le déroulement de la procédure en 2003, ses demandes ont été reprises par ses ayant droit, dont le député Vert Alain Lipietz. Le Tribunal administratif de Toulouse a accueilli leurs demandes et a condamné l'Etat à leur verser la somme de 40 000€ et la SNCF la somme de 20 000€, outre les intérêts légaux depuis le 6 Septembre 2001. La SNCF a interjeté appel de cette décision, à la différence de l'Etat qui l'a acceptée. Plus de 1200 plaintes contre la SNCF ont depuis lors été déposées.

Les motivations des juges sont quelque peu surprenantes et nécessiteraient un trop long commentaire juridique. Mais il faut s'arrêter un instant sur la motivation des Lipietz : *Quarante ans après, notre père voulut être un des derniers témoins de l'ignominie de l'Etat français* « ont-ils déclarés, et, pour eux, l'enjeu de ce procès était de « faire reconnaître la responsabilité de la machine administrative française. Après avoir obtenu satisfaction à l'issue de ce premier round judiciaire, Alain Lipiez s'est félicité de cette « victoire historique ». N'est-ce pas là une curieuse posture que celle qui consiste à proclamer comme étant « historique » la reconnaissance de la responsabilité de l'administration française et de la SNCF ? Car, depuis les travaux des historiens Marrus et Paxton, puis de ceux de Serge Klarsfeld, au milieu des années 1970, qui ont définitivement brisé la chape de plomb recouvrant la réalité de l'Etat français au travers des accords de collaboration avec l'Allemagne nazie, qui peut encore ignorer que les « ennemis communs » des nazis et du régime de Vichy étaient les juifs, les résistants et les communistes ? Non seulement cette question ne fait plus débat depuis plus de 25 ans, mais la responsabilité de la France, alors dénommée l'Etat français, a

été rappelée par le Président de la République en 1995. Par ailleurs, la recherche sur le plan judiciaire de la responsabilité de l'Etat n'a plus aujourd'hui de pertinence, non seulement en raison de cette déclaration qui engage toute la République mais également sur le plan financier et indemnitaire, puisque l'Etat n'a pas cessé depuis une dizaine d'années de prendre des mesures réparatrices mettant fin à l'attitude intolérable de certaines banques ou de la Caisse des dépôts et Consignations. En outre, en ce qui concerne plus précisément la SNCF, les procès de Barbie, de Touvier et particulièrement celui de Papon ont encore plus mis en lumière, sur le plan judiciaire, le rôle de notre pays dans la déportation des juifs avec sa centaine de convois qui ont acheminé des juifs de toutes les régions de France vers la gare de triage de la déportation qu'était Drancy. On n'a pas attendu le rapport Bachelier dont les consorts Lipietz se sont inspirés pour engager leurs procédures, pour savoir que la SNCF agissait dans le cadre des accords de collaboration qui n'ont rien à voir avec les accords pris à la suite d'une capitulation et qui ne seraient alors que contraintes, vexations et humiliations. Les accords de collaboration devaient, eux, précéder des accords de paix et la traque des juifs battait son plein.

Certes, je suis bien conscient que les recherches historiques ne doivent pas se substituer aux procès. « *A quoi bon les procès puisque nous avons les historiens* », c'est là un propos que nous avons souvent entendu lors des trois grands procès que la France a connus. La réponse principale à cette objection était que nous faisons comparaître des individus en chair et en os qui avaient été les acteurs - chacun dans leur registre - de la politique meurtrière de Vichy. Les victimes avaient enfin la possibilité de mettre un visage et donc de mettre fin à ce terrible anonymat du crime. Pour que le procès engagé par les Lipietz contre l'Etat et la SNCF puisse

être qualifié « d'historique », il aurait donc fallu que comparaisse, par exemple, devant une Cour d'Assises le Président de la Compagnie ferroviaire dont on peut lire aujourd'hui avec effacement, grâce au fameux « rapport Bachelier », les discours qu'il faisait à son Conseil d'Administration. Il convient en effet de rappeler que les procès pour crimes contre l'humanité ayant visé Barbie, Touvier et Papon, sont des procédures dans lesquelles la responsabilité pénale individuelle de chacun est engagée. Or la procédure Lipietz contre l'Etat et la SNCF est purement administrative puisqu'elle concerne ces personnes morales. On peut d'ailleurs relever que la décision du Tribunal administratif de Toulouse n'évoque pas une seule fois le crime contre l'humanité, mais souligne la « *faute de service* » de l'Etat et les conditions épouvantables de transport pour ce qui concerne la SNCF. Du coup, on ne voit vraiment pas ce que cette procédure a pu ajouter aux travaux des historiens. En vérité, les Lipietz n'ont pas demandé ni obtenu autre chose qu'une exploitation judiciaire du rapport Bachelier. C'est pourquoi on peut valablement s'interroger sur le caractère « historique » du jugement rendu.

Mais il y a plus problématique encore dans l'attitude des Lipietz et des 1200 familles qui ont depuis lors engagé des procédures similaires. Cela concerne des demandes financières visant à réparer les préjudices subis par d'autres, c'est-à-dire des parents proches ou éloignés. Comment comprendre qu'un plaignant, né après la guerre, réclame une *indemnisation financière* en réparation de la douleur et de la terreur vécues par son cousin, son frère ou sa mère qui se trouvaient sur le chemin de la déportation soixante ans plus tôt? A quel titre ces proches peuvent-ils demander une telle indemnisation pour des souffrances que d'autres ont vécues? Si une décision de justice doit d'abord faire sens, comment comprendre les montants réclamés par les Lipietz (400 000€) et même ceux alloués

par le Tribunal administratif (60 000€), alors qu'ils ont eu la chance miraculeuse de ne pas connaître la déportation, leurs tragédies s'étant arrêtées à Drancy? Du reste, pourquoi n'avoir pas demandé le double, ou le triple ou dix fois plus? Comment évaluer une telle souffrance qui fort heureusement ne s'est pas achevée dans la tragédie que tant de juifs ont eu à connaître à partir du sol de France? Nous assistons là à l'invasion des techniques de réclamations judiciaires « à l'américaine » avec des conventions d'honoraires au pourcentage sur le résultat obtenu au profit des avocats en charge de la défense des plaignants. Si cela se justifie pleinement dans nombre de procédures ordinaires, il n'est pas certain que l'acheminement par la SNCF vers Drancy et le séjour sur place soit le meilleur sujet pour expérimenter ce type de convention d'honoraires.

Il faut du reste savoir que si ces procédures devaient se poursuivre, notre société serait encore agitée par les questions touchant à la déportation des juifs pendant des années, et sur tout le territoire puisque ce sont de multiples tribunaux administratifs qui auraient à rendre des décisions parfois contradictoires. Cela signifierait que près de 70 ans après ces crimes monstrueux, la justice continuerait sa tâche en indemnisant les héritiers des victimes, de la seconde ou troisième génération! Que l'on me comprenne bien, j'espère que l'on parlera encore de ces crimes monstrueux dans mille ans, mais pas de cette façon. Bien entendu, ce n'est pas parcequ'il s'agit d'un cousin, d'une grand-mère ou d'un oncle, que la demande de réparation est déplacée, car c'est le propre de la douleur juive que de porter comme sienne la tragédie du génocide des juifs. « *Il n'y a pas de limite*, écrit Jankélévitch, *à la mémoire de celui qui n'a pas vécu l'enfer dont il témoigne* ». Mais, justement, c'est bien de mémoire et de piété qu'il s'agit ici, et non de réparations financières.

J'ai encore en mémoire les réunions des parties civiles avec les avocats lors des procès Barbie, Touvier et Papon afin de déterminer le montant des dommages et intérêts qu'ils devaient demander à la Cour à l'issue de ces procès. Les victimes étaient des survivants, des enfants ou de très proches parents de ceux qui n'avaient pas eu la chance de survivre, ou encore des associations de défense de la mémoire des déportés juifs ou déportés résistants. Ces parties civiles avaient alors demandé le Franc symbolique à Klaus Barbie, à Paul Touvier et à Maurice Papon. Seules quelques victimes demandèrent à ce dernier, et obtinrent des sommes d'environ 150 000 francs (environ 22 000€). Demande admirable de dignité que celle du Franc symbolique au moment le plus fort des procès !

Si l'action engagée par Lipietz devait faire école, comme cela semble le cas, si les tribunaux devaient être ainsi sollicités, on n'aurait plus affaire à une victoire de la mémoire et de la piété, mais au triomphe du ressentiment qui, lui, est destructeur et conduit à des demandes intempestives et parfois choquantes. C'est le ressentiment, en effet, qui nourrit chez les

victimes le refus d'admettre que *la phase judiciaire est achevée*. Or un tel constat n'implique nullement l'abandon ou l'oubli des crimes : il signifie plutôt que les juifs doivent aujourd'hui admettre qu'ils ne sont plus seuls, qu'ils doivent consentir à se laisser aider par les historiens, ces chercheurs qui, par leurs travaux toujours recommencés, accroissent chaque jour notre connaissance de ce qui a été accompli dans les sombres temps. La notion d'imprescriptibilité mérite mieux que ce type de procédures critiquables et, pour tout dire, irresponsables.

Michel Zaoui
Avocat au barreau de Paris
Avocat de parties civiles lors des procès
Barbie, Touvier et Papon

Post-scriptum. En mars 2007, la cour administrative d'appel de Bordeaux a annulé le jugement condamnant la SNCF .

Conflits de mémoire, conflits de victimes, lutte pour la reconnaissance

Michèle Fellous

« Mémoire collective, devoir de mémoire, travail de mémoire, abus de la mémoire etc. À la limite on ne parle plus que de cela, on n'écrit plus que sur ce sujet. Quand il n'est pas directement question de mémoire, c'est la commémoration qui vient au premier plan de l'actualité, le patrimoine, les Journées du patrimoine, toutes formes de muséification du passé » constate l'écrivain et historienne Régine Robin. En effet, depuis les années 80, et sur un rythme qui s'est intensifié à la fin du millénaire, on assiste en Europe et plus particulièrement en France, à une profusion d'actes commémoratifs qui fait figure de « nouveau culte ». Pourtant, alors même que les historiens et philosophes se montrent critiques face à ce trop de mémoire, des voix se font entendre pour en dénoncer la partialité : il y aurait une hypertrophie mémorielle de la Shoah, une sous-mémoire des crimes commis dans les pays anciennement dominés par les régimes communistes et un impensé des crimes et violences coloniales qui ressurgirait aujourd'hui comme un retour du refoulé. Les mémoires deviennent dès lors concurrentes : les victimes des uns ne sont pas considérées comme victimes par les autres, des comparaisons quantitatives et qualitatives s'opèrent, des concepts sont utilisés hors contexte, créant des amalgames qui laissent perplexes. Au lieu d'être un outil d'alerte et de justice, les mémoires deviennent instruments de guerre. Tout se passe comme si la mémoire et la souffrance vécue par les uns excluaient celles des autres ; comme si les revendications de mémoire étaient prétexte à prestige et appropriation d'un bien collectif dont seraient d'autant appauvris les autres. Les conflits surgissant autour de ces questions pour-

raient être un analyseur des violences qui ont jailli dans nos banlieues récemment. Ils sont révélateurs des tensions qui accompagnent la structuration de groupes minoritaires au sein de la République française ; ils questionnent enfin le rythme et le mode selon lequel se bâtit le récit historique national.

Pour sortir des guerres mémorielles et définir une politique de la juste mémoire, le philosophe Paul Ricœur, dans son ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dressait une typologie des obstacles à la mémoire : mémoire empêchée (car traumatisée), mémoire manipulée (car source d'abus politiques et intellectuels de l'idéologie), et mémoire obligée (d'où la critique du « devoir de mémoire » auquel le philosophe souhaitait que l'on substituât le « travail de mémoire », seul susceptible de permettre que l'Histoire s'écrive). Il essayait de penser la conflictualité et l'articulation nécessaire entre la dimension historique visant la vérité et la dimension mémorielle visant la fidélité. Les tensions sociales dans lesquelles nous évoluons rendent nécessaires et l'articulation de cette double dimension, et l'élucidation des enjeux identitaires, citoyens et politiques sous-jacents aux conflits mémoriels évoqués.

Enjeux identitaires, enjeux de reconnaissance

Bien avant l'explosion de violence dans les banlieues urbaines en novembre 2005, des chercheurs avaient mené des études dont les conclusions laissaient présager les événements. Deux écoles se confrontent ici : les unes insistent sur la dimension socio-économique (importance du chômage, absence de perspective de mobilité) et environnementale

(relégation dans les « quartiers »); le problème est alors celui de toute la classe ouvrière dans le monde postindustriel, sans distinction d'origine. Les autres inscrivent la violence qui semble caractériser ces jeunes dans une négativité identitaire : vécu de ségrégation, sentiment d'être défini par un déficit de civilisation, enfermement dans une image par les « autres » à laquelle ils s'identifient. Une continuité existe entre le regard que le stigmatisé porte sur lui et celui que la société lui porte. Le sociologue Didier Lapeyronnie parle d'une identité « irréaliste » qui s'accompagne d'une déréalisation du monde vécu comme un théâtre sur lequel chacun joue son rôle, rapport truqué à leur corps, déconnexion de la langue commune. IL y a un sentiment d'impasse géographique et temporelle, aucune projection de soi pensable dans le temps. Cette confusion s'ancre aussi dans une désaffiliation et un rapport confus au pays d'origine de leurs parents dont ils ne peuvent s'approprier l'identité.

Une étude menée à Toulouse auprès de 100 jeunes soulignait la méconnaissance de leur propre histoire : méconnaissance de l'histoire du pays d'origine de leurs parents, méconnaissance de l'histoire de l'immigration. Le silence des manuels scolaires qui ont accompagné leur parcours n'en est que plus criant. Les mémoires familiales, qui pourraient compenser ces béances, font l'impasse sur les traumatismes, ne transmettent pas l'histoire. Seule la mémoire de la guerre d'Algérie et des violences ayant accompagné sa fin a été léguée, n'assimilant ainsi dans les imaginaires la France qu'aux exactions commises à cette époque. Il y aurait ainsi conjugaison d'un vécu de discrimination, identité négative et méconnaissance des réalités concrètes. Du point de vue de cette école, c'est à partir de ce vécu que l'urgence de la réincorporation des mémoires et de l'histoire se ferait sentir ; elle seule permettrait d'accéder à la reconnaissance et de restaurer l'estime de soi dont le déficit secrète le ressentiment et la

violence vis-à-vis d'autres populations jugées privilégiées

Deux courants associatifs naissent à partir de ces réalités :

- Dans un certain nombre d'associations on constate une instrumentalisation de la mémoire par des groupes minoritaires au sein des populations issues de l'immigration. On observe alors une dérive des mémoires qui se communautarisent. Les mémoires sont reconstruites, mythifiées et ne tolèrent pas la confrontation avec les vérités historiques. Les polémiques autour de l'esclavage et la traite négrière en sont exemplaires. Les identités s'ethnisent, assignant chacun à son origine biologique essentialisée. Le souci de s'identifier au modèle dominant disparaît au profit d'une revendication de singularité. La honte d'être victime se transforme en gloire de l'être. La revendication de statut de victime reproduit un clivage entre les uns supposés dominants alors que les autres seraient dominés, les uns bourreaux, les autres victimes. Ce partage identitaire induit de fait une rivalité entre ces groupes et d'autres, les Juifs tout particulièrement. Se draper du statut de victime absolue confère le sentiment d'une dette inexpugnable et dédouane de tout ce qui pourrait vous être imputé. Il est ainsi paradoxal de voir des jeunes adultes dont les parents sont issus des ex-colonies françaises se regrouper autour des « Fils et filles des déportés africains », « Indigènes de la République ». La mémoire juive semble provoquer une sorte de rivalité mimétique.

- D'autres associations se revendiquent également d'une mémoire et d'une histoire (comme le Conseil Représentatif des Associations Noires), ont émergé ces dernières années. Leur visée, tout en revendiquant une spécificité, ne s'inscrit pas pour autant en concurrence avec les autres communautés vivant sur le sol français, mais milite pour la reconnaissance d'une unité collective nationale qui prendrait acte de la pluralité des mémoires qui la constitue. Ces associations ne se posent

pas en concurrence avec les autres collectifs, ni avec les associations juives en particulier. Au contraire : il existe une solidarité entre elles ; le Conseil Représentatif des Institutions Juives de France a contribué à la formation de son homologue noir, et il était remarquable d'apercevoir la banderole de ce dernier dans la manifestation parisienne qui a suivi le meurtre du jeune Ilan Halimi en février 2006. Ce qui est remis en question là, c'est la gestion narcissique et nationaliste des mémoires qui occulte la vision des autres sur notre histoire ; il s'agirait d'inclure dans le récit collectif le récit de tous les protagonistes auxquels nous nous sommes fermés.

La formalisation intellectuelle et idéologique

Par quels processus s'élabore le passage d'une quête mémorielle légitime pour trouver son inscription dans un tissu social et la revendication d'une identité de colonisé, esclave, indigène de la république ? Il y a une identification des jeunes des quartiers au sort subi par leurs aïeux, comme il y a une identification aux populations érigées aujourd'hui en figure de victime exemplaire, (les Palestiniens par exemple). C'est une victime mythifiée, car ils ignorent l'histoire concrète et les réalités des rapports de force à l'époque coloniale. Ce mouvement s'accompagne d'une essentialisation de l'identité ramenée à ses origines et un séparatisme revendiqué vis-à-vis d'autre « ethnies ». Ce temps est celui de toutes les exacerbations : le temps de l'exaltation de la singularité et d'un certain manichéisme qui ignore toute nuance. Les relations entre groupes dominés, ou qui se prétendent tels, se définissent par la concurrence.

Des parallélismes existent entre identité victimaire de groupes minoritaires et auto-accusation de militants et historiens engagés qui dénoncent avec vigueur le passé colonial de la République française. Ceux-ci fustigent une France oublieuse de son passé, société « postcoloniale » où ils décryptent les « frac-

tures » la traversant comme étant des héritages d'une histoire coloniale occultée : relations intercommunautaires, ghettoïsation des banlieues, difficultés et blocages de l'intégration, manipulation des mémoires, conception de l'histoire nationale, politique étrangère, place des Dom-Tom dans l'imaginaire national ou débats sur la laïcité et l'islam de France. Le discours de militants engagés, la culpabilité d'intellectuels tiers-mondistes s'articulent, dans une sorte de jeu de miroir, avec la victimisation de jeunes exclus ou se vivant tels.

Le débat intellectuel devient construction idéologique. Ainsi, il y a confusion des registres réels et imaginaires quand on énonce que les habitants des banlieues « sont » des colonisés, que Napoléon a conçu les chambres à gaz alors que les bateaux transportaient dans leurs cales les esclaves, que l'esclavage fut un « génocide » ou que coloniser est synonyme d'exterminer. On constate la reprise et la diffusion de cette idéologie dans les milieux associatifs et enseignants – étiquetés pacifistes et progressistes – qui encadrent précisément ces populations. On a parlé de haine de soi, d'auto-culpabilisation, repentance qui seraient autant de signes d'un malaise et d'une quête identitaire.

Il y a 30 ans déjà, Pascal Bruckner dénonçait, dans son ouvrage *Le sanglot de l'homme blanc* l'autoflagellation d'une catégorie d'intellectuels tiers-mondistes ; il poursuit ce débat dans son dernier ouvrage *La tyrannie de la pénitence*. Des historiens actuels reprennent la critique, condamnant ceux qui font des amalgames hâtifs entre les violences dans les banlieues et la situation coloniale, ne recontextualisant pas les événements du monde actuel, cautionnant les discours nationalistes des dirigeants politiques qui instrumentalisent le passé colonial de la France. Ces historiens fustigent l'occultation de la violence d'Etat, la partialité d'une dénonciation qui privilégie certai-

nes victimes au détriment d'autres. « Dans nos sociétés le passé est devenu l'enjeu d'un discours revendicatif de forces qui se posent en héritières des victimes, avec d'autant plus d'insistance qu'aucune utopie ne les projette vers l'avenir et qu'elles sont animées par une logique de concurrence victimaire », constate ainsi l'historien Claude Liauzu.

Les dérapages politiques

Les conflits de mémoire se nourrissent aussi des dérapages au niveau de l'Etat dans sa politique mémorielle. Il revient à l'Etat de construire la mémoire collective de la nation par sa politique commémorative. Celui-ci détient le monopole de la mémoire légitime, mais non celui de la mémoire historique. Le risque étant toujours celui de l'instrumentalisation de la mémoire pour occulter le présent ou céder aux revendications de groupe de pression.

A partir de la controverse suscitée par l'article de la loi sur le rôle positif de la colonisation et la confusion qui s'en est suivie, un débat plus général a surgi sur le bien fondé ou l'inadéquation des lois dites mémorielles. Des historiens ont pris position pour protester contre les dérives que ces lois entraînent, les violences et les procès encourus par des historiens récalcitrants aux thèses d'associations militantes (ainsi le harcèlement dont a été victime l'historien Olivier Pétré-Grenouillau pour avoir relativisé et recontextualisé l'esclavage). D'où la demande d'abrogation par un courant d'historiens (Paul Thibaud, ancien directeur de la revue *Esprit* entre autres) de toutes les lois mémorielles édictées par l'Etat, une réouverture des débats qui sont le signe d'une démocratie. La loi Taubira aurait été une erreur, car elle a constitué comme crime contre l'humanité seul l'esclavage dans l'Océan Indien et Atlantique, jetant un voile sur les autres populations esclavagistes ou victimes de l'esclavage. La loi Gayssot, criminalisant la contestation de la Shoah et rendant cet événement

sacré et intouchable, aurait suscité en retour la concurrence des mémoires et la surenchère victimaire où nous sommes à présent. Le fait d'avoir été victime de la barbarie ne confère, selon ces intellectuels, aucun privilège juridique. Les historiens demandent alors que les chercheurs soient indépendants des politiques en place, qu'ils travaillent pour rendre compte avec le moins de subjectivité possible du passé dans toute sa complexité. D'autres historiens sont plus sélectifs, la résistance la plus forte étant autour de l'abrogation de la loi Gayssot criminalisant la contestation de la Shoah. Le faire serait, disent-ils, ouvrir la voie à une légitimation du négationnisme et révisionnisme, en faire une école d'histoire comme une autre.

Une tension existe entre la valeur de reconnaissance d'une injustice passée qu'une loi mémorielle confère, et le risque d'instrumentalisation par l'Etat ou par des groupes minoritaires de ces lois, discriminant et hiérarchisant les victimes.

Les outils pour la reconnaissance

Les historiens occupent une position médiatrice entre les mémoires irréconciliables. Entre le trop de mémoire des groupes défaits et traumatisés par la colonisation et le pas assez de mémoire des anciennes métropoles, les historiens peuvent aider à faire surgir une mémoire équitable sous réserve de bien marquer que la mémoire ne coïncide jamais avec les faits historiques et que les porteurs de mémoire se sentent toujours floués par les exigences du métier d'historien.

Il semble nécessaire de faire une relecture du récit national qui intégrerait les mémoires des uns et des autres. On a souligné la blessure occasionnée par le fait, par exemple, que dans la somme des lieux de mémoire dressée par Pierre Nora, ne figure aucun lieu relatif au passé colonial français. S'il faut savoir lutter contre les silences de la mémoire coloniale, il est nécessaire de penser les mémoires contra-

dictoires, et pour cela dresser des passerelles pour pouvoir percevoir la vérité de l'autre.

Il s'agit d'aider les contemporains à assumer le passé colonial sous l'angle de la responsabilité et non de la culpabilité. « Les tragiques expériences du XX^e siècle doivent aboutir à une nouvelle conscience humaniste », écrit Edgar Morin. « Ce qui est important, ce n'est pas la repentance mais la reconnaissance. Cette reconnaissance doit concerner toutes les victimes : Juifs, Noirs, Tsiganes, homosexuels, Arméniens, colonisés d'Algérie ou de Madagascar. Elle est nécessaire si l'on veut surmonter la barbarie européenne. ».

La réflexion sur la Shoah ne cesse de se poursuivre. On signale ici et là un questionnement sur l'enseignement de la Shoah. Les incidents qui l'accompagnent nous semblent devoir être décryptés comme une nécessaire introduction au niveau des enseignements d'histoire des autres génocides et catastrophes qui ont marqué le XX^e siècle. Historiciser ceux-ci, montrer par quel enchaînement de circonstances ils ont pu se produire, c'est leur ôter toute dimension d'impondérable et aussi d'inéluctable. On peut renvoyer ici aux remarquables travaux comparatifs qui ont été produits ces dernières années : entre autres, Yves Ternon, comparant les génocides arméniens et la Shoah, Jacques Semelin qui a entrepris de comprendre les processus par lesquels se mettent en place les visées de destruction de population à travers une étude du génocide des Juifs, du génocide des Tutsis au Rwanda et des génocides qui ont dévasté l'ex-Yougoslavie. Il existe des facteurs récurrents que l'analyse comparative et l'approche pluridisciplinaire permettent de saisir. Une telle approche induit une désacralisation de ce qui a pu être tenu pour unique et incomparable, sans pour autant nier la spécificité de chaque génocide et l'authenticité de chaque souffrance vécue. Concurrence des victimes et concurrence des mémoires s'articulent toutes deux à des enjeux

symboliques : reconnaissance des violences subies, mais aussi reconnaissance existentielle, reconnaissance de son apport au monde. Le niveau de reconnaissance (symbolique) double celui de connaissance (historique). Car ce qui apparaît essentiel dans cette lutte, c'est l'instauration du respect de soi, de l'estime de soi, inéluctablement liée à autrui.

Les enjeux sous-jacents aux débats autour de la rivalité des mémoires renvoient à l'éthique de la modernité : celle-ci valorise l'universel, l'autonomie de sujets tous égaux devant la loi, individus abstraits. Or, reconnaître la pluralité des histoires et des mémoires revient à reconnaître l'appartenance des individus à des collectivités culturelles distinctes. Les valeurs fondatrices de l'Europe se retrouvent en tension avec les risques du relativisme, du particularisme, et du multiculturalisme. La question sera de trouver un équilibre entre la consolidation d'une identité collective nationale et le regard critique sur notre histoire, de façon à comprendre comment nous en sommes arrivés à cet état de tension et de ressentiment entre les communautés.

Conclusion

En conclusion, les conflits mémoriels surgissant autour du passé colonial de la France sont à élucider, dans notre perspective, à partir de l'articulation de trois niveaux :

Leurs liens implicites à des conflits de victimes. La problématique de la reconnaissance des mémoires se déplace vers une élucidation du processus de construction des identités victimaires et des enjeux sous-jacents à la reconnaissance de ce statut : reconnaissance des violences subies, mais aussi lutte pour la reconnaissance, l'estime, le respect. Il y a guerre des mémoires lorsque ces enjeux moraux et identitaires sont méconnus. Concurrence des mémoires et concurrence des victimes résistent toutes deux à l'analyse historique : elles s'ancrent dans le symbolique et dans l'éthique.

La Shoah, parce qu'elle incarne la figure de mal absolu et de désastre du XX^e siècle suscite une rivalité, ainsi que des mécanismes d'identification et d'appropriation. La revendication de singularité absolue et d'incomparabilité de l'événement, la construction d'une identité collective autour du statut de victime, induisent le sentiment d'une dévaluation des drames vécus par d'autres groupes.

Il y a guerre enfin parce que le surgissement de l'impensé colonial s'accompagne de coups de boutoir donnés à l'idée de la République

et à ses valeurs fondatrices devenues mythiques : universalisme, égalitarisme, esprit des Lumières. Ce qui se joue sous ces polémiques renvoie à l'éthique de la modernité.

La question sera de saisir, à chacun de ces niveaux, pourquoi ces conflits surgissent aujourd'hui, par delà les passions et les violences sociales qui les accompagnent ; elle sera aussi de savoir de quelle remise en question, voire fragilité, du modèle républicain ils sont révélateurs.

ÉTUDES,
TEXTES,
ACTUALITÉ

Un étrange apôtre

Réflexions sur la question Badiou

Philippe Zard

Pénitents ou impénitents, nos ex-maoïstes sont décidément inspirés par la question juive. En 2004, Benny Lévy nous quittait sur un testament désespérant, d'où il ressortait que les Juifs devaient dire adieu à l'Europe, l'empire du vide, pour se vouer à la seule étude talmudique; Jean-Claude Milner, lui, nous gratifiait d'un chef-d'œuvre de paranoïa spéculative d'où il ressortait que les Juifs devaient dire adieu à l'Europe, parce que l'anéantissement du « nom juif » figurait dans le code génétique de la démocratie moderne. En 2005, Alain Badiou ferme le ban par une réflexion sur la question juive, d'où l'on peut conclure que l'Europe ferait bien d'oublier les Juifs, ou tout au moins de ne pas céder à l'intimidation philosophique et politique du « mot juif »¹.

Est-ce seulement un livre? L'opuscule est composé, pour un quart, d'un article de Cécile Winter, version abrégée d'un essai réputé impubliable (même à la Vieille Taupe?), et pour moitié d'extraits de livres déjà publiés ailleurs (*L'Éthique*, le *Saint-Paul*, un roman). Reste une introduction inédite, un vieil article de journal, un entretien de presse, un compte rendu de film, une conférence. Il faut assurément qu'un senti-

ment d'urgence ait conduit l'auteur à publier pareil patchwork sur une « question » qu'il prétend ne pas aimer aborder (p. 23).

À l'origine de ce projet, le sentiment (navré) que le mot « juif » joue désormais le rôle d'un « signifiant exceptionnel », d'un « signifiant destinal, voire sacré » (p. 9), qui l'installe, ainsi que « la communauté qui s'en réclame » (p. 10), dans « une position paradigmatique quant au champ des valeurs » (p. 10). S'il y a une cohérence à chercher dans ce recueil, c'est dans la récusation cette prééminence, jugée tout à la fois philosophiquement illégitime et politiquement nocive. En quelques mots, il s'agit de : 1/ déconstruire le prédicat en tant que tel; 2/ déconstruire la valorisation morale ou métaphysique du mot « juif »; 3/ dénoncer l'intimidation politique qui procède de cette usurpation intellectuelle. L'essentiel du propos de Badiou peut donc se résumer en des termes simples et redoutablement familiers : le judéocentrisme mène au pire².

Thèse n°1. Le fait que les nazis aient désigné comme juives leurs victimes n'autorise en rien à entériner *a posteriori* l'institution politique de ce prédicat. La thèse est simple, mais le raisonnement frelaté : de ce que le nazisme a fait du prédicat « juif » le mot d'ordre d'un projet génocidaire, Badiou en déduit qu'il est l'*inventeur* dudit prédicat³. Certes, concède-

1 Alain Badiou, *Circonstance*, 3. *Portées du mot « juif »*, suivi de Cécile Winter, *Signifiant-maître des nouveaux aryens*, Lignes, 2005. On renverra avec profit aux comptes rendus très pertinents qui ont été faits du livre par Eric Marty, « Alain Badiou : l'avenir d'une négation », *Les Temps modernes*, n°635-636, janvier 2006, et Meïr Waintrater : « Alain Badiou et les Juifs : une violence insoutenable », *L'Arche*, n° 574, janvier 2006. Pour situer la pensée d'Alain Badiou dans son contexte intellectuel et politique général, on renverra aux analyses fort éclairantes de Philippe Raynaud dans *L'Extrême gauche plurielle. Entre démocratie radicale et révolution*, Autrement, 2006, notamment p. 85-108 et p. 149-170.

2 Hasard du calendrier : la publication, en 2006, d'un livre de Jean Robin sur les méfaits de *La Judéomanie* (éd. Tatamis), encensé par un site républicain (« L'observatoire du communautarisme »).

3 C'est à juste titre qu'Eric Marty repère dans le propos une confusion grave entre le « nom » et le « prédicat », comme s'il était équivalent de se définir comme juif ou d'injurier un « youpin » (art. cité, p. 38).

t-il, « il y a des juifs » (p. 23)⁴, des gens qui, « généralement pour des raisons religieuses, soutiennent que ce prédicat est l'enregistrement d'une Alliance communautaire avec la transcendance archétypale de l'Autre » (p. 12). Mais rien n'autorise à avaliser cette « fable religieuse » (p. 13). Ce discours trouve un prolongement caricatural dans l'essai annexe de Cécile Winter – laquelle, de l'aveu même de son ami Badiou, « entretient avec la question du “nom juif” un démêlé intime d'une rare violence » (p. 18), ce qui confère à l'exposé un intéressant arrière-plan névrotique⁵. À Claude Lanzmann qui affirme que « les juifs d'Europe ont été exterminés en tant que juifs », Cécile Winter ne craint pas de répliquer : « Saurait-on mieux exprimer le point de vue nazi ? », ajoutant : « c'était leur Idée même, le Juif, et puis ce fut leur œuvre, d'abord de donner corps à cette idée [] et, ensuite, une fois les juifs bien définis, les repérer et les marquer, les rassembler et enfin les détruire » (p. 103). Bref, « c'est Hitler qui a fait du nom “juif” une Idée, sa grande Idée, et donc une totalité signifiante. C'est lui qui a fait le travail de touiller pour cela une

bouillie mythico-communautaro- raciale. Et maintenant, à ce qu'il paraît, tout un chacun se doit de l'accepter, même de la vénérer, de la trouver grandiose, intouchable et indiscutable » (p. 104)! Le seul antinazisme conséquent serait donc, tout à l'inverse, de refuser ce nouveau « signifiant maître » hérité du nazisme et désormais instrumentalisé par les nouveaux maîtres du monde, les « nouveaux aryens » (p. 124) – pour ceux qui ne l'auraient pas encore compris : les Américains, les Occidentaux, les Israéliens, tirant tous les « bénéfiques » coloniaux et pécuniaires (évidemment!) de ce génocide providentiel qui servait si merveilleusement les sombres desseins sionistes (p. 112-114).

Cécile Winter n'est pas une vulgaire négationniste : ce qu'elle conteste n'est pas le crime mais sa qualification. On serait cependant en droit de se demander si le mot même de génocide se justifie encore – puisque le mot désigne, jusqu'à plus ample informé, l'assassinat d'un groupe humain, d'un peuple, d'un *genos*. Le fondement de ce néo-négationnisme est un *nominalisme* : pour Badiou-Winter, le mot *juif* ne recouvre aucune substance propre. Le philosophe et son épigone semblent ignorer que la notion de « peuple juif » n'a pas attendu le parrainage meurtrier d'Hitler. Qu'il y ait au fondement de cette auto-définition un « grand récit » où se mêlent histoire et légende ; que la sécularisation dans un premier temps ait introduit de la « complication » dans l'identité juive, puis que le sionisme dans un second temps lui ait donné une portée nouvelle, en consonance avec la construction contemporaine des mythes nationaux européens, qui le nierait ? Mais après ? À moins d'imaginer que les Juifs soient les seuls à adosser leur conscience collective à des mythes fondateurs, croire que l'on peut, à la place des principaux intéressés, définir ce qu'ils sont ou ne sont pas⁶ relève d'un très étrange mépris des faits, pour ne pas dire

4 Précision d'orthographe. Nous respecterons ici l'usage qui est de distinguer les « Juifs » (avec majuscule) comme collectivité ou peuple, des « juifs » (avec minuscule) comme communauté religieuse. Il est en revanche logique qu'Alain Badiou, qui dénie aux Juifs la qualité de peuple, leur refuse systématiquement la majuscule, comme on le constatera à la lecture des citations.

5 Il ne nous appartient pas de décider si Cécile Winter exprime avec vulgarité ce qu'Alain Badiou ne peut décemment assumer en son nom propre. Le texte de Cécile Winter frise souvent l'abjection : sa violence et sa médiocrité sont telles que ce serait lui faire trop d'honneur que de le discuter en détail. Discute-t-on d'énoncés de ce genre : « il est prétendu que les Israéliens, propriétaires du signifiant transcendantal, doivent pouvoir exercer leur “droit” à être des parachutistes racistes et tortionnaires, sans qu'il y ait droit à la critique. » (p. 116) ? ou encore : « Qui détient le titre de Victime par excellence est non seulement une fois pour toute exempté de tout compte, mais il lui revient en outre de parler pour « l'Humanité » [...]. D'où le droit d'ingérence humanitaire ! » (p. 116) ?

6 « Badiou ne fait jamais allusion à l'événementialité juive du nom “juif” » (Marty, *art. cit.*, p. 42)

d'un paternalisme colonial, – ce qui est bien le comble pour des penseurs anti-impérialistes...

Reconnaissons toutefois à Badiou le mérite de la cohérence : le philosophe, étranger aux logiques historiques, est fasciné par le modèle mathématique de la vérité⁷ ; sa négation des peuples est de l'ordre de l'axiomatique. Il y a chez lui un mépris souverain de tout ce qui constitue la sédimentation des cultures, des nations, des mœurs : tout est indifférent au regard de la puissance théurgique du concept. Cette cécité à l'Histoire a du reste des racines plus larges, étroitement jacobines : celles d'un conventionnalisme exaspéré. La définition d'une république « une et indivisible » repose en effet sur le rapport direct entre des individus (abstraction faite de leur origine) et l'État. Mais de ce que l'universel républicain refuse de reconnaître *de jure* des nations dans la nation (ce dont on doit se féliciter), il ne s'ensuit pas l'inexistence *de facto* de toute conscience ou identité collectives ; si, pour notre République « paulinienne », il n'y a ni Juif ni Grec, en déduira-t-on qu'il n'y en a pas *dans le réel* ? viendrait-il à l'idée de quiconque de confondre une règle du jeu juridique avec un jugement d'existence ?

Thèse n°2. L'interprétation métaphysique de la Shoah (et jusqu'au mot) a produit deux effets pervers : un retour inopiné du thème électif, qui brise l'unité humaine, au lieu que l'antisémitisme, comme les autres formes de racisme, ne devrait appeler que des réactions « égalitaires et universalistes » (p. 10) ; et une indulgence coupable pour le sionisme et les « exactions israéliennes » (p. 14), alors que rien n'autorise le passage de la condamnation du nazisme à la légitimation d'un « État colonial » (p. 10). L'interprétation du nazisme comme mal absolu aurait conféré en retour un prestige métaphysique au judaïsme aussi illégitime philosophiquement (car le judaïsme n'a

de valeur que pour autant qu'on s'en détache) que politiquement irresponsable.

Pour commencer, donc, explique Badiou, il convient d'abandonner la notion de « mal radical » à la religion (33), car ce thème introduit dans la pensée un cercle vicieux : « il faut bien que ce qui donne la mesure ne soit pas mesurable, et que cependant il soit constamment mesuré. [...] Ce crime, en tant qu'exemple négatif suprême, est inimitable, mais aussi bien n'importe quel crime en est une imitation » (p. 32). D'où ce va-et-vient incessant entre l'assertion de la singularité incomparable de l'extermination nazie et le recours permanent à la comparaison quand il s'agit de justifier des politiques (en assimilant Nasser ou Saddam Hussein à Hitler, pour citer les deux exemples de Badiou, p. 32). Le philosophe voit dans le nazisme le projet de déterminer une « communauté historiale » – un être ensemble – dotée d'une « subjectivité conquérante » qui, en nommant la « substance » allemande, délimite un « dehors » à évacuer (les « juifs », notamment) pour la faire pleinement advenir. On lui accordera que les triomphes du nazisme procèdent de ce qu'il se présentait, non comme le Mal, mais plutôt comme un simulacre de bien⁸. Que le nazisme soit devenu la métaphore générale du Mal en politique le prive de sa singularité historique au profit d'une simplification hollywoodienne dans laquelle la pensée, il est vrai, n'a rien à gagner. Mais Badiou serait autrement convaincant s'il ne versait lui-même à tout propos dans les travers qu'il prétend

8 Même l'antisémitisme le plus dépravé a été présentable dès lors qu'il a pris le masque d'une entreprise de salut public, qu'il s'est donné comme un acte de légitime défense contre une conspiration maligne. Pierre Manent a pu dire, avec raison, que l'antisémitisme a donné à la doctrine hitlérienne comme un ersatz d'universalisme, dès lors que le nazisme – pourtant par définition ethnocentré – pouvait se faire passer pour une entreprise de libération humaine (délivrer l'humanité de la « lèpre juive ») (v. *Cours familier de philosophie politique*, Fayard, 2001, p. 279).

7 Philippe Raynaud, *op. cit.*, p. 152-153

condamner, – cette *reductio ad hitlerum* qui fait retomber le traité philosophique au niveau du tract, où se trouvent convoqués tour à tour l'État d'Israël et la politique d'immigration (qui « fait communiquer notre temps avec les formes restreintes de la politique nazie [...] », « la création de noms qui marquent et désignent à la délation, à l'arrestation, à l'enfermement, comme le nom d'“immigré”, ou le nom de “clandestin” »... , p. 72).

Corrélativement à cette absolutisation du mal s'est construite, selon Badiou, une idéalisation induite du signifiant juif. Qu'en est-il au juste? Dans son compte rendu du livre pour *Les Temps modernes*, Eric Marty a rappelé de manière circonstanciée ce que cette nouvelle théologie du judaïsme devait à un certain christianisme⁹. Il faut cependant préciser qu'elle s'est jouée aussi sur d'autres plans. De ce que Hitler avait fait des Juifs ses ennemis d'élection, des intellectuels et écrivains, juifs ou non, ont été conduits en retour à voir dans le judaïsme l'antithèse de la pensée nazie, ou dans l'existence juive l'antithèse de l'idéal nazi. Rauschning, Thomas Mann, Albert Cohen, Wiesel, Freud, Levinas (une des cibles de Badiou dans *L'Éthique*). La liste est longue. Est-ce elle qui autorise Badiou (qui ne mentionne allusivement qu'un « fort courant intellectuel, marqué par des publications à succès et d'importants effets médiatiques » et qui soutiendrait « une sorte de « transcendance communautaire » ! [p. 10]) à parler du « juif » comme d'un signifiant majeur? On ne trouve pourtant chez ces auteurs la revendication d'une quelconque « sacralisation » du signifiant juif – et encore moins la revendication monstrueuse d'une quelconque impunité au nom des souffrances subies, ce qui correspond, on s'en souvient, à la thèse n°3 de l'opuscule, sur laquelle il convient désormais de revenir.

9 Eric Marty, *art. cit.*, p. 31.

Le réinvestissement philosophique du mot « juif » se traduit notamment par sa grande fortune politique : sur le marché des prédicats, celui de *juif* est assurément l'un des plus convoités du moment, au nom de principes toutefois que l'auteur peut d'autant moins combattre qu'il apporte sa contribution à l'inflation. L'idéologie victimaire (que Badiou prétend pourtant combattre) a érigé le couple juif/nazi et victime/bourreau en paradigme politique général. Une course semble désormais engagée par toutes les minorités souffrantes pour apparaître plus juives que les Juifs... Si bien qu'il semble parfois que les seuls à ne plus être pleinement autorisés à se désigner comme tels soient les Juifs eux-mêmes. L'opuscule de Badiou est la triste illustration de ce qui est à la fois une saturation et un évidement sémantique : Israël est « le pays du monde où il y a le moins de juifs (p. 21) », et même « un pays antisémite » (p. 25); les vrais nouveaux juifs sont les Palestiniens (p. 27); et les « juifs » historiques sont passés, dit avec délicatesse Cécile Winter, dans le camp des « nouveaux aryens » occupés à opprimer les nouveaux damnés de la terre¹⁰.

Si l'extermination a pu provoquer un surinvestissement métaphysique du mot « juif » propre à le transformer en gigantesque allégorie de l'humanité désarmée, les conséquences en sont, dans notre présent politique, souvent aux antipodes de ce que décrit le philosophe. La modernité n'a érigé le Juif en paradigme majeur qu'au prix de son opposition à toutes les figures de la nation et de l'enracinement. Lorsque Derrida commente Edmond Jabès,

10 Eric Marty souligne cette contradiction dans le propos de Badiou. En faisant du juif le « nom de notre réel » (23), il dit tout à la fois que le nom « juif » a « un référent préexistant au nazisme » (*art. cit.*, p. 45) et le prive de toute signification propre (puisqu'il est nom insubstantiel qui se confond avec « le vide » où l'universel est censé s'engouffrer), engageant le mot « juif » dans une prolifération synonymique inépuisable (*art. cit.*, p. 46).

c'est pour dire qu'un Juif, par essence, ne saurait s'attacher qu'à la terre qui n'existe pas (*L'Écriture et la différence*) ; lorsque Deleuze commente Kafka, c'est pour en faire le héraut de la « déterritorialisation » (*Kafka. Pour une littérature mineure*). Cette survalorisation du signifiant « juif », non seulement ne détermine aucune indulgence envers Israël, mais conduit à exiger de lui ce que l'on n'exige d'aucun autre État. Pour être acceptable, « l'État sioniste [...] doit devenir le moins racial, le moins religieux, le moins nationaliste des États. Le plus universel de tous » (p. 89-90). Le mot « juif » est ici une arme retournée contre Israël, accusé d'avoir trahi, au nom de la raison d'État ou d'un égoïsme ethnique, le devoir d'altruisme illimité qui lui incombe par vocation. Dès lors, Israël ne saurait être qu'une trahison du « nom juif » ; ce n'est même pas un État comme les autres, mais un État *pire* que les autres parce que la « barbarie d'Israël » (p. 27) s'adosse à un « nom sacré » (p. 24) qui, comme tous les noms sacrés (?), requiert « des esclaves, et ces esclaves sont les Palestiniens et les Arabes » (p. 26). Esclavagiste et colonialiste, Israël n'a plus qu'à aller jusqu'au bout de l'ironie tragique de son destin, autrement dit jusqu'au « génocide des Palestiniens. Déjà la volonté de les disperser à tout prix, [...] de les anéantir en toute occasion, de tirer sur leurs enfants, est affichée, menée avec esprit de système », écrit Badiou en 1982 (p. 26). Le contexte de la guerre du Liban pourrait incliner à une certaine mansuétude, si l'auteur prenait la peine de faire amende honorable, au moins sur le plan des faits (quel génocide?) ; il n'en est évidemment rien.

Ce serait d'ailleurs commettre un grave contresens que d'imputer cette indignation à la compassion pour les Palestiniens. Le penseur qui a maintes fois proclamé sa « fidélité » aux idéologies massacreuses de ce siècle¹¹ – qui a défendu les Khmers rouges et qui, chemin

faisant, cite quatre fois Mao en bonne part – ne saurait être suspect d'un excès de sensibilité ; il ne s'inscrit ni dans la logique humanitaire (qu'il méprise), ni dans la glorification du signifiant arabe ou musulman (à la différence d'autres intellectuels de la gauche radicale). Son propos relève du théologico-politique. Plus exactement, la pensée de Badiou relève d'une triple détermination : l'idéalisme platonicien – par quoi le monde est appelé à se plier à une vérité idéale ; une eschatologie chrétienne – une politique de l'Amour – et un vertige révolutionnaire – qui nourrit sa fascination pour l'expérience de la table rase et son indulgence pour la Terreur.

Est définie comme nazie ou proto-hitlérienne l'introduction de tout prédicat particularisant en politique : distinction entre le national et l'étranger, prise en compte des différences de langue, de culture, de religion... « Un État et un pays vraiment contemporains sont toujours cosmopolites, *parfaitement indistincts dans leur configuration identitaire*. Ils assument la *totale contingence* de leur constitution historique, et qu'elle (*sic*) n'est valide qu'à accepter de ne tomber sous aucun prédicat racialisé, religieux, ou plus généralement "culturel" » (p. 15, souligné par nous) Soucieux de donner l'exemple aux Israéliens, il évoque son projet de fusion entre l'Allemagne et la France (p. 94)... Les seules nations démocratiques sont donc celles qui accueillent tout le monde. « Celui qui est ici est d'ici » est la devise dont se réclame notre philosophe sans frontières – programme qu'on jugera sublime ou niais, selon qu'il se situe dans l'horizon éthique de l'hospitalité ou dans le champ politique des contingences, des contextes, des différences – ces différences que ce contempteur d'Aristote et de toute compromis avec le monde comme il va¹², attribue à « l'animal humain » c'est-à-dire au monde des besoins et des intérêts, au

11 Philippe Raynaud, *op. cit.*, p. 150

12 Philippe Raynaud, *op. cit.* p. 164-166.

lieu que « l’immortalité » ne se conquiert que sur fond d’universalité inconditionnelle.

A cette aune, un État juif est aussi anachronique et criminel que « l’État français » proclamé sous Vichy¹³ : sa seule issue est donc de disparaître, selon des modalités qu’on se gardera de fixer trop précisément, pour rejoindre le camp des démocraties – ces mêmes démocraties que toute l’œuvre de Badiou voue par ailleurs aux gémonies, mais qui retrouvent un singulier éclat lorsqu’il s’agit de les opposer au repoussoir sioniste. On comprendrait à la rigueur que son allergie à la particularité juive tienne à sa volonté sourcilleuse de « normaliser » l’exception juive – projet qui, du reste, est au cœur du sionisme laïc. En réalité, Israël est soumis (comme souvent) à un double régime de condamnation : celui qui entend l’aligner sur le régime commun des États et celui qui lui assigne, en tant qu’État juif, une responsabilité et un crime spécifiques. Une lecture tant soit peu attentive montre en effet que *le philosophe ne fait que substituer un prédicat à un autre*¹⁴, *remplacer un mythe par un autre : celui du Juif qui se sacrifie pour faire advenir l’universel*. En disparaissant comme entité sioniste, Israël accomplira alors ce qui constitue en son fond

13 Remarque non seulement obscène, mais inepte : ce n’est pas le mot « français » qui est inquiétant dans « l’État français » de Vichy, car, à ce qu’on sache, la République s’est toujours proclamée « française » sur le fronton de nos écoles et de nos mairies sans qu’il faille y voir une exhortation raciste ; le mal venait précisément de ce que Vichy ne s’appelait « État » que pour récuser le nom de « République » ! Inutile de rappeler par ailleurs que l’« État juif » signifie, dans l’esprit des démocrates israéliens, non un État où il n’y aurait que des Juifs, mais un « État des Juifs », qui s’engage à reconnaître le droit de ses minorités non juives – même si cette reconnaissance, en particulier dans un contexte de guerre nationale, demeure dans la pratique très imparfaite. Il ne saurait être question, cela va de soi, ni de discréditer toute critique de la politique israélienne, ni de nier les crimes ou les iniquités dont Israël, comme tout État en général, et tout État en guerre en particulier, peut se rendre coupable.

14 Comme l’a très bien vu Eric Marty, *art. cité*, p. 45.

le meilleur de la vocation juive : rompre avec tout particularisme pour se fondre dans une Nouvelle Alliance.

Le drame palestinien n’apparaît que comme la résultante de deux causalités croisées : celle, politique, du colonialisme européen et celle, religieuse, de l’exclusivisme juif. De la situation géopolitique d’Israël, des paramètres arabes et musulmans du conflit, le philosophe ne dit mot, non qu’il verse dans l’idéalisation de la cause palestinienne, mais les cadres théologico-politiques qui sont les siens ne le conduisent à envisager le conflit qu’à travers une eschatologie chrétienne sécularisée, un paulinisme devenu fou. Entre l’Amour illimité et la barbarie nationaliste, il n’y a pas d’espace pour le politique. Au journaliste qui lui demande sa solution au problème du Moyen-Orient, Badiou répond : « l’existence d’une Palestine (ou tout autre nom choisi en commun) démocratique, laïque, ou les noms “juif” ou “arabe” seraient des noms du multiple dans le même lieu, des noms de la paix, aurait une telle puissance pour la pensée, et une telle puissance politique, que tout le Moyen-Orient en serait bouleversé. » (p. 91). À l’heure où l’on se gausse, avec raison, des naïvetés néo-conservatrices sur le « nouveau Moyen-Orient », se priverait-on de considérer le programme du philosophe pour ce qu’il est : une vue de l’esprit, dont l’emphase cache mal la mièvrerie ? « Ce sera une création, une réalité paradoxale entièrement nouvelle [...] qui aura puissance universelle, qui étonnera le monde entier : un site à la fois complètement israélien et complètement palestinien. Au même endroit, dans les mêmes lieux. » (p. 94) Que deviendrait une minorité juive dans un État « judéo-arabe » ? Même Edward Saïd avait l’honnêteté de reconnaître qu’il n’en savait rien ; pour les Israéliens, la réponse n’est que trop claire : ce sera l’Exode ou la Dhimmitude ; mais notre philosophe, lui, déborde d’optimisme : une minorité juive pourra non seulement survivre, mais devenir

« une référence pour tous » (p. 97). D'ailleurs, pourquoi craindre quoi que ce soit? « Il n'y a strictement aucune relation entre les nazis et les Palestiniens. [...] Si l'on veut résoudre le problème, il faudra arriver – et je sais que c'est quelque chose de difficile – à oublier l'holocauste. » (p. 98) On pourrait ajouter, afin d'être pleinement rassuré, que Badiou serait sans doute le premier à signer des pétitions pour protester contre toute persécution, massacre ou déportation, dont les Juifs seraient victimes dans la Grande Palestine qu'il appelle de ses vœux¹⁵.

Somme toute, le projet de Badiou frappe par son extrême simplicité, à défaut de toucher par sa modestie : sauver le « nom des juifs » contre le danger que lui fait courir le sionisme, et faire du sacrifice (de la conversion?) d'Israël un exemple salvateur pour le monde (la Palestine n'est-elle pas « un symbole pour l'humanité entière »?). L'État le plus pécheur sera ainsi, à sa manière, l'État d'où viendra la Rédemption... Le texte le plus édifiant à cet égard demeure le compte rendu de *Local Angel*, le film d'Udi Aloni – un militant « pro-palestinien » et « révolutionnaire » (p. 81), dont le film se tourne vers « la possibilité d'une nouvelle bénédiction, donnée à tous sur la même terre par un même dieu » (p. 78). Alliance incantatoire d'une rhétorique christianisante et d'une phraséologie révolutionnaire qui finit par ridiculiser une cause désirable entre toutes (la réconciliation des ennemis). Quel est le sens du film? C'est l'idée « d'un nouveau lieu » pour « tous les gens vivant sur la terre ». Placé sous le double parrainage de la « révolte » et d'un « dieu de faiblesse, de pitié

et de compassion, quelque chose comme un dieu chrétien » (p. 84), ce « nouveau lieu » fait l'objet d'une invocation litannique, qui tourne au psittacisme : pas moins de dix occurrences en cinq pages. Ce n'est pas de la poésie, ce n'est plus de la philosophie : c'est de la pensée magique. Ce nouveau lieu, on s'en doute, s'assortit d'une espérance : celle d'un « nouveau juif » que « nous avons à créer » (*sic*) (p. 85).

Quoi qu'on ait pu en dire, la qualification d'antisémitisme ne convient nullement pour qualifier cet étrange balancement entre mépris extrême et idéalisation retorse. Le judaïsme apparaît dans ce schéma tantôt sous la forme d'un chauvinisme atavique (incarné successivement par la Synagogue, la Bourgeoisie, ou Israël¹⁶), tantôt sous la forme d'une oblation à l'universel abstrait (le prophète ou le militant internationaliste). De même que Cécile Winter se dit toute dévouée à la cause des « noms imprononçables » (imprononçables pour qui d'ailleurs?) pour mieux vilipender les « nouveaux aryens », misant sur les juifs d'hier pour mieux stigmatiser ceux d'aujourd'hui, Badiou brosse le portrait en gloire du militant révolutionnaire en miroir inversé de l'Israélien. L'antisioniste est un philosémitisme qui a un juif de retard.

Que la tension entre l'universel et le particulier traverse le monde juif et le destin d'Israël (en tous les sens de ce nom), comme elle traverse toute culture ; que le judaïsme ait contribué, plus que d'autres, à dramatiser et exacerber cette tension – puisqu'il repose tout à la fois sur un socle singularisant (l'élection) et une téléologie universaliste (Dieu unique, humanité une, espérance messianique) –, nul

15 L'inénarrable auteur du *Monde de Sophie*, Jostein Gaarder, vient de lui montrer le chemin, dans un texte halluciné où, après avoir accusé Israël de chercher la « solution finale » au problème palestinien, il prévoit la fin de cet État abominable, victime de ses crimes sans nombre, tout en prêchant la miséricorde pour les millions de réfugiés israéliens à venir... (*Aftenposten*, Norvège, août 2006).

16 Passons pudiquement sur le sens de cette série : lorsque Badiou met sur le même plan un Saint-Paul ou un Spinoza, qui ont rompu avec la Synagogue, et un Marx ou un Trotsky qui, éduqués loin de toute tradition, n'ont jamais rompu qu'avec l'idéologie bourgeoise de leur temps, il valide implicitement l'équation bourgeoisie = judaïsme.

ne saurait sérieusement le contester. Il n'en reste pas moins que le combat pour l'universel ne peut se livrer – à moins de ne déboucher que sur le « vide », ce concept-clé de la métaphysique de Badiou – que sur fond d'une existence symboliquement et politiquement constituée. Que les Juifs se soucient de leur survie collective autant que de l'immortalité de leur nom semble cependant une préoccupation bien mesquine aux yeux de notre étrange apôtre.

S'il se souciait un peu moins de morale et un peu plus de politique, Badiou comprendrait peut-être qu'il n'y a pas une seule leçon à tirer de l'extermination des Juifs – tout comme de la permanence de l'antisémitisme politique –, mais au moins deux. La première est une leçon d'humanité – fondamentalement universaliste : celle de l'indispensable résistance à toute idéologie de suprématie nationale, raciale ou religieuse. La seconde est une leçon de prudence – irrémédiablement singulière – qui enseigne que les Juifs ont le devoir de garder la maîtrise de leur propre destin, sans s'en remettre à la seule bienveillance des nations, dont l'histoire passée et présente incite à mesurer les limites. Comment éviter que l'exigence humaniste et démocratique entre en contradiction avec les impératifs de la survie, que le devoir envers l'Autre – le non-juif, le Palestinien – entre en conflit avec le devoir envers soi-même ? Quand il faudrait avoir le courage de reconnaître les inévitables tensions liées à l'existence politique, les extases eschatologiques de Badiou, sous prétexte de sauver le « nom juif », ne sont qu'un prétexte à faire le procès des Juifs réels.

Mais à quoi bon parler politique, puisque la cause est entendue ? Dans la posture prophétique qui est la sienne, il est parfaitement indifférent à Badiou de savoir si l'avenir radieux qu'il promet aux Juifs dans la Palestine de demain entre dans le champ des possibles : il suffit qu'il soit désirable. Badiou, qui se dit ulcéré par le chantage à l'antisémitisme qui s'exercerait sur toute position antisioniste (et pourquoi ne pas le croire ?) (p. 18), ferait bien de s'aviser que sa propre argumentation repose sur un chantage tout aussi déplacé : le chantage à l'universel. Qui pourrait ne pas désirer l'universel ? Qui pourrait refuser la perspective de la réconciliation entre les peuples ? Qui pourrait rester sourd à l'Amour ? Il n'est pas une conscience juive, même la plus endurcie, qui ne vibre à l'espérance prophétique de la fraternisation. On pardonnerait volontiers à Badiou ses contresens, ses omissions et ses erreurs (celles-ci ne sont après tout que la médiocre géopolitique d'un doctrinaire, le fonds commun, pas même documenté, d'une gauche radicale qui a fait preuve en ce domaine d'un remarquable esprit de suite) si, avec les intonations onctueuses d'un philanthrope, il ne nous somrait de choisir entre deux fidélités : entre notre mère et la justice, entre la survie d'un État juif et le respect des droits palestiniens. Or, à l'encontre de ce qu'inspirent ici ce chantage à l'universel et ailleurs l'incitation au repli nationaliste, s'il y a un sens à être juif aujourd'hui, il tient précisément dans le refus d'avoir à choisir entre Israël et l'humanité.

Les juifs et l'interdit de l'image infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?

Régine Azria

« Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. Tu ne te feras point d'idoles, ni toute image de ce qui est en haut dans le ciel ou en bas sur la terre. Tu ne te prosterner point devant elles, tu ne les adoreras point... ».

Ce 2^e commandement a fait couler beaucoup d'encre. Parmi les nombreuses interprétations auxquelles il a donné lieu, les plus minimalistes laissent entendre que l'interdit porterait exclusivement sur la pratique de l'idolâtrie, tandis que d'autres affirment qu'il s'étend à toutes les formes de représentation. Quoi qu'il en soit et malgré cette indétermination initiale, l'idée s'est imposée d'un « interdit de l'image » ne souffrant ni dérogation ni transgression.

Cela étant, nul n'ignore que d'un côté, il y a la règle, la loi, la norme, et de l'autre la vie, le mouvement de l'histoire, les pratiques effectives. Il en résulte que, soumis à l'épreuve des faits, bien ou mal compris, ce 2^e commandement a été maintes fois transgressé. Ce constat d'évidence apporte un démenti sans appel à l'idée selon laquelle parce qu'ils seraient le peuple du Livre, les juifs seraient aussi et nécessairement un peuple sans images.

Ces « transgressions » répétées doivent-elles être versées au dossier, à charge, de l'infidélité? « L'infidélité des juifs »! Cette expression résonne comme une vieille rengaine aussi vieille que le judaïsme, jamais démodée, toujours d'actualité. Déjà mentionnée dans les Écritures, l'infidélité des juifs y est dénoncée par Dieu et les prophètes avant d'être confessée par les juifs eux-mêmes dans leurs pratiques de dévotion, de repentance, de mortification. Cette réputation d'infidélité leur

a valu bien des malheurs et des tourments, les ennemis des juifs ayant vite fait de s'emparer de ce thème de l'infidélité pour en faire une arme à leur propre avantage. Mais là n'est pas l'objet de cette méditation sur la fidélité et l'infidélité.

Revenons donc aux images. Le nombre et la diversité des objets juifs, rituels ou d'usage courant, comportant des images attestent que dès l'Antiquité et tout au long du Moyen Age les juifs ne s'en sont pas tenus à un aniconisme (refus des images) pur et dur : stèles gravées, étoffes brodées, coupes peintes ou ciselées, Bibles, *haggadoth* et autres *makhzorim* et *sid-dourim* décorés, illustrés, enluminés, micrographiés, proposent quantité d'images. Aussi, la question vaut-elle d'être posée : les artisans à l'origine des mosaïques, pièces d'orfèvrerie, fresques et manuscrits où les créatures à visage humain voisinent avec des motifs traditionnels - représentations du Temple, motifs floraux et animaliers -, avaient-ils de sérieuses raisons de redouter, du fait de leur activité, le courroux de leur dieu ou les foudres de leurs dirigeants? Y avait-il matière à les suspecter d'infidélité, au même titre que leurs ancêtres Hébreux coupables d'avoir façonné une idole en forme de veau à partir de l'or extorqué à leur peuple? Et s'ils l'ont été, à qui et à quoi furent-ils infidèles? À leur dieu ou à leurs dirigeants? Au 2^e commandement consigné dans le texte sacré ou à ses interprétations? À la foi de leurs pères? À la tradition de leurs maîtres? Dans l'exercice de

