

Farder la mort

Considérations sur le terrorisme

Fethi Benslama

En somme, le droit apparaîtrait, dans ce cas, comme l'un des moyens de la terreur du plus fort, auquel cas le terrorisme, et particulièrement l'attentat-suicide, apparaîtrait comme l'arme du plus faible, pour terroriser le plus fort, c'est ce qui revient souvent, dans beaucoup d'articles, où l'on parle « d'arme asymétrique », l'arme du plus faible contre le plus fort.

Si on suit ce raisonnement à partir du texte de Freud, dans la mesure où le plus faible renonce volontairement à sa vie servile, en l'utilisant contre celui qui l'a laissé vivre mais soumis, le terroriste serait légitime de refuser le droit, en droit du plus fort. Il peut même justifier son excès, le meurtre aveugle, par l'excès et la force aveugle du plus fort, qui ne lui laisserait pas d'autres choix. C'est ce qui se fait couramment. Il faut examiner de plus près ce schéma et avec la plus grande précaution, notamment la précaution absolument nécessaire, de distinguer entre justifier et expliquer. Sans parler de la vigilance que nous devons avoir toujours à l'esprit en psychanalyse, entre la mort, laisser mourir, tuer, et la pulsion de mort. Et j'ajoute également : entre suicide et « auto-mise à mort ». Je pense en effet, grâce à une discussion avec Georges Zimra, que le mot « suicide » dans ces attentats n'est pas tout à fait juste, et qu'il faudrait plutôt parler d'« auto-mise à mort », pour distinguer cela du suicide qui relève d'une démarche personnelle ne visant que soi-même.

France Delville — Vous connaissez tous Monsieur Fethi Benslama, je ne vais donc pas vous le présenter. Ce qu'il apporte, à travers ses livres, articles, conférences, est tellement riche et important qu'on ne sait par quel bout le prendre, mais tout de même il faut bien se lancer. Alors, Monsieur Benslama, en plus d'être professeur de psychopathologie à l'Université Paris 7, et psychanalyste, vous êtes écrivain, auteur, entre autres, de :

- « **La nuit brisée** », chez Ramsay (1988)
- « **Une fiction troublante** », Éditions de l'Aube (1994)
- « **Rencontre de Rabat** » avec Jacques Derrida, Éditions de l'Aube, Collection « Intersignes » (1999)
- « **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam** » (Aubier 2002, Flammarion, collection « Champs », 2005)
- « **La Virilité en Islam** », Éditions de l'Aube, collection « Intersignes » dirigée par Fethi Benslama et Nadia Tazi (2004), dans laquelle celui-ci a écrit l'article « Le voile de l'Islam », déjà publié dans la revue « Contretemps » en 1996. Dans ce numéro, à noter un texte de Jacques Hassoun.

En 2004 également, dans la revue « Cliniques méditerranéennes » n°70, l'article « **Hair, ignorer** », est une note de lecture très instructive écrite par Fethi Benslama sur le livre d'Élisabeth Roudinesco : « Le patient, le théra-

peute et l'État ».

Et, le 16 février 2004, quelque chose de très important, dans Libération, le « **Manifeste des libertés** » signé par Fethi Benslama, ainsi que par 1500 personnes, qui, aujourd'hui, donne le livre qui vous est entre autres présenté : « **Déclaration d'insoumission, à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas** » (Flammarion, 2005). Ce « Manifeste des Libertés », l'Association « Manifeste des libertés » a demandé à Fethi Benslama de le commenter, d'un point de vue politique, d'un point de vue analytique.

Enfin, en 2005 : « **Le malaise adolescent dans la culture** », en collaboration avec Michel Cresta, Christiane Balasc, Fernando Geberovitch, Éditions. Campagne première.

Et donc, dans « La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam », Islam s'écrit avec un I majuscule, que, dans la note liminaire à « Déclaration d'insoumission », vous distinguez de « islam » avec minuscule.

Et vous dites : « Le lecteur voudra bien noter la distinction entre « Islam » écrit avec l'initiale en majuscule pour désigner la civilisation, et « islam » réservé au fait religieux. La raison de cet usage, qui recouvre un enjeu de fond, apparaîtra progressivement dans le texte de la « déclaration » et sera explicitée dans le « contexte ».

Distinction que l'on retrouve dans un texte concernant le groupe de travail du Manifeste des libertés, et je vous cite : «... **dans lequel des femmes et des hommes appelaient tous ceux qui se reconnaissent à la fois dans les valeurs de la laïcité et dans la référence à l'Islam comme culture, à sortir de leur isolement et à s'opposer à l'idéologie de l'islamisme** ».

Une autre chose me paraît fondamentale, c'est que la formule « Déclaration d'insoumission » semble dès l'abord s'attaquer à ce malentendu qui fait répéter à l'aveugle que musulman veut dire soumis. Y répondre.

Si l'on peut émettre l'hypothèse que par son œuvre testament « Moïse et le monothéisme », Freud a définitivement fourni, non seulement pour la psychanalyse mais pour le politique, un outil qui est la « distinction », la discrimination entre ces trois dimensions de l'appréhension du monde, prise dans la pulsion et nouée

en fantasme, que Lacan a fixées en RSI, déjà avec cette coupure entre Islam et islam vous offrez de trancher dans un fantasme aujourd'hui pétri autour d'une question civilisationnelle infiniment brûlante, et même pyromane.

Une fois de plus, car votre œuvre écarte inlassablement des bords à l'intérieur d'un « Un », terrible (l'Un du numineux), opération propre à sortir de cette hypnose que Freud a repérée comme étant le masochisme primordial constitutif du psychisme humain.

Comme Freud pour Œdipe, vous allez chercher chez les Grecs un avertissement : « Oh ! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse ! » (Odyssée, XI, v. 484-491).

Et vous dites : « C'est ainsi qu'Homère fait parler l'âme d'Achille, en réponse à Ulysse clamant son éloge d'avoir voulu la mort sans tristesse, d'être désormais un mort puissant régnant sur le royaume des morts. *Farder* signifie à la fois maquiller, déguiser, voiler, mais en même temps porter une charge, et céder. »

Et vous ajoutez :

« Je voudrais faire de cette idée le centre de gravité d'une approche du problème des attentats-suicide dans le monde musulman. Pourquoi une jeunesse jaillissante cède-t-elle à un fardage (le mot est bien français) de la mort ? Que signifie l'ampleur d'une telle attitude ? Est-elle inscrite dans la religion musulmane, ou bien s'agit-il d'un changement actuel du rapport à la mort inscrit dans ce monde ? Voici longtemps que je tourne autour de ce problème, abordé souvent par une sociologie politique méconnaissant le sujet de l'inconscient en prise avec les enjeux de civilisation. »

Oui, question centrale : pourquoi LE politique, et conséquemment LA politique, méconnaissent-ils le sujet de l'inconscient ? Oui, le « Manifeste des Libertés », texte politique, se devait d'être explicité eu égard à l'Inconscient, cela a donné de votre part « Déclaration d'insoumission », 15 novembre 2004, texte éminemment psychanalytique, la seule liberté possible n'étant-elle pas libération de la pulsion, sa subversion ?

Vous nous offrez « Farder la mort. Considérations sur le terrorisme », comme Freud et Einstein, par un échange épistolaire en 1932, avaient livré des « Considérations sur la guerre et

la mort », où Einstein demande : « Comment est-il possible que la masse se laisse enflammer jusqu'à la folie et au sacrifice ? » Tout en faisant l'éloge de « Moïse et le monothéisme ».

N'est-ce pas que, quoique n'étant pas psychanalyste mais avec un sûr instinct, Einstein comprenne que cette œuvre, « Moïse... » offre au Sujet une chance d'élaborer une « soustraction » à un dominateur fantasme de l'origine, car si le moi est soumis, le Sujet est un « insoumis ». C'est ce qui résonne dans la Déclaration d'insoumission, où vous dites : « C'est donc un patient travail sur nos limites comme sujets d'un savoir qui donnera forme à notre impatience de liberté en vue d'une libération, et non d'un idéal mythique. Nous ne répondrons pas à l'utopie islamiste par une contre-utopie en miroir. L'insoumission vise des processus de subjectivation politique localisés, afin de déjouer les effets d'expropriation déréalisants ».

Et sur cette patience, une autre phrase très belle, de vous : « **Quand la force du nom irradie de tant de dévastations, nous ne pouvons tenir ce qui arrive pour un accident. Qu'au cours de l'Histoire d'autres noms prétendant apporter le salut (christianisme, communisme, empires coloniaux, etc.) aient autorisé des exactions, et y aient donné lieu, n'est d'aucune consolation. Que cette ardeur violente résulte en même temps d'un contexte historique et géopolitique, dans une situation générale dont les fractures projettent le pire des mondes à venir, c'est ce que nous devons intégrer dans des analyses patientes** ». J'ai beaucoup aimé cette patience-là, et maintenant, qu'allez-vous éclairer pour nous, à partir de ces questions-là ?

Fethi Benslama — Merci France Delville, pour la présentation que vous avez faite, je voudrais vous remercier de votre invitation, ainsi que celle de l'Université, de mon ami Mohamed Ham chez qui je suis intervenu tout à l'heure, avec les étudiants du Master, qui étaient d'une vitalité, d'une participation tout à fait remarquables.

Donc ce soir, j'ai choisi ce titre « Farder la mort », comme vous l'avez dit, en le reprenant de ces vers de l'Odyssée, vers cité par Freud dans « Actuelles sur la guerre et la mort », ou,

selon les traductions « Considérations sur la guerre et la mort ».

Si vous entrez dans un site Internet qui s'appelle « Absolu flash », un site de jeux, accessible à tous, vous pouvez vous adonner à un premier jeu qui s'appelle « Wrath », en anglais, qui veut dire « courroux », « colère », de Dieu. Et ce jeu est présenté ainsi, je cite : « Dans ce jeu un peu sanglant, qui ne se joue qu'à la souris, vous êtes Dieu qui regrettez d'avoir créé les humains, et vous devez lancer vos foudres sur eux. Dommage qu'il n'y ait pas de sang ».

Si vous descendez un peu plus bas sur l'écran, vous aurez un deuxième jeu, qui s'intitule « Wrath2 », ainsi présenté, je cite : « Ce jeu est un peu plus ensanglanté que le premier du nom, vous détruisez les humains à l'aide de votre souris. Cliquez sur le jeu, et appuyez sur la barre/espace pour commencer. Il y a du sang, et des armes supplémentaires, un vrai régal. De plus une échelle de vos capacités de destruction est en bas du jeu, génocides, méga-meurtres, etc., pour passer d'un niveau à l'autre. »

Si vous descendez encore plus bas, vous trouverez un troisième jeu présenté ainsi, je cite : « Dans ce jeu, absolument gore, vous êtes un fou qui se fait exploser au milieu d'une foule, le but du jeu est de tuer le plus de gens possibles, les scores vous indiquent combien de personnes vous avez tuées, ou mutilées. Tout se joue à la souris, un clic, et vous explosez ! »

Enfin si vous descendez tout en bas de l'écran, vous pouvez jouer à « Wake Ben Laden » : claquer Ben Laden, ou le faire payer, cela veut dire les deux. Le jeu est présenté ainsi, je cite : « Pas vraiment un jeu gore, mais, comme il y a pas mal de sang qui gicle, le but de ce jeu d'adresse sanglant est d'éclater la tête d'Oussama Ben Laden avec le marteau. Tout se joue à la souris, clic, le bruit du crâne qui se fend est pas mal ». Fin de citation.

Voici donc l'un des cyber-jeux auxquels peut accéder n'importe quel enfant du monde, et sans doute pas que des enfants, disposant d'Internet. Des jeux qui offrent une jouissance de

détruire, empruntant quatre formes d'identifications significatives. Dans le premier, on invite le joueur à s'identifier au Dieu exerçant son courroux, contre ses créatures, ou qui défait sa création. Le deuxième, c'est l'identification au massacreur de masses, disons, du XXe siècle. Le troisième, à celui que l'on appelle aujourd'hui trop vite « kamikaze », qui détruit en se détruisant. Le quatrième enfin, à la posture d'un vengeur qui s'acharne contre la figure de celui qui passe, depuis le 11 septembre 2001, pour être le grand Commandeur des attentats-suicide.

Il y a là toute une lignée de meurtriers, pour reprendre l'expression de Freud dans « Actuelles sur la guerre et la mort », qui accueille le joueur mondialisé et lui offre le plaisir d'occuper toutes les places possibles dans le jeu de la destructivité, jusqu'à détruire celui qui est supposé lui ordonner de détruire l'autre et lui-même. Cette gradation va au-delà de la destruction, et de l'autodestruction, puisque dans ce quatrième jeu est proposé un retournement qui permet de se pardonner les destructions commises précédemment, et relance, en fait, la destruction, à travers la figure du justicier : celui qui tue Ben Laden.

Cet au-delà, je propose de le désigner par un néologisme : « per-détruire », en usant ici d'un préfixe, du préfixe « per », qui signifie à « travers », « pendant », « de bout en bout », et sert à marquer l'intensité ou l'excès, tel qu'on peut le percevoir dans « pervertir » ou « perdrer ». Perdétruire : on peut ainsi être tour à tour Dieu, kamikaze, Ben Laden, et celui qui liquide ce dernier, en quelque sorte un George Bush justicier et vengeur. Ce sont là des noms, et des images, des postures de notre temps présent, que le jeu adopte, et qu'il propose aux enfants de l'époque. Ces jeux illustrent le fameux fragment d'Héraclite selon lequel « le temps est l'enfant qui joue », et signifient bien que l'enfant joue le jeu du monde, pour autant que l'on entende « l'enfant » au sens de la psychanalyse, c'est-à-dire non pas le jeune âge mais la puissance de l'infantile qui est dans chacun en tant que passé toujours en devenir. Cette puissance du devenir, comme nous le voyons bien, est en prise avec la terreur et la destruction, avec le pur plaisir de la

perdestruction, qui n'est pas l'anéantissement puisqu'elle rebondit pour détruire le destructeur, en se délectant du bruit du crâne qui se fend.

Si on voulait encore une preuve que le jeu traduit bien le jeu du monde, il nous suffit de rappeler l'exécution récente de Saddam Hussein, le jour de l'Aïd, la fête sacrée du sacrifice, jour où l'on tue les animaux, en souvenir du geste abrahamique, de substitution du bélier à l'enfant. S'il y a une intention chez ceux qui ont choisi ce jour-là pour l'exécution, elle réside bien dans la volonté de donner le spectacle mondial de la destruction du destructeur, comme un animal. Que se passe-t-il, donc, dans le monde musulman, pour qu'on ait osé un tel renversement de la substitution, au nom de la Justice ? Ce jeu sur Internet témoigne, s'il en était besoin, que ce qu'on appelle terrorisme — sous sa forme la plus radicale, de détruire en se détruisant et de survivre (au paradis, par exemple), c'est-à-dire non seulement de traverser la mort, mais de vivre de la mort même rendue irréelle — imprègne la subjectivité à l'époque de la mondialisation dans sa capacité, je ne dirais pas à fantasmer la destruction de l'autre et de soi-même, parce que le virtuel n'est pas simplement le fantasmatique, mais un « imaginal » dont il faut penser ses rapports à l'inconscient. Il s'agit de la capacité à produire, et à rendre accessible à tous, sans fard, un imaginal actif du meurtre de masse, du plaisir de tuer, de la guerre, et de sa simulation. Ce n'est pas le cinéma, où l'on regarde en spectateur le scénario, et les images, qu'un autre propose, mais une expérience où le sujet est à l'intérieur des images, il agit sur elles, et elles agissent sur lui, dans un état d'excitation pulsionnelle et d'extase dont on connaît la puissance addictive. « Clic ! », vous avez entendu que chaque fois il fallait ce geste de dextérité furtive et banale, à la portée de tous. Le « clic », ce n'est pas seulement l'ordinateur du jeu, c'est aussi la machine de mort, dans sa fulgurance. L'engin infernal, commandé ou télécommandé d'une pression du doigt. La décision brève et instantanée, la facilité de donner la mort, ce qui fait qu'elle est à portée de processeur, dans une immédiateté renouvelable. « Cliquer la mort », cette expression pourrait marquer notre nouveau rapport à la mort, à la fois imaginal et dans la réalité.

Que ce qu'on appelle terrorisme soit devenu un phénomène courant, c'est l'évidence, une évidence à laquelle quelques organisations ont cru pouvoir donner une dimension chiffrée, qui, quelles que soient les méthodes de calcul, montrent tout de même qu'il s'agit d'une activité mondiale, en croissance, puisque, de 190 attentats en 1969, en 2006 la publication des chiffres concernant l'année 2005, donne 11.111, je ne sais pourquoi ce chiffre, avec des 1, 1, 1.

Des quelques attentats-suicide organisés par le Hezbollah, au Liban, en 1983 – et c'est là que ça commence, en tous cas sous sa forme actuelle — je vais y revenir tout à l'heure — nous sommes passés en 2005 à 360, et sans doute beaucoup plus en 2006, avec la guerre en Irak.

C'est un fait que la grande majorité de ces attentats ont lieu en pays d'islam, au nom de l'islam, faits par des personnes se revendiquant de l'islam. Mais pas exclusivement, puisqu'il y a eu des attentats-suicide au Sri Lanka, en Inde, par exemple chez des laïcs comme les Kurdes du PKK, qui sont des laïcs léninistes. À ce jour, plus de 34 pays ou zones de crise ont connu des attentats-suicide. Les cibles visées sont devenues d'une incroyable hétérogénéité, des bureaux de l'ONU, des touristes dans leur hôtel, des night-clubs, à Bali par exemple, des synagogues, à Buenos Aires, ou à Djerba, des quartiers entiers en Arabie, une banque à Istanbul, un navire de guerre, un pétrolier, des trains en Espagne. Les attentats-suicide sont utilisés pour exécuter des contrats, comme l'assassinat du commandant Massoud. Ceux qui commettent les attentats-suicide sont ressortissants de plusieurs nationalités. Par exemple ceux du World Trade Center ont associé des ressortissants de six nationalités, plus d'une quinzaine de personnes, avec la logistique. Et les 3052 victimes sont d'une centaine de nationalités différentes. Notons que le coût de l'organisation d'un attentat-suicide est d'environ 150 dollars, selon les calculs des services de sécurité israéliens. Le rapport coût/organisation, et les dommages des attentats du 11 septembre 2001, se révèlent impressionnants, puisque, pour une dépense de moins d'un million de dollars, ce qui est quand même pas mal, il faut les trouver, les pertes économiques totales pour les États-Unis sont estimées à 40 milliards de dollars.

C'est dire en somme que, progressivement, c'est devenu une technique d'une effroyable banalité. Dans les attentats-suicide les spécialistes distinguent deux types d'attentats: le premier type s'est répandu dans des zones de crise en réponse à des crises de politiques qui résultent d'un passé douloureux, sur plusieurs générations, comme en Palestine, au Sri Lanka, au Cachemire, en Tchétchénie. Les tchétchènes ont été déportés par Staline pour collaboration, les Palestiniens sont victimes de l'occupation, ou les Tamouls déportés en partie par les Britanniques, sur des plantations, apatrides à l'Indépendance, naturalisés cingalais, puis partiellement renationalisés Indiens. Je reviendrai sur ce point, car cet élément de la « zone de crise » n'est pas suffisant. Il faut remarquer que dans leur écrasante majorité, ceux qu'on appelle « kamizazes » sont des enfants de la deuxième ou de la troisième génération après le drame originel. Ce qui indique bien que ce n'est pas le vécu de cet événement qui est causal, mais, par-delà la perpétuation d'une situation d'oppression, une certaine transmission du traumatisme, qui passe donc par le discours qui a été tenu sur ce traumatisme. Cela implique également un fait frappant, que ce ne sont pas les pères, ou les grands-pères, qui se portent candidats aux attentats, dit « suicides », mais des fils. Peu de filles ou de femmes. Ce sont les fils qui vont. Et sur cette position du fils qui se sacrifie, je vais revenir aussi, tout à l'heure. La seconde catégorie d'« attentats-suicide », est « globalisée », car elle n'est pas liée à une zone d'oppression localisée, elle trouve sa consécration dans l'attaque contre le World Trade Center, l'ennemi est devenu une construction globalisante, « les Juifs », « les Croisés », « les Hypocrites », selon les termes d'Oussama Ben Laden, qui rassemblent pêle-mêle toutes les cibles, sans souci de la religion des victimes. Par exemple le 21 mai, à la chaîne Al-Djazira on diffuse un enregistrement dans lequel le n°2 d'Al-Quaïda, Al-Zawahiri appelle les musulmans à combattre « les Américains », les exhorte à chasser « les Occidentaux » de la péninsule arabique, de la terre d'Islam. « Les croisés et les juifs (je cite) ne comprennent que la langue du meurtre, du bain de sang, et des tours qui brûlent ». Et d'ajouter: « ô musulmans, prenez votre décision, et frappez les Ambassades des États-Unis, de

Grande-Bretagne, d'Australie, de la Norvège, leurs firmes et leurs employés shiites et sunnites... » On le voit bien, il n'y a plus de limite, il n'y a plus de cibles identifiées, on brasse large.

Ici, les candidats au suicide – et c'est ce qui inquiète beaucoup les services de sécurité – ne sont pas directement liés à des zones de crise, ils n'y ont pas vécu, et parfois n'ont connu que tardivement ces lieux, à travers des voyages initiatiques, ou de formation, rapide, au terrorisme. Pour les attentats de Londres, par exemple, c'étaient des sujets britanniques, nés en Angleterre même. Je pense, personnellement, au fils de l'un de mes voisins dans un petit village paisible en Tunisie, qui s'est fait exploser en Irak, contre des shiites, lui-même étant sunnite, mais il n'y a pas de shiites en Tunisie. Donc il n'y a aucune raison locale...

L'exemple de l'Américain Richard Reed, l'homme à la chaussure piégée, qui accepte le sacrifice pour « le triomphe de l'Islam », « le rétablissement du califat », et « l'union retrouvée des musulmans », est un autre exemple d'une personne qui n'a jamais vécu dans une zone de crise ou d'occupation. Ces jeunes constituent des groupuscules sans nom, cimentés par la référence à un islam mythique, par le désir du martyr, par ce que j'appellerais un vécu d'indignité vicariante. Cela veut dire qu'ils n'ont pas vécu la situation d'oppression, d'humiliation, ou d'indignité, mais qu'ils adoptent la posture du « vicaire de l'opprimé », et il faut prendre « vicaire » au sens vraiment religieux du vicariat.

Un débat important s'est déroulé au cours des dernières années, autour de la question : faut-il considérer le terrorisme comme une forme de guerre, ou pas ? Ou autre chose que la guerre. Ces questions ne sont pas vaines, et elles ont des conséquences considérables, au niveau éthique, juridique, philosophique, et psychologique, avec des effets sur le plan local et international. On le voit bien par exemple avec Guantanamo : à partir du moment où ceux qui sont désignés comme terroristes ne sont pas considérés comme des soldats, ils sortent des conventions internationales, avec des conséquences graves.

Dans *Le concept de 11 septembre* (Galilée, 2003), livre auquel ont participé Jacques Derrida et Jürgen Habermas, ce dernier soutient que le terrorisme n'est pas la guerre. Il considère que la déclaration de guerre au terrorisme de George Bush est, non seulement absurde, mais dangereuse, à cause de la confusion qu'elle introduit, impliquant l'usage de moyens disproportionnés pour le combattre. Jacques Derrida, dans le même livre, montre plutôt la difficulté, voire l'impossibilité de distinguer entre guerre et terrorisme. Par exemple, certains bombardements de populations civiles pendant la seconde guerre mondiale relèvent du terrorisme. On peut en citer beaucoup d'exemples. Autrement dit, il y a du terrorisme dans la guerre, et le terrorisme relève d'une logique de guerre, avec cependant certaines spécificités. C'est la position de Derrida, qui ne tranche pas, qui dit : ça peut, dans certains cas, relever de la guerre, et dans d'autres cas, pas. Si nous prenons le point de vue du juriste Carl Schmitt, dont on connaît les accointances avec les nazis, le terrorisme n'est pas la guerre classique, c'est-à-dire la confrontation entre deux États. Ce n'est pas la guerre dite froide et l'équilibre de la terreur entre deux grandes puissances. Mais est-ce ce qu'il appelle la « guerre des partisans » ? Des résistants ? Est-ce la guerre civile ? On a bien vu que les terroristes des uns sont les combattants de la liberté pour les autres. Le cas de Ben Laden illustre ce retournement. Jusqu'à la défaite de l'URSS en Afghanistan, il était « combattant de la liberté », armé par les USA. Puis, il est devenu terroriste désigné par les mêmes USA. La déconstruction des concepts de « guerre » et de « terrorisme » dans le discours courant apparaît donc comme une nécessité, en tout cas, c'est ce à quoi appelle Jacques Derrida.

Du côté de la psychanalyse : faut-il reprendre tout cela dans le cadre de ce que propose Freud dans « Pourquoi la guerre ? », c'est-à-dire le déplacement qu'il fait pour inscrire la question d'Einstein dans le rapport entre violence et droit, appuyé sur la théorie des pulsions ? Est-il possible de penser le terrorisme dans ce cadre ? Par exemple, le schéma freudien consiste à montrer le droit comme un prolongement de la violence, et en continuité avec elle dans la relation vainqueur/vaincu. Le droit est toujours le droit des

vainqueurs, nous dit Freud, c'est-à-dire du plus fort asservissant le plus faible, en sauvegardant sa vie sous une forme de vie soumise à ses intérêts. En somme, le droit apparaîtrait, dans ce cas, comme l'un des moyens de la terreur du plus fort, auquel cas le terrorisme, et particulièrement l'attentat-suicide, apparaîtrait comme l'arme du plus faible, pour terroriser le plus fort, c'est ce qui revient souvent, dans beaucoup d'articles, où l'on parle « d'arme asymétrique », l'arme du plus faible contre le plus fort.

Si on suit ce raisonnement à partir du texte de Freud, dans la mesure où le plus faible renonce volontairement à sa vie servile, en l'utilisant contre celui qui l'a laissé vivre mais soumis, le terroriste serait légitime de refuser le droit, en droit du plus fort. Il peut même justifier son excès, le meurtre aveugle, par l'excès et la force aveugle du plus fort, qui ne lui laisserait pas d'autres choix. C'est ce qui se fait couramment. Il faut examiner de plus près ce schéma et avec la plus grande précaution, notamment la précaution absolument nécessaire, de distinguer entre justifier et expliquer. Sans parler de la vigilance que nous devons avoir toujours à l'esprit en psychanalyse, entre la mort, laisser mourir, tuer, et la pulsion de mort. Et j'ajoute également : entre suicide et « auto-mise à mort ». Je pense en effet, grâce à une discussion avec Georges Zimra, que le mot « suicide » dans ces attentats n'est pas tout à fait juste, et qu'il faudrait plutôt parler d'« auto-mise à mort », pour distinguer cela du suicide qui relève d'une démarche personnelle ne visant que soi-même.

Si nous venons maintenant à la situation dans le monde musulman, et c'est là que je vais m'arrêter, il faut se demander comment, à un certain moment, « l'auto-mise à mort » est devenue attirante pour des milliers de jeunes ? Car au-delà du cas palestinien, à travers de très nombreuses manifestations, les candidats sont aujourd'hui légion. Les attentats quotidiens montrent que la machine trouve de quoi s'alimenter. Le discours de beaucoup de jeunes témoigne, d'une manière inquiétante, d'une disposition sacrificielle, d'une réceptivité aux prédicateurs à aller au martyr. La justification, l'éloge, bref un héroïsme de la mort volontaire est devenu très courant. De quel-

le façon ce que Durkheim a appelé « le suicide altruiste » a-t-il pris cette ampleur ?

Je ne pourrai répondre à cette question d'une manière exhaustive, mais j'essaierai de poser quelques jalons, en tout cas de tenter de faire entendre quelque chose d'autre de ma place de psychanalyste. Levons d'abord quelques simplifications à ce sujet, deux principalement : la première consiste à placer « l'auto-mise à mort » dans une relation de cause à effet avec la situation d'oppression. Une deuxième simplification consiste à expliquer « l'auto-mise à mort » par l'islam comme religion, laquelle serait porteuse consubstantiellement d'une incitation à cette pratique. Il me semble que ces deux arguments sont inexacts. D'abord, les situations d'oppression ne donnent pas nécessairement lieu à des « auto-mise à mort ». Si nous prenions le cas de l'oppression coloniale, de ses exactions, des massacres commis par ses armées, la lutte dans les pays musulmans n'a jamais donné lieu à ce qu'on appelle « les attentats-suicide ». L'exemple de la guerre de libération en Algérie est éloquent : une guerre féroce, des centaines de milliers de morts, humiliation, tortures, disproportion des forces. Or, il y a eu des attentats aveugles, mais jamais les dits « attentats-suicide ». Nous savons que la lutte de libération algérienne a été menée aussi au nom de l'islam, mais ce nom n'a pas autorisé des attentats-suicide de la part des Algériens. Qu'est-ce qui fait qu'aujourd'hui, au nom de l'islam, il y a autorisation, voire incitation ? Je fais l'hypothèse qu'il y a plutôt un changement historique dans le rapport à la mort et à la guerre dans cette civilisation.

En effet, je ne pense pas que l'explication se trouve seulement dans la dimension matérielle de la force et de la puissance répressive, ni non plus qu'elle réside dans l'architecture théologique de l'islam sous le mode d'une incitation à « l'auto-mise à mort » comme arme de guerre. Du reste, il y a divergence à l'intérieur de l'islam entre les théologiens sur le statut de ces actes. Pour certains, « les attentats-suicide » relèvent purement et simplement du suicide : « qatl annafs 'amdan », soit le fait de se donner la mort volontairement, ce qui ne laisse au sujet d'un tel acte d'autre sort que l'enfer. Pour d'autres, cela

relève du martyr, qui correspond à la notion de « shahîd », laquelle entre dans une matrice théologique très précise. Dans cette filière, le sujet-martyr est plutôt voué au paradis. Le débat fait rage, aujourd'hui encore, sur cette question. Il ne va pas de soi donc que l'islam légitime ces actes sans réticence, ni controverse.

Subrepticement, comme vous le voyez, je suis entré dans la dimension du discours, et c'est là que je vais situer la réflexion que je propose ce soir. C'est ainsi que nous avançons en psychanalyse, dans l'élément du discours, ce qui implique l'histoire, car le discours est toujours historiquement daté et date les événements, les tempore, inscrit les forces matérielles qui les impulsent dans l'historicité. La lecture que je vais proposer repose sur une enquête à propos des transformations qui ont lieu à l'intérieur du discours de la guerre dans le monde musulman, dont le ressort principal est un mot, un concept, un signifiant : celui de « martyr » qui se dit en arabe « shahîd ».

F. D – Est-ce que l'homme et l'opération, c'est le même mot ?

F. Benslama – C'est une bonne question, je vais y venir précisément. Nous allons donc être attentifs à l'univers du discours, à la langue, au langage, et aux mutations qui sont survenues à ce niveau, sans évacuer la question de la force, car le concept freudien de « surdétermination » nous permet de cheminer en donnant sa place à l'élément du discours, sans nier la place des forces matérielles.

Jusqu'aux années quatre-vingt, le lexique du Jihâd, ce que l'on traduit par « Guerre sainte », comportait deux termes princeps, celui de « mujâhid » de la même racine que « jihâd », qui désigne le combattant, et celui de « shahîd » qui correspond à « martyr ». Pour bien comprendre ce qui va suivre, je rappelle schématiquement que la langue arabe, langue du Coran et de la liturgie, est une langue fondée sur des racines consonantiques que l'on décline par des voyelles pour générer des mots. Les voyelles, au nombre de huit, sont considérées comme la mise en mouvement des racines, selon certaines formes déterminées, comme le substantif, d'adjectif, etc. La racine est la plupart du temps composée de trois

consonnes, par exemple pour « jihâd », c'est « j.h.d ». Cette racine indique le concept de force et d'effort corporels, d'ailleurs la plupart du temps la racine consonantique indique un concept qui se rapporte au corps. En ajoutant entre les consonnes « j.h.d » les voyelles « i » et « â », cela donne « jihâd », littéralement l'effort de guerre. Si on décline la même racine en « mujâhid », on produit le nom de l'actant, ou le sujet de l'acte, c'est-à-dire le combattant. Ici, on a changé la place des voyelles et mis le préfixe « mu » qui indique la forme active. Vous imaginez le nombre de combinaisons possibles, donc de mots, que l'on peut générer avec les huit voyelles et les quatre places disponibles avec une racine trilitère. Les milliers de combinaisons potentielles ne sont pas toutes exploitées, car l'usage de la langue et les formes syntaxiques vont fixer à un moment donné ce qui est admis ou pas. Mais, pour un sujet parlant l'arabe, le jeu de signifiante possible qui s'offre à lui et à son inconscient est prodigieux. Disons que cette capacité plastique de la langue arabe, à l'instar d'autres langues qui fonctionnent selon les mêmes principes, instaure une jouissance étendue de la langue, dont témoigne l'histoire et la réalité culturelle du monde arabe.

Revenons au discours de la guerre. Si le « mujâhid » est un combattant, dans le registre du guerrier, du soldat au service de la sainte cause, le « shahîd » relève d'un autre registre. Il provient de la racine « sh.h.d » qui indique le fait d'observer, d'assister, d'être présent à, d'être témoin. Elle a donné « shâhid » : le spectateur, le témoin, ainsi que « shahâda » : le témoignage, l'attestation. Il se passe donc comme si le fait testimonial pouvait emprunter la voie de la parole ou celle du sacrifice. Mais cette potentialité sacrificielle de l'attestation de la vérité ne rend pas à elle seule intelligible le recours actuel à ce qu'on appelle les attentats « kamikaze ». On retrouve ce lien chez les auteurs chrétiens, pour lesquels les martyrs (marturo) témoignent (testis) de la vérité de leur foi.

D'une manière plus précise, le « shahîd » désigne dans le texte coranique le musulman tombé dans le champ de bataille, ce qui lui confère un statut exorbitant, mentionné dans plusieurs sourates, dont la plus explicite est celle-ci :

« Ne croyez pas que ceux qui sont tués en combattant dans la voie de Dieu sont morts ; au contraire, ils vivent et sont nourris auprès de leur seigneur » (III, 136).

Autrement dit, le « shâhid » n'est mort qu'en apparence, il est survivant, recevant une nourriture, au même titre que la nourriture terrestre, mais de nature paradisiaque, ce que d'autres sourates préciseront. Il y a même un passage coranique très curieux où il est dit ceci : « Ne dites pas de ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu : « Ils sont morts ! » Non, ils sont vivants, mais vous n'en avez pas conscience ». (II, 154). En sommes, le martyr relève d'une forme de vie inconsciente, ou si nous ramenons cette affirmation à une proposition psychanalytique, le martyr ce serait le lieu de l'absence de représentation de la mort dans l'inconscient [ajout après la conférence].

Dans le discours islamique jusqu'aux années quatre-vingt, il est clair que les deux termes de « mujâhid » et de « shahîd » ne se recouvrent pas. Le « mujâhid » n'est pas forcément un martyr, et le martyr (shahîd) n'est pas nécessairement un combattant (mujâhid). Le « mujâhid », en allant au combat, est certes prêt au sacrifice (fidâ'), il peut devenir « shahîd » s'il est tué, mais le devenir martyr n'est pas intentionnellement visé, il veut se battre et survivre. D'ailleurs, le verbe « sh.h.d » ne peut se conjuguer que sous la forme passive, rapporté à l'inconnu ('ustush-hida). Il n'y a pas d'acte volontaire qui corresponde au « shahîd », c'est accidentel et imprévisible. C'est pourquoi l'usage du terme de « shahîd » peut être employé pour quelqu'un qui meurt d'une manière accidentelle, hors combat, notamment lorsqu'il est jeune, et surtout lorsqu'il s'agit d'un enfant. Bref, si le sujet « Mujâhid » est actif, le sujet-martyr est passif.

Or, un événement important va se produire vers le milieu des années quatre-vingt ; un événement dans l'ordre du discours, dans la langue arabe elle-même, auquel ni la sociologie politique ni les analyses habituelles n'ont accordé d'attention — et là, je dirais qu'il faut glisser une oreille analytique pour le détecter — c'est l'invention d'un nouveau terme qui n'existait pas,

qui n'a jamais eu cours dans les quatorze siècle de l'histoire de l'islam. Il s'agit de la création d'un mot, certes à partir des potentialités de la langue arabe que j'indiquais tout à l'heure, mais ce mot est inconnu dans l'usage de la langue, jusqu'ici. En effet, à partir de la racine « sh.h.d » va être forgé le terme : « istishhâdî », terme construit selon la forme qui correspond dans les canons de la langue à ce qu'on appelle « la demande pressante d'une chose ». Il s'agit du substantif par lequel va être désigné celui qui effectue « l'attentat-suicide ». Autrement dit, on invente à travers ce nom : « le demandeur de martyr ». Il y a là un virage historique qui fait passer l'univers de signification du « shahîd » de l'ordre du sujet passif, subissant son sort accidentellement, à celui d'un actant, en quête de la mort, sous le mode de tuer et d'être tué simultanément.

FD – Excusez-moi, si c'est un nouveau mot, il n'est pas dans le texte coranique ?

Fethi Benslama – Non, il n'est pas dans le texte coranique. C'est vraiment une invention. Ça va avoir une double conséquence. D'abord, à partir du moment où le signifiant « demandeur de martyr » émerge, on ne lit plus les passages coraniques que je viens de citer de la même façon. S'il y a demande, c'est qu'il y a offre de l'Autre. La survie auprès de Dieu n'est plus une consolation prodiguée à ceux qui sont mort sans le vouloir, mais devient un point d'appel à mourir pour survivre au-delà. Deuxième conséquence, les catégories du combattant et du martyr vont être confondues. Le combattant n'est plus quelqu'un qui va combattre et tenter de survivre, il cherche le martyr intentionnellement, c'est-à-dire vise une forme de survie plus glorieuse que la vie dans le monde.

On comprend pourquoi les experts du terrorisme ne peuvent prendre en considération une telle invention, ou bien en la mentionnant en passant comme un fait très secondaire. [le passage qui suit a été ajouté après la conférence] Le concept de « demande » n'a pas la portée que nous lui conférons en psychanalyse, à savoir que par la demande se constitue la prise de l'Autre sur le sujet. En rendant possible dans l'univers

du discours et dans la langue arabe, la demande pressante de martyr, s'ouvre « une niche » d'adresse mortifère vers laquelle certains sujets vont s'orienter. Mais par qui « cette niche » fut-elle ouverte, comment devient-elle effectivement attirante, au-delà de la simple invention verbale ? On voit bien pourquoi des mots tels que « kamikaze », ou « attentats-suicide », avec toute l'horreur qu'ils recèlent, peuvent dérober cet événement dans le langage à travers lequel se constitue le désir de l'Autre comme désir de voir le sujet se tuer en tuant d'autres. [Fin du passage ajouté] C'est ce qui explique, à mon sens, qu'à un moment donné, puisse se répandre comme la peste la demande de martyr, et qu'apparaissent des demandeurs de martyres, même là où il n'y a ni front, ni guerre, ni situation oppressive.

Nous savons que c'est chez le Hezbollah, en 1983, pendant l'occupation israélienne du sud Liban, qu'apparaît le premier attentat appelé « kamikaze », revendiqué au nom de l'islam. Le mot « kamikaze » est intervenu en référence au massacre de l'Aéroport Lod de Tel-Aviv, exécuté par un groupe de l'Armée rouge japonaise, le 30 mai 1972. Deux des trois terroristes se sont tués eux-mêmes avec leurs grenades. On a pu penser que cet acte a inspiré le Hezbollah ; cependant, le mot et le geste autodestructif-destructif ont dérobé le fait le plus important, sans lequel nous ne comprendrions pas l'extension du phénomène, à savoir que le Hezbollah n'était pas seulement un laboratoire où étaient confectionnées de redoutables bombes humaines, selon une technique qui va se répandre dans tout le Moyen-Orient, mais aussi un laboratoire idéologique où fut inventée la machine discursive infernale que je suis en train de décrire.

Pour saisir les ressorts de cette invention, il faut donner maintenant quelques éléments historiques à propos de la création du Hezbollah. Le Hezbollah — en arabe « parti de Dieu » — a été fondé en juin 1982, c'est un mouvement politique et religieux chiite libanais disposant d'une branche armée qui est à son origine. Elle fut créée en réaction à l'invasion israélienne du Liban. Le chiisme est une branche minoritaire de l'islam, mais elle regroupe tout de même 15 % à 20 % des musulmans, par rapport à ce qu'on

appelle les Sunnites qui représentent la majorité orthodoxe. Les Chiites sont majoritaires en Iran, dans les pays du Golfe, en Irak, et ils constituent une minorité dans une quinzaine d'autres pays, dont l'Arabie Saoudite où ils sont majoritaires dans la région pétrolifère. Cette donnée géopolitique n'est pas pour rien dans la stratégie des USA dans la région, ainsi que le réveil d'un conflit ancien entre Chiites et Sunnites.

Ce conflit correspond à un fait historique majeur dans l'islam, il résulte d'une guerre civile sanglante, autour de la succession au fondateur de l'islam. En effet, après la mort de Mahomet, une partie des musulmans considérait que la souveraineté et le pouvoir devaient rester à l'intérieur de la famille de ce dernier. Le premier qui devait en hériter, c'était le cousin du prophète, Ali, qui était en même temps son gendre, mari de sa fille. Une autre partie des musulmans considérait qu'en l'absence d'indication testamentaire dans ce sens, la succession devait se faire par la consultation des musulmans, et pas nécessairement à l'intérieur de la filiation du prophète. Pour aller vite, disons que ce différend donna lieu à une guerre civile, marquée par l'assassinat d'Ali, et surtout le supplice de son fils, qui s'appelle Hussein. Quand je dis supplice cela veut dire qu'il y eut une mise en pièces du corps d'Hussein, c'est-à-dire du petit-fils du prophète. Il me semble que cette mise en pièces du corps d'Hussein, compte tenu de la place qu'elle va occuper dans l'histoire du chiisme, n'est pas étrangère à l'explosion des corps des dits « kamikazes » eux-mêmes. Le corps d'Hussein sera en effet, disloqué et dispersé par ses ennemis.

Le supplice d'Hussein constitue la scène originaire sacrificielle, fondatrice du chiisme. Elle a donné lieu à des récits dans toute la tradition de l'islam et à des rites de commémoration impressionnants dans le chiisme, au cours desquels les croyants s'infligent des actes d'auto-flagellation en souvenir de ce supplice, et en signe de repentance, ce qui témoigne de l'intense sentiment de culpabilité dont les adeptes ont hérité.

Le récit qui mène au supplice et celui du supplice lui-même étaient d'une très grande stabilité interprétative dans le chiisme, jusqu'à la révolution iranienne. Jusqu'à 1979, c'est-à-dire pendant quatorze siècles, ce récit est presque tou-

jours le même. En voici schématiquement les séquences principales: Hussein, dans son combat pour récupérer la souveraineté et le pouvoir, qui sont censés revenir dans la filiation du prophète, reçoit des habitants d'une ville importante à l'époque, qui s'appelle Koufa, à 170km de Bagdad, l'assurance qu'ils seront ses alliés. Lorsqu'il part vers eux, avec peu de partisans, il rencontre sur son chemin ses ennemis, beaucoup plus nombreux, ce qui donne lieu à une bataille féroce et inégale. Les habitants de cette ville ne viennent pas au secours de Hussein comme ils l'ont promis. Il se fait massacrer. Le noyau symbolique du chiisme se constitue à partir de ce supplice et du lâchage coupable des habitants de Koufa, dont les Chiites, jusqu'à aujourd'hui, se considèrent comme les descendants, descendants héritiers du crime. Ils ne l'ont pas tué directement, mais par leur défection, ils ont contribué au meurtre.

Après le massacre d'Hussein, les habitants de Koufa vont réagir et mener ce qu'on appelle « des guerres de repentance » qui, comme l'indique l'expression, furent des guerres de vengeance et d'expiation. On retrouve tout cela dans la commémoration de la bataille de Karbala, dans la ritualité du chiisme et dans sa spiritualité. D'où cette foi marquée par un dolorisme qui ressemble à certains égards à ce qu'on trouve dans le christianisme, et pour cause, puisqu'il s'agit du meurtre du fils, dont le père avait été également tué. Il y a ainsi au cœur du chiisme toute une généalogie de martyrs, qui va se poursuivre du reste, car beaucoup de descendants d'Hussein vont connaître un destin tragique. Mais c'est Hussein qui aura la place prépondérante dans l'institution martyrologique, puisqu'il sera surnommé « le prince des martyrs ». Son sacrifice va occulter celui de son père, et ce point me paraît très important dans la suite des développements. Les Chiites ont connu au cours de l'histoire de l'islam beaucoup de persécutions par les Sunnites; il y a eu des massacres d'une ampleur qui a dépassé de loin la Saint-Barthélemy, comme celui qui a eu lieu dans toute l'Afrique du Nord au Xe siècle, massacre qui avait suivi le départ du pouvoir fâtimide à la conquête du Moyen-Orient. Ils réussirent tout de même à fonder une dynastie qui régna pendant plus de 170 ans sur le monde islamique, règne

marqué, semble-t-il, par beaucoup de tolérance. Par la suite, les Chiites en tant que communauté religieuse renoncèrent à la conquête du pouvoir, s'éloignèrent de la politique, et choisirent un quiétisme qui favorisera un développement spirituel remarquable. Ils donneront à l'Islam ses plus grands philosophes et des soufis d'envergure.

Jusqu'à la révolution iranienne, le récit sacrificiel d'Hussein s'organise autour du schéma classique, tel que je l'ai indiqué tout à l'heure: Hussein est un combattant (mujâhid) qui est tué à Karbala par ses ennemis et devient un martyr (shahîd). Les fidèles communient autour du souvenir de son supplice, en tant que communauté coupable. Son martyr est considéré comme inimitable. Avec la révolution iranienne, émerge une nouvelle figure du Chiite révolutionnaire, et avec elle, une nouvelle lecture de la scène du supplice d'Hussein. Cette lecture va provoquer une mutation décisive dont l'une des conséquences est d'ouvrir la « niche » des « attentats-suicide ». Cette lecture est une interprétation qui provient d'un intellectuel iranien, proche de Khomeiny, qui s'appelle Ali Sharîâtî (1933-1977). Il s'agit d'un penseur qui a joué un rôle très important (traducteur de F. Fanon, Docteur en sociologie de la Sorbonne, il eut une influence telle que les services secrets du Shah l'ont assassiné.), en théorisant la rencontre entre l'islam et la lutte des classes. Il fut l'inventeur de ce qu'il a appelé lui-même « le chiisme rouge » (rouge comme le sang des martyrs, rouge comme l'emblème de la révolution prolétarienne) [voir sur ce point, mais aussi pour l'ensemble de la question des martyrs révolutionnaires en islam, le livre de Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Champs/Flammarion, 2002.]. L'interprétation nouvelle qu'il va proposer de la scène sacrificielle d'Hussein porte sur les points suivants :

1- Hussein n'est pas seulement un combattant « Mujâhid » qui a rencontré la mort, alors qu'il ne la voulait pas, mais a choisi d'y aller en connaissance de cause. Il savait qu'il allait mourir, il y a été dans une volonté de dépassement de soi pour la cause. Il n'est pas donc seulement un « combattant-martyr », mais un « martyr-martyr ». C'est en ce sens qu'il était « demandeur de martyr » (« istishhâdî »).

2- Les Chiites ne sont pas seulement coupables collectivement, en tant que communauté héritière de celle de Koufa, d'avoir abandonné Hussein à la mort, comme le dit l'interprétation traditionnelle, ils sont individuellement et subjectivement coupables. On assiste ici, à quelque chose comme une privatisation de la névrose collective sacrificielle, comparable à celle que Freud relève pour la névrose obsessionnelle, par rapport à la religion.

3- Cette individualisation ou privatisation implique que le sujet chiite révolutionnaire n'est plus seulement celui qui communit dans la culpabilité avec les autres, mais doit s'identifier totalement à Hussein, en imitant sa demande de martyr. Il n'est plus simplement un communiant, se souvenant de l'événement, mais une conscience actualisante de cet événement. Autrement dit, il ne s'agit plus de commémoration du sacrifice d'Hussein, mais de sa reproduction. On ne se remémore pas, on répète. Le sujet doit répéter pour lui-même, comme s'il était Hussein.

Le Hezbollah a fait fonds sur cette nouvelle interprétation de la scène sacrificielle par Ali Sharîatî. Il ne s'agit donc pas seulement d'une organisation qui a inventé la pratique des « attentats-suicide » — et qui conditionne certains de ses membres à « l'auto-mise à mort », ce qui est possible — mais aussi et surtout un laboratoire dans lequel a été mis en œuvre un nouvel agencement signifiant qui a réouvert la trappe de la scène sacrificielle originale. Qui ne voit à quel point ce remaniement est considérable, car il modifie le rapport du sujet chiite à Hussein comme idéal. D'inaccessible, l'idéal est désormais ce qu'il faut être. Hussein devient le lieu d'un appel à venir à lui dans la mort volontaire. [Note après coup : on pourrait dire ici que l'idéal a absorbé le moi, et c'est ce qui mène à l'autosacrifice.]

L'hypothèse que je propose ici est la suivante : à travers le nouveau signifiant « istchhâdî », Hussein n'assure plus dans la culture la fonction de gardien du Père mort, en prenant sur lui le sacrifice absolu. Ou bien, en d'autres termes, il ne fait plus médiation (faire médiation, c'est rendre la chose non-médiate), ne barre plus

l'Autre, ce qui ouvre à la confrontation au Père idéal. Je rappelle qu'en psychanalyse, le Père mort est un point de l'origine inaccessible, point d'ancrage du symbolique, qui tempère les exigences du Père idéal, lequel est une figure menaçante, cruelle, persécutrice, qui appelle au sacrifice. On serait donc ici, devant un remaniement de ce que Freud a appelé « le Surmoi de la culture », notion restée insuffisamment élaborée.

Ce qui irait dans ce sens, c'est le rôle dit d'intercesseur (Châfi') qui est conféré au « demandeur de martyr » dans ce nouvel agencement signifiant. Nous rencontrons cette appellation dans les testaments de ceux qui accomplissent les attentats, et qui s'adressent à leur mère (prioritairement), à leur père, à leurs frères, en leur disant : « Je pars intercéder pour vous ». Dans le discours des familles également, on attribue à ces fils le titre d'intercesseurs. D'avantage encore, les autorités du Hezbollah en font un critère pour autoriser un candidat à devenir martyr. Voici ce que dit Sayed Hussein Nasrallah, le chef du Hezbollah (dont l'un des fils a accompli l'autosacrifice), de sa rencontre avec un candidat : « Je lui ai demandé une seule chose, et c'est en fait la seule condition que j'impose pour faciliter formellement l'arrivée du demandeur de martyr sur le terrain, obtenir, avec les autres, son intercession ».

Qu'est-ce donc cette intercession ? Ce terme (châfi') provient d'une racine en arabe qui signifie « l'amnistie » et « du pardon ». Le titre est accordé à quelqu'un qui peut s'entremettre pour obtenir le pardon pour un autre, auprès d'un souverain, ou auprès de Dieu, quand l'intercesseur est un saint homme. C'est donc une fonction de tiers qui allège la dette et la culpabilité d'un sujet, lui évite la sanction. On ne saurait faire du « demandeur de martyr » un tel intercesseur, si celui auprès duquel il s'en va n'était pas une figure menaçante, capable de représailles, et si ces jeunes hommes n'étaient pas des fils qui s'envoient dans la mort circonvenir la terreur du père idéal.

Je voudrais mentionner deux autres aspects qui se trouvent dans les testaments et les discours des demandeurs de martyr et de leurs proches. C'est d'abord la dimension que j'appellerai, à la

suite de Kantorowicz : « l'agonie pour la justice ». Cette expression vient dans un texte intitulé : « Mourir pour la patrie » (publié la première fois en 1951, repris chez Fayard en 2004), où l'auteur montre comment le motif du « martyr » va être transposé du christianisme au nationalisme, pendant la première guerre mondiale. Dans le discours théologique du christianisme, « l'agonie pour la justice » est le prix à payer pour recevoir la couronne des martyrs. Nous retrouvons ce même motif dans les testaments des demandeurs de martyr, pour justifier leur « auto-mise à mort », mais en mêlant dans le cas présent le national et le religieux. Ils invoquent presque tous l'exigence de justice comme mobile de l'autosacrifice. Cependant, un fait attire l'attention : la plupart des testaments que j'ai lus sont adressés aux mères, ou bien à elles en premier lieu ! Que signifie cette attestation pour la mère ? Serait-ce une forme de ce qu'on appelle dans le christianisme la Piéta, cette scène où le fils abandonné à la mort par son père est porté dans la douleur par sa mère, comme ultime témoignage du sacrifice absolu ? En écartant les pères du circuit de l'adresse testamentaire, ne s'agit-il pas de signifier que l'autosacrifice des fils intervient parce que les pères ont échoué à obtenir justice ? N'est-ce pas cohérent avec le recours au Père idéal ? Ce faisant, les fils, non seulement endettent leurs pères restés vivants, mais s'érigent en père de leur père.

La deuxième dimension importante dans ces testaments concerne le passage vers la vie éternelle à travers la mort. Le paradis mobilise en effet tout un imaginaire où le corps déchiqueté va être récupéré libidinalement grâce aux « houris », ces femmes éternellement vierges qui sont promises aux élus. La mort prend ici la forme d'une union avec un féminin absolu, non entamé et inentamable. Du reste, on rapporte dans beaucoup de cas « d'attentats-suicide », l'organisation, la veille de l'acte, d'une cérémonie au cours de laquelle on fête les noces du demandeur de martyr.

Je dois arrêter là cette approche du réseau signifiant dans lequel sont pris ce qu'on appelle « les attentats suicide » dans le monde musulman. C'est une première approche, mais elle montre que ces actes effroyables ne sont pas moins inscrits dans l'ordre du discours et com-

mandés par lui ; un ordre du discours sur la guerre et la mort qui a subi une mutation décisive, de sorte qu'avec « presque » les mêmes éléments, on produit de nouveaux effets. J'ai dit « presque », car l'invention du signifiant « istish-hâdî », le demandeur de martyr, fait basculer l'ensemble dans un nouveau rapport à la mort, à la destruction de soi et de l'autre. Il me semble que seule la psychanalyse peut mettre à jour de tels processus, ce qui n'annule aucunement les autres approches, car même lorsqu'il s'agit du pire, c'est toujours le langage, plus exactement des catastrophes dans le langage, qui y mènent. Cette catastrophe, je l'ai située, dans mon hypothèse, dans une sorte de descellement du Père mort, au profit du Père idéalisé.

Je reviens maintenant au thème du début de cette intervention. « Cliquer la mort » : qu'est-ce que Freud aurait dit, s'il devait écrire aujourd'hui de nouvelles « Actuelles sur la guerre et la mort » ? Il aurait probablement fait l'économie de cette démonstration à propos du « plaisir de détruire que la morale civilisée déroberait sous l'humble voile de l'illusion ». Il aurait renoncé à mentionner ce qu'il appelle les « hypocrites de la culture », dont la conformité à la civilisation n'est que de façade. Car le plaisir de détruire est aujourd'hui à découvert, comme la forme générale des rapports des humains aux humains, et à leur monde. Et « les hypocrites de la culture » opèrent à visage découvert, par exemple dans les discours et les actes de ce qu'on appelle « les ultras libéraux ». Il aurait probablement renoncé aussi au peu d'espoir qu'il avait sur la possibilité que la mise à nu du plaisir de tuer, le dévoilement du tripot pulsionnel de la destruction, puisse apporter quelque modification à la passion de tuer. Car, depuis la deuxième guerre mondiale, le dévoilement n'a jamais été aussi étendu qu'aujourd'hui, alors que la passion de détruire est toujours en extension.

On se souvient que dans la deuxième partie des « Actuelles sur la guerre et la mort », Freud s'arrête longuement sur le déni de la mort, sur le compromis passé avec elle, de sorte que notre posture fondamentale consiste à se penser comme mortel/immortel. Et d'évoquer le rôle des religions dans la contestation de la mort comme anéantissement de la vie, à travers les

idées de vie poursuivie après la mort apparente. Mais qu'aurait-il dit de ces « clics » qui donnent la possibilité de multiplier à l'infini les vies et les morts ? La technique va en fait, au-delà de ce que les religions ont imaginé à ce propos. Le sujet cliquant est en effet un revenant à l'infini. Et l'imaginal actif que lui ouvre la technique est un fardage de la mort qui n'a rien à envier à celui du religieux. Bien mieux, il est au comptant, il n'a nul besoin d'attendre le passage dans l'autre monde, il peut se payer autant de vies et de morts qu'il veut ; il peut le faire pendant des heures et des jours, et nous savons que sa puissance addictive est un phénomène global. C'est dans cette partie que Freud rappelle la réplique de l'âme d'Achille à Ulysse, réplique que j'ai mise en exergue de mon propos ce soir, comme le rappelait France Delville. Voici le passage cité par Freud où Ulysse fait d'abord l'éloge d'Achille dans ces termes :

« Jadis quand tu vivais, nous tous, guerriers d'Argos,
T'honorions comme un dieu, en ces lieux aujourd'hui,
C'est toi qui sur les morts exerces la puissance ;
Pour toi, même la mort, Achille, est sans tristesse ! ».

Et l'âme d'Achille de répliquer :

« Oh ! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse !
J'aimerais mieux, valet de bœuf, vivre en service
Chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand'chère,
Que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint ! »

(*Odyssée*, XI, v. 484-491)

« Oh ! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse ! », cette phrase m'a arrêté, en me disant que « farder la mort » était peut-être autre chose que le déni (*Verleugnung*) de la mort, dont parle Freud. Peut-être s'agit-il d'une forme extrême du déni. En venant au Robert, Dictionnaire historique de la langue française, on trouve attestés « farwidhon » et « frawjan » du haut allemand qui signifient « teindre » et « colorer ». Le Robert mentionne les significations suivantes : mettre du fard, maquiller, embellir, envelopper, masquer, voiler, déguiser, donner une apparence trompeuse. Le Littré propose la signification de

« cacher le défaut », ce qui ramène alors au déni freudien, comme déni de la castration. Mais, cacher le défaut se double ici d'une dimension esthétique. Ces deux dictionnaires évoquent ensuite « farder » dans le sens de la charge : « le fardeau », « la farde », « le fardement », sans indiquer le lien entre l'embellissement et la charge. On pourrait penser que le déguisement et l'embellissement consistent à porter quelque chose de supplémentaire. Il y aurait donc l'idée du supplément et de la suppléance, ce qui n'est pas sans convoquer le fétiche. Le Robert indique rapidement, que le mot « Fard » vient probablement de l'Arabe, et qu'il signifie la charge. C'est un fait que le mot « fardh » désigne dans cette langue la charge et l'obligation. Il est possible de réunir « le fardeau » et « le fardement », c'est-à-dire la charge et l'esthétisation de la mort, au niveau de ce que Freud appelle « le Surmoi de la culture ». Par exemple, il y a à l'intérieur de l'islam une esthétisation théologique et pornographique de la mort (théopornographique, pourrait-on dire), parce que dans le paradis des musulmans, les mecs baisent, ils baisent à l'infini, avec des femmes éternellement vierges et des orgasmes millénaires. Je rappelle qu'en islam, ce sont des théologiens qui ont écrit la grande majorité des ouvrages érotiques ou pornographiques. Ce fait illustre l'impératif surmoïque de la jouissance.

La façon contemporaine de farder la mort, c'est ce que nous voyons dans le cinéma aujourd'hui, à travers la production de tout un art du massacre et de la destruction. Avec Internet, cet art a fait un pas supplémentaire, il n'est plus fixé sur la pellicule d'un film une fois pour toutes et pour tous, le jeu cybernétique permet sa reproduction individuelle, autonome et renouvelée.

Il est certains que les nouveaux développements de la technique ont des effets sur ce que Freud a appelé « le Surmoi de la culture », encore faut-il que la recherche psychanalytique explore cette voie. Mais il faudrait ici intégrer la dimension proprement politique, au niveau de la demande de justice, et pas seulement au regard du tort qu'inflige l'occupant à l'occupé. C'est un fait que l'occupant peut infliger des humiliations intolérables qui justifient la révolte et l'usage de la force contre la force oppressante. Mais nous avons vu qu'au cours de la période coloniale,

l'usage de la force par les combattants contre l'opresseur n'a jamais recouru à l'autosacrifice comme arme de destruction de l'ennemi. Il a fallu donc que quelque chose d'autre se produise, pour que dans le monde musulman, l'appel à l'autosacrifice porte autant, et que les candidats au martyr se multiplient. L'émergence d'un discours qui crée « le demandeur de martyr » doit être rapporté à la condition politique dans ce monde. Il me semble, en effet, que lorsque se répand de cette manière l'appel à l'autosacrifice et les réponses qui s'y soumettent, c'est que cer-

taines garanties fondamentales qu'offre la communauté humaine ne sont plus acquises. Et c'est le cas dans beaucoup de pays de cette région. « Le Surmoi de la culture » en vient à exiger alors cette « agonie pour la justice », à travers laquelle les fils vont s'autodétruire, en répandant la peste, fasciste. Car il s'agit bien de fascisme, lorsque la mort se substitue au politique. Mais là, j'ouvre un autre exposé sur les similitudes entre le discours fasciste et certains discours islamistes, que je ne ferai pas ce soir.