

Peu après la parution du [livre de Houria Bouteldja](#), l'une dit à l'autre, par-delà l'Atlantique : écrivons un texte ensemble. L'autre ne refusa pas, mais suggéra une autre forme de dialogue : écrivons chacun·e un texte et faisons-les paraître ensemble. Du temps passa. Ce décalage supplémentaire apporta son lot d'oubli, et la part d'inconscient, dans la conversation, qui était indispensable à produire quelque résonance. C'est ainsi une sorte de trilogie (non, vraiment, font les autres convives ? Vous plaisantez sans doute !), fait non seulement de mots mais de silence et de distance, comme c'est le cas dans les meilleures occurrences, nous semble-t-il, qui s'est instauré, à l'insu de la principale protagoniste, mais aussi, en grande partie, des deux autres.

Voici donc un texte de Joëlle Marelli. On pourra [lire également ici celui de Gil Anidjar](#).

« Ce qui compte, quand on veut lire un livre, c'est de lire le livre » (Rabbi Itzhak Sagmal).

(Citation apocryphe retrouvée dans des brouillons inédits du *Contre Sainte-Beuve* de Marcel Proust, contenus dans une petite valise en cuir léguée par ma grand-mère, et que personne ne s'était avisée d'examiner jusque récemment. Une légende familiale, enfin vérifiée par la découverte de ces papiers, veut en effet que Fortunée A., alors âgée de quinze ans, ait été envoyée en France par ses parents. Le Protectorat français sur le Maroc ayant débuté près de dix ans auparavant, ses parents, gens pragmatiques, estimèrent qu'il lui serait profitable d'être instruite des usages de la bourgeoisie française. Une relation procura à la jeune Fassie l'occasion de séjourner auprès de Céleste Albaret, qui se prit pour la jeune fille, sa cadette de seize ans, d'une profonde affection. Elle lui fit lire Anatole France (que Fortunée ne cessa plus jamais de citer jusqu'à la fin de sa vie à qui voulait l'entendre) en échange de quoi l'adolescente lui apprit à préparer les *kfitha* à la mode des femmes juives de Fès. Quand fut venue la saison du départ, Céleste lui confia des manuscrits de Marcel, qu'elle la supplia de conserver précieusement, l'écrivain alors mourant menaçant de les détruire dans un accès de délire. Quand Fortunée rencontra, quelques années plus tard, celui qui devait devenir mon grand-père, la francophilie les rapprocha. La France les trahit pourtant (comme si elle avait jamais fait autre chose, me souffle le vent du progrès) et mon grand-père en mourut d'amertume. À leur dernier souffle, à trente ans d'écart, c'est en roulant les *r* qu'ils dirent leurs derniers mots. Était-ce en français (comme Céleste) ou en arabe (comme tout le monde)? Les personnes présentes, des personnels médicaux, n'ont pas réussi à le dire. Pourquoi je vous raconte tout ça ?)

*

1° Le chanteur français Jacques Higelin vient de mourir. En France, toute une génération est en deuil. En 1969, il chantait avec Areski Belkacem :

J'aurais bien voulu t'écrire

Une chanson d'amour

Mais par les temps qui courent

Ce n'est pas chose commode

Ce n'était pas commode en 1969 et ça l'est peut-être moins encore aujourd'hui. Et c'est peut-être une chanson d'amour qui dit l'impossibilité d'une chanson d'amour, mais c'est surtout un quatrain qui fait tenir en une même phrase la chanson et son absence, une référence sibylline à l'époque et l'idée que le temps, peut-être le temps qui reste ne permet pas (d'écrire une chanson d'amour), ou serait mieux employé à autre chose. Que pouvait-on, en 1969, estimer avoir de mieux à faire qu'écrire des lettres d'amour, quand on était un jeune poète-chanteur, le futur nouveau « fou chantant » de la France des trente glorieuses ? Il est vrai que des lettres d'amour, Higelin en avait déjà écrit beaucoup, quelques années auparavant[1], et peut-être avait-il désormais d'autres chats à fouetter, se sentait-il appelé à écrire pour un public plus vaste que celui, excessivement restreint, auquel s'adresse habituellement une lettre d'amour. Quoiqu'il en soit, sous l'ironie légère (et peut-être moins profonde que ce que je leur prête ici, ou alors « superficielle par profondeur ») de l'ancien « soldat de vingt ans » et de son complice Areski, se laisse reconnaître un thème (sans doute moins qu'un topos) qui met en tension la temporalité privée de la passion amoureuse et l'exigence « universelle » d'appartenance à un monde qui transcende la « communauté des amants[2] ». Il n'en va pas de même pour un poète palestinien de la même génération, pour qui « écrire un poème d'amour sous l'occupation [était] une forme de résistance[3] » et tout aussi bien quelque chose qui lui était interdit ; une forme de résistance, donc, à conquérir.

Il me semble que Houria Bouteldja pourrait aujourd'hui dire ou chanter, elle aussi, avec autant ou plus de mélancolie et d'ironie qu'Higelin :

« J'aurais bien voulu vous écrire une chanson d'amour, mais par les temps qui courent, ce n'est pas chose commode. »

Le sens de ces paroles serait différent, mais pas moins poignant.

*

2° Dans les plus belles répliques de *Partage de midi*, où l'affreux Claudel raconte l'amour et la mort des blancs aux colonies, le sévère Mesa demande à l'indolente Ysé : « Que lisez-vous là qui est défait et déplumé comme un livre d'amour ? » Ysé répond : « Un livre d'amour[4]. » Est-ce qu'une belle scène, quelques belles répliques, le fait pour un auteur de savoir comme personne faire « galoper le petit cheval[5] », et pour la pièce d'être écrite « il y a longtemps » (première version 1906) rachètent l'abjection d'une œuvre (toute l'œuvre de Claudel, avec quelques instants – est-ce de grâce ou de répit ?) pétrie des plus mauvaises passions du christianisme le plus bourgeois et le plus réactionnaire (moralisme, racisme, sexisme et antisémitisme) et qui n'en est pas moins intégrée sans discussion au canon des « grandes œuvres du répertoire français » et régulièrement mise en scène par les plus prestigieux artistes[6] ? Toujours est-il que ces répliques nous trottent (comme le petit cheval) dans la tête à chaque fois que des doctes prétendent nous dire ce qu'il y a sous le livre d'une indigène. Comme Claudel et comme tout vrai chrétien, même en déshérence, Mesa est en principe le spécialiste de l'amour véritable, qui n'est évidemment pas charnel, comme s'y trompe la « pauvre Ysé » et comme elle l'y entraînera avec elle ; mais il est prompt à confondre le mot et la chose, un livre et ce dont il parle (l'amour, donc)

et à condamner sans l'avoir lu le livre « défait et déplumé » d'Ysé. Car il y a ceux qui savent ce qu'amour veut dire et il y a les autres. Comme il y a celles qui savent ce qu'est une chanson (ou un poème, ou un livre) d'amour et les autres. Et il y a celles et ceux qui n'ont pas besoin de lire un livre pour savoir qu'il doit être brûlé – et son auteure dénoncée : raciste, antisémite, sexiste et homophobe. Enfin il y a celles ou ceux qui prétendent lire plus fort que les autres – entre les lignes, *as it were*, et nous instruire de ce qui ne figure pas dans le texte et que donc nous risquerions de ne pas voir. Ce qui manque à cet échantillonnage, ce sont celles et ceux qui feraient ce qu'ils et elles savent faire pour d'autres livres : un travail de lecture : quelque chose qui transforme – non pas le livre, mais soi-même (« Fendre la muraille (du cœur humain) »). Prendre le risque d'être lu.e et transformé.e par le livre. On fait ça avec certains livres. Quels sont les critères qui nous font décider de ne pas le faire avec d'autres ?

(*Note to self* : Ne pas oublier d'aborder le topos « Je ne suis pas d'accord avec tout ce qu'elle dit ». Cette manière de donner des gages avant d'exprimer un soutien mesuré. Quand est-on jamais « d'accord sur tout » avec un.e auteur.e, avec qui que ce soit ? Le problème d'avoir à « donner des gages », pour Bouteldja comme pour n'importe qui. (Et que suis-je en train de faire ? Comment éviter de le faire ?) Même quand elle le fait tout en disant qu'elle ne le fait pas[7], on fait semblant de ne pas voir et de ne pas entendre. Dans ce cas, parler plutôt de l'exigence du texte et demander : qu'est-ce qu'un texte exigeant, quel type d'exigence un texte peut-il poser et depuis quand les subalternes posent-elles des exigences ?)

*

3° En 1962, une toute petite poignée d'années avant qu'Higelin et Areski chantent l'impossibilité d'écrire une chanson d'amour, Hannah Arendt écrit quelques lignes à James Baldwin à la suite de la parution dans le *New Yorker* de la « Lettre d'une région de mon esprit » (« Letter from a Region of My Mind ») – lettre dont Bouteldja extrait d'ailleurs plusieurs passages –, et qui se clôt sur ces mots :

Si nous – et par nous j'entends les blancs relativement conscients et les noirs relativement conscients qui devons, *comme des amants*, requérir ou créer la conscience de l'autre – ne manquons pas à notre tâche, nous parviendrons peut-être, poignée que nous sommes, à mettre fin au cauchemar racial, à accomplir notre pays et à changer l'histoire du monde. Si nous ne tentons pas tout, la réalisation de la prophétie recréée par le chant d'un esclave à partir de la Bible est toute proche : *Dieu a donné à Noé le signe de l'arc-en-ciel. Il n'y aura plus d'eau. La prochaine fois, le feu*[8] !

Tout en exprimant son admiration pour le texte de Baldwin dans son ensemble, Arendt revient (avec ce côté un peu buté qu'elle a et qui fait qu'on est souvent « pas d'accord avec tout ce qu'elle dit ») sur ce qu'elle considère comme une erreur, à savoir accorder une quelconque place à l'amour en politique :

Ce qui m'a fait peur dans votre article, c'est l'évangile d'amour que vous entreprenez de prêcher à la fin. En politique, l'amour est un étranger et son intrusion n'apporte rien, sinon l'hypocrisie. Toutes les caractéristiques que vous soulignez dans le peuple noir : leur beauté, leur aptitude à la joie, leur chaleur et

leur humanité, sont des caractéristiques bien connues chez tous les peuples opprimés. Elles naissent des souffrances et sont les biens dont les parias tirent le plus de fierté. Malheureusement, elles n'ont jamais survécu, fût-ce de cinq minutes, à l'heure de la libération. L'amour et la haine sont étroitement liés et sont destructeurs, l'un et l'autre ; on ne peut se les permettre qu'en privé et, en tant que peuple, seulement tant que l'on n'est pas libre[9].

Quelque chose effraie (*frightened*) Arendt, qui pourtant en a vu d'autres : « l'évangile de l'amour » que Baldwin « prêche » à la fin de son texte. Redressons la barre, semble-t-elle dire : « L'amour est étranger à la politique ». Les qualités positives que Baldwin trouve aux Noirs (beauté, aptitude à la joie, chaleur, humanité) sont non seulement des marques définitives des opprimés, ou comme Arendt les appelle, des parias, mais elles résultent des situations d'oppression ; la liberté (mais peut-être faudrait-il dire l'émancipation, la justice, ou encore l'égalité, j'y reviendrai) voit disparaître ces qualités : elles ne lui survivent pas *cinq minutes*. Arendt reprend là les termes mêmes qu'elle employait en 1959 dans son discours de réception du prix Lessing à Hambourg[10], articulant une position récurrente dont on peut faire remonter les premières élaborations théoriques à sa biographie de Rahel Varnhagen, voire à la thèse sur *Le concept d'amour chez Augustin*, et que l'on retrouve sous différentes formes dans « La tradition cachée » (1948) et dans la première partie des *Origines du totalitarisme*.

Derrière le cliché de l'amour aussi destructeur que la haine dont il est d'ailleurs indissociable (chez une auteure à qui rien ne répugne tant, par ailleurs, que les clichés), il y a l'idée selon laquelle les affects, relevant du domaine du particulier, ne sauraient être intégrés dans la sphère universelle du politique. Amour et haine sont un luxe que « l'on ne peut se permettre qu'en privé ou, en tant que peuple, tant que l'on n'est pas libre ». Si on l'éclaire par des passages des *Origines du totalitarisme*, cette attitude désabusée constitue une formulation sophistiquée et problématique d'un thème dont des figures plus triviales s'épanouissent aujourd'hui en France sous l'effet d'une préoccupation intense – et plus ou moins souterraine depuis plus de deux siècles, c'est-à-dire à la fois consciente et inconsciente – pour la question inépuisable de savoir ce qui rend un groupe apte ou inapte à l'universalisme, c'est-à-dire à la disparition :

« Depuis les Grecs, nous savons qu'une vie politique réellement développée conduit à une remise en question du domaine de la vie privée, et à un profond ressentiment vis-à-vis du miracle le plus troublant : le fait que chacun de nous a été fait ce qu'il est – singulier, unique et immuable. Toute cette sphère du strictement donné, reléguée au rang de la vie privée dans la société civilisée, constitue une menace permanente pour la sphère publique qui se fonde sur la loi d'égalité avec la même logique que la sphère privée repose sur la loi de la différence universelle et sur la différenciation. [...] Le grand danger qu'engendre l'existence d'individus contraints à vivre en dehors du monde commun vient de ce qu'ils sont, au cœur même de la civilisation, renvoyés à leurs dons naturels, à leur stricte différenciation.»

C'est cette singularité, selon Arendt, qui appelle et à laquelle s'adresse ce qu'elle appelle l'amour- et dont la politique n'a que faire. Pire encore :

« L'existence de ces personnes [les « parias », ceux qui vivent hors du « monde commun »] entraîne un grave danger, qui est double : leur nombre croissant menace notre vie politique, notre organisation humaine, le monde qui est le résultat de nos efforts communs et coordonnés, menace comparable, voire plus effrayante encore, à celle que les éléments indomptés de la nature faisaient peser autrefois sur les cités et les villages construits par l'homme. »

La conclusion de ces passages, ainsi que d'autres thématisations de la notion de paria, interdisent de céder à toute tentation de rejeter les propos d'Arendt sans rémission du côté des arguments, désormais historiques qui font de la séparation des sphères un instrument de tri entre barbares et civilisés :

« Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein, à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont les conditions de vie de sauvages[11] ».

Certes, je ne cesserai de marteler que « je ne suis pas d'accord avec tout ce qu'elle dit, » mais c'est là en quasi-voyante qu'Arendt décrit notre aujourd'hui, rejoignant par avance Bouteldja (et quelques autres), qui relie précisément l'histoire de l'immigration maghrébine postcoloniale, du traitement fait aux immigrés et à leurs descendants, aux récentes éruptions d'idéologies délirantes et rafales de passages à l'acte :

« Nous avons réalisé la prophétie blanche : devenir des non-êtres ou des barbares. Nos complexités et nos nuances se sont volatilisées. On nous a désépaissés, confisqués à nous-mêmes, vidés de toute substance historique. Nous prétendons être ce que nous avons été mais nous n'en sommes que des caricatures fantasmées et désarticulées. Nous bricolons avec des lambeaux d'identité épars collés avec de la mauvaise glue. Nos propres parents nous regardent avec perplexité. « Mais qui êtes-vous ? » pensent-ils. » (p. 101)

Il faudra revenir sur ce « nous » qui refuse vaillamment de rejouer l'opération du tri et *politise* obstinément contre l'injonction paradoxale à s'extraire de la condition paria. Nul romantisme de réprochée, mais double assomption du risque et de l'impératif arendtien : tout membre d'un groupe paria doit choisir entre être rebelle et être « responsable de sa propre oppression[12] ». Posons pour l'instant que ce « nous », fondamentalement impur et donc fondamentalement politique, est constamment en construction, et que le « vous » qui lui fait pendant n'est pas moins polymorphe et instable[13].

La position exprimée dans la lettre à Baldwin est tout à fait cohérente avec celle que prendra Arendt quelques mois plus tard (23 juin 1963) dans sa célèbre réponse à Gershom Scholem, lequel dans une lettre écrite à la suite de la parution d'*Eichmann à Jérusalem* l'a accusée de manquer « d'amour pour le peuple juif » (« *ahavat Israel* »). Et en effet, rétorque-t-elle, elle estime devoir réserver le sentiment d'amour à ses proches, et plus précisément à ses amis, plutôt qu'à des collectivités ethniques, nationales ou politiques d'ailleurs « ou quoi que ce soit de semblable » :

« En fait, je n'aime que mes amis et suis absolument incapable de toute autre forme d'amour[14] ».

Robuste bon sens qui s'oppose utilement, dans ce contexte, à la mystique nationaliste et ethnocentrée de Scholem, lequel à cette époque, comme l'a montré Amnon Raz-Krakotzkin[15], a abandonné les analyses lucides – et désillusionnées – des premières années de son installation en Palestine mandataire, époque à laquelle, avec le mouvement Brit Shalom, il défendait un sionisme compatible avec l'idée binationale. En 1931, Scholem critiquait l'alliance passée par le mouvement sioniste avec « la puissance visible, agressive » de l'impérialisme, oubliant de se « rattacher à la puissance cachée, réprimée, qui doit monter et se révéler demain », par quoi il désignait « la révolution de l'Orient qui s'éveille », une révolution qui semblait alors imminente et forcerait, selon lui, le sionisme à choisir, pour ainsi dire, son camp. Or ce choix ne pouvait rien devoir à la lâcheté ni à l'opportunisme, car le danger était aussi réel, selon Scholem, de part et d'autre de la division entre Occident impérialiste et Orient en devenir révolutionnaire : soit le sionisme serait « emporté par les eaux de l'impérialisme » auquel il s'était allié au moment de la déclaration Balfour, « soit il se consumera[it] au feu de la révolution de l'Orient qui s'éveille. » « Un danger de mort de part et d'autre, et malgré tout il appartient au mouvement sioniste de décider, » poursuivait-il, concluant sur une note apocalyptique :

« Je ne sais pas s'il est encore possible pour le mouvement tout entier de changer de voie et d'essayer de se lier aux forces qui détermineront le visage de la prochaine génération. Je sais néanmoins qu'il n'y a pas d'autre voie [...] il est préférable que le mouvement redevienne petit, mais sûr de son chemin et de son avenir, plutôt que de demeurer dans cet état de désintégration et de mensonge et de mourir avec les forces de la réaction [...] *Et même si nous ne remportons pas une nouvelle victoire, et que le feu de la révolution nous dévore, il vaut mieux que nous soyons du bon côté des barricades*[16]. »

En 1963, cependant, Scholem a abandonné depuis longtemps (depuis la catastrophe) ses premiers engagements en faveur du binationalisme et tire progressivement vers les versions les plus irresponsables du sionisme[17]. La réponse d'Arendt (« je n'aime que mes amis » ce qui veut dire la même chose que « l'amour n'a rien à faire en politique ») ne peut donc avoir le même sens, selon qu'elle est adressée à Scholem qui prétend justifier une censure des critiques faites aux *Judenräte* par « l'amour du peuple juif » ou à Baldwin qui appelle blancs et noirs à (se) penser ensemble « comme des amants ».

Adressée au vieux Scholem réactionnaire, la réponse d'Arendt témoigne de sa liberté, de son obstination à penser. Mais offert à Baldwin qui parle de « changer l'histoire du monde » (formule à laquelle elle devrait pourtant être sensible), l'avis ès qualité dispensé par Arendt en spécialiste de l'impossible rapport entre affect privé et engagement mondain ressemble au froncement de sourcil d'un vieux professeur tâillon. Elle ne voit pas que si Baldwin parle bien d'amour et de politique, c'est dans l'idiome d'une autre « tradition des opprimés », une tradition qui a réinterprété le commandement d'amour d'une manière que l'on pourrait dire spinoziste, pour en faire une configuration capable de dépasser en puissance la négativité affective, profondément destructrice, que produisent les situations d'oppression chez les sujets opprimés. Dans *La prochaine fois, le feu*, Baldwin écrit :

« J'emploie ici le mot « amour » non pas seulement au sens personnel, mais comme une manière d'être ou d'un état de grâce[18]. »

Il ne s'agit pas, et certainement pas *simplement*, d'amour « chrétien », d'« amour du prochain », et encore moins d'« aimer ses ennemis[19] ». Il ne s'agit pas non plus de « demande d'amour ». Comme l'écrit Baldwin encore : « Je ne connais pas beaucoup de Noirs qui cherchent à être « acceptés » par les blancs, moins encore à être aimés par eux ; ils veulent simplement ne pas recevoir de coups sur la tête de la part des blancs à chaque instant de notre bref passage sur cette planète[20]. » Le vertigineux passage d'un « ils » descriptif à un « nous » subjectivant, dans la phrase, donne une piste pour comprendre ce qu'il entend par « amour ». Baldwin a donné, dans *Just Above My Head* (traduit en français sous le titre *Harlem Quartet*), une description implacable et terrifiante de la destructivité qu'engendre l'exposition au racisme :

C'est un lieu effroyable. Je m'y suis trouvé plusieurs fois depuis - j'espère ne jamais avoir à y retourner. Il y a un tonnerre rouge sang tout autour de vous, des éclairs de lumière blanche de temps à autre, des voix rugissent et cessent, rugissent et cessent, vous êtes sous l'emprise d'une souffrance inconnaissable, elle est dans vos épaules, vos bras, vos mains, votre souffle, un intolérable labour - et non, ce n'est pas du tout comme l'approche d'un orgasme, un orgasme impliquant le soulagement, voire parfois, si désespérément que ce soit, impliquant l'espoir de l'amour. L'amour et la mort sont liés, mais pas là où je me trouvais ce jour-là[21].

C'est à cette négativité, dont l'opresseur veut faire leur signe distinctif et à laquelle l'histoire de l'oppression prétend les condamner, que Baldwin reprochait à Richard Wright de raver les Noirs américains[22]. L'oppression produit inévitablement des Bigger Thomas[23], et lorsqu'ils sont jugés, « il est inutile de dire à la cour qui juge ce païen qu'ils en sont responsables, qu'il est leur création, que ses crimes sont les leurs [...] Le sens de son existence a déjà été exprimé de la manière la plus adéquate [...] De plus, la cour, le juge, les témoins et les spectateurs reconnaissent immédiatement que Bigger est leur création et ils reconnaissent cela non seulement avec haine, peur et culpabilité, avec le furieux sentiment de vertu qui en résulte, mais aussi avec cette plénitude morbide de fierté mêlée d'horreur avec laquelle on considère l'étendue et la puissance de sa propre méchanceté[24]. » (33). Mais dans le temps d'avant ces petites fins du monde, ces apocalypses aux dimensions d'une vie humaine qui en préfigurent d'autres, de plus grande amplitude, dans le temps qui reste, Baldwin invite, on l'a vu, les noirs « relativement conscients » et les blancs « relativement conscients », à faire *comme* des amants, c'est à dire de s'efforcer de produire l'un.e chez l'autre de la « conscience », et à le faire de manière persévérante, sans faiblir (falser), afin de « changer l'histoire du monde », à défaut de quoi la prophétie apocalyptique post-biblique des esclaves se réalisera : « Dieu a donné à Noé le signe de l'arc-en-ciel : plus d'eau, la prochaine fois, le feu ! »

Si l'alternative posée par Baldwin ne peut être entendue par le bon sens buté de Hannah Arendt (celle avec qui, vous savez, « je ne suis pas d'accord sur tout »), tout porte à penser qu'elle l'aurait été par Benjamin[25] et sans doute aussi, bon gré mal gré, par le Scholem de 1931. Si on accepte ces parallèles, alors l'amour *politique* qu'appelle Baldwin est peut-être quelque chose comme le « véritable état d'exception » qu'appelle Benjamin. On peut appeler ça amitié si on veut, ou *philia*, on peut se demander dans quelle mesure l'amour

baldwinien échapperait au diagnostic dubitatif de Derrida dans *Politiques de l'amitié*, et s'interroger sur la manière dont Baldwin résoudrait la question, centrale comme l'a montré Gil Anidjar[26], du nombre (puis-je embrasser, dans mon amour ou dans mon amitié, plus d'une poignée d'individus qui me ressemblent ? Ces affects peuvent-ils, sans perdre tout ce qui leur donne leur caractère sensible, être autre chose qu'électifs ?) Mais on peut aussi considérer que l'amour dont parle Baldwin est un peu comme la « proposition » faite par C.L.R. James, dont Houria fait un « adepte de l'amour révolutionnaire » : « Ils sont mes ancêtres, ils sont mon peuple. Ils peuvent être les vôtres si vous voulez bien d'eux[27]. » (cité p. 46) Et il faut admettre qu'il y a là plus d'amour sans doute, mais aussi, pour reprendre un syntagme qui a sa face obscure et sa face lumineuse, une « offre » considérablement plus « généreuse » que ce que traduit la manière apparemment symétrique dont Sarkozy formule son « exigence d'assimilation » : « Dès que vous devenez Français, vos ancêtres sont gaulois. « J'aime la France, j'apprends l'histoire de France, je vis comme un Français, » doit se dire celui qui devient français[28]. »

Dans la « proposition » de Baldwin, dans celle de James, dans celles de Bouteldja[29] il y a la proposition d'un changement de paradigme, ce que Rancière appelle un nouveau partage du sensible, qui suppose une transformation du regard[30] et des alliances affectives et politiques fondées sur les représentations revisitées de ce qu'est le « soi » et de ce que sont le « même », le « semblable », « autrui », le « prochain », « l'autre », etc. Une nouvelle subjectivation politique[31]. De celles qui crée immédiatement les conditions de la paix. Dans ses *Lettres d'amour d'un soldat de vingt ans*, Higelin raconte son expérience de la déclaration d'indépendance algérienne. Il quitte la caserne, sort dans les rues en liesse. Il est immédiatement reconnu, par les Algériens qu'il croise, comme un allié :

« Est venu vers nous un adolescent, les traits transfigurés, incapable de dire un mot, bouleversé. Il nous a serré la main avec passion. Il m'a tapé dans le dos [...] Son regard me disait : « Tu comprends, tu es venu partager, c'est tellement bien[32] ! » ».

(Pas de quoi céder au sentimentalisme cependant. Dans la suite de sa correspondance, le jeune Higelin reprend bien vite le fil de sa passion amoureuse et pas qu'un peu narcissique, au détriment du témoignage historique.) Dans un texte de 1995, Rancière articule sa pensée de la « subjectivation politique », et cela n'a rien d'un hasard, à une réflexion sur l'impact qu'eut la guerre d'Algérie sur sa génération et sur l'effet qu'elle aurait pu (qu'elle aurait dû) avoir quant à « la différence de la citoyenneté à elle-même, qui est le propre de la politique » si n'avait pas eu lieu, en lieu et place, « l'oubli de l'altérité intérieure[33] ». Ces moments, les récits et les conceptualisations auxquels ils donnent lieu, sont le nord de la boussole vivante que nous sommes, collectivement, à nous-mêmes.

Sans vouloir parler pour Houria, il me semble qu'elle pourrait dire (pourrait-elle le chanter ?) qu'elle aurait voulu écrire un livre d'amour, mais que par les temps qui courent, ce n'est pas chose commode. C'est à « nous » que ce livre se serait adressé – s'adresse[34] –, à nous les blanc.he.s, à nous les juif.ve.s, à nous les femmes indigènes, à nous les indigènes – puisqu'au terme de son livre, le travail de désidentification et de (re)subjectivation a, me semble-t-il, nécessairement commencé, s'il ne l'avait fait avant. Et peut-être est-ce pour se soustraire à ce travail que tant de gens brutalisent le livre et son auteure (« Qu'est-ce que vous lisez là, qui est épluché et dépecé – ce qui est autre chose que lire – avec autant de malveillance que l'est un livre d'amour par une Inquisition, quand

le livre est d'amour révolutionnaire et non « chrétien » (*whatever that means*) ? – Un livre d'amour – révolutionnaire. ») « Le Noir venait demander au Blanc un toit, cinq dollars ou une lettre au juge. C'est de l'amour que le Blanc venait demander au Noir. Mais c'est rarement qu'il était capable de donner ce qu'il était venu chercher. Le prix était trop élevé. Lorsqu'on sait cela d'un homme, il vous est impossible de le haïr mais à moins qu'il ne devienne votre égal, il vous est impossible de l'aimer[35]. »

L'amour révolutionnaire, ce n'est pas la demande d'amour, ce n'est pas l'amour-chrétien-*whatever-that-means*, ce n'est pas non plus l'amour du prochain ni l'amour de l'ennemi. C'est la transformation désidentifiante, la subjectivation politique qui s'opère au moment où s'affirme l'égalité, laquelle selon Rancière n'est pas quelque chose que l'on poursuit ou que l'on obtient, mais un postulat qui s'actualise dans les opérations nécessitées (inventées, créées) pour sa vérification : « L'égalité ne se donne ni ne se revendique, elle se pratique, elle se vérifie[36]. » L'effet performatif de ce postulat et du processus constant de sa vérification sur la « logique supposée naturelle de la domination » est de produire « de la politique[37] ». « Cela veut dire qu'il n'y a pas toujours de la politique. Il y en a même peu et rarement. » Voilà qui est tout autre chose que de dire, comme le fait Arendt, que tel groupe humain (les juifs en l'occurrence, mais ce seraient aujourd'hui les habitants des quartiers populaires) ou telle catégorie de travailleurs (*l'animal laborans*[38]) sont « sans monde » (*weltlos*), une telle privation (*Weltlosigkeit*) étant synonyme d'une inaptitude au politique dont l'amour, la beauté « et toutes ces choses », perçues comme qualités collectives et non réservées au domaine « privé », sont les signes les plus certains. Cette *Weltlosigkeit* dont Arendt négocie pied à pied avec Heidegger les conditions d'humanisation (ou de réhumanisation) se dirait, dans l'idiome français d'aujourd'hui, de manière plus triviale : « communautarisme ».

Il me semble que la notion d'amour révolutionnaire telle que la mobilise Bouteldja (qu'elle dit emprunter, sans véritablement thématiser ni la notion, ni son emprunt, à Chela Sandoval[39]), est l'une des procédures possibles de la vérification pratique de l'égalité. C'est une « méthode de l'égalité[40] ». Dans ce processus, tel qu'il est mis en œuvre ici, l'égalité se vérifie par la l'exigence et par la générosité : *Les Blancs, les Juifs et nous* est un livre exigeant. Depuis quand les subalternes posent-elles des exigences ? Depuis et à chaque fois qu'elles font une offre généreuse, à chaque fois qu'elles vérifient, inlassablement, l'égalité, et donnent une chance à l'opresseur.e de se désidentifier de l'identité oppressive pour produire une nouvelle subjectivation politique.

On pourrait dire – et on n'hésitera pas à le faire, car c'est peut-être la leçon la plus précieuse de la lecture de ce livre – en reprenant pour la modifier un peu la pensée d'Arendt, que tout membre d'un groupe paria non seulement doit choisir entre être un rebelle et être « responsable de sa propre oppression[41] », mais doit trouver un moyen d'échapper à la négativité affective que produit sa condition. Pour cela il y a n'y a que deux voies possibles : la violence révolutionnaire ou l'amour révolutionnaire. Baldwin reprochait à Wright de river les noirs américains (African-Americans) à une négativité imposée. Mais il savait aussi, et il l'a dit sans détour, que lorsque l'opresseur.e refuse la proposition généreuse qui lui est faite par l'opprimé.e (et hélas, quand est-il arrivé, à ce jour, qu'il ne la refuse pas ?), *la prochaine fois, le feu*. Scholem, lui savait que devant « le feu de la révolution », et quand bien même ce feu serait destiné à nous dévorer, il faut choisir le « bon côté des barricades. » Pas pour sauver nos vies. Scholem était pessimiste, dans ces années-là, mais il n'était sans doute pas un lâche. Mais pour que, d'une manière qui nous rapproche de ce Kafka qui est aussi, chez Arendt, ce sur quoi nous sommes le plus « d'accord avec elle », nous survive autre chose que la honte[42].

Post-scriptum

La politique est l'art des déductions tordues et des identités croisées. Elle est l'art de la construction locale et singulière des cas d'universalité (Jacques Rancière, *La Méésentente*).

Bien des choses ont été reprochées à Houria Bouteldja, mais un passage surtout a attiré des lectures particulièrement venimeuses. La volonté de ne pas lire et de ne pas entendre a des ressources infinies. Il s'agit du passage où Bouteldja parle de son propre regard sur « un enfant portant une kippa » et de « la disparition de [son] indifférence » vis-à-vis des Juifs. Il y aurait tant de choses à dire sur ce passage dense, poignant, sombre et oui, inquiétant, délibérément et consciemment, d'abord et surtout, bien sûr, parce qu'il témoigne d'une inquiétude. Mais d'abord, cela mériterait un texte entier, peut-être dans le prolongement de ce qui vient d'être écrit, sur les affects encore, sur les affects négatifs toujours, mais surtout sur ce que peut être l'analyse politique d'un affect négatif. Et puis, il faudrait commencer par réfléchir à qui parle, avec qui et pour qui, comme s'il fallait encore et toujours parler pour ou à la place de quelqu'un, comme si les lectures malveillantes n'étaient pas le fait de la malveillance mais d'une insuffisance du côté de l'écriture, qu'il faudrait pallier par de l'écriture encore. « *Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better.* » Comme si, donc, le geste consistant à ouvrir le dialogue^[43] ne pouvait jamais rencontrer que des fins de non recevoir ou des procès en insuffisance. Ce qui est le cas bien sûr, mais que faisons-nous d'autre et qu'y a-t-il de mieux à faire que d'essayer encore et encore de poser des actes de parole qui ne soient pas d'annulation pure et simple de ce qui a été posé par la locutrice précédente ?

Poser, donc, plutôt qu'une réponse, argument ou brique qui s'insérerait exactement dans la brèche ouverte (illusion vertigineuse), un autre acte de parole, une autre pierre qui pourra servir de pavé dans la barricade commune ou de table sur laquelle étaler les victuailles du repas commun. (Un repas non sacrificiel, où l'ascétisme aurait sans doute sa place^[44], comment faire autrement, mais pas démesurée).

J'habite dans un quartier qui mêle différentes populations, notamment des juifs pratiquants et donc « visiblement juifs ». Historiquement, ceux-ci n'ont pas toujours ni forcément été sionistes, mais c'est de plus en plus souvent le cas, l'« ensorcellement » faisant son chemin, grâce à la captation d'héritage israélienne et à la politique française des identités. Un dimanche matin, je sortais de chez moi pour aller au marché. Il était assez tôt. En longeant une petite rue, j'ai vu passer à côté de moi un jeune garçon, peut-être quatorze ans, avec une kippa et des papillotes, une sorte de caleçon un peu moulant noir, un blouson noir, et roulant sur une trottinette rose. Je ne sais pas dans quelle famille ce garçon a grandi. Les papillotes et la grande kippa noire indiquent une famille juive pratiquante, mais c'est tout. Il était vraisemblablement ashkénaze, mais je ne pourrais pas l'affirmer. Quelles étaient ses positions politiques ? Comment le savoir ? En avait-il seulement ? Quel était son imaginaire ? à quoi rêvait-il ? Impossible de le savoir.

Mais immédiatement, ce jeune garçon m'est apparu comme un héros. Sa tenue, sa trottinette rose, qui le rendent aussi « visible » à son milieu familial et social que ses papillotes et sa kippa à l'extérieur de ce milieu, sa désinvolture tranquille tandis qu'il roulait en direction de la Place des Fêtes pour faire, j'imagine, des courses pour sa mère, tout cela

m'a remplie de joie. Lui aussi, j'aimerais risquer cela, est en quelque sorte un indigène de la république. Et ce, je le répète, quelles que soient ses positions politiques. Tout porte à penser qu'il peut en changer, que tout au long de sa vie il ne cessera de réfléchir, d'apprendre et d'affiner sa pensée ; tout porte à penser qu'il a du courage et saura s'en servir pour lutter contre les préjugés, les siens et ceux des autres, ceux de son milieu d'origine comme ceux de la société majoritaire ; tout me porte à penser qu'il cultivera toute sa vie une saine colère mais aussi une obstinée joie de vivre ; à l'évidence il ne craint pas de provoquer, mais de manière tout aussi limpide, il est capable de le faire sans perdre sa désinvolture. Tout porte à penser qu'il est capable de nouer des alliances, qu'il est capable de ce que Houria appelle l'amour révolutionnaire.

Est-ce qu'il existe tel que je l'imagine ou est-ce que mon imagination prête à ce jeune garçon que je n'ai croisé que furtivement des qualités singulières qu'on rencontre souvent chez ceux chez qui on ne les attendait pas ? Ces qualités sont celles qui fleurissent chez les parias tels que les décrit Arendt, chez celles et ceux qui ont hérité d'une subjectivité d'opprimé.e.s comme chez ceux et celles pour qui une telle subjectivité dérive d'une oppression actuelle (i.e. d'une discrimination, d'une racisation, d'une relégation, d'une minorisation dont ils et elles font effectivement l'expérience à des degrés divers, et ne constituent pas « seulement » une mémoire transmise par la famille et/ou la collectivité). Celles et ceux qui en ont « seulement » hérité sans être actuellement opprimé.e.s ont souvent le choix entre s'aliéner dans cette subjectivité, s'y arc-bouter pour maintenir leur appartenance périlleuse et fragile à l'hégémonie, ou participer à ce que Walter Benjamin appelle la tradition des opprimés, Arendt la tradition cachée, et qui est la base de l'alliance avec les autres opprimé.e.s (celles et ceux qui le sont actuellement), et de ce que Houria appelle l'amour révolutionnaire.

Le jeune garçon dont je parle, était au moins en train de se constituer une capacité d'amour révolutionnaire. Le souvenir de l'avoir croisé me donne de l'espoir les jours nombreux où l'espoir est une denrée de contrebande. Il est mon héros juif indigène de la république.

Notes

[1] Cf. *Lettres d'amour d'un soldat de vingt ans*, Paris, Grasset, 1987.

[2] Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, éditions de Minuit, 1984.

[3] Mahmoud Darwich, « Je suis malade d'espoir », propos recueillis par Gilles Anquetil, *Le Nouvel Observateur* n°2154, 11 août 2008.

[4] Paul Claudel, *Partage de midi*, Paris, Gallimard, 1949, coll. Folio, p. 38.

[5] Nathalie Quintane, *Tomates*, Paris, P.O.L., 2010, p. 60.

[6] La réponse est non. Ce qui rachète, c'est Vitez : « J'ai lu à haute voix, comme un poème, à la suite, les premières lignes du *Journal* publié de Claudel. Tout prend sens alors : « Son départ, premier août 1904. Commencé à Foutchéou, septembre 1904. Naissance de Louise, 22 janvier 1905. Fendre la muraille (du cœur humain). » C'est cela notre sujet : il s'agit de montrer comment cela peut se fendre, la muraille du cœur humain. » Antoine Vitez, *Le théâtre des idées*, Paris, Gallimard, 1991, p. 439.

[7] « Que dit Ahmadinedjad ? Il ne dit rien. Il ment, c'est tout. Il ment en toute honnêteté. Et c'est énorme. En mentant, et en assumant son mensonge devant une assemblée qui sait qu'il ment, il est invincible. À l'affirmation « Il n'y a pas de torture à Abou Ghraib », répond l'écho : « Il n'y a pas d'homosexuels en Iran ». » p. 35. Pour apprécier ces paroles, qui sont, dit Bouteldja, « d'une mauvaise foi exquise [...] il faut être un peu lanceur de chaussures. » (33) Et que faut-il être ou faire semblant d'être pour ne pas apprécier l'ironie de Bouteldja ?

[8] Baldwin, *La prochaine fois le feu*, Folio, Gallimard, (1963) p. 136-137. Traduction modifiée. « *Comme des amants* » souligné par moi.

[9] <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/95/156>, ma traduction

[10] Repris en français sous le titre « De l'humanité dans de sombres temps », tr. fr. Barbara Cassin et Patrick Lévy, in *Vies politiques*, Gallimard, 1974, p. 26 : « L'humanité des humiliés et des offensés n'a jamais survécu à l'heure de la libération, fût-ce d'une minute. Cela ne veut pas dire qu'elle ne soit rien puisqu'elle rend effectivement l'humiliation supportable ; mais cela veut dire que, politiquement, elle est absolument non pertinente. »

[11] *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 605-607.

[12] H. Arendt, *La tradition cachée*, tr. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois, 1987, p. 196.

[13] Sur l'aspect central de *l'adresse* dans le livre de Bouteldja et ailleurs, et sur la manière dont elle fait nécessairement vaciller l'identité, voir le texte de Gil Anidjar ici-même.

[14] Hannah Arendt et Gershom Scholem, *Correspondance*, Paris, Seuil, 2012, tr. Olivier Mannoni avec Françoise Mancip-Renaudie, p. 428.

[15] *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, tr. Catherine Neuve-Eglise, Paris, La Fabrique, 2007, p. 170-183 ; voir aussi « Exile and Binationalism – From Gershom Scholem and Hannah Arendt to Edward Said and Mahmoud Darwish », Carl Heinrich Becker Lecture, Fritz Thyssen Stiftung, 2011 (<http://www.eume-berlin.de/en/events/carl-heinrich-becker-lecture/2011-amnon-raz-krakotzkin.html>) et « « On the Right Side of the Barricades », Walter Benjamin, Gershom Scholem, and Zionism », in *Comparative Literature* 65 :3, University of Oregon, 2013 (<https://read.dukeupress.edu/comparative-literature/article-abstract/65/3/363/7798>).

[16] Scholem, « Qui sont les diviseurs ? (1931) », in *Le prix d'Israël. Ecrits politiques*, Paris, éditions de l'Eclat, 2003. Je souligne.

[17] Amnon Raz-Krakotzkin, *art. cit.*

[18] *La prochaine fois le feu*, op. cit., p. 125. Traduction modifiée.

[19] Voir Gil Anidjar, *The Jew, the Arab, a History of the Enemy*, Stanford University Press, 2003.

[20] *La prochaine fois, le feu*, *ibid*, p. 42. Traduction modifiée.

[21] *Harlem Quartet [Just Above My Head]*, tr. Christiane Besse, Paris, éditions Stock, 1987. Traduction modifiée.

[22] « Notes of a Native Son », in *Collected Essays*, Literary Classics of the United States, New York, 1998, p. 26-34. Traduit sous le titre *Chronique d'un pays natal* par J.A. Tournaire, Paris, Gallimard, 1973.

[23] Le jeune criminel Bigger Thomas est le personnage principal du roman de Richard Wright, *Native Son* (1940), HarperCollins Publishers, NY, 1993. Traduit en français sous le titre *Un enfant du pays* par Hélène Bokanowski et Marcel Duhamel, Paris, Gallimard, 1987.

[24] « Notes of a Native Son », *op. cit.*, p. 33. Ici c'est moi qui traduis (JM).

[25] « Car il n'est pas de témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. [...] La tradition des opprimés nous enseigne que « l'état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception. » Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, Folio, Gallimard, 2000, p. 433.

[26] *The Jew, the Arab*, *op. cit.*

[27] Ou dans une formulation un peu différente, mais pas si éloignée, celle de Darwich : « Mon problème réside en ce que l'Autre a décidé de voir dans mon identité. Je lui dis pourtant : Voici mon identité, partage-la avec moi, elle est suffisamment large pour t'accueillir. » Mahmoud Darwich, *La Palestine comme métaphore*, Arles, Actes Sud, 2003, p. 36.

[28]

<http://www.lefigaro.fr/flash-actu/2016/09/19/97001-20160919FILWWW00356-des-que-l-on-d-evient-francais-nos-ancetres-sont-gaulois-sarkozy.php>

[29] Aux « Blancs » : « Si les choses étaient bien faites, le devoir des plus conscients d'entre vous serait de nous faire une proposition pour éviter le pire. Mais les choses sont mal faites. C'est à nous que cette tâche incombe [...] Qu'est-ce qui pourrait vous faire renoncer à la défense de vos intérêts de race qui vous consolent de votre déclassement et grâce auxquels vous avez la satisfaction de (nous) dominer ? Mis à part la paix, je ne vois pas. Par « paix » j'entends le contraire de « guerre », de « sang », de « haine ». J'entends : vivre tous ensemble paisiblement. » (45) Aux « Juifs » : « Vous êtes toujours dans le ghetto. Et si nous en sortions ensemble ? » (69)

[30] « Cela définit le fait d'être ou non visible dans un espace commun, doué d'une parole commune, etc. » Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 13.

[31] « Toute subjectivation est une désidentification, l'arrachement à la naturalité d'une place, l'ouverture d'un espace de sujet où n'importe qui peut se compter parce qu'il est l'espace d'un compte des in comptés, d'une mise en rapport d'une part et d'une absence de part. » « La politique est affaire de sujets, ou plutôt de modes de subjectivation. Par *subjectivation*, on entendra la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, dont l'identification donc va de pair avec la refiguration du champ de l'expérience. » Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 59, 61.

[32] Jacques Higelin, *Lettres d'amour d'un soldat de vingt ans*, *op. cit.*

- [33] Jacques Rancière, « La cause de l'autre » (1995), in *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998, p. 33.
- [34] Cf. Gil Anidjar, « Chacals et Arabes », ici même.
- [35] Baldwin, « Lettres d'une région de mon esprit », *art. cit.*, cité par Bouteldja, p. 47.
- [36] Rancière, *Le maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987, p. 227.
- [37] *La Mésentente*, *op. cit.*, p. 37.
- [38] *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, p. 147-156.
- [39] Chela Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press, 2000. Dans ma tentative de comprendre l'idée d'amour révolutionnaire telle que la met en œuvre Bouteldja, je me suis dispensée ici d'étudier l'emprunt qu'elle en fait à Sandoval. Pour autant je ne me tiens pas quitte de cette tâche.
- [40] Rancière, *La Méthode de l'égalité. Entretiens avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Paris, Bayard, 2012.
- [41] *La tradition cachée*, *op. cit.*, p. 196
- [42] « - Comme un chien ! dit-il, c'était comme si la honte dût lui survivre. » Franz Kafka, *Le Procès*, traduit par Alexandre Vialatte, Gallimard, 1933, p. 325. Dans *La tradition cachée*, Arendt, commente ainsi cette conclusion du roman de Kafka : « Et l'unique espoir qui émerge de façon foudroyante à la fin du roman est le suivant : « C'était comme si la honte dût lui survivre ». À savoir, la honte que tel soit l'ordre du monde et que lui, Joseph K., même s'il en était la victime, n'en était pas moins un membre obéissant. » *La tradition cachée*, *op. cit.*, p. 101.
- [43] Voir « Chacals et Arabes », de Gil Anidjar, à paraître sur *Contretemps*. Et en matière de procès en antisémitisme, à une époque où cette imputation devient si proliférante, et en même temps si sélective et de si mauvaise foi qu'elle produit (ce qui est bien sûr son dessein pas si secret) exactement ce qu'elle prétend dénoncer, on chercherait en vain quand, dans l'histoire de l'Europe, un groupe opprimé aurait adressé à la collectivité des juifs une invitation qui ressemble à celle-ci, à proprement parler bouleversante : « Vous êtes en train de perdre des amis historiques. Vous êtes toujours dans le ghetto. Et si nous en sortions ensemble ? » Bien sûr, des versions de cette invitation ont existé dans le monde colonisé. Et en Europe, ce sont souvent des juifs qui ont adressé cette invitation à d'autres groupes (cf. Sylvia Klingberg et Alain Brossat, *Le Yiddishland révolutionnaire*, Paris, Syllepse, 2009 [1983]).
- [44] Voir les belles pages que consacre Seloua Luste Boulbina à l'ascétisme des colonisés, in *Le Singe de Kafka et autres propos sur la colonie*, Lyon, Sens Public, 2008, p. 14-29.