

La guerre 'totale' détruira-t-elle "Le jardin aux sentiers qui bifurquent" ?

Yolanda Gampel (Israël)

Une fiction en guise d'introduction

Dans *Le jardin aux sentiers qui bifurquent*, Jorge Luis Borges⁷⁵¹ évoque une fiction chinoise antique dans laquelle se produisent toutes les bifurcations de l'histoire : « Dans toutes les fictions, chaque fois que diverses possibilités se présentent, l'homme en adopte une et élimine les autres; dans la fiction du presque inextricable Ts'ui Pên, il les adopte toutes simultanément. Il crée ainsi divers avenir, divers temps qui prolifèrent aussi et bifurquent » (100)... « Dans l'ouvrage de Ts'ui Pên, tous les dénouements se produisent ; chacun est le point de départ d'autres bifurcations. Parfois, les sentiers de ce labyrinthe convergent » (101)... « Cette trame de temps qui s'approchent, bifurquent, se coupent ou s'ignorent pendant des siècles, embrasse toutes les possibilités. Nous n'existons pas dans la majorité de ces temps; dans quelques-uns vous existez et moi pas; dans d'autres, moi, et pas vous; dans d'autres tous les deux. Dans celui-ci, que m'accorde un hasard favorable, vous êtes arrivé chez moi; dans un autre en traversant le jardin, vous m'avez trouvé mort; dans un autre je dis ces mêmes paroles, mais je suis une erreur, un fantôme » (103).

Ces univers parallèles et divers ainsi que les effets de miroir qui en découlent engendrent un "délire circulaire" vertigineux, une interrogation sur la relativité du temps et de l'espace que Borges nous fait vivre, où le passé et l'avenir s'embrassent.

Contrairement à ce texte où la fluidité d'un devenir infini est présente, la menace atomique et d'autres menaces auxquelles nous sommes confrontés nous mettent, face aux cendres, au néant, pouvant même arriver à effacer la possibilité de la fluidité de temps, de ces séries infinies de temps divergents, convergents et parallèles sur terre, cette trame de temps multiples qui se cotoient, bifurquent, se coupent ou s'ignorent pendant des siècles, embrassant toutes les possibilités, ainsi que la possibilité de regarder l'histoire comme une "contingence accumulative", non linéaire, dont parle l'historien Dan Diner⁷⁵².

Après une catastrophe nucléaire ou une autre catastrophe politique, pourrait-on retrouver « Le jardin aux sentiers qui bifurquent » ? Est-ce que la « guerre totale » d'anéantissement dont parle Hannah Arendt dans ses travaux sur le système totalitaire et ses suites⁷⁵³ effacera la possibilité de tous les chemins qui bifurquent ? Elle a montré en quoi une telle guerre menace la pérennité de l'existence humaine la possibilité de créer une diversité d'avenirs, de temporalités qui pourtant prolifèrent et bifurquent

⁷⁵¹ Borges Jorge Luis, *Les jardins aux sentiers qui bifurquent*, Gallimard, Paris, 2007.

⁷⁵² Diner D., « Nation, Migration and Memory : On Historical Concepts of Citizenship », *Constellations*, no. 4, 1995, p. 293-306 ; Diner, D. (1995). "Cumulative Contingency. Legitimizing History in Israeli Discourse", in: *History & Memory* 7, pp. 147-170.

⁷⁵³ Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, Paris, 1993.

encore sur terre. Alors, si la destruction advient, est-ce que toute trace sera effacée ? Est-ce que tout ne sera plus que cendres ou alors désert (métaphore qu'utilise Hannah Arendt pour qualifier la destruction totalitaire, mais en lui opposant des oasis)⁷⁵⁴ ?

Les traces de l'anéantissement du XX^{ème} siècle et d'autres massacres de l'histoire de longue durée subsistent dans la mémoire individuelle. Ils se conjuguent avec « la prise de conscience des conséquences de la bombe atomique »⁷⁵⁵, les attaques terroristes, les dangers de catastrophes technologiques, économiques aujourd'hui. Un questionnement émerge : « Comment peut-on vivre par la suite ? »

Une patiente en analyse pendant les années 1980 en Israël, Mme A., exprime, au cours d'une séance, son inquiétude au sujet de la situation économique et de la sécurité en Israël : « Je me souviens des années cinquante. J'étais un enfant, nous n'avions pas grand-chose mais nous étions unis, nous avions de l'espoir; aujourd'hui le futur nous apporte la menace de guerre et de catastrophe ». Elle faisait mention d'un acte criminel dans lequel des Arabes étaient impliqués. « Que va-t-il se passer? Dans mes associations, les Arabes sont liés aux Allemands. Je comprends que c'est une interprétation intériorisée de l'histoire de mes parents qui ont enduré la Shoah. De ce point de vue, je serais pour *Gush Emunim* (le bloc de la foi, un parti de droite israélien qui croit possible l'établissement d'un Grand Israël), mais ce serait en fonction d'un aspect névrotique qui provient du passé, et nous amène à penser que tout le monde nous persécute et que tout le monde est contre nous. En général, je ne hais pas les Arabes, mais pour les assassins responsables de l'attaque contre l'autobus, j'appliquerais la règle *Œil pour œil, dent pour dent*. J'ai grandi avec un père et une mère malades, en sachant que c'était à cause de la guerre. Ensuite les années soixante sont arrivées avec la prise de conscience des conséquences de la bombe atomique. J'ai pensé qu'il ne fallait pas élever des enfants dans un monde où le danger est si réel. Enfin qui peut garantir que la Shoah ne se reproduira pas? » Plus tard, en se référant à un autre événement, Mme A. dit : « Je me suis demandé qui était plus important: moi ou mes enfants? Je ne sais pas. Smadar Haran, chez qui les terroristes sont entrés, n'était pas une plus mauvaise mère que d'autres quand elle a fait taire sa fille, quand elle a eu si peur qu'elle l'a étouffée. Dans une situation semblable, mon fils de trois ans ne pourrait pas comprendre que je lui demande de se taire... Comment peut-on vivre après ? »⁷⁵⁶.

Le moment d'une séance de travail psychanalytique montre l'exigence incontournable de la durabilité pour la vie psychique des individus et des sociétés. Comme le rappelle Paul Ricoeur dans sa préface à *Condition de l'homme moderne*⁷⁵⁷, Hannah Arendt a souligné que la durabilité avait été détruite par la violence totalitaire et qu'elle mettait en cause l'appartenance politique (*polis*) et l'appartenance au monde (*cosmos*).

⁷⁵⁴ Arendt Hannah, « Fragment 4. Du désert et des oasis », *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, p. 136-139.

⁷⁵⁵ Jaspers Karl, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme. Conscience politique de notre temps*, Paris, Buchet/Chastel, 1963 ; Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, Paris, 1995.

⁷⁵⁶ Gampel Yolanda, « The interminable uncanny », Rangel L. % Moses-Hrushovski (Eds), *Psychoanalysis at the Political Border*, Madison, International Universities Press, 1996.

⁷⁵⁷ Ricoeur Paul, « Préface », Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Press-Pocket, 1983.

L'exigence anthropologique de la durabilité

Hannah Arendt écrit après Auschwitz et après Hiroshima qui ont été le signe majeur de la destruction totalitaire :

« La réalité de mon existence présuppose la permanence et la durabilité du monde, et la destruction d'un peuple équivaut ainsi à la destruction d'une partie du monde, d'une perspective unique sur le monde, d'une partie de la réalité du monde, puisque nous sommes du monde et pas seulement au monde »⁷⁵⁸. Comment dès lors pouvons-nous penser l'actualité avec et après Hannah Arendt ? Comment aurait-elle pensé l'actualité contemporaine confrontée à la menace de la violence engendrée par les armes atomiques, les laboratoires de recherches atomiques, les essais sur la bombe atomique et les nouveaux dangers technologiques ? Que penser de la terrible combinaison d'une guerre totale qui prend de nouveaux visages, s'appuie sur de nouvelles découvertes techniques, du terrorisme sans lois ni limites, de guerres civiles locales et de génocides ? Ces faits montrent l'affrontement de visions opposées de la vie en commun sur la planète et du monde ? Que penser du mélange de violence archaïque, de violence administrative froide et de technologie moderne pour anéantir l'ennemi (voir le texte de Libero Zuppiroli publié dans ce volume), des brutalités exercées contre les populations jetées dans l'exode ou l'exil, du déchaînement passionnel des conflits entre civils au sein de sociétés déchirées⁷⁵⁹ ?

Atterrée par la double capacité qu'a l'être humain de construire la civilisation et, en même temps, de trouver les instruments idéologiques et matériels pour la détruire, je m'interroge. Partant de mes références théoriques et de ma pratique psychanalytique, je désire réfléchir sur les nouvelles formes de destructivité tyrannique. Comment la violence actuelle peut-elle vaincre les aspects constructifs qui donnent accès au développement de la vie des sociétés et des individus ? Existe-t-il une limite à l'humain ? Quand atteint-on le seuil de l'humain, que ce soit dans le sens de l'endurance de la souffrance d'un côté ou dans celui du sadisme destructeur de l'autre ? Comment l'agressivité sadique et la violence conduisent-elles concrètement les individus, les groupes, les sociétés à l'effacement des limites ?

La traversée des textes de l'œuvre de Hannah Arendt nous apprend que seul l'effort de comprendre ce qui se passe rend possible une résistance lucide, loin de la révolte aveugle et des lamentations vaines. Après avoir pris connaissance de l'existence des camps d'extermination, elle écrit : « Comprendre, toutefois, ne signifie pas nier ce qui est révoltant et ne consiste pas à déduire à partir de précédents ce qui est sans précédent ; ce n'est pas expliquer des phénomènes par des analogies et des généralités telles que le choc de la réalité s'en trouve supprimé. Cela veut plutôt dire examiner et porter en toute conscience le fardeau que les événements nous ont imposé, sans nier leur existence »⁷⁶⁰.

En plus de la compréhension, pour Hannah Arendt, chaque fois que quelqu'un prend une initiative, il inaugure une chaîne d'actions humaines interdépendantes. Elle affirme que l'action individuelle mise en commun inaugure un nouveau

⁷⁵⁸ Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Agora Press, Paris, 1983 ; *La vie de l'esprit*, PUF, Paris, 1981, p. 21.

⁷⁵⁹ Traverso Enzo, *A feu et à sang, De la guerre civile européenne 1914-1945*, Stock, Paris, 2007.

⁷⁶⁰ Arendt Hannah, *Between Past and Future*, Penguin, N.Y., 1968. Voir aussi, *Arendt Hannah, Les origines du totalitarisme. L'antisémitisme*, vol. 1, préface générale, Points-Essais, Paris, 1973, p. 16-17.

commencement après le désastre totalitaire. Pour elle, l'exercice de la liberté humaine est le sens de la politique : « Le sens de la politique est la liberté »⁷⁶¹, écrit-elle encore. Mais les initiatives humaines sont sans cesse interrompues par de nouvelles initiatives qui, dans leur multiplicité et leurs mouvements incessants, forment la base même du vivre ensemble et nous poussent à créer un espace pour penser le devenir commun. Hannah Arendt écrit à ce propos dans le chapitre consacré à l'action dans son livre *Condition de l'homme moderne* (233) : « C'est pour le verbe et l'acte que nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance dans laquelle nous confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle. Cette insertion ne nous est pas imposée, comme le travail, par la nécessité, nous n'y sommes pas engagés par utilité, comme à l'œuvre. Elle peut être stimulée par la présence des autres dont nous souhaitons peut-être la compagnie, mais elle n'est jamais conditionnée par autrui, son impulsion vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative. »

La lecture de Hannah Arendt à l'épreuve de ma pratique de psychanalyste

Préciser le lieu et la pratique d'où je prends la parole peut faire mieux comprendre l'écho que rencontrent chez moi les paroles de Borges et ma réflexion sur la violence sociale d'Etat actuelle et ses effets. Elle est fondée sur ma vie en Israël, mon travail psychanalytique avec des survivants de la Shoah et leurs enfants, des consultations dans le champ des événements avec des enfants et des adultes qui endurent des situations traumatiques en Israël, en Amérique du Sud et avec des mères et leurs enfants pendant le conflit en ex-Yougoslavie. J'ai en effet aussi travaillé avec des mères et des enfants transplantés de Bosnie dans un camp dans un autre pays européen. Une autre partie de mon travail en Israël s'est déroulée avec des psychologues et des psychiatres palestiniens à Gaza, au cours d'un programme de formation de psychothérapeutes organisé entre 1993 et 2002, où j'ai pu assister de très près au début de la deuxième Intifada⁷⁶².

La présente contribution est le témoignage d'une psychanalyste qui se nourrit de l'œuvre de Hannah Arendt et non une étude approfondie de sa pensée. J'ai constaté qu'il existe des liens profonds entre mon travail comme psychanalyste, chercheur, enseignante, mon questionnement comme être humain, mon action et ma réflexion face à l'actualité, et certains aspects de la pensée de Hannah Arendt. Trois aspects de ma pratique et de ma vie peuvent évoquer ces liens: 1) Une conception théorique que j'ai élaborée à partir du travail de recherche clinique en psychanalyse autour de ce que j'appelle la « radioactivité » (Gampel 2005, 2007) 2) Une réflexion sur ce qu'est le courage vu depuis la psychanalyse en dialogue avec Hannah Arendt, 3) Et enfin mon point de vue et mon vécu comme Israélienne en Israël.

⁷⁶¹ Arendt Hannah, « Fragment 3a », *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, Paris, 1993, p. 47.

⁷⁶² Gampel Yolanda, *Ces parents qui vivent à travers moi. Les enfants des guerres*, Fayard, Paris, 2005.

1. Le « noyau radioactif » du psychisme humain dans un contexte de violence sociopolitique et de guerre

La métaphore de la radioactivité est empruntée au domaine de la physique nucléaire. Elle m'a permis de caractériser des observations dans ma pratique clinique qui a lieu dans un contexte de violence guerrière. Elle m'aide à métaphoriser les effets monstrueux, inattendus et aberrants, causés par la violence sociopolitique d'Etat⁷⁶³. Elle me permet aussi de comprendre ce que des êtres humains sont capables de faire subir à d'autres êtres humains. La métaphore me permet de réfléchir sur la violence, la cruauté, le terrorisme et la terreur qui font partie des guerres. Elle me permet d'appréhender la guerre qui s'installe dans notre quotidien par de multiples voies dont la guerre des mots, des images, images terribles, certes, que les médias nous assènent. Ces images ne sont cependant pas aussi terribles que la terreur que nous constatons sur le terrain des opérations de guerres installées en Europe, en Afrique, au Moyen-Orient et dans d'autres endroits de la planète.

La psychanalyse n'a pas de frontières géographiques, ni géopolitiques... La limite n'est pas linguistique non plus puisqu'il est question de l'inconscient. Comment la violence sociopolitique d'hier se présente-t-elle et se transmet-elle dès lors que dans l'Europe nazifiée le meurtre de masse a eu lieu et que d'autres violences sociopolitiques se prépareraient aujourd'hui un peu partout dans le monde ? Comment la mémoire collective du meurtre de masse du passé s'articule-t-elle avec la menace atomique et d'autres menaces d'aujourd'hui ? Quel effet l'irruption de cette menace a-t-elle sur la peur et l'effroi de la mort dans l'esprit des hommes ?

L'impact du crime de masse agit sur l'inconscient. Il attaque le genre humain dans son expérience fondamentale de la vie et de la mort. En posant la question sous une autre forme : « qui » devenons-nous quand nous sommes pénétrés, envahis par toutes ces horreurs, en tant qu'enfants, adultes, professionnels, psychanalystes, simples spectateurs, etc. ?

La métaphore de la radioactivité transformée en concept de « noyau radioactif » a surgi dans le contexte de mes travaux sur les effets des traumatismes sociaux, particulièrement ceux liés à la Shoah⁷⁶⁴. Il s'agissait pour moi d'arriver à conceptualiser un fait clinique très difficile à appréhender, en utilisant une forme de destruction extrême – la violence nucléaire –, de puiser dans l'imaginaire du XXe siècle le matériau pour construire un concept descriptif, interprétatif qui mobilise des résistances car il nous oblige à penser à ce contre quoi nous ne pouvons pas être protégés, à prendre conscience de faits, d'effets de faits destructeurs qui ont eu lieu à une certaine distance géographique et temporelle et qui, pour se transmettre et se propager, ne suivent pas les processus identificatoires connus par la psychanalyse quand elle observe la transmission intergénérationnelle. La métaphore de la « radioactivité » transformée en « noyau radioactif » nous amène à reconsidérer

⁷⁶³ Puget J. et al., *Violence d'Etat et psychanalyse*, Paris, Dunod, 1989.

⁷⁶⁴ Voir aussi, Gampel Yolanda, « I was a Holocaust Child », *Journal of Psychotherapy*, vol. 8, no. 4, 1992, p. 391-399 ; Gampel Yolanda, « The interminable uncanny », Rangell L. % Moses-Hrushovski (Eds), *Psychoanalysis at the Political Border*, Madison, International Universities Press, 1996 ; Gampel Yolanda, « Group Psychology, Society and Masses : Working with the Victims of Social Violence », Spector (Ed.), *On Freud's Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Hillsdale, N.J., London, Analytical Press, 2001, p. 129-153.

certains concepts classiques de la psychanalyse comme le deuil, son élaboration⁷⁶⁵, à la lumière de violences sociopolitiques et de leurs effets.

Le concept paradoxal de "radioactivité" inclut l'idée que nous pouvons tous être récepteurs passifs, de façon tout à fait aléatoire, par le seul fait d'appartenir à une nation, à un territoire, et de vivre en société dans ce monde. En même temps, nous pouvons aussi être transmetteurs d'une façon complètement aléatoire par le seul fait que nous sommes des sujets sociaux. Si nous sommes porteurs d'une "trace radioactive" ou d'un "noyau radioactif", ce noyau peut circuler de façon imprévisible sans concerner ou toucher un sujet particulier. Il opère à distance ; ses effets n'ont pas de limites, ni dans l'espace ni dans le temps, et il modifie les liens entre les personnes, sans que cette modification puisse être attribuée à une condition singulière.

Comment définir le noyau en question ? Il est souvent pensé en tant que chaos équivalant à désordre, mais, précisément, le sens que je veux lui donner ici a une relation avec un processus d'accélération infinie au cours duquel tout peut prendre une forme et disparaître simultanément. Il s'agirait d'un genre de vide virtuel contenant toutes les possibilités de transformations qui n'apparaissent que pour disparaître et se transformer indéfiniment. Toute intuition fulgurante, nouvelle est difficile à imaginer. En discutant mon travail dans un dialogue personnel, M.-C. Caloz-Tschopp a tenté de comprendre mon intuition théorique qui a une grande portée à toutes sortes de niveaux (théorique, épistémologique, clinique, etc.). En termes philosophiques, on pourrait imaginer que ce serait comme si l'être et le non-être coexistaient dans un chaos en mouvement accéléré, avec une tendance au non-être, à la néantisation ; cette dernière produisant une sorte d'être créateur/destructeur défini par un mouvement d'apparition/retrait qui disparaît dès que la pensée tente de le saisir.

Les notions de "noyau radioactif" et de "transmission radioactive" essaient donc de représenter de façon métaphorique la pénétration d'aspects terribles, violents et destructeurs de la réalité externe, contre lesquels le sujet est sans défense.

Le fait est comparable aux effets des radiations concrètes décrites par la physique. Une réalité externe pénètre l'appareil psychique sans que le sujet ait quelque contrôle ou quelque moyen de protection que ce soit contre ce nouveau type de pénétration, d'enracinement et ses effets. Ils peuvent quelquefois se manifester comme une maladie corporelle, une turbulence émotionnelle, une pulsion déchaînée, une contrainte tyrannique. Et en dernier lieu ils peuvent aussi se transformer en un noyau identificatoire.

La radioactivité constatée par la physique nucléaire est concrète, matérielle. Elle endommage physiquement l'individu au moment de sa réception, ou peu après. Il en est de même de la violence sociale qui endommage le psychisme du sujet au moment du traumatisme, peu après ou bien dans un temps plus lointain. Cependant, tout comme chez certaines personnes exposées à la violence radioactive concrète, les "résidus radioactifs" demeurent latents et peuvent émerger sous forme de maladies physiques, chez eux ou chez leurs enfants, bien des années après le traumatisme.

Ce que je viens de dire à propos du noyau radioactif a son point de départ dans une métaphore. Celle-ci me sert à penser les effets de la violence extrême et l'impact

⁷⁶⁵ Signalons les travaux d'un collègue sur le deuil et la création sociale. Métraux Jean-Claude, *Deuils collectifs et création sociale*, Paris, La Dispute, 1995 (préface de René Kaës).

de la transmission d'une violence collective extrême causée par des êtres humains à d'autres êtres humains.

De plus, mon concept de "noyau radioactif" me permet de percer à travers un écran très épais construit au niveau sociopolitique pour éviter la prise de conscience psychique et morale⁷⁶⁶ de la réalité. Cela me permet de me demander pourquoi la scène si puissante entre la victime et son bourreau dans l'extermination est tellement prégnante. D'où vient-elle ? Au XXe siècle, elle est directement issue d'Auschwitz. Elle est reconstituée, développée, amplifiée aujourd'hui dans la torture, la violence de masse à l'échelon planétaire. On peut évoquer le génocide rwandais des Tutsis par les Hutus en 1994. Je pourrais donner bien d'autres exemples.

Reconnaître l'usage souterrain de ce couplage pourrait peut-être faire comprendre certaines dimensions de la *fatwa*, la punition/vengeance de mort décidée par des extrémistes du Dieu de l'islam qui, à leurs yeux, est sans limites. A propos de la *fatwa* : une condamnation sans procès, ce qui est inacceptable au sein de tout Etat de droit, et aussi une *fatwa* jetée sur un Etat, l'Etat d'Israël à rayer de la carte du monde par l'arme nucléaire... L'extrémisme n'est sans doute pas l'apanage de certains extrémismes attribués à l'islam mais de bien d'autres qui se développent dans le monde d'aujourd'hui. Le problème est trop complexe pour être étudié ici et n'est pas l'objet de notre propos.

En 1929, quand il écrivait son livre, *Malaise dans la civilisation*, Freud ne pouvait pas imaginer ces crimes de masse liés aux génocides, à l'extermination. La violence pour lui, rappelons-le, procède de la sexualité humaine elle-même qui ne peut ni nous donner pleinement le bonheur ni éviter sa propre extinction. Selon lui, il existe dans la sexualité humaine une force qui la pousse à sa propre inertie ou à sa destruction.

Et en même temps, dans ce travail, il théorise le « drame de la culture » (*Kultur*) prise entre l'agressivité mortifère et la régulation de la violence, ultime message de Freud avant la catastrophe, signe donné aussi à ceux qui viennent après renforcer l'intellect devant ce qui a tendance à dominer la vie pulsionnelle, intérioriser la tendance à l'agression : « tout ce qui promeut le développement culturel œuvre du même coup contre la guerre »⁷⁶⁷.

2. Une réflexion psychanalytique sur le courage en dialogue avec Hannah Arendt

Le courage me permet de donner une place, dans le cadre tragique qui est le nôtre aujourd'hui, à l'action pour la vie.

Etudier la psychologie du courage dans l'histoire est complexe. Nous trouvons dans l'histoire des personnes extraordinairement courageuses qui peuvent apparaître au plus grand nombre comme des êtres perturbés. Elles assument en fait un rôle politico-idéologique de martyrs (religieux ou autres). Dans des régimes de pouvoir violents, certaines personnes sont choisies à cause de leur faiblesse, de leurs besoins, de leurs

⁷⁶⁶ Maja Wicki-Vogt, dans ce volume, approfondit ce point. « Pour Hannah Arendt, écrit-elle, toute décision dépendait du degré de conscience dans la double signification du mot : au sens psychique et moral (*conscience* en anglais ; *Gewissen* en allemand) comme au sens neurologique, intellectuel et psychanalytique (*consciousness* en anglais ; *Bewusstheit/Bewusstsein* en allemand) ».

⁷⁶⁷ Freud Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris, 1929, SE 21.

peurs, pour réaliser les buts irrationnels de pouvoirs, à travers des actes qui sont vus comme des actes de courage.

En tant que psychanalystes, nous pourrions dire, entre autres, qu'il n'est pas difficile de reconnaître que ces actes dits de courage peuvent correspondre à une configuration narcissique spécifique. Cette configuration narcissique peut être liée à une figure idéalisée et omnipotente de l'idéal du moi, figure idéalisée qui rend possible l'émergence du sado- masochisme.

Le courage apparaît, aux yeux de Hannah Arendt, comme la vertu politique par excellence. Cette vertu consiste à « s'exposer » au double sens du terme. Celui qui agit accepte de se dévoiler au regard de tous. Mais il choisit, également, d'assumer les conséquences imprévisibles de ses actes. En ce sens, le courage n'est pas l'héroïsme. Il ne caractérise nullement l'homme d'exception ou l'homme providentiel, mais c'est la vertu "politique" de tout humain par excellence. C'est la vertu dont fait preuve le citoyen dès lors qu'il accepte de prendre part à la vie de la cité⁷⁶⁸.

L'appel à « l'action pour la vie » que fait Hannah Arendt est repris par la philosophe M.-C. Caloz-Tschopp⁷⁶⁹ non pas comme une rhétorique nihiliste de la catastrophe, mais comme un agir positif. Rappelons que, pour Hannah Arendt, le nihilisme catastrophiste accompagne l'ambiguïté, la manipulation et le mensonge. Pour M.-C. Caloz-Tschopp, cet appel doit fonctionner comme une mise en garde par une action dans la vie de la cité. Elle écrit lors du colloque : « L'action pour la vie, la survie en commun se déroule dans, avec et aussi au-delà du système actuel des Etats, de l'ONU et des ONG, des partis, des syndicats, etc., pour construire de nouveaux réseaux, de nouveaux espaces publics aux frontières de l'Europe. Cela implique la création de nouveaux cadres, un engagement de chaque individus à tous les niveaux de la vie en commun ».

Le psychanalyste Heinz Kohut, Américain d'origine allemande, de retour à Berlin à la suite d'une invitation pour la première fois dans les années 1970, a fait une conférence sur le courage⁷⁷⁰. Pour lui, un grand héroïsme n'est pas toujours relié seulement à un système de valeurs mais peut provenir de ce qu'il appelle la *nuclear self*. Il décrit ce dernier comme une configuration cohésive et profonde qui est vécue comme le "Je" de nos perceptions, pensées et actions, et qui a une continuité dans le temps. Dans sa théorisation, il inclut dans la personnalité l'existence de différents *selves* parfois contradictoires, ayant différents degrés d'importance et de stabilité. En revanche, il existe un *nuclear self* unique qui est vécu comme la base de la personnalité et qui a des difficultés à changer. Il contient les valeurs et les idéaux les plus inébranlables mais aussi des buts et des ambitions profondément ancrés. La transformation et la modification du *nuclear self* nous est imposée pendant la vie sous l'influence de facteurs internes et externes. Kohut souligne que l'actualisation dans et par l'action du *nuclear self* d'une personne prête à mourir pour une cause, est le résultat d'un changement créatif où l'individu va au-delà d'un but spécifique et de ses ambitions personnelles pour aller vers ce que Kohut appelle "l'authentique". Ce

⁷⁶⁸ Voir à ce propos, Proust Françoise, *De la résistance*, Paris, Cerf, 1997 ; Abensour Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Paris, Sens & Tonka, 2006.

⁷⁶⁹ Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, éd. La Dispute, 2004, p. 237.

⁷⁷⁰ Kohut H., « On Courage », *Self Psychology and the Humanities*, W.W. Norton and Compagny, N.Y. 1985.

changement peut s'opérer lentement ou au contraire de façon abrupte. Il peut être compatible avec une attitude de rigueur et de fermeté qui est caractéristique du courage.

Kohut a choisi les histoires de trois résistants au régime nazi pendant la guerre qui ont payé leur engagement de leur vie. Hans et Sophie Scholl, des étudiants en médecine de Munich, ont écrit et distribué des journaux clandestins appelant les citoyens à la résistance non-violente⁷⁷¹. Ces deux héros de la conspiration des étudiants à Munich en 1943 ont agi jusqu'à leur arrestation et leur exécution. Quant à Franz Jaegerstaetler, un paysan catholique autrichien, il n'a pas accepté la fidélité exigée du nazisme. H. Kohut conclut que F. Jaegerstaetler n'était pas le seul catholique dévot dans sa communauté, et certainement pas le seul qui se soit rendu compte que ses valeurs religieuses étaient en conflit avec la fidélité exigée des nazis. Cependant, la plupart des personnes ont ignoré ou mis de côté leurs réserves au sujet du régime et se sont jointes à la majorité. La qualité dont a fait preuve F. Jaegerstaetler était absente chez la plupart de ses contemporains. H. Kohut nous rappelle qu'un tel courage n'est pas simplement donné ni facilement mis en action. Il comporte un examen de soi minutieux, torturant souvent, et une réflexion sur la pleine signification, les implications et les conséquences des engagements dictés par un *self nuclear* qui émerge.

En examinant la vie de ces héros, Kohut conclut que tous les trois ont mis en valeur trois caractéristiques présentes de manières diverses chez chacun d'eux : un sens de l'humour, la capacité de répondre à d'autres avec de l'empathie et un sens profond de la paix. L'humour révèle la capacité d'identifier les absurdités et les ironies de la situation, de s'en détacher et de la voir selon une autre perspective. Il permet d'accéder au sens des contingences et devient une modalité de la transcendance. C'est un antidote contre le sentiment d'omnipotence du *self*... La capacité d'empathie laisse apparaître les sentiments qui viennent du cœur, ce qui est central pour l'apparition du courage. En effet, le mot « *courage* » vient du mot français « *cœur* »⁷⁷². Ce cœur ou facteur empathique suggère qu'un *self* relié à sa propre humanité et à celle du voisin pourra être préparé à agir d'une façon radicale. Enfin le sens profond de la paix était d'autant plus remarquable qu'il était impliqué dans une lutte intérieure intense issue de leur engagement et de la perception de ses terribles conséquences. Le sens de la paix et la sérénité ont été perçus par tous ceux qui ont pu observer les trois résistants, même leurs tortionnaires et leurs bourreaux. Leurs différentes personnalités donnaient l'impression d'être remplies d'une sérénité profonde, peut-être proche de ce que nous appellerions la sagesse. La mise en valeur d'un sentiment de paix et de sérénité émerge parce que l'engagement du *nuclear self* génère une harmonie et un équilibre profonds alors que toute la personnalité s'organise autour de lui : les idéaux, la personnalité et l'action ne font plus qu'un.

C'est pour ces raisons que Kohut conclut que le courage ce n'est pas seulement de rester fidèle aux valeurs mais également de pouvoir disposer du *nuclear self*. Ce noyau est décrit comme un amalgame des idéaux les plus profonds, des buts authentiques et des données de leur vie ; en bref, une expression de ce qui fait au plus profond l'unité de l'individu. Le courage émergeant d'un individu à partir de son *nuclear self* est défini

⁷⁷¹ Scholl Inge, *La rose blanche*, Paris, Minuit, 1953. Un deuxième film vient de relater leur histoire sous le même titre (2006).

⁷⁷² Gilmour P., *Growing in courage*, Saint Mary's Press, Winona, Minn., 1998.

par Kohut (1985) comme la « capacité de braver même la mort... plutôt que de trahir le noyau de l'être psychologique, que sont ses idéaux » (6).

Il se pose la question de savoir quels sont les actes considérés comme des actes courageux et dans quelles situations. On peut affirmer que Hannah Arendt, à travers ses écrits, sa pensée et ses actions, était une femme courageuse. Comme je viens de le dire, le courage apparaît, aux yeux de la philosophe, comme la vertu politique par excellence.

Parmi les récits de personnes qui étaient enfants pendant la Shoah, j'ai trouvé des moments qui révélaient un courage exceptionnel. Une femme, qui avait six ans en 1944 lors de son arrivée de Hongrie avec sa mère au camp d'extermination, témoigne que sa mère la tenait dans ses bras et lui disait : « Ma fille, tu vas sortir d'ici, tu vas aller chercher la robe que je t'ai achetée pour ton anniversaire, tu vas la mettre », elle parlait des couleurs de la robe, de l'odeur des fleurs. En train de dire adieu à sa fille et à sa propre vie, dans l'horreur d'Auschwitz, elle liait sa fille avec la vie jusqu'au bout.

En Israël, nous disposons d'un régime, d'un système démocratique qui en principe nous permet de prendre parti à haute voix pour un régime, un système contraire aux régimes totalitaires évoqués par Hannah Arendt. On trouve en Israël beaucoup de personnes courageuses pour faire la guerre et aussi pour ne pas la faire. On trouve des personnes qui ont le courage de dire tous les jours pas seulement le mal que l'on nous fait mais aussi le mal que nous faisons. Je prends comme exemple les journalistes Amira Hess⁷⁷³, Gideon Levy⁷⁷⁴, les nouveaux historiens israéliens, des écrivains comme Amos Oz, David Grosman qui, pour prendre parti, se servent de la parole publique. D'autres prennent parti par l'action professionnelle. Des médecins, des psychologues, des psychanalystes, des avocats, des Femmes en Noir⁷⁷⁵, et d'autres encore par l'action civique. A travers l'action et la parole, chacun d'eux, depuis sa place, sa perspective, fait un travail de démythification et de réancrage des outils de la pensée, dont on sait l'importance qu'elle a eu pour Hannah Arendt. La pertinence de cet effort me paraît devoir toucher non seulement ceux qui réfléchissent sur le conflit israélo-palestinien, mais sur d'autres conflits dans le monde et, de manière plus générale, ceux pour qui les questions de la "résistance" ne sont pas épuisées, et enfin ceux pour qui la destinée tragique du peuple palestinien, la destinée pathétique du

⁷⁷³ Dans son livre, *Boire la mer à Gaza*, qui est un recueil d'articles écrits et publiés dans le journal *Haaretz* entre 1993 et 1996, Amira Hass apporte des témoignages, des entretiens, des choses vues et des mises en regard d'analyses provenant de différentes instances et portant sur plusieurs périodes.

⁷⁷⁴ Gideon Levy écrit aussi dans le journal *Haaretz* ; il ne théorise jamais a priori : il raconte, d'une façon inimitable, ce qu'il voit tous les jours dans la rue, chez ses voisins, dans les queues, sur les routes, aux barrages routiers.

⁷⁷⁵ Les Femmes en Noir constituent un réseau international informel où des femmes s'engagent à titre personnel, unies par des idéaux de pacifisme, de féminisme et de multiculturalisme. Les Femmes en Noir sont nées en Israël en 1988, en pleine première *intifada*. Leur existence est donc fortement liée au conflit israélo-palestinien. Quelques dizaines de femmes décidèrent de venir chaque vendredi dans la rue, en silence, vêtues de noir et armées de calicots pour réclamer la paix et cette paix passait nécessairement par la fin de l'occupation des territoires palestiniens occupés. Elles manifestaient en temps de guerre contre la politique de leur propre gouvernement, ce qui est une des caractéristiques des Femmes en Noir. Elles ont trouvé leur inspiration dans l'action des « Folles de la Place de Mai » à Buenos Aires. Leur deuxième caractéristique importante est qu'elles essaient d'établir un dialogue entre femmes de partis antagonistes. Ce dialogue implique le respect et l'écoute de l'autre pour essayer de comprendre les points de vue réciproques, identifier des souffrances partagées, pour finalement dégager une proposition commune de solution pacifique. Site du mouvement international : <http://www.womeninblack.org>

peuple juif n'ont rien d'énigmatique ni de divin, mais restent un défi devant lequel il importe de ne pas laisser s'installer le manque de pensée.

Hannah Arendt, dans son livre *la Condition de l'homme moderne*, surtout dans le chapitre sur l'action, insiste sur la nécessité de prendre parti par le verbe et par l'action dans l'espace public. Pour elle, c'est une nécessité de la condition de la pluralité humaine, pour les humains dotés de parole et de pensée. Parole, pensée et action font que tous les hommes, à la fois égaux et distincts, se singularisent les uns et les autres, mais aussi s'insèrent dans un même monde et par conséquent peuvent se comprendre les uns les autres.

Peut-être que le courage aujourd'hui dépend de la pensée politique actualisée à travers la parole et l'action dans la création d'espaces publics multiples. Ce serait une manière de sortir de l'isolement, de l'impuissance que les différents régimes d'Etat, les systèmes idéologiques et religieux, l'aliénation de la pensée, les politiques économiques nous imposent. La politique (*polis*), c'est l'action dans la société, la possibilité d'établir des liens, de parler et d'essayer jusqu'au dernier souffle, à tous les niveaux, que ce soit au niveau du pouvoir, au niveau diplomatique, au niveau de la relation entre les écrivains, les psychologues, les professionnels, les femmes, les artistes. L'enjeu est de ne pas laisser s'effacer le monde et donc notre appartenance au monde, référence centrale dans l'œuvre d'Arendt.

En Israël, les journalistes Amira Hass et Gideon Levy relatent les petits faits quotidiens qui témoignent de l'agressivité des soldats d'occupation, une agressivité liée aux conséquences qui adviennent par l'emploi de la force jugé nécessaire par les autorités politiques et militaires israéliennes (blocage des points de passage, interdiction aux ouvriers travaillant en Israël de passer la frontière, fermeture de l'aéroport, non-respect de l'obligation d'établir un corridor avec la Cisjordanie). Dans leurs interventions, les journalistes, écrivains, juristes, médecins, psychologues et autres personnes qui se font entendre et sont dans l'action, n'épargnent pas l'incompétence, c'est le moins qu'on puisse dire, des dirigeants de l'Autorité palestinienne. Ils n'épargnent pas non plus, dans leurs critiques, le monde islamiste extrémiste qui veut la disparition de l'Etat d'Israël à tout prix.

En politique comme en morale, le courage tient à la prise de risques qui accepte de s'impliquer tout en se situant entre la crainte, toujours soumise aux malheurs passés, et l'espérance, toujours ouverte sur les possibilités de l'avenir. C'est là que tout se joue. C'est là où tout se renverse. Le courage permet de commencer véritablement une action en s'arrachant à l'apathie. Entreprendre un acte politique consiste à briser une continuité pour en construire une nouvelle, plus féconde en soi et plus satisfaisante pour tous. «L'idée de courage», notait ainsi Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, se trouve déjà en fait dans le consentement à agir et à parler, à s'insérer dans le monde et à commencer une histoire à soi.

Dans cette perspective, la «banalité du mal» est-elle l'opposé des actes de courage ? Depuis la psychanalyse, on peut se demander à quelle sorte de *self* appartient la «banalité du mal» que Hannah Arendt associe à une «absence de pensée» (*thoughtlessness*). Est-ce que cette banalité du mal appartient à un *nuclear self* ou est-elle imposée par les circonstances et ne laisse-t-elle alors plus aucune possibilité au courage ?

Pendant le procès, Arendt avait observé le personnage d'A. Eichmann. Il n'avait pas l'air d'un monstre ; il avait simplement « agi sans penser », écrivait-elle⁷⁷⁶. Par « penser », Arendt veut dire, à la suite de Socrate, exercer sa raison comme faculté de penser, de juger pour éviter le mal. Toutefois, ce qui est le plus important pour Arendt, le fait de penser ne concerne pas directement l'objet de la pensée mais l'activité de penser en tant que telle. C'est ce sur quoi elle insiste dans *La vie de l'esprit*. Elle écrit à ce propos dans cet ouvrage : « L'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, cette activité donc fait-elle partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal et même le conditionnent négativement à son égard ? (20). Donc en résumé, par « penser » Arendt veut dire surtout « exercer la raison comme faculté de penser pour éviter le mal »⁷⁷⁷.

Dans la perspective d'observation qu'elle avait choisie, elle affirmait qu'A. Eichmann n'était ni un antisémite, ni un pervers, mais simplement un haut fonctionnaire qui ne *pensait* pas ce qu'il faisait. Il avait participé à des crimes contre l'humanité parce qu'on le lui avait demandé dans le cadre de sa fonction de SS. Les êtres sans pensée aucune (*thoughtless*) sont ainsi prêts à faire n'importe quoi parce qu'ils sont placés là pour le faire. Ils sont très inquiétants et très dangereux.

S. Kulcsar, un psychiatre israélien, a examiné A. Eichmann dans la prison, et entre autres lui a fait passer le test de Szondi qui était « un instrument efficace » pour le diagnostic d'A. Eichmann. Les résultats du test ont été envoyés à Szondi, sans que celui-ci sache à qui correspondait le test. Au début, Szondi a refusé de faire une analyse sans savoir qui cela concernait mais il a changé d'avis après avoir observé le matériel. Il a rapporté que dans plus de 6000 cas qu'il avait jusqu'alors analysés au moyen de son test, le résultat de celui-ci s'avérait unique. Voici le résumé de son analyse : L'aspect manifeste de la personnalité est un syndrome sadomasochiste fort, une tendance à imputer, incriminer, attaquer, dénigrer les autres, un moi autiste indiscipliné, qui projette une pulsion insatiable. Puissance sans respect pour les limites de la réalité. Latente dans la personnalité, une pulsion diabolique meurtrière d'une grande intensité, qui se mêle aux besoins humains de base. Szondi conclut : "This man is a criminal with an insatiable killing intention. His public danger is still increased by the autistic power-ego and the tendency to projection". - Cet homme est un criminel avec une intention insatiable de meurtre. Le danger public qu'il représente est encore renforcé par la puissance d'un moi autiste et par la tendance à la projection⁷⁷⁸.

Arendt a lu les résultats de Szondi et les a écartés. Selon son point de vue de philosophe et de théoricienne politique, la banalité du mal qui caractérise les crimes d'A. Eichmann tient au fait que l'accusé ne présente aucune pathologie particulière et même pas les caractéristiques du mal usuel, si l'on peut dire. C'est comme si, à partir d'un phénomène d'une nature et d'une ampleur nouvelles, on découvrait tout à coup des ressorts secrets du mal qui, pour elle est « politique » et qu'il s'agit donc de lier à la faculté de penser, à la faculté de juger qui est pour Arendt la faculté la plus politique.

⁷⁷⁶ Arendt Hannah, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, Paris, 1963 (existe en poche et traduit dans de nombreuses langues).

⁷⁷⁷ Arendt Hannah, "Thinking and Moral Considerations : A Lecture", *Social Research*, n° 38/3, 1970, p.423. Traduit en français : *Considérations morales*, Paris : Rivages poche, 1996, pp. 37-38.

⁷⁷⁸ Kulcsar S. I., "Kulcsar Sh and Szondi" I.(1966), *Adolf Eichmann and the Third Reich, in Crime, Law and Corrections* 18, Ralph Slovenko ed., p. 47.

Le défaut d'exercice de la faculté de penser librement et authentiquement, l'absence de pensée critique, l'absence d'activité de penser est politique pour elle. Elle n'est pas psychologique. Une question se pose alors : comment, dans ces conditions, le fait de penser peut-il éviter que ce « mal banal » soit commis ? Arendt continue à insister sur l'activité de « penser », ce qui pour elle implique toujours « penser avec », c'est-à-dire au cœur de la communauté et de la pluralité des hommes, soit avant tout de dialoguer avec autrui. En tant que psychanalyste, je suis tout à fait d'accord avec Arendt sur le fait que l'activité de la pensée peut, en elle-même, être un moyen d'éloigner le mal en général et le mal politique en particulier, mais l'« absence de pensée » (*thoughtlessness*) ne peut en aucun cas être la seule interprétation pouvant expliquer la destructivité aberrante d'un A. Eichmann.

3. Israélienne en Israël

En tant qu'Israélienne, bien que très préoccupée et très critique vis-à-vis de la politique gouvernementale de l'Etat d'Israël, je ressens une grande inquiétude devant les forces politiques qui remettent en question l'existence d'Israël.

Par ailleurs, les forces fanatiques et nationalistes apparaissent des deux côtés à l'avant-plan du conflit israélo-palestinien. Des conceptions militaristes et nationalistes du côté israélien, il résulte une omnipotence - « on va leur montrer, on va leur faire payer », qui dénie totalement les catastrophes qui peuvent advenir, la mort probable de beaucoup de nos soldats dans la guerre et même d'autres conséquences plus funestes. Une telle orientation est adoptée sans perspective, sans tenir compte de la souffrance de la population palestinienne. Après avoir vécu nous-mêmes tant de persécutions et d'horreurs, nous devrions savoir qu'on ne peut pas détruire l'identité d'un peuple, ni son besoin de libération, d'émancipation.

Du côté palestinien, on assiste également à une polarisation extrême de la violence destructive. Nous sommes par exemple confrontés au terrible phénomène des terroristes qui se suicident. Parler de ces "hommes-bombes" nous amène à envisager une organisation à la base du développement et de l'accroissement de la terreur. La dynamique d'une telle organisation est-elle totalitaire ? Est-ce une nouvelle façon de notre siècle de faire la guerre dans un monde surarmé ? Comment le monde musulman explique-t-il le « Jihad »⁷⁷⁹ ? Quand on est témoin de ces événements de terreur, d'horreur extrême qui reviennent jour après jour, semaine après semaine chez nous, on peut dire depuis la pratique analytique que "l'homme-bombe" s'est suicidé avant même de se faire exploser. Il a déjà perdu la relation avec son corps qui est aliéné, dissocié par rapport à son *self*, comme quelque chose qui ne lui appartient pas, sans âme. Son corps devient un objet qui doit en finir avec tout le mal et toutes les impuretés

⁷⁷⁹ Le *Jihād* est l'un des aspects les plus mal compris et les plus déformés de l'islam. Il existe certains musulmans qui exploitent ce concept et qui en font un mauvais usage afin de parvenir à leurs fins politiques.

Dans Wikipedia, on peut lire : « **Jihad**, **djihad** ou **djihād** (arabe : jihād, جهاد, *lutte*) est un terme arabe faisant partie du [vocabulaire de l'islam](#) et signifiant « *tâcher* » ou « *combattre* ». Il apparaît fréquemment dans le [Coran](#), particulièrement dans l'expression « *al-jihad fi sabil Allah* » (*combat sacré dans le chemin d'Allah*). Le jihad invite les musulmans à *combattre afin de s'améliorer ou d'améliorer la société*. De nombreux savants musulmans interprètent le jihad comme une lutte dans un sens [spirituel](#), ou bien comme un effort pour la lutte contre les [Infidèles](#) ». Dans le Coran, ce mot est employé sous ses différentes formes à 33 reprises. Il est souvent associé à d'autres concepts coraniques tels que la foi, le repentir, les actions droites et l'émigration.

qui règnent hors de l'organisation qui le guide. Devenu un objet, il perd sa subjectivité, n'est plus un sujet dans ce monde, s'est effacé ; alors "l'autre" est aussi effacé comme sujet et n'est plus qu'un objet à détruire.

Dans cette situation de violence continue, qui paraît être sans issue, à laquelle Israéliens et Palestiniens se trouvent confrontés, les Israéliens font l'expérience de la désagrégation d'un contexte politique et culturel permettant l'illusion nécessaire qui est une base nécessaire pour soutenir une trame de vie possible.

La situation est très complexe. Du côté de l'histoire des conditions de la création de l'Etat d'Israël, les recherches critiques d'historiens sont nombreuses et renouvelées (Diner, D. (1988), Shapira, A. (1998), Morris, B. (2003)⁷⁸⁰. Hannah Arendt était un des partisans d'un Etat binational incluant les Palestiniens (projet minoritaire de Magnes qui a été balayé au moment de la création de l'Etat d'Israël). Elle a écrit dès 1948 : « Même si les Juifs devaient gagner la guerre, la fin du conflit verrait la destruction des possibilités uniques et des succès uniques du sionisme. Le pays qui naîtrait alors serait quelque chose de tout à fait différent du rêve des Juifs du monde entier, sionistes et non-sionistes. Les Juifs « victorieux » vivraient environnés par une population arabe entièrement hostile, enfermés entre des frontières constamment menacées, occupés à leur autodéfense physique au point d'y perdre tous leurs autres intérêts et leurs autres activités. Le développement d'une culture juive cesserait d'être le souci du peuple entier ; l'expérimentation sociale serait écartée comme un luxe inutile ; la pensée politique serait centrée sur la stratégie militaire ; le développement économique serait exclusivement déterminé par les besoins de la guerre »⁷⁸¹. Dans son dire qui a voulu être prémonitoire, il y a en même temps une certaine véracité, une exactitude et aussi de l'inexact et du discutable, du contestable. On doit remarquer entre autres qu'elle ne tient pas compte de l'unique, du contingent.

Pour soutenir les liens dans une société, il faut une illusion de cadre idéal et un contrat social bâti sur l'existence d'un Etat dans le système politique dominant au niveau mondial⁷⁸². Il faut beaucoup de bonne volonté, ce qui semble avoir disparu en ce moment. Si auparavant tout Israélien appartenant à un peuple sans Etat persécuté tout au long de l'histoire avait pu espérer, avec la création d'un Etat, qu'il serait reconnu comme citoyen du monde moderne, aujourd'hui, il fait l'expérience des apories du modèle étatique pour un peuple ce qu'a bien décrit Hannah Arendt. Il sent alors se refermer sur lui la longue expérience tragique de ce qui semble apparaître comme un « destin » juif inéluctable, sans pouvoir entrevoir d'autre solution pour sortir du conflit. Tout individu ayant choisi de venir en Israël pour se lier à une base solide, humaine, redevient dans le monde "l'autre", c'est-à-dire le juif qui est, comme toujours, la métaphore de quelque chose d'autre. A travers toutes les époques, le juif a été le support et l'objet de projection de fantasmes ; il a été diabolisé, ou au contraire idéalisé ; il n'était pas un être humain comme les autres ; il était différent et la

⁷⁸⁰

Diner, D. (1988) "Le Yichouv en Israël et la Shoah", *Le sionisme* 13, p.301 ; Shapira, A. (1998). *New Jews Old Jews*. Am Oved Publishers ; Benny Morris,(2003) *Victimes. Histoire revisitée du conflit arabo-sioniste* Paris/Bruxelles, IHTP-CNRS/Complexe, coll. « Histoire du temps présent ».

⁷⁸¹ Arendt H. (1948, 1989) : « Pour sauver le foyer national juif. Il est encore temps », *Penser l'événement*, Paris, Belin, p. 147-148 (trad. Pierre Pachet).

⁷⁸² Zirtal Idith, (2002) *Death and the Nation. History Memory Politics in Hebrew*, Dvir Publishing House. Israel ; Zirtal I, Zukeman M(2004)Eds, *Hannah Arendt: A half Century of Polemics*, in Hebrew, Kibutz Hameuchad, Publishing House, Israel.

différence le désignait pour subir la violence et la discrimination. Une telle place historique à la fois politique et symbolique est très dangereuse car elle ne fait que renforcer notre dimension de persécutés. Elle touche, une nouvelle fois encore, nos blessures subies en tant que victimes d'un peuple sans appartenance reconnue au même titre que tous les peuples. De ce point de vue, c'est comme si nous subissions la projection fantasmatique séculaire du monde sur nous, tout en subissant les éléments de la situation actuelle.

Nous devrions pouvoir surmonter les angoisses liées à la longue histoire notre existence, de notre survivance et affronter notre histoire. Le risque de rester figés à l'expérience historique de victimes fait converger toutes nos forces pour la construction d'une carapace qui nous protège du monde extérieur, mais en même temps, qui nous éloigne des réalités du monde d'aujourd'hui. Nous sommes mis au défi de participer à une solution politique du conflit qui permette l'existence des deux peuples. Ma pratique partagée entre Israël et Gaza et aussi dans d'autres endroits du monde me l'apprend tous les jours.

Pour conclure

Face à la violence politique, économique et sociale dans notre monde actuel, l'être humain qui peut anéantir et/ou être anéanti a les moyens techniques de devenir de plus en plus meurtrier, avec de plus en plus de moyens techniques de destruction qui donnent une dimension incommensurable à la violence des guerres⁷⁸³. Après les atrocités de la Première Guerre mondiale, le génocide des Arméniens, la Deuxième Guerre mondiale, l'extermination dans les chambres à gaz et toutes les autres atrocités qui ont été commises depuis, nous avons appris que chacun/chacune de nous peut être attiré par le fantasme du meurtre de l'autre et de sa propre autodestruction.

Hannah Arendt affirme que toute pensée sur la liberté s'accompagne d'une pensée de la pluralité, du principe d'une parole publique qui, loin d'exclure l'adversaire en le transformant en ennemi, permet de le reconnaître, de le comprendre⁷⁸⁴ et de le traiter sans hostilité et sans désespérance. Si la compréhension de la violence me semble impossible, en revanche je pense qu'il ne faut pas accepter de la subir et même de la pratiquer. Pour lutter contre elle, il nous faut rester à notre place de psychanalyste, journaliste, artiste, citoyen afin de nous laisser quelque chance d'agir, de penser et d'interpréter l'actualité.

⁷⁸³ Héritier Françoise, *De la violence*, 2 volumes, Paris, Odile Jacob, 1996, 1999.

⁷⁸⁴ Arendt Hannah, (1983) *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Presses-Pocket, Agora, Paris ; Arendt Hannah (1995) *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris : Edition du Seuil, 1995.