

Jean Genet à Chatila

Éric Marty

DANS **LES TEMPS MODERNES** 2003/1 (N° 622), PAGES 2 À 72

ÉDITIONS **GALLIMARD**

ISSN 0040-3075

ISBN 9782070767823

DOI 10.3917/lm.622.0002

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2003-1-page-2.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

JEAN GENET À CHATILA*

I. POMPES FUNÈBRES

L'angoisse du Bien

« Genet est un antisémite. Ou plutôt, il joue à l'être. On imagine bien qu'il lui est difficile de soutenir la plupart des thèmes de l'antisémitisme. Refuser les droits politiques aux Juifs ? Mais il se moque de la politique. Les exclure des professions libérales, leur interdire tout commerce ? Cela reviendrait à dire qu'il se refuse à les voler, puisque les commerçants sont ses victimes. Curieux antisémite qui se définirait par sa répugnance à voler les Israélites. Veut-il donc les tuer par grandes masses ? Mais les massacres n'intéressent pas Genet ; les meurtres dont il rêve sont individuels. Alors ? Poussé dans ses derniers retranchements, il déclare qu'il "ne pourrait pas coucher avec un Juif". Israël peut dormir tranquille. Dans cette répugnance je vois seulement ceci : victime des pogromes et de persécutions séculaires, l'Israélite fait figure de martyr. Sa douceur, son humanisme, son endurance et son intelligence aiguë commandent notre respect mais ne sauraient lui conférer de prestige aux yeux de Genet. Puisque celui-ci veut que ses amants soient ses bourreaux, il ne saurait se faire sodomiser par une victime. Ce qui répugne à Genet chez l'Israélite, c'est qu'il retrouve en lui sa propre situation. »

Jean-Paul SARTRE, *Saint Genet comédien et martyr*¹

* Ce texte constitue le second chapitre d'un livre, *Bref séjour à Jérusalem*, à paraître aux éditions Gallimard, coll. « L'Infini », en avril 2003.

1. *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, 1952, p. 230.

Je tiens le premier énoncé de cette longue note de Jean-Paul Sartre, extraite de son interminable chef-d'œuvre, *Saint Genet comédien et martyr*, pour le plus profond de tout ce livre et le plus remarquable. L'audace et la profondeur ne sont pas ce qui caractérise habituellement ce type de propos ; il s'agit en général de dénonciations, voire de délations ou de stigmatisations. Ici, c'est le contraire. Et le paradoxe de cet énoncé — « Genet est un antisémite » — vient de ce que le prédicat y est neutre, presque bienveillant ou tout cas d'une respectueuse objectivité. Or, cet énoncé n'émane pas d'un homme complaisant ou compromis. Il est écrit par celui qui, en 1946, six ans auparavant donc, a publié *Réflexions sur la question juive*, œuvre qui, certes, n'est pas exempte de défauts, mais dont la profondeur et la rigueur dans la description phénoménologique de l'antisémitisme interdisent évidemment de considérer l'énoncé qui nous intéresse avec légèreté et encore moins avec dédain. Cet énoncé est précieux. Est-ce Sartre ? est-ce Genet ? Nous voilà pour une fois — et pour une unique fois peut-être — obligés de parler profondément de l'antisémitisme.

Pour mieux saisir l'audace et la portée de cet énoncé que nous ne comprendrons jamais intégralement, le mieux est encore de le partager avec Sartre, y compris dans ce qui nous est apparu être une forme de respect ou en tout cas de neutralité. Si nous acceptons avec Sartre, ne serait-ce qu'un instant, d'adopter cette position, ce n'est pas que l'antisémitisme de Genet soit pardonnable pour des raisons externes à son antisémitisme, liées par exemple à son « génie ». Ainsi, entend-on parfois dire que le talent de tel ou de tel doit nous inviter à admettre son antisémitisme, certes comme un défaut, mais un défaut excusable précisément parce qu'il est le plus grand écrivain de sa génération. On voit bien ce qu'il y a d'enfantillage et d'illusion pour le mythe littéraire dans une telle attitude. Si je veux comprendre l'énoncé de Sartre dans toute sa profondeur et si, pour le saisir, je veux en partager tout le sens et cela dans sa plus grande amplitude, je dois aller beaucoup plus loin que de plates excuses.

On dira alors que si la neutralité de l'énoncé « Genet est antisémite » est admissible, c'est que Genet est antisémite par une fatalité ontologique. Cela, c'est ce qu'à mes yeux Sartre exprime objectivement, c'est cela qu'exprime son usage du verbe « être » et d'un substantif comme prédicat : « Genet est un antisémite ».

C'est pourquoi il est paradoxal qu'il dilue son intuition puissante et première par le « Ou plutôt, il joue à l'être » : quelle différence, en effet, pour Genet entre être et jouer à être ? Puis, Sartre perd son temps à montrer, ce qu'on a tous compris, que l'antisémitisme de Genet ne pouvait trouver son exact reflet dans les lois antijuives de Vichy, pas plus que dans le processus réel d'extermination de masses organisé par le régime hitlérien, c'est-à-dire dans deux extrêmes de la persécution — bourgeoise ou barbare — même si, et Sartre a tort de ne pas s'en souvenir, Genet fut tout entier fasciné par la Milice de Pétain tout comme par la personne de Hitler². Mais Sartre, qui pourtant avait tout pour se donner raison, s'éloigne encore davantage de son intuition première, lorsqu'il explique la répugnance explicite de Genet à l'égard des juifs par le fait qu'ils seraient tous deux « victimes ». Sartre alors se trompe doublement. Il se trompe sur Genet lorsqu'il écrit « ce qui répugne à Genet chez l'Israélite, c'est qu'il retrouve en lui sa propre situation », car Genet n'est pas une victime et Sartre le sait, lui qui écrit 690 pages pour le montrer ; quant au juif, si, en effet, il peut passer aux yeux de *la belle âme* pour tel, et si Sartre voit en lui « douceur, humanisme, endurance et intelligence aiguë », comment peut-il croire que c'est ainsi que Genet, l'antisémite, le considère ? Non, en réalité, si Genet est antisémite et si, pour une fois, un tel prédicat peut être prononcé avec une forme d'objectivité, si Genet peut dire qu'il ne pourrait pas coucher avec un juif sans que cela ne nous gêne, c'est tout simplement parce qu'aux yeux de Genet le juif est le Bien, parce qu'il est le Bien absolu et que l'antisémitisme de Genet est une angoisse du Bien, une angoisse à l'égard du Bien.

Cette angoisse du Bien, Kierkegaard en a proposé une interprétation théologique dans *Le Concept d'angoisse*, et c'est à elle que nous nous référons présentement. Mais, nous nous référons aussi à Sartre lui-même qui, dans le *Saint Genet*, tout au long des 690 pages, s'appuie également sur une lecture kierkegaardienne du Mal, pour définir les trois métamorphoses de Genet, depuis la

2. A Hubert Fichte en 1975 qui évoque son admiration pour Hitler et qui lui demande si cette admiration « s'est vidée », Jean Genet répond : « Oui et non. Elle s'est vidée mais la place n'est pas occupée par autre chose, c'est un vide. » *L'Ennemi déclaré*, Gallimard, 1991, p. 148.

question essentielle du sacrifice jusqu'à celle de l'inscription du stade éthique dans le stade esthétique³.

L'antisémitisme de Genet n'est pas une répugnance érotique fondée sur le dégoût mimétique pour le juif en qui il retrouverait la figure de son masochisme. Non, c'est, répétons-le, une angoisse du Bien, et c'est pourquoi nous avons parlé de fatalité ontologique. Ce qui a trompé Sartre, c'est donc la phrase de Genet où celui-ci, « poussé dans ses derniers retranchements » par la dialectique infernale de Sartre au cours de leur interminables conversations, avoue qu'il ne « pourrait pas coucher avec un juif ». Sartre a mal entendu. Il a cru que Genet lui faisait une confidence sur le registre de la sensualité — les juifs n'aurait pas le *sex-appeal* désiré. Or il s'agit d'un aveu métaphysique où le « pourrait » ne se limite pas à une impossibilité sensuelle touchant à l'apparence plus ou moins virile du juif et à son incapacité à feindre le rôle du dominant ou du bourreau dans le coït, mais se noue à une impossibilité qui est une question de « vie et de mort ». Cela, Sartre devrait le savoir, lui à qui Genet s'est donné un jour la peine d'écrire une lettre assez longue pour lui exposer sa « théorie » de l'homosexualité — qu'il appelle « pédé-rastie » — et qui est une métaphysique dont l'axiome fondamental est un « refus de continuer le monde » ; lettre dans laquelle il écrit ceci : « Vous voyez, ce n'est pas tellement en termes de sexualité que je vous explique la pédale, mais en termes de vie et de mort⁴. »

La métaphysique de Sodome

Pour ne pas perdre de temps, et pour être théologique jusqu'au bout, on appellera cette métaphysique la métaphysique de Sodome. Les choses sont claires, nous sommes sur le terrain — Sodome — où le lien avec le monde juif est radical. Pour être plus précis encore,

3. C'est sur ces métamorphoses dialectiques qu'il définira la troisième métamorphose comme celle qui autorise Genet à se faire *écrivain*, et à propos de laquelle il consacra, comme dernier chapitre, une « Prière pour le bon usage de Genet » retrouvant alors la dialectique pascalienne elle-même comme pointe ultime de son analyse.

4. Lettre non datée, vraisemblablement de 1952, citée intégralement dans Edmund White, *Jean Genet*, Gallimard, 1993, pp. 384-386.

ajoutons que si, bien sûr, l'homosexualité participe de cette métaphysique, ce n'est pas par un lien d'inclusion nécessaire : il y a bien évidemment plusieurs homosexualités et d'autres terrains sur lesquels la vivre, sans compter ces homosexualités sans métaphysique qui, sans doute, sont les plus heureuses.

La métaphysique de Sodome n'a pas son *tractatus* définitif. Comme toute métaphysique, issue d'une expérience humaine originelle, elle dérive dans des configurations, des formes, des interventions qui se sont modulées très diversement dans le champ de la pensée ou de l'art occidental. Ainsi Proust, chez qui l'homosexualité, elle aussi, est bien sûr sans cesse nouée et renouée à la question juive, propose un programme fort singulier, puisque chez lui judéité et appartenance à Sodome relèvent d'une même malédiction affligeant une même race.

Proust judaïse l'homosexualité parce que, pour lui, l'homosexuel ne peut être que le *survivant* de l'entreprise exterminatrice du Dieu d'Israël dont la Genèse a fait le récit⁵. Et cette judéisation s'oppose, par exemple, à l'antimétaphysique gidienne d'une homosexualité héritière du bonheur grec et des jouissances pastorales. Il y a métaphysique de Sodome, dans la mesure où Sodome est l'essence cachée du monde phénoménal des choses et des êtres. Chez Proust, cette métaphysique complexe ne se formule d'abord que par lambeaux, scènes déroutantes, aphorismes allusifs, puis, avec *Sodome et Gomorrhe*, dans de sinueux et infinis développements sur la « race des Tantes » et l'homme-femme. Mais elle trouve l'une de ses clefs dans une fascination répétée pour le sacrifice — par exemple le rituel sado-masochiste, Charlus, Mlle Vinteuil... — en tant que rival essentiel du geste abrahamique qui est son abolition, et que, de ce fait, l'œuvre tronque, falsifie ou efface⁶ : ainsi le jeune héros dans *Du côté de chez Swann* ne retenant de l'épisode du sacrifice d'Abraham qu'un seul geste : celui-ci par lequel il annonce à Sarah « qu'elle a à se départir d'Isaac⁷ » ou encore, quelques pages plus avant, le narra-

5. Genèse XVIII-XIX.

6. N'oublions pas qu'Abraham est l'avocat de Sodome auprès de l'Éternel, puis le témoin de la destruction de la cité.

7. *Du Côté de chez Swann*, édition Antoine Compagnon, Folio, 1988, p. 36. C'est au travers d'une fresque de Benozzo Gozzoli que Proust évoque cette image qui précisément, note Compagnon, n'apparaît pas dans l'œuvre du peintre italien.

teur ironisant sur la Loi juive — qu'il appelle « loi antique » — qui, dit-il, « à côté de prescriptions féroces comme de massacrer les enfants à la mamelle, défende[nt] avec une délicatesse exagérée de faire bouillir le chevreau dans le lait de sa mère, ou de manger dans un animal le nerf de la cuisse⁸ ».

La métaphysique de Proust est conservatrice et réactionnaire ; c'est l'un de ses nombreux charmes nécessaires. Comme *survivants* de l'anéantissement, les homosexuels sont ontologiquement honteux — on comprend tout le sel du mot de Lacan proposant d'orthographier ontologie, hontologie —, car s'ils ont pu survivre à l'extermination, c'est en trompant les anges — gardiens du massacre — et en se faisant passer pour hétérosexuels⁹. Leur « honte » primitive et éternelle ne peut faire de l'homosexualité qu'une secte occulte et de toute façon inoffensive pour le monde, lors même que l'on comprend progressivement que Sodome et Gomorrhe sont l'essence même de toute la société et que nous sommes pratiquement tous les survivants d'une extermination ratée.

La logique propre à toute grande métaphysique suppose qu'elle ait intériorisé la situation historique dans laquelle elle naît, et l'on voit Proust, alerté par l'émergence dans les années 20 du sionisme consécutif à l'affaire Dreyfus à laquelle il a pris part, mais par rapport à laquelle toute son œuvre est un radical désengagement, écrire cette phrase surprenante d'audace qui identifie totalement le juif et le sodomite et Sion à Sodome : « On a voulu provisoirement prévenir l'erreur funeste qui consisterait, de même qu'on a encouragé un mouvement sioniste, à créer un mouvement sodomite et à rétablir Sodome¹⁰. » Aux yeux de Proust, juifs comme sodomites sont condamnés au cosmopolitisme et à l'exil éternel.

Cain

Genet, lui, qui partage évidemment le point de vue négatif de Proust sur la création de l'Etat d'Israël, a adopté une métaphysique

8. *Ibid.*, p. 28. Les deux interdictions alimentaires citées par Proust appartiennent en effet à la Loi juive.

9. Voir *Sodome et Gomorrhe*, édition Antoine Compagnon, Gallimard, coll. Folio, pp. 32-33.

10. *Ibid.*, p. 73.

subversive et qu'on qualifiera avec Sartre de caïnique. Le caïnisme a été d'abord un mythe romantique dont l'incarnation littéraire la plus puissante fut celle de Vautrin, l'homosexuel forçat conçu par Balzac et dont le jeune protégé, Lucien de Rubempré, dénonce précisément, dans la lettre qu'il écrit avant son suicide, l'appartenance à la race de Caïn¹¹. Mais cette figure est présente partout dans le romantisme, qu'on songe à Hugo, qu'on songe à Baudelaire et la poésie du Mal, à son « Abel et Caïn ».

Sartre consacre une partie entière de son livre à la figure de Caïn en qui il voit la clé de la morale de Genet : c'est une morale du truquage, du mensonge, de l'irréalisation, du faux, du qui perd gagne, de l'inversion, de la violence, du vol, du néant, tous ces éléments pouvant se synthétiser et se résumer en un seul mot qui les transcende tous : la trahison¹².

Quant à nous, tout en reprenant la plus grande partie des analyses très brillantes de Sartre, nous définirons Caïn comme celui qui est incapable de penser le sacrifice autrement que sous la forme du meurtre et qui, de ce fait, au contraire d'Abraham, ne connaît pas l'angoisse du mal, mais n'est tourmenté que par celle du Bien¹³. Et

11. *Splendeurs et misères de courtisanes*, édition de Marcel Bouteron, Gallimard, Bibl. de La Pléiade, 1952, p. 1006.

12. Tout le livre de Sartre tourne autour de cette question de la trahison. Sartre écrit : « On a réhabilité Ivan le Terrible ; demain, peut-être, on réhabilitera Hitler : le connétable de Bourbon est condamné sans recours. Genet a eu le courage de choisir le pire. » *Saint Genet*, éd. cit., p. 262.

13. C'est en intériorisant jusqu'à son extrême limite l'angoisse du mal, c'est en poussant jusqu'à un retournement *in extremis* la simulation du meurtre d'Isaac, son fils, qu'Abraham se délivre et délivre l'humanité du sacrifice humain, de la dette sacrificielle et que réciproquement il inscrit, dans la conscience humaine, le souci, l'angoisse comme son être le plus propre. Cette intériorisation, qui amène Abraham au cœur du plus profond silence où il ne profère plus rien, est la plus grande expérience du langage qui soit, expérience qui modèle toutes les grandes épreuves métaphysiques juives de Moïse à Job. En effet, l'attitude d'Abraham — comme celle de Jacob, de Moïse, de Job — n'est rien d'autre que celle d'une confiance absolue dans la promesse qui lui a été faite, promesse de paternité et de filialité, c'est-à-dire confiance absolue dans le langage. A l'inverse on dira que ce qui définit la métaphysique de Genet suppose une suspicion à l'égard de toute parole, de toute parole adressée, de tout appel : il s'agit de se situer à perpétuité dans la trahison : « Trahir signifiant rompre les lois de l'amour », *Journal du voleur* [1949], Gallimard, Folio, 1982, p. 167.

c'est là, revenant à ce que nous écrivions précédemment, que se noue et s'éclaire l'antisémitisme de Genet.

Allons plus loin. Comme Vautrin, en qui également la morale de Caïn et la fatalité de Sodome se sont unies, Genet a la société pour ennemie. Pourtant ce combat est ambigu comme est ambigu celui de Vautrin, car il s'agit d'une révolte négative qui doit elle-même se trahir pour être authentique — Vautrin finissant chef de la police¹⁴ — et qui est donc prise dans un de ces tourniquets infernaux qu'affectionnait Sartre. L'univers de Caïn est fait de faux ennemis. On vole le monde, on le trahit, on se vole soi-même et pour faire bonne mesure on se trahit en volant : on est « comédien et martyr ».

C'est alors que surgit le « juif ». Le « juif » a changé de figure, de statut et pour ainsi dire de nature entre Balzac, Proust et Genet. On se souvient comment Vautrin manipule la jeune prostituée juive, Esther, pour escroquer le banquier juif Nucingen dont l'accent yiddish a sans doute fait sourire Proust qui n'aime rien tant qu'à le parodier au travers de son personnage Bloch. Esther, par le sacrifice de son corps et de son âme qu'elle accomplit par amour pour Lucien, connaît une double réhabilitation : de prostituée elle devient sainte par la prostitution même, de juive elle devient chrétienne par sa mort¹⁵. Les deux univers, celui de Sodome et le monde juif, se sont croisés en se reconnaissant tous deux comme occultes, marginaux et condamnés à la posture éternelle du parasite.

Hitler

Genet, lui, n'a jamais connu de Nucingen : il n'a jamais volé un « Israélite », pour reprendre le langage désuet de Sartre. La relation qu'il a nouée avec l'univers du juif s'est construite au travers d'un

14. Voir « La Dernière incarnation de Vautrin », *Splendeurs et Misères de courtisanes*. En ce sens, l'univers du forçat homosexuel balzacien se superpose parfaitement au nazisme tel que l'univers mental de Genet se le représente : Les Allemands seuls, à l'époque de Hitler, réussirent à être à la fois la Police et le Crime. Cette magistrale synthèse des contraires, ce bloc de vérité étaient épouvantables, chargés d'un magnétisme qui nous affolera longtemps », *Journal du voleur*, éd. cit., p. 214.

15. *Splendeurs et misères des courtisanes*, éd. cit., p. 912.

autre champ historique que celui de la Restauration monarchique et de l'ascension du capitalisme industriel et bancaire, comme c'est le cas de Balzac ; cette relation est nouée au conflit historial — c'est-à-dire un conflit métaphysique porté au stade de l'histoire —, celui instauré par le nazisme et dont le personnage fondamental, chez Genet, est Hitler. Il est probable que les juifs ne sont inauguralement apparus dans l'univers imaginaire de Genet — il n'y a pas de raison qu'il en soit autrement — que par la médiation du nazisme, du Mal, et sans doute n'est-ce que par voie de conséquences et que par cette médiation négative qu'ils se sont identifiés au « Bien ».

Ainsi, quand nous définissons l'antisémitisme de Genet par l'angoisse du Bien, nous ne voulons nullement dire qu'aux yeux de Genet les juifs seraient le Bien au sens ordinaire ou stéréotypé, tels que par exemple un Sartre se les représente (doux, humanistes, endurants et ayant l'intelligence aiguë). L'univers imaginaire de Genet est archétypal, c'est-à-dire très abstrait. Celui qui est dans l'angoisse du Bien ne se représente pas concrètement ce qu'est le Bien, il se moque d'ailleurs de savoir ce qu'il est vraiment, il pressent le Bien sur un mode purement négatif, c'est-à-dire comme ce que le Mal — auquel il est attaché — ne saurait absorber, ou encore comme ce avec quoi le Mal ne pourrait entrer en contact, ne pourrait toucher. On se souvient de l'aveu de Genet selon lequel il ne pourrait « coucher avec un juif ».

Si Hitler est le Mal alors les juifs sont le Bien. Le syllogisme suffit à Genet, et sans doute n'a-t-il pas besoin d'aller plus loin. En ce sens d'ailleurs, on peut dire que Genet n'est pas hitlérien puisqu'à l'évidence, pour Hitler, les juifs n'étaient pas le Bien¹⁶, mais surtout parce que le politique est une catégorie irréelle pour Genet ; dans son système, Hitler, avant d'être hitlérien, est luciférien : « Je donnerais tous les biens de ce monde — il faut en effet les donner — pour connaître l'état désespéré — et secret — que personne ne sait que je sais. Hitler seul, dans les caves de son palais, aux dernières minutes de la défaite de l'Allemagne, connut sûrement cet instant de pure lumière — lucidité fragile et solide —, la conscience de sa chute¹⁷. »

16. Cet énoncé est évidemment contestable. Il est probable que pour Hitler, comme sans doute pour tout antisémite, à un certain degré, mais à un certain degré seulement, les juifs étaient aussi le Bien.

17. *Journal du voleur*, éd. cit., pp. 236-237.

Il est vraisemblable qu'il y a eu, chez Genet, des phases d'anti-sémitisme ordinaire et banal, mais ce n'est pas là l'essentiel : son caïnisme est, on l'a vu, extraordinaire. En termes romantiques, on dira qu'il est satanique. L'inqualifiable *Pompes funèbres*, l'un des livres les plus importants et les plus troublants de Genet, écrit pendant et juste après la Seconde Guerre mondiale, est, bien plus par exemple que le *Salo ou les 120 journées de Sodome* de Pasolini¹⁸, le lieu d'une rencontre innommable entre le monde de Sodome et celui de Hitler : innommable parce qu'irréductible à tout discours. En cela, c'est un livre très nettement plus important que le *Journal du voleur*, dans lequel on sent trop l'influence de Sartre et où il y a sans doute un peu de forfanterie comme dans ce genre d'énoncé : « La Gestapo française contenait ces deux éléments fascinants : la trahison et le vol. Qu'on y ajoutât l'homosexualité, elle serait étincelante, inattaquable¹⁹. »

Hitler est le personnage central de *Pompes funèbres* où il figure en personne et dans une omniprésence équivoque par où il double chacun des êtres. La fascination de Genet pour Hitler tient à ce qu'il est au fond le meurtrier des meurtriers, une sorte de Caïn extrême, seul sujet qu'on ne peut trahir²⁰. Hitler dans l'univers de Genet appartient doublement au monde de Sodome et au monde de Caïn comme en témoigne la scène d'accouplement de Hitler avec le

18. Inutile de citer la version bouffonne et vaudevillesque que Marcel Jouhandeau a peint de cette rencontre entre Sodome et le nazisme tant dans ses brochures antisémites que dans ses carnets intimes de la guerre et de la Libération où sa femme Elise a une part un peu trop belle et trop burlesque pour être autre chose que vichyssoise.

19. *Journal du voleur*, éd. cit., p. 167

20. « Il est naturel que cette piraterie, le banditisme le plus fou qu'était l'Allemagne hitlérienne, provoque la haine des braves gens, mais en moi l'admiration profonde et la sympathie. » « Il [Erik le soldat hitlérien] eut alors l'idée de désertir. La fatigue le lui commandait et pour être d'accord avec lui-même, il croyait devoir trahir Hitler, mais il éprouva qu'il existe envers le diable une certaine fidélité, laquelle ne ressortit plus à la morale », *Pompes funèbres*, Gallimard, Tel, 2000, pp. 133 et 135. Il serait absurde d'exonérer Genet de ces propos par le fait qu'ils seraient attribués à des personnages, puisqu'il n'y a pas de personnages dans ce récit tout comme il serait absurde de vouloir s'en servir pour l'accabler, puisque « Je est un autre ».

jeune milicien français Paulo, où Hitler, comme dans le théâtre primitif et sacrificiel, n'est que le masque, la *persona* de tout corps et de tout désir. L'identification de Hitler avec le Mal, c'est-à-dire avec le sexe et la jouissance, avec la passivité humiliante comme avec la préhension sadique, s'opère non seulement par une sorte de théâtralisation hallucinatoire des corps mais par une métaphorisation incessante et perpétuellement triviale du sexe : « Cette queue c'était aussi l'arme de l'ange, son dard. Elle faisait partie de ces engins terribles dont il était bardé, c'était son arme secrète, le VI derrière quoi se repose le Führer²¹. »

Il y a donc bien plus qu'un satanisme baudelairien ; il y a, à l'abri de l'ordure de la finitude, le soupçon de l'infini, confirmant par là l'intuition de Blanchot qui a bien compris que la « dénégation » de l'antisémite est si absolue « qu'elle ne cesse de réaffirmer le rapport avec l'infini qu'implique l'être juif et dont nulle forme de puissance ne peut venir à bout²² ». On trouvera une illustration de ce phénomène dans une anecdote, citée par Edmund White dans sa biographie : « Lorsque Frechtman lui [à Genet] demanda ce qu'il voulait dire par "les juifs sont immondes", Genet répondit : "Cela signifie qu'ils ne sont pas de ce monde^{23"}. » Réponse très belle et très profonde qui confirme la logique de notre propos et qui signifie explicitement, par la reprise du langage christique, que les juifs pour Genet sont métaphysiquement du côté du Bien.

Genet est d'autant moins hitlérien qu'il n'a nullement participé de près ou de loin à l'entreprise nazie à laquelle il applaudit — même si l'univers de la collaboration aurait pu l'attirer et même si la figure du Milicien est pour lui délectable. Le massacre des juifs, Genet ne l'a vécu que par personne interposée.

21. *Pompes funèbres*, éd. cit., pp. 181-182. Que Hitler soit par moments dans des configurations burlesques n'est en rien, chez Genet, le signe d'une quelconque condamnation. Chez Genet, le ridicule ne tue pas.

22. *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 189-190.

23. Edmund White, *Jean Genet*, éd. cit., p. 352. Frechtman a été l'agent américain de Genet chargé de la diffusion et de la traduction de son œuvre.

II. LE TÉMOIN

La Palestine

On l'a dit, l'antisémitisme de Genet n'est pas ordinaire puisqu'il a pour médiation et pour aliment ce qu'on a appelé *l'historial*, dont l'épisode nazi est évidemment une occurrence majeure du xx^e siècle. Or, et nous y voyons une logique propre au génie singulier de Genet, la seconde rencontre entre Genet et les juifs est également historique. On l'a nommée « Chatila », mais cette seconde rencontre avec le monde juif est plus largement nouée à l'univers palestinien.

Puisqu'il ne faut jamais, au moins de notre part, laisser s'installer l'ambiguïté, disons tout de suite que, bien évidemment, nous n'identifions nullement les Palestiniens au nazisme, même si le personnage de Hitler et les Miliciens nazis viennent hanter de nombreuses pages du *captif amoureux*. La logique de raccordement entre ces deux événements ne prend son sens, comme nous le verrons, qu'à l'intérieur de la métaphysique de Genet qui n'est pas soumise aux lois d'analogie, d'identification idéologique, d'association, propres aux discours de la rationalité historique. Cette métaphysique est, on l'a vu, une perpétuelle hallucination plus propice aux superpositions, aux parataxes violentes et au désordre de l'enfer qu'à la plate logique du discours contemporain sur l'événement historique.

L'univers de Genet est impartageable, c'est un impartageable, et il n'est à ce titre pas possible de transférer directement les constructions historiques ou idéologiques qui émergent de son œuvre sur la réalité politique. Concernant la question même de la nature de l'antisémitisme de Genet et du pont qu'il édifie entre les Palestiniens et Hitler, on voit par exemple que ce pont est partiellement rétrospectif : en effet, dans l'œuvre de la guerre ou de l'après-guerre, il n'y a pas de thématization particulière et explicite de l'univers juif ; l'antisémitisme de Genet, sa violence antisémite, s'exprime principalement dans des propos rapportés ; ce n'est qu'avec l'engagement palestinien que l'univers juif va être thématized dans son œuvre et qu'alors la figure hitlérienne resurgira dans sa face spécifiquement antisémite. Autrement dit, c'est par la médiation des Palestiniens que l'antisémitisme nazi apparaîtra

comme tel dans l'œuvre avouée de Genet. Dès lors, le paradoxe est si intense qu'il serait évidemment indécent à l'égard des Palestiniens d'utiliser sans aucune précaution les propos de Genet²⁴.

Néanmoins, il serait plus indécent encore de considérer l'intervention de Genet dans l'événement Chatila comme quelque chose de purement esthétique ou imaginaire et dissocié de tout réel. Quel que soit le degré fantasmagique auquel se situe Genet, quel que soit le degré de disjonction entre son univers et les apparences plates de l'histoire, il va de soi que son discours dit quelque chose du réel et n'a pas à être mis de côté. Nous dirons même qu'à cause du baroque même qui constitue sa logique, il est l'un des plus éclairants sur l'événement. Et avant même d'en éclairer le contenu, il éclaire l'événement lui-même en tant que tel, en tant qu'événement, et nous permet peut-être aussi alors de comprendre ce qu'est un événement. Notre propos sur Genet ne sera donc pas un propos « littéraire », mais, et ce sera peut-être son ambiguïté, sans cesse partagé entre les configurations symboliques complexes forgées par Genet et la tentation de comprendre l'énigme événementielle que constitue Sabra et Chatila.

Guernica

Genet a écrit deux types de textes autour de Sabra et Chatila, et plus généralement autour de la question d'Israël. D'un côté des textes d'actualité, apparemment ponctuels, « Quatre heures à Chatila », « Les Palestiniens²⁵ », et d'autres encore réunis dans le tome sixième de ses *Œuvres complètes*, *L'Ennemi déclaré*, et puis il a écrit un livre majeur qu'il a fini de corriger peu avant de mourir, *Un captif amoureux*.

« Quatre heures à Chatila » et *Un captif amoureux* répondent à des ambitions différentes et presque opposées. « Quatre heures à Chatila » se caractérise par trois intentions que je décrirai dans

24. Notons malgré tout que les Palestiniens ne se sont jamais plaints des propos de Genet et ont, au contraire, exploité sans beaucoup de précaution les œuvres de leur ami.

25. « Les Palestiniens » a été publié dans un petit livre *Genet à Chatila*, textes réunis par Jérôme Hankins, Babel, 1994. « Quatre heures à Chatila » dans *L'Ennemi déclaré*, Paris, Gallimard, 1991.

l'ordre où le texte les déploie. Une première intention nouée à la question même de la forme du témoignage que j'appellerai le projet « Guernica », une seconde intention, elle, métaphysique où la position de témoin est définie par un lien d'amour qui unit le témoin aux victimes, enfin une troisième intention qui est la production directe du témoignage et que je définirai comme une position d'aspiration au Bien. A ces trois intentions s'ajoute, comme pour les abolir, un quatrième projet, dont je ferai état plus tard, celui de produire une ontologie morale de l'être-juif, projet où à mon sens le témoignage comme acte prend, dans cet excès, tout son sens puisqu'il s'agit alors, à partir de l'événement et de la situation à laquelle Genet l'apparie, de témoigner d'une vérité devant l'éternité.

Le premier propos de Genet touche à la question de la représentation, la représentation de l'horreur, de la mort. Et dans le moment intense où il commence d'écrire au lendemain même de son entrée dans Chatila, au surlendemain du massacre, l'atrocité qui le saisit, la nécessité de témoigner deviennent chez lui, me semble-t-il, le projet de produire le *Guernica* palestinien. Ce lien à Picasso, je l'entrevois immédiatement dans ces premières lignes où, aux deux dimensions de l'image photographique ou télévisuelle, il oppose en quelque sorte le cubisme des corps, des amas de corps, le cubisme de leur dislocation, de leur déformation. D'où son insistance constamment explicitée à dépeindre l'obscénité des cadavres putréfiés, déformés et gonflés par la mort et par le soleil « jusqu'à tendre le pantalon qui risquait d'éclater aux fesses et aux cuisses²⁶ ». Les corps, comme dans le tableau de Picasso, sont verticaux, horizontaux²⁷, entassés dans l'espace, obsédant le regard, forçant à regarder, appelant, dans l'absence même du tortionnaire, l'œil à percer l'invisible : « Comment était-il ? Qui était-il ? Je le vois et je ne le vois pas. Il me crève les yeux et il n'aura jamais d'autre forme que celle que dessinent les poses, postures, gestes grotesques des morts travaillés au soleil par des nuées de mouches²⁸. »

Genet ne commet pas un reportage tant il est omniprésent dans ce qu'il décrit, soucieux de faire du Genet comme Picasso a fait du Picasso devant la tragédie de Guernica, laissant affleurer sa fascina-

26. « Quatre heures à Chatila », éd. *cit.*, p. 245.

27. « Les Palestiniens horizontaux, noirs et gonflés », *ibid.*, p. 263.

28. *Ibid.*, p. 247.

tion pour la « virilité triomphante » des armes portées par les fed-dayin, ou pour celle qu'il peut ressentir devant les monceaux de cadavres « saisis par un rut en décomposition²⁹ », se remémorant son séjour de septembre 1971 dans les camps palestiniens et ressuscitant l'image de la beauté révolutionnaire dont la sensualité est sans cesse sollicitée³⁰. Ce qui définit Chatila, c'est l'obscénité de la mort où les cadavres simulent les positions, les torsions, les déformations de la jouissance. La description alors décolle parfois de toutes choses vues et prend une structure de fiction. Ainsi, Genet, qui sait que pas un soldat israélien ne participa à cette tuerie, va jusqu'à imaginer le massacre gratuit par un soldat juif, de vieilles femmes palestiniennes auxquelles il voue une admiration extrême. Massacre imaginaire décrit dans une sorte de pulsion irrésistible : « Sans phrases, un soldat israélien, s'il voyait ces déesses, leur lâcherait dans le crâne une rafale de mitraillette³¹. »

Si Genet fait du Picasso pour faire du Genet, c'est qu'en effet il a compris le message de *Guernica* : le témoignage ne doit pas, dans sa forme même, s'angéliser, prendre les airs saint-sulpiciens, le témoignage doit s'extraire de l'empoisonnement de bonté, de non-violence dans lequel il se tient traditionnellement, et cela au risque de choquer. Il doit se compromettre au contraire. Le témoignage ne doit pas idéaliser les victimes, car c'est effacer l'horreur qui leur a été faite et la forme de respect la plus haut qui doit leur être portée tient précisément à la représentation de l'informe, la formalisation de l'informe où la terreur les a réduites. L'horreur que le témoignage atteste est si vraie et cette vérité est si forte qu'il peut prendre le risque de rompre le contrat moral qui le définit habituellement sur le mode suranné de la modération, de la neutralité ou de l'émotion contenue. La question esthétique, si importante dans ce texte en raison de la brièveté des scènes vues, intensifie leur représentation. Genet picturalise de manière extrême ces courts portraits de corps sans visages, où la couleur, à l'inverse du tableau de Picasso, devient en quelque sorte la matière même de la mort : « Ses bas étaient en laine noire, la robe à fleurs roses et grises, légèrement retroussée ou trop courte, je ne sais pas, laissait

29. *Ibid.*, pp. 244 et 249.

30. Voir par exemple p. 252.

31. *Ibid.*, p. 253.

voir le haut des mollets noirs et gonflés, toujours avec de délicates teintes mauves auxquelles répondaient un mauve et un violet semblables aux joues³². » Ce qui est plus net encore dans le choix politique de produire un *Guernica*, c'est celui de ne pas céder sur son désir, de ne pas céder sur ses pulsions, sur sa fascination pour le sexe des morts, sur l'obscénité offerte des cadavres, et de manière plus générale sur le regard sexué porté sur les corps des feddayin.

Ce choix, plus encore que celui que fit Picasso, s'inscrit dans une ambivalence éthique par rapport à la question même du témoignage et, bien sûr, par rapport à l'impératif d'effacement de la personne même du témoin dans l'acte de témoigner. Ce refus de céder, en ce moment si particulier, sur la structure même de son regard, sur sa structure désirante, opère une rupture par rapport au témoignage traditionnel par son caractère intrinsèquement ambivalent et irrésolu, car au fond si Genet respecte en effet les morts en les projetant sur le fond obscène et baudelairien du cadavre et de la charogne, il laisse ouverte la question même du spectacle du massacre, la question de sa place dans Chatila, question que *Un captif amoureux* relancera lorsque, décrivant son retour à Beyrouth deux ans plus tard, il commet ce qu'il appelle « un blasphème³³ », en regrettant le silence de la mort dont il a été enveloppé le 19 septembre 1982 dans les rues étroites de Chatila.

Cette ambivalence même pourtant n'est en rien une trahison par rapport à la victime ; elle renvoie davantage, je crois, à la place impossible qu'est devenue la place du témoin moderne, impossibilité dont Picasso a une fois pour toutes marqué l'émergence. Cette espèce de jubilation négative qui enveloppe Chatila de fantasmes, de tableaux, de scènes morbides, sera pourtant sans suite, comme nous le verrons à propos du *captif amoureux* où Chatila va brusquement changer de statut. Mais il y a autre chose : si la position impossible du témoin l'amène à transgresser la neutralité, l'effacement où il doit en principe se tenir, ce n'est pas seulement pour des raisons intrinsèques à l'acte même du témoignage et à l'insuffisance où sa parole serait réduite, ce n'est pas non plus seulement par avant-gardisme esthétique, si le témoin transgresse, c'est parce qu'il n'est pas là par hasard.

32. *Ibid.*, p. 248.

33. *Un captif amoureux*, éd. cit., pp. 553-554.

La pensée tragique

Au cœur de ce texte étrange, souvent très impressionnant par la maîtrise du vertige dont Genet, comme un funambule, fait preuve, il y a en effet la place, à côtés d'énoncés picturaux, pour des énoncés d'un tout autre ordre, ce qu'on appellera des énoncés vrais, au sens où ils tentent de déplacer le champ même du discours propre à celui du témoin. Dans un second moment, le sujet qui parle se doit d'authentifier sa propre parole, doit authentifier ses excès, en brisant précisément les critères de vérité traditionnels... Il y a par exemple ce propos si important sur les Palestiniens : « Ils ont le droit pour eux puisque je les aime » auquel Genet ajoute, dans une boucle dialectique au phrasé très pascalien, « [...] mais les aimerais-je si l'injustice n'en faisait pas un peuple vagabond³⁴ ? » Cet énoncé est capital dans sa circularité qui est en rupture avec la courte provocation à laquelle il s'était livré, dix ans auparavant, à propos du FLN algérien, dans un entretien avec Madeleine Gobeil : « [...] peut-être que si je n'avais pas fait l'amour avec des Algériens, je n'aurais pas été en faveur du FLN³⁵ » ou le « peut-être » était moins une trace de scrupule intellectuel qu'une volonté de dissoudre, par une stratégie de soupçon, la pertinence politique de son engagement et de déjouer, de la meilleure façon, la récupération gauchiste ou tiers-mondiste de son discours³⁶ : et si finalement au cœur du soutien de Genet gisait le concept de *soumission* commun à l'Islam et à sa propre sexualité ?

Quoi qu'il en soit, le propos qu'il tient dans « Quatre heures à Chatila » est tout autre. Il superpose le niveau subjectif (« puisque je

34. *Ibid.*, p. 254.

35. « Entretien avec Madeleine Gobeil » (janvier 1964) in *L'Ennemi déclaré*, éd. cit., p. 24. Voir aussi dans un entretien de 1975 au sujet des Palestiniens : « [...] mais cette adhésion, cette sympathie, est-ce qu'elle n'est pas commandée en même temps par la charge érotique que représente le monde arabe dans sa totalité ou le monde noir américain, pour moi, pour ma sexualité ? » (« Entretien avec Hubert Fichte », *ibid.*, p. 156.)

36. « Mais que m'importe quel assassin, voleur ou traître, n'ose aller se prévaloir de mes raisons. J'ai eu trop de mal à les conquérir. Elles ne valent que pour moi. N'importe qui ne saurait bénéficier de cette justification. » *Pompes funèbres*, éd. cit., p. 184.

les aime ») et le niveau objectif (« les aimerais-je si l'injustice n'en faisait pas un peuple vagabond ») qui motive en retour le niveau subjectif. La circularité de l'énoncé restaure ici la métaphysique négative décrite par Sartre car « l'injustice », de ce fait, devient un élément positif et nécessaire au maintien du vagabondage éternel du peuple palestinien : nous sommes donc au-delà de Guernica.

Cette circularité est au cœur de la question palestinienne chez Genet. Tout au long du *captif amoureux*, Genet dénie l'existence d'une revendication territoriale de la part des Palestiniens comme dans cette phrase radicale : « [...] la révolution palestinienne ne fut jamais désir de territoires [...] mais un grand mouvement de révolte d'une contestation cadastrale jusqu'aux limites du monde islamique, non seulement limites territoriales mais révision et probablement négation d'une théologie aussi endormeuse qu'un berceau breton³⁷. »

On reviendra sur cette question, mais il est évidemment important de comprendre tout de suite qu'au cœur de la dialectique d'adhésion de Genet à la cause palestinienne, et dans la parole qu'il tient sur Chatila, il y a une inversion radicale du langage où l'injustice ne peut appeler réparation puisque, comme dans l'univers tragique, cette injustice doit être *irréversible et absolue* pour produire de la vérité : une vérité d'un autre ordre et d'un tout autre niveau que ce qui la cause et une vérité donc qui interdit à jamais toute transaction et toute négociation. Tout est à l'envers, ainsi le « vagabondage éternel », aux yeux de Genet, sans cesser d'être un malheur dû à une injustice historique, est simultanément la vérité et le bonheur conquis sur l'injustice elle-même ; injustice qui, de ce fait même, cesse alors de prescrire son sens aux événements et devient au contraire le malheur fatal et éternel des peuples qui en sont les apparents bénéficiaires, mais qui sont sans accès à la vérité de l'errance, à la vérité que, seules, possèdent leurs victimes. Mais alors la notion de victime est déplacée, pour ne pas dire abolie. Si les victimes possèdent une vérité alors elles ne sont plus des victimes : leur souffrance — errance ou mort — est le lieu d'un bénéfice. Le sujet tragique n'est jamais une pure victime.

Si la pensée tragique refuse de transiger avec l'injustice, c'est parce qu'elle espère de la fatalité de cette injustice et de son accom-

37. *Un captif amoureux*, éd. cit., p. 147.

plissement radical la seule *révolution* qui restaurera la justice : entendons par révolution un phénomène plus proche de son sens astronomique que de son sens politique. C'est parce qu'entre l'injustice et la justice il n'y a rien de commun que l'injustice ne peut être réparée, mais qu'elle doit au contraire être maintenue dans sa négativité et donc épuiser dialectiquement son sens historique jusqu'à son prévisible renversement. Pousser jusqu'au bout la négativité originelle, tel est l'axiome propre de la politique tragique.

Le lien qui associe Genet au peuple palestinien, on le voit, n'est pas seulement d'ordre sexuel, malgré les provocations glissées çà et là, même si cet ordre est évidemment et nécessairement partie prenante de ce qui apparaît donc comme une pensée tragique, c'est-à-dire confiant à une dialectique de la fatalité la plus radicale — l'irréversibilité — le soin de faire advenir un type de communauté humaine que le présent et que toute concession au donné interdisent.

La pensée tragique de Genet est une pensée du Mal, une pensée purement manichéenne — au sens originel du terme — qui fait dépendre le salut de la persistance et de la radicalité du Mal. La pensée tragique du dénuement est close et ambivalente : « [...] les aimerais-je si l'injustice n'en faisait pas un peuple vagabond ? » écrit Genet à propos des Palestiniens où l'on entrevoit un amour inconditionné pour l'injustice originelle. De la sorte, la pensée tragique de Genet accentue encore l'ambivalence détectée à propos de ce qu'on a appelé la position-Guernica, dans la mesure où la pensée tragique intériorise le Mal comme une nécessité, comme nécessaire à la vérité. Pour la pensée tragique, le Mal a une valeur eschatologique qui dépasse ses apparences et qui lui prête alors des fins positives. Bien plus, non seulement la pensée tragique de Genet intègre la donnée de l'errance comme positive, mais d'une certaine façon, et à l'intérieur même du texte censé témoigner de Sabra et Chatila, intériorise la Mort comme fatale : « Au retour de Beyrouth, à l'aéroport de Damas, j'ai rencontré de jeunes feddayin, échappés de l'enfer israélien. Ils avaient seize ou dix-sept ans : ils riaient, ils étaient semblables à ceux d'Ajloun. Ils mourront comme eux³⁸. » Et cette mort prédite par Genet est alors esthétisée par l'identification qui en est faite avec celle d'Achille dans *L'Iliade*. De quoi

38. « Quatre heures à Chatila », éd. *cit.*, p. 264.

alors témoigne Genet ? De quelle mort ? Sûrement pas d'une mort infligée de l'extérieur, sûrement pas d'une mort infligée par l'ennemi, mais d'une mort toujours déjà là, omniprésente et nécessaire.

Le témoignage et la question du Bien

Pourtant, il y a une objectivité de l'histoire présente qui interdit, au moins en apparence, à Genet de faire de la « révolution palestinienne » son pur objet ; la cause palestinienne possède une réalité politique et une dimension historique si forte, si réelle et si tangible, qu'elle parvient à ouvrir dans le discours de Genet une place bien à elle. Mais surtout, il y a, au moment même où Genet rédige « Quatre heures à Chatila », une présence des faits, une présence du sang, une matérialité charnelle des cadavres qui, me semble-t-il, n'autorise pas tout à fait à Genet à assumer pleinement et totalement les deux intentions que nous venons de décrire, à savoir la position-Guernica, c'est-à-dire une position sur laquelle pèse l'ambivalence d'une jouissance et la position d'une métaphysique tragique, c'est-à-dire une position qui d'une certaine façon intègre en elle la nécessité du Mal, qui intériorise la nécessité de l'injustice sans chercher à la contester rationnellement.

C'est à partir de cette impuissance apparente à saturer intégralement son texte de son propre regard, du regard-Guernica et du regard tragique, que se déploie la troisième intention que nous avons nommée, celle du témoin en tant qu'il est celui qui ne sait pas, et qui est évidemment, comme on va le voir, entièrement contradictoire avec les deux positions précédentes. Je définirai volontiers cette place du témoin-en-tant-qu'il-ne-sait-pas comme aspirant précisément à la position que les deux postures précédentes rejetaient, la position du Bien. Car c'est par ce non-savoir qu'il peut prétendre à l'innocence. Cette position, Genet donc l'occupe dans la dernière partie de son texte. Elle se déploie sous la forme de questions :

« Si les Israéliens n'ont fait qu'éclairer le camp, l'écouter, entendre les coups de feu tirés par tant de munitions dont j'ai foulé les douilles (des dizaines de milliers), qui tirait réellement ? Qui, en tuant, risquait sa peau ? Phalangistes ? Haddadistes ? Qui ? Et combien ?

Où sont passées les armes qui ont fait tous ces morts ? et où

les armes de ceux qui se sont défendus ? Dans la partie du camp que j'ai visitée, je n'ai vu que deux armes antichars non employées.

Comment sont entrés les assassins dans les camps ? Les Israéliens étaient-ils à toutes les issues commandant Chatila ? En tout cas, le jeudi ils étaient déjà à l'hôpital de Acca, face à une ouverture du camp.

On a écrit, dans les journaux, que les Israéliens sont entrés dans le camp de Chatila dès qu'ils ont connu les massacres, et qu'ils les ont fait cesser aussitôt, donc le samedi. Mais qu'ont-ils faits des massacreurs, qui sont partis où³⁹ ? »

Le témoignage peut enfin prétendre à l'authenticité dans la mesure où il ne prétend pas savoir mais seulement avoir vu. Vues, les douilles des balles⁴⁰, vues, les armes antichars, vus les Israéliens. Bien sûr, toutes ces questions sont purement rhétoriques car, en fait, Genet connaît les réponses, il *sait*. Mais ce savoir, précisément, il ne veut pas l'énoncer, il veut en réduire la toute puissance, il ne veut produire qu'une parole pure, la simple parole des faits, la parole qui parle toute seule. Les faits — les douilles de balles, les armes antichars — parlent, en effet, tout seuls : les faits témoignent et accusent ; bref, il y a une aspiration de Genet à une parole de pur témoin, c'est-à-dire à une parole qui parle toute seule et qui a effacé, comme nuisible, toute trace projective. Genet abandonne Guernica, il abandonne la lecture tragique au profit donc d'une tout autre attitude qui lève radicalement l'ambivalence intrinsèque aux attitudes précédentes, toutes deux suspectes d'intégrer à leur discours la nécessité esthétique ou morale du Mal. D'une certaine manière alors, non seulement Genet réintègre des critères de vérité qui ne sont plus transgressifs (la mort = le désir, ils ont le droit pour eux puisque je les aime) mais des critères de vérité traditionnels : la vérité parle toute seule. Et du même coup, Genet alors réintègre ce que nous avons défini comme lui étant ontologiquement étranger, le Bien. Il y a chez Genet, dans le brusque accès à la parole de l'in-

39. *Ibid.*, p. 257. Voir les notes 120 et 127.

40. En réalité, ces douilles proviennent certainement des stocks d'armes que les Palestiniens ont fait exploser avant l'entrée de la milice chrétienne. D'ailleurs, tous les morts de Sabra et Chatila l'ont été par l'arme blanche comme le confirment tous les témoignages, y compris celui de Genet. Voir note 120.

nocence des faits, de leur univocité, de leur force factuelle, l'aspiration à se transformer en témoin, c'est-à-dire à ne pas trahir ce qu'il a vu, c'est-à-dire donc suspendre provisoirement sa métaphysique de la trahison. On définira la position de témoin comme celui qui par sa parole aspire au Bien, et l'on dira par conséquent que, dans la position complexe où se trouve Genet à Chatila, l'acte même de témoigner semble suspendre en lui ce qui à nos yeux le définit ontologiquement, l'angoisse du Bien.

Il y a donc, dans l'univers que Genet construit sous nos yeux, l'apparence d'une place pour le Bien dès à présent. On a le sentiment alors que Genet a porté le tragique manichéen à sa plus grande pureté qui va jusqu'à une forme de gnose, dans *Pompes funèbres*. Là, dans cette œuvre, on peut trouver un univers où sexe bandé, roses ouvertes et cadavres putréfiés — comme dans un poème cathare — sollicitent simultanément une triangulation symbolique dont le Mal absolu est le maître-mot⁴¹. Avec l'engagement envers les Palestiniens, et surtout avec les circonstances historiques qui ont amené Genet à la responsabilité d'être l'un des premiers témoins de Sabra et Chatila, une sorte d'éclaircie s'opère dans la position métaphysique de Genet : la place pour le Bien. Ce qui distingue *Pompes funèbres* de « Quatre heures à Chatila » et les relie, ce qui les oppose et les identifie, c'est que dans le premier Genet y fait l'apologie d'Oradour-sur-Glanes tandis que dans le second il témoigne d'un massacre⁴². Si nous écrivons « distingue et relie », « oppose et identifie », c'est parce que nous pensons bien sûr que le renversement d'attitude ne peut pas ne pas être interrogé, c'est parce que nous pensons qu'il y a quelque chose de redoutable dans cette symétrie entre Oradour et Chatila, parce que nous pensons qu'il y a un hasard objectif à ce que le nom de Genet puisse être indifféremment asso-

41. « Tuer l'homme est le symbole du Mal. Tuer sans que rien ne compense cette perte de vie, c'est le Mal. C'est le Mal absolu. Rarement j'emploie ce dernier mot car il m'effraye, mais ici il me paraît s'imposer. Or, et les métaphysiciens le diront, les absolus ne s'ajoutent pas. » *Pompes funèbres*, éd. cit., p. 270.

42. « On me dit que l'officier allemand qui commanda le carnage d'Oradour avait un visage assez doux, plutôt sympathique. Il a fait ce qu'il a pu — beaucoup — pour la poésie. Il a bien mérité d'elle. Mes morts rarement osent exprimer ma cruauté. J'aime et je respecte cet officier. » *Pompes funèbres*, éd. cit., p. 262.

cié à ces deux événements à propos desquels on connaît le lien mythique établi par le discours palestinien. C'est aussi parce que nous pensons que la position de témoin positif, à laquelle Genet accède, n'efface pas les autres postures, mais les accompagne étrangement, en maintenant donc, dans le temps même de la parole innocente, de la parole offerte aux déshérités, les places possibles pour un retournement. Ce retournement s'opère dans la quatrième intention du témoignage que nous avons appelée l'ontologie morale de l'être-juif, mais avant d'y accéder, il convient d'abord d'explorer dans toutes ces facettes la positivité du discours de Genet.

Ce Bien, avec lequel Genet jouait comme aux osselets dans *Pompes funèbres*, ne se limite pas à l'acte du témoignage compassionnel, il trouve à s'incarner dans « Quatre heures à Chatila » et dans *Un captif amoureux* et possède un contenu dans la communauté idéale des vagabonds palestiniens, de ces feddayin — à propos desquels, pourtant, il manque rarement de nous rappeler que ce mot signifie « sacrifiés » —, de ces groupes masculins de jeunes gens dans lesquels, avec son amie Leïla Shahid, il exprime sa fascination pour leur capacité d'aller vers la mort, accomplissant une cérémonie qui les dépasse⁴³, dans ces groupes de femmes, de mères, ces déesses, et bien sûr dans ce couple fugitif qui hante les pages du *captif amoureux*, le couple christique du fils et de sa mère, objet d'une quête d'autant plus troublante qu'elle implique Genet lui-même, tant il est évident qu'au soir de sa vie, c'est sa propre tragédie qu'il déploie sur ces deux personnages, sa propre tragédie d'enfant, sa tragédie de sujet perdu.

Il y a donc apparemment dans l'œuvre de Genet quelque chose de nouveau pour lui. L'idée d'une communauté politique positive d'une part, et de l'autre l'incarnation dans la figure d'un couple de l'image du lien amoureux.

43. Dans l'entretien de Genet avec Rüdiger Wischenbart et Leïla Shahid, cette dernière dit à Genet : « [...] moi-même je suis fascinée par cette capacité d'aller vers la mort chez les combattants [...]. Je me rappelle — ce qui m'a d'ailleurs aussi fascinée pendant toute la guerre du Liban et maintenant à Tripoli parce que je regarde les visages des combattants qui se battent — il y a toujours un sourire, une lumière chez ces jeunes gens qui ont au plus trente-cinq ans et qui vont vers une mort presque certaine. » « Entretien avec R. Wischenbart et L.S. Barrada », in *L'Ennemi déclaré*, éd. cit., pp. 286-287.

Ironie politique de Genet

Un captif amoureux est le lieu où cette positivité perce et se déploie, et c'est pourquoi il s'agit sans doute d'un de ses livres les plus importants. Pas seulement pour être son œuvre finale.

Genet y montre un double génie, lyrique et épique, dont les modèles apparents sont simultanément Homère et Rimbaud. Genet parvient à déployer un large oratorio où, au travers des chants masculins et amoureux qui viennent des collines qu'occupent les jeunes feddayin, on entend plusieurs voix dans les tonalités multiples de la violence guerrière, vouées à la célébration sexuelle ou à la glorification des héros, que le lecteur, quelle que soit son opinion, écoute, fasciné, tout autant par les récits d'un géant noir dont la gorge abrite une nichée de colibris que par les paroles entrecoupées de silence de la mère de Hamza, l'une des héroïnes du livre. Sans doute peut-on reprocher à ce livre, comme à d'autres de ses grands textes en prose, les très rares moments où quelques tics montmartrois à la Francis Carco percent derrière la fantaisie inimitable de son style⁴⁴. Mais qui a séjourné en Jordanie, en Syrie, en Israël même dont les paysages co-appartiennent aux « territoires palestiniens » de Judée et Samarie, retrouve dans les évocations qu'en fait Genet des sensations immémoriales, où se nouent sans doute les archétypes les plus profonds de notre culture originaire et la nostalgie de leur perte.

Ce qui distingue ce livre des textes évoqués précédemment, c'est cette ampleur, cette générosité de l'écriture, cette volupté, cette culture qui s'atteste à chaque ligne. *Un captif amoureux* est d'ailleurs si peu un texte de combat ou une œuvre militante, qu'à côté de la relation amoureuse qui le captive tant et qui en fait le témoin ardent de la cause palestinienne, il y a place également pour une certaine ironie à l'égard de cette cause, un regard parfois narquois, cruel même mais qui, loin de discréditer ceux qu'il aime, leur confère une vulnérabilité et une fragilité auxquelles s'accordent

44. C'est surtout dans le *Journal du voleur*, son livre le plus factice, que Genet cède à la facilité de la « littérature de truand » s'approchant même parfois du médiocre Auguste Le Breton (par exemple dans notre édition aux pages 249-250).

l'aléa pur et la contingence du temps par où leur combat a trouvé la forme de son destin. D'une certaine manière, Genet semble avoir adopté si aisément la posture du Bien, c'est-à-dire au fond le discours politique de défense des déshérités, que ce discours n'hésite pas à relativiser son engagement et à se distancier des apparences historiques que la Cause palestinienne a pu prendre.

Genet aime se moquer des jeunes feddayin qui, comme des petites stars de cinéma, posent pour les photographes des magazines occidentaux et tourner en dérision leurs poèmes de combat farcis de colombes, de miel, de fiancées et d'armes. Il s'amuse à démystifier le kitsch révolutionnaire des militants et le tiers-mondisme qui alors est leur référence majeure bien que déjà fortement concurrencée par l'islamisme⁴⁵ ; il se moque de l'abus du mot « martyr⁴⁶ », il relève le machisme naïf et archaïque des Arabes⁴⁷, il note le racisme dont est victime, par exemple, le feddai noir Moubarak⁴⁸, il évoque la corruption⁴⁹ ; il s'amuse aussi des José Bové français de l'époque venus aider les Palestiniens, de leur vulgarité et de leur stupidité (« — Vous êtes passé par Istanbul. Personne n'a été voir Sainte-Sophie ? — C'est les nanas qui ont voulu⁵⁰ »).

Mais il y a plus que ce jeu de surface où Genet s'autorise quelques transgressions avec le sérieux de la Cause. De manière plus surprenante et surtout plus cruciale, et sur un plan cette fois-ci profondément politique, l'analyse qu'il fait de la présence des Palestiniens en Jordanie — de 1967 à 1971 jusqu'aux massacres de Septembre par l'armée jordanienne — est à la fois sévère et lucide. Il fait état de l'arrogance, de violence des feddayin et il ne dissimule pas, contrairement aux compagnons de route de la cause palestinienne, la terreur que ceux-ci exercèrent à l'égard des Jorda-

45. *Un captif amoureux* mêle trois séjours de Genet au Proche-Orient, le premier en 1970-1971 en Jordanie, le second en septembre 1982 (c'est l'épisode Chatila), le troisième en 1984 où il cherche à retrouver le jeune Hamza qu'il avait connu en 1970.

46. *Op. cit.*, p. 153.

47. « — Ma femme ne sera pas infirmière. — Tu es contre les infirmières ? — Non, si elles sont étrangères. Ma femme est musulmane » (p. 211).

48. *Op. cit.*, p. 320.

49. *Ibid.*, pp. 201 et 373-374.

50. *Ibid.*, p. 233.

niens. Il contrebalance ainsi l'explication officielle de leur expulsion sanglante par l'armée jordanienne en septembre 1971, à laquelle pourtant il donne corps par ailleurs, selon laquelle le roi Hussein n'aurait fait qu'obéir aux ordres « des impérialistes américains et de l'entité sioniste » ; cette explication qui, comme toujours, quel que soit le meurtrier, fait des juifs les seuls vrais responsables des morts palestiniens. Genet écrit « [...] les Palestiniens des camps et les soldats des bases se comportaient en occupants. Dans le secteur d'Ajloun où je résidais, je voyais les vexations des paysans incapables de dissimuler la haine montée à leurs yeux [...]. Coupés des populations des bords du Jourdain, dès juillet 1971, les Palestiniens vécurent seuls, dans un milieu ennemi⁵¹. »

Il arrive même à Genet d'être très dur, lorsqu'il explique que le centre de commandement du Fatah est prisonnier ou complice de la « canaille affairiste⁵² ».

Genet aime les Palestiniens ; mais pour lui, contrairement aux « belles âmes », les Palestiniens ne sont pas des innocents.

Ces critiques ou cette ironie à l'égard de ceux qu'il aime n'a rien d'une trahison, comme une lecture purement sartrienne pourrait pousser à le croire, même si la suspicion est — on le sait — la seule fidélité de Genet ; elles s'effacent derrière une énamoration pour le peuple palestinien et derrière une fidélité qui, comme on l'a dit précédemment, inscrivent apparemment, dans la métaphysique du Mal de Genet, dans ce qu'on a appelé son manichéisme tragique, une place pour le Bien dès à présent : cette fidélité a donc une effigie, le couple constitué par le jeune feddai Hamza et sa mère, rencontré lors du premier séjour en Jordanie et dont la recherche, lors du troisième séjour en 1984, constitue en quelque sorte la trame romanesque du livre. Ce qui définit les Palestiniens, aux yeux de Genet et par-delà leurs erreurs, leurs crimes ou leur bêtise, c'est leur authenticité naïve : « Il n'y avait, chez les feddayin, aucune tradition

51. *Ibid.*, p. 557. Voir aussi ce paragraphe sur la haine des Jordaniens à l'égard des Palestiniens, p. 309. Genet donne la même explication dans son texte de 1972, « Les Palestiniens » : « Que trouvons-nous à la place ? D'un côté les feddayin armés, arrogants dans leur camouflage et ignorant avec dédain les paysans jordaniens, et de l'autre des paysans et des marchands, plutôt effrayés et exaspérés par la manière qu'ont les feddayin de poser comme des stars de cinéma. » *Op. cit.*, p. 126.

52. *Ibid.*, p. 560.

du faux : faux marbre pour du vrai, faux pathétique imitant la douleur, théâtre enfin et mise en scène⁵³. » De la même façon, ces critiques ou ces moqueries ne nuancent en rien l'engagement de Genet auprès de Palestiniens et, on s'en serait douté, n'ont pas pour fonction de rendre son livre plus aisément acceptable pour un lecteur hostile à la cause arabe.

Par ces critiques ou ces moqueries, Genet ne concède donc rien. Il fait tout simplement preuve d'une grande intelligence politique, de son souci profond du vrai, de son respect de la beauté et de ce *réalisme* ou plutôt de ce goût du réel (de ce mépris de la mystification artiste) qu'il tient aussi de Rimbaud qui, sans doute, par son heureuse mais trop rare influence, contrebalance le satanisme baudelairien un peu frelaté dont il a pu abuser autrefois et dont il continue d'abuser⁵⁴.

Non seulement *Un captif amoureux* n'est pas un livre absolument aveugle à certaines failles du camp palestinien, mais il déploie également une certaine lucidité sur la conjoncture historique et politique du conflit entre Israël et la Palestine.

Cette lucidité politique ne relève en rien d'une objectivité. Comme certains avant lui, Genet sait en quoi l'objectivité en cette matière est le plus grand des mensonges, le mensonge bourgeois par excellence et le point de départ de toutes les falsifications et de toutes les lâchetés : la situation qu'il décrit n'est en rien un donné factuel, elle est une construction pure, et c'est à partir de cette construction pure qu'il peut donc manifester sa lucidité.

Dès lors qu'en effet Genet a constitué le peuple palestinien en un sujet politique pur et en un pur sujet révolutionnaire, il peut, parallèlement à cette situation qui tient tout entière au dialogue qu'il entretient avec les feddayin, exercer un regard d'une rare crudité sur

53. *Ibid.*, p. 209.

54. Cette place majeure attribuée à Rimbaud est implicitement signée dans une sorte d'hommage anonyme qui lui est fait : « Afin de respirer mieux, il est possible que le monde, tout comme la France de 1854 à 1872, prépara un homme qui porterait au blanc la température de la prose française, voulut les révoltes adolescentes des Palestiniens ou comme, dit-il, "les révoltes logiques", ne respectant rien de ce qui veut faire devant eux barrage à la poésie. » (*Ibid.*, p. 444). Cet homme dont parle Genet, c'est évidemment lui-même.

tout ce qui, de la réalité politico-historique palestinienne et arabe, n'appartient pas à ce dialogue.

Le dialogue

De quelle nature est ce dialogue et de quelle nature est cette lucidité ? Le dialogue avec les feddayin est un dialogue intime et métaphysique qui repose sur une fraternité essentielle conduite par une eschatologie commune clairement énoncée dans *Un captif amoureux* : c'est le feddaï Moubarak, le géant, nichant dans son rire de basse un colibri, qui parle : « [...] un mouvement de révolte est éternel et il faut espérer dans l'éternel retour. Etre pris dans le mouvement palestinien, c'est appartenir au Satan immortel qui de toute éternité a fait et fera la guerre à Dieu. S'il est lié au temps, puisqu'il est mouvement, le mouvement palestinien ne doit pas se fixer la conquête d'un ridicule espace⁵⁵. »

Il y a eschatologie dans la mesure même où le combat des Palestiniens est inclus dans une signification qui le dépasse, une signification immortelle dont on voit la racine caïnique et qui contient donc logiquement cet élément, obsédant dans tout le livre, d'un interdit métaphysique de la possession de la terre⁵⁶ : le combat palestinien doit être une contestation infinie de toute possession terrestre : « Accepter un territoire, si exigu fût-il, où les Palestiniens auraient un gouvernement, une capitale, des mosquées, des églises, cimetières, mairies [...] c'était une hérésie tellement grave que même la penser comme seule hypothèse était un péché mortel, trahison à la révolution. Ali, tous les feddayin étant comme lui, n'admettait qu'une révolution grandiose en forme de bouquet d'artifice,

55. *Ibid.* p. 483.

56. N'oublions pas que c'est la punition même de Caïn : « Quand tu cultiveras le sol, il ne te donnera plus sa richesse. Tu seras errant et vagabond sur la terre. » *Genèse*, IV, 12. Cette antipathie entre les Palestiniens et la « terre » apparaît également dans « Quatre heures à Chatila ». Ce qui définit le sol, c'est qu'il se dérobe : « Les temps passant, il semblait que cette terre éprouvât ceci : les Palestiniens étaient de moins en moins supportables en même temps que ces Palestiniens, ces paysans, découvraient la mobilité, la marche, la course [...] » *Op. cit.*, p. 252.

un incendie sautant de banque en banque, d'opéra en opéra, de prison en palais de justice, afin de laisser intacts les puits de pétrole qui appartiennent au peuple arabe⁵⁷. »

Le caractère positivement démoniaque des Palestiniens est ainsi sans cesse réaffirmé avec une ironie toute nietzschéenne : « Chassé de leurs feux, de leurs jardins, poireaux, roses et choux-raves, moutons, les Israéliens firent d'eux ces démons qui se battent, acceptant la mort en la donnant, dans le but de démolir non seulement le peuple audacieux qui les a délogés, mais avec lui tous les peuples⁵⁸. » En réalité, ici Genet inverse radicalement la mission que les marxistes ont conférée aux peuples, à savoir une fonction messianique et il lui substitue donc une fonction démoniaque. Au revers de cette métaphysique, on retrouve le langage gnostique dont on a vu qu'il était le ressort de *Pompes funèbres*, lorsque Genet explique que la révolte palestinienne est « éternelle, incréée⁵⁹ ». Et l'on retrouve alors cette autre idée qu'on a déjà entr'aperçue, des Palestiniens ne se battant pas pour un territoire, mais pour « conserver ce qui les fait dissemblables, uniques, parmi les autres peuples arabes⁶⁰ ».

D'une certaine manière, c'est à partir de ce dialogue halluciné avec les Palestiniens, ce dialogue dont Genet par intermittence nous rappelle que, comme toute littérature, il appartient à l'ordre du faux ou de la vérité trahie⁶¹, que l'écrivain peut déployer son intelligence politique et sa lucidité. Disons les choses autrement : c'est parce que Genet configure le peuple palestinien comme une fiction métaphysique extrême et d'une pureté quasi alchimique qu'il peut pré-

57. *Un captif amoureux*, *ibid.*, p. 435.

58. *Ibid.*, pp. 601-602.

59. *Ibid.*, p. 348. Le terme « incréé » vient vraisemblablement de l'Islam puisque c'est aussi un qualificatif du Coran, mais sous la plume de Genet, c'est évidemment avec la tradition occidentale qu'il résonne.

60. *Ibid.*, p. 505.

61. Sur cette question de l'écriture comme trahison de la vérité, voir la très belle page 50 qui commence par « Mais s'il était vrai que l'écriture est un mensonge ? » et cette autre qui suit presque (pages 52-53) sur la restitution des dialogues, ou encore ces réflexions qui lient par une sorte d'étrange contrat Genet et les Palestiniens. « Que les Palestiniens me demandassent d'accepter un séjour en Palestine, c'est-à-dire à l'intérieur d'une fiction, avaient-ils plus ou moins clairement reconnu le *spontané simulateur* ? » (p. 248).

tendre, dans un dédoublement nécessaire, exercer parallèlement une lucidité radicale sur le réel historico-politique. Ainsi, c'est en faisant des Palestiniens la figure même du *dissemblable* qu'il peut, contrairement à tous les tiers-mondistes pro-palestiniens, détruire le mythe de l'arabité ou de l'arabisme pourtant intrinsèque au combat politique contre Israël.

Il ne s'agit pas seulement ici de lucidité purement politique par laquelle Genet comprendrait que les premiers ennemis des Palestiniens sont les Arabes⁶², c'est, tout au long de son livre, que, tout en manifestant son amour pour les Arabes, il s'acharne à défaire le concept même d'arabité. De la même façon, c'est parce que les Palestiniens sont des vaincus, démonisés par leur défaite, que Genet peut commettre le grand sacrilège à l'égard des mythes progressistes, d'écrire que les grandes familles palestiniennes furent à partir de 1933 les « valets d'Hitler au Proche-Orient⁶³ ». Genet peut également mettre en danger sa fiction palestinienne en envisageant pour elle la possibilité d'un destin aussi misérable que celui de la révolution nationaliste algérienne⁶⁴. Il y a donc dans ce livre ce paradoxe extrême, qui fait sa force et son épaisseur, d'une dialectique intense qui associe et confronte en permanence l'intériorisation toujours plus intérieure de la Cause et réciproquement l'extériorisation toujours plus extérieure des conditions réelles et du cadre concret de la conjoncture historique et politique. Si Genet est en permanence dans la mystification satanique et libératrice du combat essentiel des Palestiniens, il ne lui viendrait pas à l'esprit de mentir sur « l'inessentiel » — c'est-à-dire le réel historico-politique —, au point parfois d'être cruel. De sorte qu'il apparaît peu à peu que la place que nous avons cru possible d'accorder au « Bien » est une place sans cesse en danger, sans cesse menacée d'ambiguïté, sans cesse saisie dans le vertige de l'ambivalence. Le Bien est sans cesse pris en tenailles entre le réalisme critique de Genet à l'égard du mouvement politique comme tel et le mysticisme satanique dans lequel il abstrait l'essence du mouvement.

Telle est donc la dialectique très pascalienne de Genet où la

62. « Voici peut-être, en ordre ascendant, ceux qui furent les ennemis des Palestiniens : Bédouins, Tcherkesses, roi Hussein, féodaux arabes, foi islamique, Israël, Europe, Amérique [...]. » *Ibid.*, p. 172.

63. *Ibid.*, p. 155.

64. *Ibid.*, pp. 602-603.

vérité politique se joue sur une perception très aiguë de l'hétérogénéité des niveaux de représentation du réel. Mais, bien sûr, comme chez Pascal, il y a deux dialectiques. Il y a une dialectique conjoncturelle qui est une dialectique de la radicalité et de la lucidité, un réalisme engagé, intégralement nouée à la situation immanente, et puis il y a une seconde dialectique qui fait de l'histoire, ou des revers de l'histoire, l'espace de la célébration d'un mystère religieux et personnel, le lieu d'accomplissement d'un rite sacré, propitiatoire au salut et dont le renversement, avec Genet, en fait le truchement d'une damnation.

Quel est ce mystère ? Quelle est cette cérémonie sacrée et personnelle constituant donc l'envers de la situation historico-politique ? C'est un mystère unique, une cérémonie pure, qui s'appuie sur une trinité dont certains éléments vont progressivement se confondre et d'autres se dissocier. Il y a tout d'abord la quête épuisante et intermittente du couple constitué par le jeune Hamza et sa mère, il y a en second lieu le spectacle de Chatila, et il y a enfin la confrontation — dont Genet pressent et sait qu'elle est la dernière — avec le monde juif, confrontation qu'il formule en ces termes impressionnants : « Si elle ne se fût battue contre le peuple qui me paraissait le plus ténébreux, celui dont l'origine se voulait à l'Origine, qui proclamait avoir été et vouloir demeurer l'Origine, le peuple qui se désignait Nuit des Temps, la révolution palestinienne m'eût-elle, avec tant de force, attirée⁶⁵ ? »

Hamza

La recherche de Hamza et de sa mère appartient apparemment au Bien. Elle noue une fidélité qui contredit le principe d'irrégularité dont Bataille a fait avec raison l'un des principes du Mal⁶⁶. Genet a connu Hamza et sa mère lors de son premier séjour en Jordanie en 1971 et il évoque certaines scènes de cette première rencontre. Il y a ce premier repas partagé. Hamza dit à sa mère : « C'est un ami, c'est un chrétien, mais il ne croit pas en Dieu » ; et la mère

65. *Ibid.*, p. 239

66. « Genet », in *La Littérature et le Mal*, Idées/Gallimard, 1972, p. 218.

répond : « Alors, puisqu'il ne croit pas en Dieu, il faut que je lui donne à manger⁶⁷. » Et puis, il y a la belle scène nocturne et proustienne où Genet, seul dans sa chambre, feint le sommeil tandis que la mère, avec délicatesse, dépose sur le guéridon bleu à fleurs jaunes et noires une tasse de café et un verre d'eau⁶⁸.

Hamza et sa mère sont aussi une présence du Bien parce qu'ils évoquent le couple marial du Christ et de la Vierge, comme Genet le souligne : *mater dolorosa, Pieta*⁶⁹... C'est cette image-là qui prédispose le couple à persister par-delà le temps dans la mémoire de Genet. Mémoire qui est l'occasion pour Genet de revenir à cette dialectique intérieure que nous avons évoquée, où l'ego transcendantal est ce qui, dans un après-coup logique et baroque, authentifie la réalité : « Comment pouvait-il [ce couple christique] m'apparaître, et si vite, avec la vitesse d'un coup de foudre, le symbole de la résistance palestinienne, ce qui serait assez explicable, mais au contraire que cette révolte eût lieu afin que me hantât ce couple⁷⁰ ? »

La fonction archétypale du couple Mère-Fils est ainsi interrogée en permanence, dans tous les sens et de manière tout à la fois obsédante et fragmentaire, au point que parfois, malgré l'intense polyphonie de l'œuvre, on soupçonne — mais à tort — que Genet désire en faire le seul et unique sujet de son livre. La relation entre Hamza et sa Mère que Genet assigne à un lien incestueux, qu'il porte en son cœur et en son corps, touche évidemment à une question dont on peut dire qu'elle est essentielle à son destin, à son histoire d'enfant abandonné, d'enfant voleur, d'homosexuel et de traître⁷¹. Et si le Bien auréole ce couple d'une lumière particulière, ce n'est pas d'une lueur factice. Le Bien réside dans la fidélité, dans

67. *Un captif amoureux*, éd. cit., pp. 269-270.

68. *Ibid.*, pp. 277-278.

69. *Ibid.*, pp. 289-293.

70. *Ibid.*, p. 293.

71. A propos de son exaltation vers la déchéance, Genet écrivait dans le *Journal du voleur* : « C'est alors peut-être que rencontrant ma mère, et qu'elle fût plus humble que moi, avec elle nous eussions poursuivi l'ascension — encore que le langage semble vouloir le mot déchéance ou tout autre indiquant un mouvement vers le bas —, l'ascension, dis-je, difficile, douloureuse, qui conduit à l'humiliation. Avec elle, j'eusse mené cette aventure, je l'eusse écrite afin de magnifier les termes — gestes ou vocables — les plus abjects grâce à l'amour. » *Op. cit.*, p. 102.

la mémoire, dans l'obsédante réminiscence qui pousse Genet, lors de son troisième voyage de 1984, à partir à leur recherche. Cette quête, dont l'évocation est longuement retardée, prend la forme d'une série proustienne de déceptions. Puis enfin, c'est la rencontre avec la mère seule, et c'est le dialogue où la Mère et l'homme sans Mère se parlent au travers de l'évocation du Fils, Hamza⁷². Dialogue décisif et révélateur qui va s'ouvrir au feu de l'enfer.

Nous y apprenons, par la bouche de la mère, que Hamza est parti en Allemagne, qu'il s'y est marié avec une Allemande et qu'il y travaille. Et c'est alors autour de ce mot d'Allemagne — ou plutôt de ce nom — que, comme dans un brusque éclair, se joue alors la cérémonie intérieure et secrète dont nous avons parlé.

Dans un bref passage, de manière littéralement folle, entendons par « folle » l'adjectif dont Proust qualifie les brusques ruptures de la phrase chez Saint-Simon, par un déplacement brutal dont il semble être le seul à détenir les clés, Genet évoque alors soudainement la connivence essentielle, profonde, l'analogie transcendante et foudroyante entre ces deux univers : l'Allemagne et la Palestine dont on pressent qu'ils se raccordent alors sous le sceau du Mal : « Ce que j'écris, je ne l'ai pas pensé par raisonnement mais éprouvé d'un coup comme on éprouve la non-maturité d'une pomme avant de la cueillir, quand on voit le vert et même avant de l'avoir vu. La maison [celle de Hamza] n'était pas construite avec des éléments venus de la Forêt-Noire, mais entre elle, entre plutôt sa vue et la sonorité du mot Allemagne je pressentis l'accord qui allait, plus profondément que je ne l'ai dit ; j'y pressentis celui qui s'établit maintenant quand on parle d'eux : Allemagne et Grand Mufti de Jérusalem⁷³. »

Ainsi l'espace de la maison maternelle, l'espace du dialogue avec la mère où nous avons cru voir un épisode lié au Bien et à la fidélité, se métamorphose, tel le Roussainville innocent du Combray de Proust qui se transforme en un double de Sodome dans une hallucination déterminante, en une mise en abyme de l'espace nazi.

La phrase de Genet est étrange, sa syntaxe tordue dans une troublante anacoluthie, saisie dans une ellipse incandescente : au travers du Grand mufti de Jérusalem, ce sont évidemment, les rencontres

72. *Ibid.*, pp. 571-582.

73. *Ibid.*, p. 571.

du Grand mufti avec Hitler, c'est son séjour à Berlin, c'est la collaboration des Palestiniens avec le nazisme qui sont évoqués.

Mais rappelons, il s'agit de Hamza, de sa maison, de sa mère et c'est donc par une contamination souterraine que l'ami de Genet, le jeune feddai, devient lui aussi l'une de ces poupées nazies que Genet évoquait dans *Pompes funèbres*. Tel est donc le premier moment de la cérémonie secrète, moment fugitif mais essentiel par où la cause palestinienne est comme infectée du dedans, et au travers d'un des ses membres les plus aimés, par l'hallucination nazie que la seule évocation du mot Allemagne a provoquée comme une foudre sensuelle. Cette superposition hallucinée d'une maison palestinienne et de l'ancre hitlérien est, évidemment, ce qui dissout le contenu du combat auquel le jeune palestinien Hamza était jusque-là associé.

On suppose alors ceci : l'antisémitisme antérieur de Genet, celui qui s'accompagnait d'une métaphysique du Mal, d'une fascination exaltée pour Hitler et pour Oradour, n'a pas été aboli. Il n'est pas devenu un antisionisme politique nourri par la positivité d'une Cause liée à une métaphysique du Bien. La superposition de la figure du nazisme à l'espace palestinien, la réminiscence involontaire du passé nazi, jusque-là forclos, hantent un combat qui semblait reposer sur un discours voué à la communauté palestinienne. Il y a donc trahison du Bien, et cette trahison est double, d'une part la réminiscence, dans sa fulgurance, est la trahison de tout discours, elle donne le sentiment que le discours du Bien n'était que l'abri et le masque factices d'une obsession qui n'a pu se contenir ; d'autre part cette trahison ne concerne pas Genet seul, elle ne relève pas d'une simple fantasmagorie dont il serait le seul responsable, car cette réminiscence involontaire est aussi une dénonciation, elle compromet la cause palestinienne en revenant une fois de plus sur le lien historique qui noue le combat de la Palestine pour son indépendance au nazisme⁷⁴.

Il y a, bien sûr, d'autres exemples de ce qu'on peut appeler une trahison du Bien et qu'on a appelé une trahison de tout discours en

74. Nous avons déjà fait allusion à ce passage très clair du livre où Genet écrit que les grandes familles palestiniennes furent « vers 1933 valets de Hitler au Proche-Orient », propos qu'il fait aussitôt suivre de cette phrase : « La résistance palestinienne naissait. » *Ibid.*, p. 155.

tant qu'elle tresse, au revers d'une parole apparemment maîtrisée et proposée dans un rapport de communication avec autrui, les éclats aléatoires, pulsionnels, monstrueux de l'hallucination antisémite. Il ne saurait y avoir de trahison sans que le langage lui-même ne se trahisse. Dans ce livre, comme ailleurs, il y a une part superficielle d'antisémitisme banal où Israël est représenté comme le lieu d'une toute puissance rationnelle et manipulatrice : ainsi, à lire *Un captif amoureux*, la manifestation de réprobation des Israéliens à l'égard de la guerre du Liban était prévue avant même que l'armée israélienne ne passe la frontière, tout comme l'assassinat de Béchir Gemayel, les massacres de Chatila eux-mêmes⁷⁵, etc., et tout au long de son livre, Israël, au travers du Mossad, de la Banque juive, de la Presse, est présent comme une sorte de puissance ou de Maître implacable auquel on ne peut échapper. Israël est le Pouvoir⁷⁶. Or si Genet n'est jamais avec le Pouvoir, s'il est toujours contre lui, ce n'est pas parce qu'il est du côté des « pauvres », mais c'est qu'il est du côté de l'hyperpouvoir, du côté de l'hyperpuissance, du côté de la domination absolue, de la dureté, de l'arme, des grenades que les gamins arabes exhibent comme de « double ou quadruple monstrueux testicules⁷⁷ », de ces soldats palestiniens « en armes, ornés par elles, costumés léopard, bérets rouges sur l'œil, tels enfin que chacun paraissait non seulement la transfiguration de mes fantômes mais leur matérialisation m'attendant là, devant moi, et, comme s'ils m'étaient offerts⁷⁸ ».

Cette haine du Pouvoir, cette haine d'Israël comme incarnation pure du pouvoir rationnel, place donc Genet du côté de la domination monstrueuse. Si elle trouve comme médiation immédiate les

75. *Ibid.*, p. 187.

76. « Israël se confondait avec le Pouvoir. Il était le Pouvoir », *ibid.*, p. 239.

77. *Ibid.*, p. 274. J'ai toujours été troublé par cette phrase de Genet : « Pourquoi je suis du côté du FLN ? C'est simple : je suis toujours du côté du vainqueur. Avez-vous remarqué qu'il y a une allégresse nouvelle dans le monde, depuis que cette révolution a éclaté, que ces attentats ont eu lieu » (Lettre à Jacques Vergès, s.d. 1960, publiée dans *Libération*, 7 avril 1988, citée dans le livre de Hadrien Laroche, *Le Dernier Genet*, Le Seuil, coll. Fiction et Cie, 1997, p. 68).

78. *Ibid.*, p. 295. Voir aussi, à la page 366, les réflexions de Genet sur les armes des Palestiniens.

images *offertes* au regard de ces adolescents pourvus d'organes de mort où sexe et grenades constituent une farandole, on se doute que cette domination émane secrètement d'une puissance bien supérieure à celle incarnée par ces Palestiniens. Cette puissance supérieure se dévoile explicitement dans cette page terrible du *captif amoureux* où soudainement Genet voit des « images de juifs nus ou presque nus, décharnés dans les camps où leur faiblesse était une provocation⁷⁹ ».

L'hallucination violente de ces juifs nus, tout comme les précédentes visions, celle née de la maison de Hamza par exemple, est l'une de ces visions métaphysiques qui constituent donc le cérémonial occulte, véritable soubassement de l'œuvre. Elle surgit à l'occasion d'un voyage en avion au cours duquel Genet ressent en lui le retrait de la Loi, la rétractation et la progressive disparition de la morale judéo-chrétienne que, dans une sorte de pulsion venue du plus profond des viscères où toute son analité primordiale se déploie, il décrit ainsi : « Je me levai pourtant afin d'aller chier à l'arrière de l'avion, espérant me libérer d'un ver solitaire long de trois mille ans⁸⁰. »

Ce travail d'épuration morale et psychique est bien métaphysique, mais comme toujours chez Genet il s'associe concrètement au désir, en l'occurrence celui qui se condense dans le contraste formé par le corps fragile d'une petite passagère japonaise, une enfant, et les corps musclés et bottés de l'équipage allemand : « Tant de fragilité est une agression qui exige une répression⁸¹ » : c'est de cette image toute présente, tout offerte de la sur-virilité allemande que l'image des juifs nus surgit et que, de là, les juifs des camps deviennent la médiation infernale et l'image spectrale de cette domination absolue qui est la grande soumission à laquelle, seule, Genet se range.

Genet est contre le Pouvoir et pour la Puissance, contre Israël et pour la Puissance, telle la Puissance solaire des bataillons de « guerriers beaux et blonds » de l'armée nazie que, dans le *captif amoureux*, il continue de chanter, fasciné par ces provocateurs d'Exode, où les Français sont vus par Genet « de dos » couchés devant des

79. *Ibid.*, p. 79.

80. *Ibid.*, p. 78.

81. *Ibid.*, p. 79.

« guerriers beaux et blonds » : « Un peuple de dos, des dos qui courent, pris entre tant de soleils : celui de juin, du Sud, l'astre allemand⁸². » Il n'y a, on s'en rend compte peu à peu, de Palestine qu'une Palestine allemande, qu'une Palestine nazie, et ce qu'on a donc pris pour le « Bien » — l'engagement en faveur des déshérités — n'est à l'évidence, dans le dispositif métaphysique dans lequel s'emprisonne à plaisir l'imaginaire de Genet, qu'une apparence que l'écriture s'emploie somptueusement à dissoudre

Comme avec Hamza, la trahison est une trahison issue des abîmes du langage, qui ne s'exprime pas sous la forme d'un discours ou d'un propos rationnels, mais par la violence disloquée d'une *vision* qui alors inscrit à jamais, dans le langage même, la possibilité toujours imminente de la trahison, du retournement, de la folie et qui donc abolit alors toute confiance dans le langage et toute possibilité de vérité, et donc toutes possibilités de lien issues du verbe. C'est très précisément ce que nous avons énoncé à l'origine même de notre analyse en définissant l'angoisse du Bien comme une défiance de tout temps à l'égard du langage et l'angoisse à l'égard du Mal comme supposant, à l'inverse, une ontologie du langage comme promesse⁸³.

Le requiem

Lorsque Genet écrit *Un captif amoureux*, il a depuis longtemps déjà publié « Quatre heures à Chatila » et sa perspective est tout autre. On trouve dans le livre les traces d'une certaine distance, et notamment à l'égard de l'exploitation politique que les Palestiniens veulent faire de son témoignage. Mais là n'est pas l'essentiel. Avec le temps, Chatila est devenu quelque chose de complexe et d'opaque. Si Genet en revenant en Jordanie et au Liban retrouve le désir de chercher Hamza et sa mère et si au travers d'un long chemin il parvient, malgré les onze ans qui le séparent de la première rencontre, à reconnaître la Mère et à se faire reconnaître d'elle, le retour à Chatila, à l'inverse, s'opère dans une sorte d'absence et d'oubli malgré seulement deux années d'écart : « En septembre

82. *Ibid.*, p. 551.

83. Voir notre première partie et notamment la note 13.

1984, je ne reconnus rien. Cette rue principale était bien plus étroite qu'alors. Les autos avançaient lentement et mal sur la chaussée. Le bruit des klaxons, des moteurs, les cris me firent me souvenir du silence d'une morgue et d'un cimetière, et je commis un blasphème : je regrettai ce silence⁸⁴. »

Que s'est-il passé ? Chatila, l'épisode Chatila, est l'objet de quelques paragraphes, mais sa place dans l'acte d'écrire et de témoigner devient difficile à définir : « En septembre 1982, les massacres de Chatila ne furent peut-être pas déterminants⁸⁵ », écrit-il à la fin de son livre. Comment comprendre cet énoncé qui fait le deuil de Chatila sur un mode si hypothétique et vague ? Chatila est devenu un objet d'écriture problématique.

L'événement, qui avait donc fait l'objet d'un texte bref et dense, se perd, se dissocie et se fragmente dans une œuvre qui a choisi d'ouvrir la mort aux disproportions de l'incommensurable et non de se réduire à la finitude du témoignage. Ces disproportions sont celles du requiem, et très précisément du *Requiem* de Mozart qui, comme dans le *Théorème* de Pasolini, accompagne les métamorphoses du *captif amoureux* par lesquelles la métaphysique sexuelle se substitue au discours politique et le fait disparaître⁸⁶. Or, il apparaît que les morts de Chatila ne peuvent s'intégrer à ce requiem, ni bien sûr pour se réjouir de ces morts, ni pour les déplorer. Ce requiem, comme on va le voir, n'admet ni la mélancolie du deuil, ni l'austérité de la dénonciation. Comment faire un requiem pour les morts de Chatila sans du même coup faire chanter la Mort et, plus encore que dans « Quatre heures à Chatila », déployer toutes les disharmonies de sa jouissance ?

Genet rencontre là une contradiction propre à son programme. Il tente dans quelques pages éparses et éphémères d'inscrire cette jouissance en évoquant mentalement, dans un jeu de mots hasar-

84. *Ibid.*, pp. 553-554.

85. *Ibid.*, p. 609.

86. C'est à propos de Black Panthers que Genet est le plus clair ; voir à ce titre tout le passage qui commence par cette phrase : « Les révolutionnaires risquent de s'égarer dans trop de miroirs. Il faut pourtant des moments saccageurs et pillards, côtoyant le fascisme, y tombant quelquefois momentanément, s'en arrachant, y revenant avec plus d'ivresse. » *Ibid.*, pp. 424-425.

deux et dans une description pleine de coquetteries sadiques, les scènes où les « Phalangistes » coupaient les phalanges des femmes de Chatila pour voler les bagues⁸⁷ », ces phalangistes qu'il évoque, quelques pages avant avec complaisance en rappelant que cette milice fut « calquée sur la SA de Hitler⁸⁸ », ces phalangistes à propos desquels ils écrit : « Ils me charmèrent. A leur bêtise je devinais leur cruauté [...]. De leurs bouches ourlées, un peu négroïdes, les chansons sortaient délicatement sottes. Elles auraient dû faire craindre à la Vierge, au Ciel, le débarquement rapide et massif de tant de morts presque adolescents⁸⁹. » Mais s'il y a sans doute chez Genet la conscience du caractère frelaté de ces propos provocateurs autour des bourreaux, il y a conscience du « blasphème » dans la brève mais irrésistible pulsion de le commettre, mais il y a aussi et surtout une quasi-impossibilité logique à raccorder ces images de jeunes hommes virils, ces « costauds », à l'événement de Chatila, car Chatila est un événement juif où la Mort n'est pas sexuée, et, bien qu'accompli par les phalangistes, il est, comme événement politique, un événement politique juif qui ne peut donc à ce titre s'ouvrir à la positivité du Mal. L'ombre portée de la présence juive sur Chatila endeuille et assombrit la métaphysique de la mort propre à Genet et l'amène alors à dissocier Chatila de son chant et à ne proposer alors qu'une brève oraison funèbre imitée de Bossuet : « Morts les yeux grands ouverts, ils connurent l'épouvante de voir toutes choses créées, hommes, chaises, étoiles, soleils, phalangistes, trembler, se convulser, se brouiller, sachant qu'en effet ils allaient disparaître puisque ceux qu'ils croyaient leurs victimes les poussaient dans la disparition⁹⁰. »

La mort donnée à Chatila ne peut être l'objet d'un requiem, car c'est une mort sans après. « La mort, ainsi comprise, est le phénomène qui détruit le monde⁹¹. » D'une certaine façon la mort donnée à Chatila est la seule vraie mort, la seule mort, la mort plate qui ne peut être l'objet de fantasmes, la mort qu'inflige le « pouvoir ». Ce qui fait écrire à Genet ceci, comme s'il avait été, à Chatila, face à la mort réelle : « L'urgence de vivre, de grandir, de consommer à toute

87. *Ibid.*, pp. 62-63.

88. *Ibid.*, p. 57.

89. *Ibid.*, p. 58.

90. *Ibid.*, pp. 537-538.

91. *Ibid.*

vitesse afin d'être anéanti au monde après l'avoir avalé, c'est ce que j'éprouvai deux ans après les massacres de la rue principale de Chatila⁹². » Mort si réelle que, lorsqu'il se trouve à Chatila, Genet ne peut s'empêcher de ressentir ceci : « L'odeur cadavérique ne sortait ni d'une maison ni d'un supplicié : mon corps, mon être semblaient l'émettre⁹³. »

C'est pourquoi le requiem que veut écrire Genet, ce requiem qu'il emprunte donc comme Pasolini à Mozart, touche à un autre type de mort, et d'une certaine manière met alors Chatila de côté et l'oblige de ce fait à en minimiser l'importance. A cette mort réelle, cette mort sans après, cette mort des oppresseurs, Genet oppose la mort fantasmagorique infligée par ceux qu'il aime, une mort factice, irréelle : « Les feddayin je les vis, je les vois encore de telle façon qu'ils sont capables de se mettre en colère contre les tués israéliens ne voulant pas se réveiller d'entre les morts, des Juifs incapables de comprendre que la mort ne doit durer qu'une nuit au plus, au risque sinon de transformer en assassins les combattants⁹⁴. » Cette mort fantasmagorique, c'est la mort jouissance, la mort-pour-rire, la mort irresponsable, la mort comme le lieu des métamorphoses.

L'œuvre de Mozart apparaît pour la première fois alors que Genet se trouve dans sa chambre d'hôtel à Beyrouth. Genet l'écoute, allongé sur son lit, dans la position imaginaire d'être face à un cercueil entouré de fleurs, à l'église, c'est-à-dire dans l'exacte position qui fait la trame de *Pompes funèbres*. Le *Requiem* est alors entendu comme une œuvre païenne où précisément — contrairement à ce qu'a été Chatila — l'au-delà de la mort devient soudain possible, un au-delà païen qui se situe dans l'univers chthonien, troglodytique des grottes et des cavernes par lequel l'œuvre de Mozart s'accomplit alors en liberté, comme « liberté osant tout⁹⁵ ».

Le *Requiem* de Mozart joue le rôle essentiel d'exprimer cette mort non juive, cette mort fantasmagorique dont on voit alors que, pour ouvrir sur la liberté, elle n'en est pas moins violente. Le *Requiem* trame plusieurs *métamorphoses* dont la Mort est alors l'une des actrices fondamentales : métamorphose longuement décrite du garçon se transformant en femme, métamorphose du

92. *Ibid.*, p. 554.

93. « Quatre heures à Chatila », éd. *cit.*, p. 259.

94. *Un captif amoureux*, éd. *cit.*, p. 555.

95. *Ibid.*, p. 90.

transsexuel monstre et héros, métamorphoses identiques et simultanées des Palestiniens en guerriers, des Fous de Dieu qui se confondent alors avec la grâce des corps masculins métamorphosés — « joie proche peut-être de la démente » —, car le *Requiem* de Mozart, c'est précisément la joie dans la mort : « Joie du transsexuel, joie du *Requiem*, joie du kamikaze... joie du héros⁹⁶. » Il y a donc un au-delà possible à la mort pourvu que la mort soit accomplie dans la joie, « joie et crainte⁹⁷ ».

Il y a un au-delà possible de la mort, pourvu que ce soit une mort païenne, ouverte aux métamorphoses : celles du sexe, des corps, de la vie. Peu avant l'apparition du *Requiem*, n'a-t-il pas décrit longuement la toilette funéraire du feddai au sexe rasé et celle de la vierge de seize ans qui « s'est fait exploser au milieu d'un groupe de soldats israéliens⁹⁸ » ?

Tel est le véritable requiem que Genet veut composer et qu'il ne saurait évidemment composer pour Chatila puisque Chatila est une mort infligée par le « Pouvoir » à des sujets libres, puisque c'est donc une mort sans joie et sans après, puisque les juifs sont comme hors de cette mort, hors des métamorphoses, eux qui sont ontologiquement incapables, aux yeux de Genet, de la métamorphose fondamentale, celle des sexes : la métamorphose essentielle qui exclut l'être-juif du reste de monde et qui fait des juifs un peuple « immonde⁹⁹ ».

De ce type d'être-juif séparé de la condition humaine dans son rapport à la mort, Genet propose une illustration allégorique qui nous en fait comprendre l'importance. Il s'agit de ce commando d'élite israélien dont les membres s'étaient travestis en femmes, responsable de l'exécution de trois responsables importants du Fatah¹⁰⁰,

96. *Ibid.*, p. 91

97. Il n'est pas étonnant que Sartre, trente ans auparavant, ait anticipé sur la fascination de Genet pour le « kamikaze » : « Et puisque c'est dans l'acte le plus pervers que le méchant coïncidera le plus parfaitement avec son essence, c'est à l'instant où il fera sauter le monde et lui-même que Genet atteindra dans l'anéantissement absolu la plénitude d'être. » *Saint Genet, comédien et martyr*, éd. cit., pp. 373-374.

98. *Un captif amoureux*, éd. cit., pp. 88-89.

99. Voir notre première partie.

100. L'anecdote est véridique. Ehoud Barak dirigeait ce commando. Il raconte cette mission dans le film de Claude Lanzmann, *Tsahal*.

et qui, malgré cela, note Genet, dans sa reconstitution romanesque, continuent d'être des hommes : « Au contraire de cela [des vrais travestis] les six Israéliens bouclés ne devaient pas oublier qu'ils étaient des hommes, musclés afin de se battre, entraînés à tuer¹⁰¹. »

Dans ces pages étranges, Genet imagine et décrit l'entraînement que subit ce commando, entraînement dont il évoque longuement la part sexuelle imaginaire, puis il décrit leur action : les membres de ce commando s'étaient, selon lui, caressés et embrassés pour « scandaliser les gardes du corps qui, sans méfiance, croyant voir des tapettes arabes, riaient sans gêne » et pour tuer facilement les trois responsables palestiniens : et c'est précisément à propos de cette simulation, de ce travestissement, de cette *transsexualisation* maîtrisée et incomplète, de cette non-métamorphose, que Genet, voyant qu'il n'y a en elle aucune part de mort comme celle qui unit à ses yeux le transsexuel et le kamikaze palestinien, s'interroge : « Cette fierté cristalline fut-elle la fierté d'être juif, mais alors fierté de n'être pas le reste des hommes¹⁰² ? »

Le requiem de Genet ainsi ne veut pas prendre en charge Chatila, y compris pour le déplorer puisqu'il n'y a à ses yeux de requiem que celui qui chante la mort. C'est en cela que Chatila est un scandale pour Genet. La seule mort qu'il peut chanter, c'est la mort qui est en même temps suicide, la mort-suicide païenne du transsexuel¹⁰³ identifiée à celle du kamikaze palestinien, et celle qu'il ne peut chanter, c'est précisément cette morte non païenne, cette mort sans métamorphoses, sans trahison, qui n'est qu'un anéantissement sec de toutes choses, cette mort que le sexe ne traverse pas et qui est donc sans transcendance : Chatila. Voilà ce qui

101. *Ibid.*, p. 266. Il s'agit de l'exécution de Kamal Adnouan, Kamal Nasser, Abou Youssef Nedjar qui avaient planifié les assassinats de Munich en 1972.

102. *Ibid.*, p. 265.

103. « Quitter la démarche virile abhorrée mais connue, c'est laisser le monde pour le carmel ou la léproserie, quitter l'univers du pantalon pour celui du soutien-gorge, c'est l'équivalent de la mort attendue mais redoutée et n'est-ce pas comparable au suicide afin que les chœurs y chantent le *Tuba mirum* ? » (*Ibid.*, p. 91). Le *Tuba mirum* est la troisième partie de la messe de *Requiem* : « *Tuba mirum spargens sonum/ Per sepulcra regionum/Coget omnes ante thronum* ». « Le son éclatant de la trompette, réveillant les morts au fond des tombeaux, les assemblera devant le trône. »

différencie Chatila et Oradour-sur-Glanes, voilà ce qui distingue le crime juif du crime nazi, voilà ce qui fait qu'au contraire d'Oradour Chatila est sans poésie, voilà ce qui fait qu'aucune rêverie possible autour du sexe et du sang, des métamorphoses sexuelles et liées à l'identité, ne peut surgir, contrairement à ce que quelques pages de « Quatre heures à Chatila » nous avaient laissé croire. Si Genet est passé de l'apologie d'Oradour à la dénonciation de Chatila, ce n'est pas qu'il aurait découvert le Bien, mais c'est qu'Oradour est un crime où Sodome peut être présent alors que Chatila est un crime vidé de substance fantasmatique parce qu'il est un crime appartenant au monde des juifs.

Le pouvoir d'Israël

Nous avons dit, à propos de « Quatre heures à Chatila » qu'à côté des trois intentions que nous nous apprêtions à décrire, il en avait une quatrième que nous avons alors assimilée au projet d'une ontologie morale d'Israël. Nous y sommes en plein.

De fait, une tragédie, nourrie de manichéisme, comme celle vécue, aux yeux de Genet, par le peuple palestinien suppose bien sûr un second personnage. Ce personnage est Israël. Israël, bien sûr, comme pays, ce pays dans lequel apparemment Genet ne s'est jamais rendu, mais, aussi et surtout, Israël comme entité métaphysique incarnée par ce nom même. Comme dans tout univers tragique, le personnage négatif est en même temps un personnage ontologiquement essentiel puisque, sans lui, le personnage positif n'existerait que sous la forme d'une conscience endormie, d'un sujet dans les limbes : c'est Israël qui, en quelque sorte, est à l'origine même de la prise de conscience d'une identité palestinienne et du nom même de Palestine¹⁰⁴. Mais ce rôle central et originaire, dont on verra qu'il fait d'Israël l'unique personnage de l'histoire, n'est tel, chez Genet, qu'à l'intérieur d'un pathos métaphysique beau-

104. *Un captif amoureux*, éd. cit., p. 459. Un feddai dit à Genet : « Enfant nous profitons de ses seins pleins de lait [il s'agit de la Palestine], nous l'aimions comme vous une vache hollandaise et nous étions capables de la vendre ou de la louer. Qu'on nous l'arrache, nous ne nous souvenons plus du lait mais de son nom, des taches noires sur sa robe, de ses cornes. »

coup plus extrême, où la tragédie se déploie en une lutte à mort du Bien et du Mal située au cœur même du langage.

La nature complexe de ce rôle conféré à Israël n'est pas apparue brusquement avec Chatila. Elle affleure depuis longtemps à la conscience de Genet, comme en témoigne un texte datant de l'automne 1972, intitulé « Les Palestiniens », où il est question de l'assassinat des athlètes juifs à Munich par les Palestiniens de « Septembre noir » lors des Jeux olympiques de 1972. Bien évidemment, Genet soutient ce massacre et il serait tout à fait vain de lui opposer l'évidence de son horreur tant les choses ne se situent pas là où l'on croit, c'est-à-dire au niveau d'un débat politique inscrit dans l'idéologie progressiste, tout comme il serait enfantin de s'indigner face aux poncifs antisémites de Genet sur la presse occidentale aux mains du lobby juif¹⁰⁵. Le véritable intérêt du discours de Genet sur l'événement tient à la question de l'inversion du sens des mots et à celle des maîtres du langage, car c'est là que se situe *encore* la question du Mal et du Bien, mais cette fois-ci explicitement raccordée à la métaphysique juive.

Défendant les assassins des athlètes juifs, Genet écrit : « Là où les journaux, qui forment l'opinion, devraient écrire “feddai”, qui veut dire : celui qui se sacrifie, ils écrivent “assassin”. Ils semblent hypnotisés par l'œil hébraïque du triangle sacré, ou par l'œil unique de Moshé Dayan¹⁰⁶. »

Ce qui produit son vrai sens à l'inversion (« feddai/assassin ») opérée par les journalistes, ce n'est pas une manipulation ordinaire et profane, c'est la double présence de *l'œil unique* — cet œil si essentiel à la tragédie caïnique —, double présence divine et humaine, comme si la figure du juif était vraiment celle de Dieu présent sur terre : Moshé Dayan et l'œil hébraïque sont convoqués en tant que ce sont eux qui sont les maîtres du langage, et en tant que ce langage prescrit la distinction entre « assassin » et « celui qui se sacrifie », en tant que cette prescription qui *fait d'un meurtre le contraire d'un sacrifice* est, en effet, insupportable à Caïn comme à Genet.

C'est bien Israël — comme personne métaphysique, l'Israël des origines comme l'Israël contemporain — qui est ici convoqué, au travers de l'œil unique, par Genet, et cela non seulement au travers

105. « Les Palestiniens » in *Genet à Chatila*, éd. cit., pp. 147-148.

106. *Ibid.*, p. 149.

d'un antisémitisme banal sur la prétendue omnipotence des juifs mais sur un mode, comme on le voit, plus profond où il s'agit d'obtenir que le langage cède à son désir et que le mot « assassin » disparaisse de la langue en s'anéantissant dans son envers.

Le propos de Genet ne manque pas d'ailleurs d'autres éléments troublants lorsque, par exemple, il associe ce langage des maîtres, qui est le langage d'Israël depuis son origine jusqu'à sa résurrection contemporaine, à l'antisémitisme d'autrefois dans lequel les juifs survivants, « fiers de leur humiliation passée¹⁰⁷ », se seraient glissés tels d'éternels Shylock. Et puis, il y a cet autre renversement, où, selon Genet, les vrais coupables de ces assassinats de juifs sont les juifs eux-mêmes qui les ont souhaités pour que les « Israéliens crient vengeance¹⁰⁸ ». L'univers mental dans lequel Genet dispose le théâtre de la guerre et de la mort est bien, dans le détail comme dans sa structure, celui de Caïn.

L'origine et la mort

Il faut donc revenir à la phrase primordiale et majeure, citée précédemment, où s'éclaire alors l'intense vérité du livre et son sens intérieur : « Si elle ne se fût battue contre le peuple qui me paraissait le plus ténébreux, celui dont l'origine se voulait à l'Origine, qui proclamait avoir été et vouloir demeurer l'Origine, le peuple qui se désignait Nuit des Temps, la révolution palestinienne m'eût-elle, avec tant de force, attiré¹⁰⁹ ? »

Ce peuple est donc le peuple juif qui, si l'on prend cette phrase dans toute sa portée, apparaît alors comme le personnage majeur, sinon l'unique personnage du *captif amoureux*. Est-ce cela l'antisémitisme ? Qu'importe. Nous savons désormais qu'il n'y a rien dans l'œuvre de Genet de l'antisémitisme crasseux à la Drumont. Contrairement à Bernanos, celui des années 40, Genet ne pense pas que Hitler ait déshonoré l'antisémitisme puisque l'antisémitisme est le déshonneur même et que le nazisme en a réalisé l'essence. Genet qui écrit dans *Un captif amoureux* : « Hitler est sauf d'avoir

107. *Ibid.*, p. 150.

108. *Ibid.*, p. 150.

109. *Ibid.*, p. 239.

brûlé ou fait brûler des juifs et caressé un berger allemand¹¹⁰. » Dans cette page terrible, où il associe la caresse de Hitler aux piles de cadavres palestiniens — les piles de Chatila — sous le signe de la gloire, Genet, comme déjà à propos de Hamza et de l'Allemagne ou à propos des juifs des camps, confirme l'accord, les résonances qui associent au nazisme le combat des Palestiniens et le caractère alors évidemment essentiel de la cible juive.

La cible première est donc le peuple juif, le peuple le plus « ténébreux », et dont le tort, contrairement au racisme antisémite de Bloy ou de Céline, ne tient pas à sa prétendue nature raciale (puanteur, laideur, orientalité bâtarde, etc.) mais à sa *vocation* : « [...] celui dont l'origine se voulait à l'Origine, qui proclamait avoir été et vouloir demeurer l'Origine, le peuple qui se désignait Nuit des Temps. »

La relativisation du peuple palestinien est ce qui évidemment déçoit une lecture politique et notamment tiers-mondiste de Genet. Elle replace l'enjeu à un autre niveau que celui d'un populisme gauchiste que Genet d'ailleurs méprise, au seul niveau qui compte à ses yeux : la métaphysique dont il a raison de penser que la parole — en tant qu'elle est affirmation — est l'espace et l'enjeu essentiels. Genet se confronte à Israël sur le terrain même d'Israël, sur ce qu'on a appelé le terrain de sa vocation, du langage en tant qu'il est Verbe, de la vocation à laquelle Israël a été appelé et à laquelle Israël a répondu. C'est la proclamation même d'Israël, c'est donc son nom et la proclamation de son nom que Genet souhaite anéantir.

Il serait tautologique de vouloir expliquer cette répulsion à l'égard de l'Origine et de sa proclamation en recourant à la biographie imaginaire de Genet, à son impuissance à nommer, lui, une quelconque origine.

110. *Un captif amoureux*, éd. cit., p. 386. Cette page est très complexe et très elliptique, elle a pour objet la « mémoire des hommes », la « gloire » comme ébranlement de la mémoire qui fait que devant le héros toute chose s'efface, le « lépreux » devant le Cid, un mort devant Antigone, le blessé devant son sauveur, « le chien-loup » devant Hitler, « devant la main ou le seul auriculaire de Hitler qui frôla le poil de la bête mais où s'est effacée la bête quand seule demeure la caresse éternellement visible, c'est-à-dire presque sans soutien, la grandeur d'âme, la preuve grâce à laquelle cette grandeur d'âme sera toujours vivante », suit alors l'évocation des « détails héroïques » qui effacent les « cadavres palestiniens » comme autre preuve de gloire (pp. 385-386).

L'idée même d'une telle proclamation obsède Genet parce qu'elle affirme quelque chose de la vie — qui est créée et non « incréée » selon la gnose morbide de Genet, qui est positivité et alliance et non meurtre et trahison, qui est dialogue avec l'Un et non métamorphoses infinies des corps et des sexes, qui est passé, présent, futur et non déchéance des temps... — et dans cette phobie à l'égard d'Israël, c'est tout autant l'origine qui est haïe que sa proclamation, que l'acte même de la proclamation parce qu'il renvoie à une éthique tout entière nouée à l'impératif de ne pas céder sur cet acte en tant qu'il est originaire, et donc objet d'une répétition sans fin. Genet est révulsé par Israël parce que cette proclamation de l'origine contredit sa propre métaphysique en tant que celle-ci est nouée au Mal par cet axiome extrait de la lettre à Sartre : « [...] le refus de continuer le monde. » C'est ce pour-la-mort que les nazis ont pu satisfaire et qu'au fond, malgré les kamikazes, les Palestiniens satisfont un peu moins, eux qui, aux yeux de Genet, semblent avec le temps perdre de leur goût pour la mort : « L'acte de tuer était devenu si lointain, enveloppé d'un si nombreux rituel [...] dont le but me semblait amoindrir la densité du meurtre [...]. Les Palestiniens me semblaient avoir perdu le rapport direct, peut-être exécrable mais nécessaire quand la vie est en jeu, avec la mort de la victime. Ce dégoût du meurtre, dans la guerre brutale, me parut le prolongement de l'oubli et peut-être le dégoût des danses ancestrales[...]»¹¹¹. »

La mort et l'origine

Cette fascination négative à l'égard d'Israël trouve une forme particulièrement intense de s'affirmer dans un autre passage essentiel du *captif amoureux*, sous la figure d'une méditation sur la fête dans laquelle il voit l'espace d'un affranchissement possible à l'égard du juif, à l'égard de l'être-juif, de la mort juive. Comme souvent, le discours de Genet se sert du symbolique et du langage comme d'un lieu de contradiction et de tromperie qui échappe alors à toute contestation et où l'apparente adhésion au Bien est presque tout aussitôt déjouée ou trahie.

111. *Ibid.*, p. 605.

L'affranchissement à l'égard de la métaphysique juive est nommé sous la forme d'une double hypothèse autour de la fête. Dans la première hypothèse, la fête est : « [...] le feu qui nous chauffe les joues d'être ensemble malgré les lois qui nous espèrent dans la déréliction¹¹² », où l'être-ensemble est ce qui permet aux sujets en communauté de surmonter l'angoisse solitaire — la conscience —, née des interdits et des lois. Dans la seconde hypothèse, donnée pourtant dans la continuité de la première, la fête c'est au contraire : « [...] s'échapper de la communauté afin de rejoindre un lieu où, contre elle, nous retrouverons des complices¹¹³ » : on voit tout ce qu'il y a, sinon de contradictoire du moins de divisé ou de trahi, dans le sujet même qui participe par sa présence ou sa dérobade à la fête qui est tour à tour communion et trahison. Genet alors définit la fête — qui est une fête arabe — comme étant simultanément « jubilation et désespérance ».

Et c'est alors qu'il ajoute une étrange fable :

« Supposons la mort d'un juif en France sous l'occupation allemande : on l'enterre dans un cimetière de campagne et de sept directions différentes, avec sept boîtes noires à la main, viennent sept des plus mauvais solistes juifs. Ce septuor clandestin autour de la tombe joue, mal mais superbement, un air d'Offenbach et s'en va, chacun de son côté, sans s'être dit un mot. Pour le Dieu d'Isaïe qui n'est qu'un souffle sur un brin d'herbe ce fut une nuit de fête¹¹⁴. »

Ce qui distingue la fête juive de toute fête, des fêtes, c'est que c'est une fête impossible ; en elle ni communauté en joie, ni trahison de cette joie, c'est la fête du néant, de la mort, de la solitude et du délaissement, fête sans « pompes funèbres », fête ésotérique dont la cérémonie d'enterrement est le mystère même où se situe le Dieu d'Israël. Cette fête, sans ambiguïté et sans issue, a pour cadre temporel le seul *temps* où Genet situe le peuple juif pour l'éternité, et cet espace unique et terminal est celui de l'occupation allemande ; cette fête est celle d'un destin dont la période nazie a tracé, à ses yeux, pour l'éternité les limites temporelles auxquelles Israël est voué irréversiblement.

112. *Ibid.*, p. 599.

113. *Ibid.*

114. *Ibid.*, p. 600.

Les boucles du rabbin

Dans une page du *captif amoureux*, Genet s'imagine juif. « Elevé dans la foi talmudique je serais aujourd'hui un vieux rabbin en prière et en pleurs, glissant des feuillets humides entre les pierres du mur des Lamentations¹¹⁵. » Il imagine qu'il a un fils espion du Mossad, un petit-fils pilote de chasse... Puis, il interrompt ce rêve et conclut : « Je serais un autre, avec d'autres pensées, une autre foi et je rechercherais mes ancêtres parmi les fourreurs. J'aurais eu des boucles jusqu'à la poitrine : c'est elles que je regrette¹¹⁶. » Qu'on ne s'y trompe pas, ces boucles regrettées par Genet n'ont rien de rabbiniques, pas plus qu'elles ne ressemblent à celles de Sartre enfant dont la privation le transforma en crapaud, ce sont les boucles par lesquelles il pourrait s'apparenter aux travestis, aux hommes-femmes qui forment tout au long du livre l'antithèse du juif, et dont les « désordres » au bois de Boulogne dans le petit matin, lorsqu'ils comptent les billets de banque, clôturent finalement la seule célébration, le seul mystère, l'unique cérémonie à laquelle Genet s'est voué et où se déroule la seule transsubstantiation réelle à laquelle il participe, celle des sexes.

III. L'ÉVÈNEMENT

Chatila

C'est avec Leïla Shahid que Genet est arrivé le 12 septembre à Beyrouth. Le massacre commence le jeudi 16, il se termine le samedi 18 septembre au matin sur l'intervention de l'armée israélienne en la personne du général Yaron. C'est le dimanche 19 que Genet entre dans Chatila et qu'il y passe « quatre heures ».

Que s'est-il passé à Sabra et Chatila ? On le sait et on ne le sait pas. Pour comprendre le message de Genet, il faut aller aux faits, il faut chercher à savoir. Il faut s'arrêter sur la signification de Sabra et Chatila et les raisons qui président à sa symbolisation comme crime d'Israël.

115. *Ibid.*, p. 265.

116. *Ibid.*

Longtemps, je me suis demandé ce que signifiaient Sabra et Chatila, longtemps je me suis demandé en quoi Sabra et Chatila — ces deux noms comme Sodome et Gomorrhe sont maintenant un seul nom — était un événement particulier. Ou plutôt ma question était plus précise : en quoi Sabra et Chatila était-il un événement tel que — comme événement — il éclipsait tous les autres et était devenu, dans la mémoire historique des hommes, le seul et unique événement par où quelque chose se disait de la guerre civile du Liban ?

Sabra et Chatila n'est jamais apparu comme un événement au sens purement historique du terme — tel Austerlitz qui n'efface pas Wagram et qui n'est pas éclipsé par Waterloo —, il est apparu comme un sur-événement en tant qu'il rend inaudible le nom de tous les autres, en tant que les trois jours qu'il dura¹¹⁷ effacent les sept ou huit ans de guerre civile et de massacres qui le précédèrent et les huit ans de tueries qui suivirent ; il est apparu comme événement en tant qu'il est devenu l'unique événement par où l'on se remémore un très long épisode historique. Tel était pour moi l'essence de l'événement Sabra et Chatila, ce qu'on pourrait appeler l'événement-écran d'une multitude d'autres.

La guerre du Liban a commencé en avril 1975. Cette guerre, qui a fait près de 150 000 morts — le chiffre officiel est de 144 000 victimes —, a confronté, dans des configurations diverses d'alliances et de retournements d'alliances les plus étranges, des Libanais chrétiens — eux-mêmes divisés, Gemayel contre Chamoun, Frangieh contre tel autre, etc. —, des chiites, des sunnites, des druzes, des Palestiniens installés sur le sol libanais depuis leur sanglante expulsion de Jordanie, en septembre 1970¹¹⁸, puis des Syriens à partir de 1976, et enfin à partir de juin 1982, c'est-à-dire sept ans après le début du conflit, l'armée israélienne¹¹⁹.

Cette guerre civile fut l'une des plus sauvages et l'une des plus meurtrières de cette fin du xx^e siècle ; elle ressemble aux longues

117. Le massacre eut lieu entre le jeudi 16 septembre et le samedi matin 18 septembre. Son bilan est, selon la Croix-Rouge, de 700 à 800 morts.

118. Les Palestiniens furent expulsés à la suite des massacres perpétrés par l'armée jordanienne qui, en quelques jours, fit plus de 3 000 tués.

119. Il y eut en mars 1978 une incursion limitée de Tsahal dans le Sud-Liban et un retrait en juin de la même année.

années de guerre dans l'ex-Yougoslavie dont elle constitue une préfiguration politique saisissante : les Palestiniens commirent des massacres, viols, tueries et tortures — le plus connu fut celui perpétré contre les chrétiens à Damour en janvier 1976¹²⁰ —, et ils furent l'objet eux-mêmes de terribles tueries, d'assassinats et de destructions, notamment de la part des chiites¹²¹, mais aussi de la part des chrétiens et de toutes les parties qui, des années durant, s'entretuèrent et détruisirent Beyrouth. Parmi tous ces massacres, il en est un qu'on peut citer tant il fut terrible : celui en août 1976 qui fut commis, après un siège de cinquante-quatre jours, dans le camp de réfugiés palestiniens de Tell Al Zaatar à Beyrouth Est (Sabra et Chatila se situent à Beyrouth Ouest) par des chrétiens de la milice de Camille Chamoun sous le contrôle explicite de l'armée syrienne qui avait envahi le Liban. Contrôle si évident que même Genet s'y trompe, attribuant les centaines et centaines de morts Palestiniens à la Saïka, mouvement palestinien dirigé par la Syrie¹²²; il est vrai que l'invasion du Liban par les Syriens au mois de mai fut d'abord dirigée contre les Palestiniens, comme en témoignent aussi les très durs combats de Beyrouth et de Saïda qui se déroulèrent également en 1976.

Notons d'ailleurs que, même d'un point de vue purement chronologique, Sabra et Chatila ne constituent en rien un événement terminal propre alors à symboliser quelque chose du sort des Palestiniens dans cette guerre, puisque le départ définitif d'Arafat et de l'OLP du Liban ne date pas de septembre 1982 — c'est-à-dire du moment où furent commis les massacres —, mais de 1983 quand, le 19 décembre, Arafat et ses troupes durent quitter Tripoli, du fait des attaques meurtrières des troupes palestiniennes dissidentes dirigées par Abou Moussa et directement dépendantes de la Syrie. C'est seulement à partir de cette date que l'OLP s'exila en Tunisie, où Arafat et les siens demeurèrent jusqu'à ce que les accords d'Oslo avec Israël les autorisent à revenir dans les Territoires. N'allons pas

120. Il y en eu bien d'autres à partir d'avril 1975 (Ayn-el-Assad, El Qar ; Jiyé, etc.).

121. Genet raconte, mais ce n'est là qu'un exemple, un attentat kamikaze d'une palestinienne contre des chiites du groupe Amal pour venger les exactions de ce groupe contre les Palestiniens (« elle s'approcha d'un groupe de Amal qui se reposait en riant d'avoir trop tiré sur les Palestiniens. ») *Un captif amoureux*, éd. cit., pp. 88-89.

122. *Un captif amoureux*, éd. cit., 1996, pp. 261-262.

plus loin tant le récit de la guerre du Liban nécessiterait de longues et d'interminables pages dont il est vrai qu'il est difficile de trouver des traces satisfaisantes chez les éditeurs français.

Quoi qu'il en soit, il s'est passé quelque chose à Sabra et à Chatila : le jeudi 16 septembre la milice phalangiste dirigée par Elie Hobeika a pénétré dans les camps et a massacré, à l'arme blanche, de nombreuses femmes, de nombreux vieillards, enfants qui s'y trouvaient : le motif de ce massacre fut sans doute celui de venger le meurtre du président Gemayel qui venait d'avoir lieu¹²³, mais plus encore de venger les massacres commis par les Palestiniens à Damour. Le fait que les armes à feu ne furent pas utilisées explique que le massacre ait été découvert si tardivement (le samedi 18 au matin) et qu'ainsi une unité de l'armée libanaise stationnée à proximité n'ait rien remarqué, cautionnant ainsi la version de l'armée israélienne, elle aussi présente, qui proclama son ignorance des faits, mais fut accusée d'avoir sciemment laissé faire le massacre et même d'en avoir été le complice, notamment par l'envoi de fusées éclairantes sur les deux camps les deux nuits du massacre. Cette complicité demeure une question sans réponse. Même Jean Genet, dans une interview, un propos hors métaphysique dirons-nous, se laisse aller à expliquer : « Dire que les Israéliens ont voulu ce massacre, c'est difficile. Je n'en suis en effet pas sûr¹²⁴. » On connaît la suite, Sharon fut jugé par une institution israélienne — la commission Kahane —, responsable de ne pas avoir prévu le comportement criminel des milices chrétiennes et perdit son poste de ministre.

Qu'est-ce qui fait que Sabra et Chatila est une *exception*, c'est-à-dire, contrairement à tous les autres, un événement mémorable et plus qu'un événement mémorable, un événement qui provoque une amnésie pratiquement absolue de tous les autres, y compris d'ailleurs chez les victimes du flot d'atrocités qui a ensanglanté le Liban toutes ces années ? Je ne sache pas, par exemple, que des Palestiniens aient porté plainte contre les dirigeants syriens responsables de Tell Al Zaatar ou des Libanais chrétiens contre l'OLP comme responsable de Damour.

Il y a plus encore. Sabra et Chatila n'ont pas eu seulement un pouvoir d'oubli sur les événements extérieurs, ce n'est pas seule-

123. Bechir Gemayel fut assassiné le 14 septembre.

124. « Entretien avec R. Wischenbartt et L.S. Barrada », in *L'Ennemi déclaré*, éd. cit., p. 270.

ment un événement qui a permis d'oublier tous les autres événements ; l'événement de Sabra et Chatila a eu un pouvoir d'oubli intérieur infiniment plus troublant. Par l'association systématique avec le nom de Sharon a été effacé du même coup le seul nom qui aurait dû demeurer dans la mémoire des hommes, celui d'Elie Hobeika. Nous y reviendrons.

Il y a enfin un troisième oubli tout aussi fascinant que les précédents, puisqu'aujourd'hui tout le monde a en effet oublié que la guerre du Liban continua bien après le départ des Israéliens de Beyrouth et que, trois ans plus tard, des massacres de civils palestiniens eurent lieu dans les mêmes camps de Sabra et Chatila et qu'ils eurent cette fois-ci pour acteurs et pour coupables les chiites de la milice libanaise Amal, commettant de nouvelles destructions, de nouveaux crimes dont l'importance et la cruauté n'eurent rien à envier à ceux de septembre 1982¹²⁵.

Qu'est-ce qui fait donc de Sabra et Chatila cet événement si mémorable qu'il produit l'oubli tout autour de lui à des centaines de kilomètres à la ronde et sur des années ? Qu'est-ce qui fait qu'il produit l'oubli en son propre sein ? Si l'on s'en tient aux faits, on dira que ce qui fait exception, c'est que, contrairement aux autres massacres, c'est le seul et l'unique auquel des juifs aient été mêlés mais aussi, et c'est fondamental, ce qui fait doublement exception, c'est que ce massacre est le seul et l'unique massacre qui ait provoqué, dans le camp de ceux-là mêmes qui, sans en être responsables, y ont été impliqués — le juifs — une immense manifestation qui, le 25 septembre 1982, par la voix de plus de 300 000 personnes¹²⁶ déclara, hurla et scanda son dégoût à Tel-Aviv.

Ni les chrétiens, les Palestiniens, les Syriens, les druzes, les chiites ou les sunnites n'ont à aucun moment manifesté de quelque façon que ce soit leur désapprobation à l'égard d'une tuerie dans laquelle ils auraient été plus ou moins compromis puisque qu'aucun

125. En mai 1985, les miliciens chiites pénétrèrent dans les camps de Sabra et Chatila en faisant plus de 500 morts palestiniens — tous civils — et occupèrent les camps en y faisant régner la terreur jusqu'au début du mois d'août de la même année.

126. Les équivalences chiffrées sont toujours irrationnelles, mais si l'on veut mesurer l'importance de cette manifestation, elle équivaut, par rapport au nombre d'habitants, à une manifestation de 3 000 000 de personnes en France.

d'eux n'a jamais montré le moindre remords pour des meurtres de masse accomplis directement de leurs mains. L'exception de Sabra et Chatila, cette exception qui efface donc de la mémoire des hommes tout autre malheur, toute autre tuerie, ne gît nullement dans le fait qu'il s'agit d'un massacre plus cruel que les autres, mais c'est, retenons-le bien, que des juifs y aient été mêlés et que, de ce fait, des centaines de milliers de juifs s'en soient indignés haut et fort. Le lecteur aura compris si Sabra et Chatila fait exception, si Sabra et Chatila fait scandale, c'est qu'il s'agit d'un crime qui a quelque chose à voir avec le Bien.

Le bouc émissaire

Je comprends qu'un tel énoncé soit choquant car Sabra et Chatila, c'est bien sûr avant tout des centaines de femmes, d'hommes, de vieillards ou d'enfants tués, éviscérés, égorgés, volés; Sabra et Chatila, c'est évidemment d'abord et avant tout un crime.

Qu'est-ce qu'un crime qui aurait quelque chose à voir avec le Bien? Un tel crime est-il concevable? Le seul crime qui a à voir avec le Bien, c'est le crime qu'on impute au bouc émissaire, car ce qui définit la faute du bouc émissaire, c'est qu'elle dialogue avec le Bien, c'est qu'elle est un paradoxe au sein de l'éthique elle-même, c'est qu'elle est précisément productrice d'oubli, c'est qu'elle s'érige comme faute en une hypermémoire et que cette mémoire est si intense qu'elle anéantit tout autre souvenir. Mais que signifie produire de la mémoire et de l'oubli? C'est tout simplement produire de l'innocence. Le crime imputé à Israël a produit partout autour de lui de l'innocence. Cette innocence touche donc non seulement tous les crimes antérieurs effacés par les noms de Sabra et Chatila, elle touche au nom même du criminel qu'aucune foule n'a jamais scandé, elle touche enfin à l'essence du crime, car si les juifs sont coupables, le crime cesse d'être un fratricide, un crime entre frères, pour devenir le crime d'un étranger.

Sabra et Chatila a donc à voir avec le Bien, car comme événement il est conditionné à la question de l'innocence.

Le crime de Sabra et Chatila est un cas particulier du phénomène du bouc émissaire. D'une part, il s'écarte profondément du modèle juédaique ou chrétien (Joseph et ses frères, Jésus) où le bouc émissaire est innocent, et il s'identifie davantage au modèle païen

où le bouc émissaire est partiellement coupable (Œdipe)¹²⁷. Mais, d'un autre point de vue, il s'écarte également du paganisme car, dans le monde païen, la condamnation du bouc émissaire produit miraculeusement et immédiatement une catharsis où la foule, dans une détente hystérique, se réconcilie et divinise le « coupable » ; ce qui n'est évidemment pas le cas avec Sharon.

En réalité, dans le cas de Sabra et Chatila, la foule arabe n'a pu être soulagée de manière définitive par la proclamation de la culpabilité d'Israël : d'une part parce que le processus complet du bouc émissaire n'a pas été accompli — le bouc émissaire n'a pas été mis à mort —, d'autre part parce que la foule a dû maintenir l'emballement mimétique de l'accusation sans pouvoir le suspendre, car suspendre le processus mimétique aurait fait prendre le risque de retrouver la crise qui en avait été à l'origine : la guerre civile.

La crise mimétique, le processus hystérique ont dû ainsi être interminablement maintenus et remémorés, car c'était — et c'est toujours — la condition pour la fratrie arabe du Liban d'oublier ses 150 000 morts, ses milliers de viols et ses innombrables destructions, c'était — et c'est toujours — la condition pour oublier que tous ces meurtres étaient un fratricide.

La crise mimétique, permanente, instaurée par le processus accusatoire, n'a pas procuré le soulagement immédiat que connaît la foule de Thèbes après le bannissement d'Œdipe, mais elle a produit un effet cathartique important quoique fragile : la réconciliation

127. Nous suivons, bien sûr, ici partiellement les analyses de René Girard. Certes Sharon n'est pas coupable, mais il peut être suspecté de complicité. C'est, dirons-nous, un sujet ambigu. Nous laissons de côté, on le comprendra, l'hypothèse selon laquelle Sharon serait totalement innocent et pourtant cette hypothèse n'est pas nulle. L'avant-veille de l'attaque du camp, des coups de feu avaient été tirés contre l'armée israélienne depuis Chatila faisant de nombreux morts car, contrairement à la légende, les camps n'étaient pas entièrement vidés des combattants, il en restait quelques-uns et il y avait d'importants stocks d'armes selon les témoignages, y compris ceux qui sont à charge contre les Israéliens, où l'on apprend que la veille des massacres ces stocks d'armes avaient été dynamités par les combattants restants « histoire de faire croire aux Israéliens que le camp pouvait résister » (*Le Monde*, mercredi 14 février 2001) ; l'entrée de la milice chrétienne avait pour but d'assurer le désarmement complet du camp, d'où les fusées éclairantes pour permettre ce désarmement.

de tous les Libanais dans un mensonge mimétique qui fait d'Israël le seul ennemi, le seul coupable. Un mensonge qui manque sans cesse de se trahir comme tel, puisque, non content de refouler et de forclorre la division de la fratrie arabe en groupes mortellement opposés, il repose sur l'asservissement au maître syrien.

Dans le cas de Sabra et Chatila, le processus mimétique est essentiel puisqu'il touche à la question de l'essence du crime. Tant que le crime se produisait, les acteurs étaient des étrangers les uns aux autres ; les chrétiens, les chiites, les druzes, les sunnites, et surtout les Palestiniens étaient tous identifiés à une forme d'altérité et de rivalité réciproque les uns par rapports aux autres. C'est bien sûr la désignation d'Israël comme seul coupable, c'est la nomination de Sabra et Chatila comme seul crime, qui a permis à cette altérité extraordinairement féroce de se retourner en mimétisme et en unanimité : la nation faite jusque-là d'ennemis qui se haïssaient jusqu'à la mort est devenue fratrie, la grande fratrie arabe.

Cette opération est passionnante et terrifiante à décrire car elle contient des facettes inattendues. D'une part, la réunification des factions en une fratrie a impliqué paradoxalement la neutralisation du Liban comme nation ou du moins son effacement progressif : si tous les Libanais sont devenus des frères arabes, c'est en raison de ce que Girard appelle le miracle mimétique, mais c'est aussi qu'avec cette réunification le Liban s'est fondu dans une géographie archaïque et est devenu alors le prolongement naturel de la Grande Syrie, principal bénéficiaire de l'opération¹²⁸ au détriment notoire des chrétiens. Ceux-ci, lors de l'assassinat de Bechir Gemayel, ont montré leur incapacité à mener à bien leur reprise en main du pays, et le processus mimétique ne fut donc de leur part que la traduction hystérisée d'une terrible défaite, dont quelques soubresauts pathétiques comme celui du général Aoun en 1990 n'ont pu empêcher qu'elle se transforme en un processus de soumission humiliant et peut-être définitif.

La seconde face du processus, amorcé par Sabra et Chatila, est plus complexe et elle explique d'ailleurs le caractère interminable d'un rituel généralement bref : la découverte du bouc émissaire, on l'a vu, est ce qui permet à la foule qui jusque-là s'entretenait de se

128. On sait que dans la mythologie syrienne, il y a une Grande Syrie qui ne contient pas seulement le Liban mais également la Palestine et Israël.

découvrir comme *fratrie*, mais du coup cette découverte apparaît à double tranchant car si d'un côté elle réconcilie, de l'autre elle dévoile que les crimes commis antérieurement étaient un *fratricide*. On comprend alors que l'accusation du bouc émissaire doive être éternellement répétée et que l'on doive en permanence solliciter les consciences et les foules pour scander éternellement vengeance — une vengeance qu'on est sûr de ne jamais pouvoir accomplir car si on l'accomplissait, alors tout recommencerait.

Nous sommes donc dans un cercle vicieux et un casse-tête logique. Le bouc émissaire est à la fois ce qui permet d'oublier le fratricide accompli, mais il est également par son altérité, par son statut d'étranger — et singulièrement de juif —, ce qui fait que ce qui a été accompli devient rétroactivement un fratricide.

La question du bouc émissaire, de la crise mimétique, selon Girard, a été surmontée par le monothéisme judaïque et chrétien par la rupture antimythologique que ce processus revêt dans l'Ancien Testament (Job, Joseph, etc.) comme dans le Nouveau Testament (la Passion du Christ), non seulement parce que le bouc émissaire y est innocent, mais surtout parce que le processus mimétique est brisé : la foule a tort, la foule est dispersée, la foule est divisée. Je ne sais si le Coran dispose lui aussi d'une configuration symbolique propre à briser le processus mimétique. Quoi qu'il en soit, on l'aura compris, toute la politique arabe repose au contraire sur la réactivation d'un tel processus, et toute l'adhésion que cette réactivation reçoit de l'Occident tient à l'évidence à une fascination archaïque en pleine résurrection, notamment en Europe, pour les grands comportements de masse ancrés dans le paganisme et la grégarité où la foule est un acteur déterminant.

La question éthique

Si Sabra et Chatila constituent une exception, c'est donc que, comme événement, cet événement est noué, malgré son caractère de crime, à la question du Bien et de l'Innocence. Ce lien est si fort qu'il ne se définit pas seulement par la question du bouc émissaire ; il a bien d'autres implications.

Si Sabra et Chatila a quelque chose à voir avec le Bien, c'est que, malgré et à cause de l'horreur de ce qui s'y commit, cette horreur non seulement a permis à la foule arabe de s'unifier dans la

Ouma ou dans une arabité imaginaire en hurlant vengeance et en se réconciliant, mais qu'elle a produit réciproquement une attitude symétriquement inverse dans l'autre camp, dans le camp d'Israël, vérifiant d'ailleurs par là la pertinence de la question de la crise mimétique. Si Sabra et Chatila a produit unanimité, mimétisme, innocence, oubli dans le camp arabe, le même événement a produit les signes inverses dans le camp d'Israël, division, distinction, culpabilité et mémoire. Allons jusqu'à dire que Sabra et Chatila n'ont pu alors être reçus en Israël que sur le mode de la question éthique.

Cette horreur qu'étaient les massacres de Sabra et Chatila pour une unique fois a retenti en effet comme une question qui, allant plus loin encore que celle de l'Éternel à Caïn, supposait qu'Israël était aussi le gardien de ses ennemis. Et cette question ne fut pas une question posée par quelques éditorialistes israéliens confits dans un humanisme de circonstances, mais par la *foule* juive qui, précisément, concentrait tous les contre-signes de la foule mimétique, puisque dans l'acte de division qu'elle instaurait dans le nom même d'Israël, elle inscrivait alors chaque manifestant comme un sujet, comme sujet à part et réuni dans cette distinction et dans cette exigence de vérité.

Cette question — Israël est-il le gardien de ses ennemis ? — était brutale, mais sa précision et sa pertinence étaient précisément à la hauteur du rôle joué par Israël, rôle joué autrefois par Job, par Joseph ou par Moïse lui-même, celui donc du bouc émissaire, mais cette fois-ci donc non plus dans sa version païenne, mais dans la seule version qu'Israël puisse écrire et comprendre, la version judaïque.

Or ce qui est troublant, c'est que c'est précisément en ces termes que Genet conçoit la formulation de la question posée par Sabra et Chatila, mais bien évidemment sous une forme pervertie et forcément inversée. La présence cruelle et silencieuse de cette question post-caïnique (« Suis-je le gardien de mes ennemis ? ») échappe si peu à Genet que, pour la rendre retentissante, il donne en épigraphe à son texte fameux sur le massacre de Sabra et Chatila cette citation falsifiée : « A Chatila, à Sabra, des non-juifs ont massacré des non-juifs, en quoi cela nous concerne-t-il ? (Menahem Begin à la Knesset)¹²⁹ », énoncé donc où Begin répond à la question posée

129. « Quatre heures à Chatila », in *L'Ennemi déclaré*, éd. cit., p. 243.

par les crimes de Sabra et Chatila, exactement comme Caïn répond à Dieu à propos du meurtre de son frère Abel : « Suis-je le gardien de mon frère ?/ En quoi cela nous concerne-t-il ? » En réalité, le propos de Begin ne fut pas celui que Genet lui prête ; la citation exacte est « Des non-juifs ont tué des non-juifs et voilà qu'on nous accuse...¹³⁰ », ce qui évidemment change tout.

L'essentiel, dans cette affaire, c'est évidemment *l'effet de vérité* que contient la falsification opérée par Genet : ce qui importe en effet, à Genet, c'est de transformer l'effet de l'accusation mimétique émanant du monde arabe en une culpabilité immanente au monde juif, interne à son univers, écrite en son propre Livre, ouverte sur un retournement du peuple juif en peuple caïnique.

A ce titre alors, Genet éclaire en effet pleinement l'événement Sabra et Chatila. Grâce à Genet, nous avons compris le sens de l'exception événementielle de ce massacre, nous avons compris également ce qu'était un événement, nous avons compris qu'un événement était tout le contraire d'un fait, nous avons compris que pour qu'un événement soit, il suppose de porter en lui une dimension métaphysique — il doit, comme phénomène, toucher à l'essence de ce qu'il représente. Si Sabra et Chatila est l'événement de l'événement, la pure exception, c'est en tant qu'au fond il dit peu de chose des souffrances et de l'horreur que vécurent ses victimes, mais qu'il est intégralement noué à la question juive en tant qu'elle est le lieu — historial — auquel sont nouées l'angoisse du Bien et l'angoisse du Mal. Sabra et Chatila en ce sens est un événement métaphysique auquel le scénario du bouc émissaire confère une sorte d'universalisme spectaculaire qui ne peut que fasciner la planète.

La question du jugement

Si Genet a falsifié un propos de Menahem Begin, ce n'est pas pour des raisons mesquines, et s'il veut déguiser Begin en Caïn perdu devant une question éthique nouvelle (en quoi le meurtre d'un non-juif par un non-juif me concerne-t-il ?), ce n'est pas, à la

130. Voir la note que l'éditeur de ce texte, Albert Dichy, propose pour éclairer la fausse citation que fait Genet ; « Quatre heures à Chatila », in *L'Ennemi déclaré*, édition établie et annotée par Albert Dichy, Gallimard, 1991, note 1, p. 407.

manière de caricaturistes antisémites, pour enlaidir le visage de ce premier ministre d'Israël qui fit pourtant pour la paix plus qu'aucun autre. La falsification des propos de Begin par Genet s'inscrit dans sa profonde métaphysique, dans son désir de produire une ontologie morale d'Israël, dans cet antisémitisme métaphysique que l'on a déjà à plusieurs reprises défini comme angoisse du Bien ou angoisse devant le Bien.

C'est en effet, dans ce même texte, « Quatre heures à Chatila », que Genet écrit à propos de Chatila, avec la clarté cristalline d'un axiome et sous la forme d'une déclaration essentielle, cette phrase qui touche évidemment à l'essence même d'Israël : « Tout semble se passer comme si, lassé, accablé d'être un exemple, d'être intouchable, d'exploiter ce qu'il croit être devenu : la sainte inquisitoriale et vengeresse, Israël avait décidé de se laisser juger froidement¹³¹. »

Ce que Genet décrit, c'est la lassitude du Bien, la fatigue de l'exemple, l'usure d'Abraham qui, aux yeux de Genet, cède à son humanité propre en accomplissant le crime que jusque-là il s'était interdit. Ce que Genet décrit, c'est Abraham rejoignant Caïn. Ce qui est fascinant ici, c'est que le « Bien » qu'Israël incarne à ses yeux — plutôt prétend incarner — est énoncé par Genet sous une forme subjective : Genet se place ici au cœur même du nom d'Israël qu'il ne juge plus de l'extérieur mais en intériorité, s'identifiant en quelque sorte à l'entité métaphysique juive, reproduisant ses sensations sur un mode existentiel très pur, très proche d'une forme d'angoisse : l'accablement, la lassitude (« lassé, accablé »), termes qui pourraient être alors une sorte de phénoménologie de l'âme juive où celle-ci, cessant d'être dans la posture caricaturale et extérieure de Shylock, est décrite du dedans, comme celle d'un Jacob ou d'un Joseph, tenté soudain de transgresser le Bien dont il est fatigué.

Quelle jouissance Israël peut espérer obtenir de son crime ? C'est très simple et d'une extraordinaire évidence. De ce crime, Israël tirera la jouissance d'être jugé. Dans le scénario imaginaire que construit Genet — et d'autant plus imaginaire qu'aucun soldat israélien n'a de sang sur les mains —, le crime n'est pas un acte profane, exercé au nom par exemple d'un profit ou d'un gain. Ce qui définit l'intentionnalité criminelle et qui en fait un acte pur, c'est le désir d'être jugé : le meurtrier, selon Genet, est celui qui désire être

131. « Quatre heures à Chatila » in *L'Ennemi déclaré*, éd. cit., p. 257.

coupable. On comprend alors en quoi Chatila — tel que Genet le définit et il le définit, à mes yeux, fort bien — a à voir avec la question du Bien. Dans le regard de l'antisémite spécifique qu'est Genet, le massacre de Chatila a été accompli par les juifs dans le but de se débarrasser du Bien et de céder à la jouissance d'être coupables, d'être Caïn.

En ce sens, Genet procède d'une façon totalement inverse à celle de la foule arabe. Le mimétisme, chez lui, n'est pas une arme visant à s'innocenter soi-même ; il s'agit au contraire d'obtenir enfin que plus personne ne soit innocent, que plus personne ne puisse se proclamer innocent, et qu'Israël *ressemble* à l'humanité en général, c'est-à-dire à l'humanité en tant qu'elle est criminelle. Dans ce vœu qu'Israël cesse d'être exemplaire et accepte d'être jugé, et donc condamné, il y a ce souhait qu'Israël cède sur ce que Genet a nommé, comme on l'a vu, « la fierté de n'être pas le reste des hommes ». Bref, il y a le vœu d'un mimétisme négatif, d'un mimétisme criminel, d'un mimétisme du Mal où se trahit une fois encore ce qu'on a appelé, à son propos, l'angoisse du Bien.

Jean Genet à Chatila

Ce qui distingue Genet du monde arabe, c'est que de ce crime Genet n'attend qu'une chose, c'est que le « juif », comme il l'écrit dans la première version de « Quatre heures à Chatila », retrouve par là « son destin de peuple errant, humilié, au pouvoir souterrain¹³² », c'est-à-dire celui de Caïn. Ce que le monde arabe, lui, en attend, c'est le profit éternel de la politique du bouc émissaire dont nous avons parlé, à savoir la réconciliation des meurtriers — chrétiens, chiïtes, Palestiniens, druzes, etc. —, sur le dos de l'unique coupable, Ariel Sharon : unique coupable puisqu'il fut le seul à être jugé et qu'il dut démissionner de son poste de ministre de la Défense.

Et comme si, décidément, dans le pays de la Bible, il fallait que tout soit écrit, rappelons que le seul responsable attesté des mas-

132. Passage que Genet a accepté de retirer de son texte apparemment à la demande de la *Revue d'Etudes palestiniennes* et reproduit en note dans l'édition que nous utilisons. Cette phrase se situait juste après le passage que nous avons commenté. Voir « Quatre heures à Chatila », p. 408, note 30 et la « Notice », p. 406.

sacres de Sabra et Chatila, celui qui a commandé à la centaine d'hommes qu'il avait sous ses ordres d'égorger, de poignarder, de décapiter à la hache ou au couteau, de mutiler hommes, femmes et enfants palestiniens, Elie Hobeika, amoureuxment absorbé par le puissant cercle mimétique arabe au magnétisme intense, fut, peu après les événements de 1982, élu député du Parlement libanais puis ministre de divers gouvernements pro-syriens de 1991 à 1998, qu'il coula des jours heureux dans l'opulence, ne fut jamais inquiété, jamais jugé ni par un tribunal, ni par une quelconque commission, jamais invectivé, jusqu'à son assassinat le 24 janvier 2002 par une Mercedes piégée, dans la grande tradition kitsch des services secrets syriens, en plein Beyrouth, lors même qu'au royaume de Belgique, l'éternel royaume de la parodie comme l'avait bien vu Baudelaire, des victimes palestiniennes portaient plainte contre Ariel Sharon pour crime contre l'humanité¹³³.

Tel est l'épilogue de « Sabra et Chatila », une plainte devant un tribunal bruxellois, plainte qui fut d'ailleurs jugée irrecevable (le 26 juin 2002) pour un motif juridique tout aussi burlesque que le processus même de la plainte : l'absence de Sharon sur le territoire belge¹³⁴ !

133. *Le Monde*, sous la plume de Mouna Naïm, a publié dans son édition du 2 janvier 2002, un ineffable portrait d'un « juriste érudit et scrupuleux », Chebli Mallat, chrétien maronite, chargé de défendre la plainte des survivants des massacres devant la justice belge. Un lecteur avisé, dans une lettre publiée le 17 janvier dans le même quotidien, s'étonnait que cette plainte, visant nominalelement Ariel Sharon pour des « faits de passivité face aux crimes perpétrés par des chrétiens libanais [...], ait omis de viser l'auteur du crime, à savoir le chef des milices chrétiennes libanaises, Elie Hobeika [encore vivant alors] ». Plus cruellement, ce lecteur conseillait à « ce juriste "scrupuleux et érudit" de se pencher, peut-être fugitivement à l'occasion, sur la situation politique et constitutionnelle de son propre pays... » Il y avait, en effet, quelque chose de pathétique dans cette pseudo-probité juridique qui n'est que le masque d'une servilité envers le maître syrien et surtout le prix à payer pour laver le sang qui, hélas, a pour longtemps affaibli le camp chrétien du Liban et qui rend leurs souffrances actuelles d'autant plus cruelles.

134. Depuis, il semble que les députés de la majorité dite « arc-en-ciel » (*sic* !) veuillent modifier la loi pour permettre le maintien de l'action judiciaire.

Mais quel est l'épilogue pour Genet, lui qui ne croyait pas aux tribunaux et pour qui le crime contre l'humanité était l'essence même de l'humanité ? On a compris que « Chatila » était à ses yeux un événement ambigu. Si Genet a pu s'imaginer un moment dans la posture d'un témoin dénonçant le mal, s'il a pu être un Picasso peignant Guernica, il n'aura été ce peintre du malheur que très brièvement. C'est, en effet, dès « Quatre heures à Chatila » qu'il reprend, comme on l'a vu, le grand scénario métaphysique dont il a fait sa seule grande question d'écrivain, celui de l'angoisse du Bien : espoir qu'avec Chatila le Bien, en qui la vocation d'Israël s'incarne, soit trahi, espoir qu'Israël, qui est l'autre nom de l'Origine, soit avec Chatila appelé par la tentation de la Chute, espoir peut-être alors que l'Origine s'annule dans cette métaphysique que Genet, dans sa lettre à Sartre, avait donnée, une fois pour toutes, comme celle de Sodome : un refus de continuer le monde.

Au delà de ce scénario apocalyptique, il s'agit pour Genet d'esquisser au travers de Chatila la métamorphose d'Israël en Caïn, il s'agit de faire accéder Israël à la posture caïnique qui est, bien sûr, celle du meurtre, mais qui est aussi, de manière plus absolue, celle de la trahison, celle d'un refus de tout temps, celle où aucune parole ne dure.

Cet espoir est évidemment un espoir par avance déçu, car si la déception ne précédait pas l'espoir, il n'y aurait pas d'antisémitisme. Si cet espoir est déçu, c'est qu'aux yeux de Genet, comme on l'a vu, l'être-juif est ce qui ne se métamorphose pas, l'être-juif est l'être en tant que l'être ignore l'inversion, l'être-juif est un être où le masculin n'est pas une féminité outrageusement parodique au plus proche de la mort comme jouissance. L'espoir est par avance déçu parce qu'aux yeux de Genet l'être-juif est le Bien.

IV. GENET ET LA MORALE

Lire Genet

Avons-nous bien lu Genet ? Avait-on le droit de faire ce que l'on a fait ? Avait-on le droit de le lire jusqu'au bout, c'est-à-dire de le lire à partir de la question de son antisémitisme, c'est-à-dire de lire Genet à partir d'un Négatif absolu ? N'a-t-on pas profité de Genet ? Ne l'a-t-on pas lu à son corps défendant ? Notre lecture s'est voulue

diamétralement opposée à ce qu'on appellera la lecture progressiste de Genet, c'est-à-dire la lecture crédule mais dont la crédulité n'est nullement innocente : je vise là évidemment les lectures politiques pro-palestiniennes de Genet. A ces lectures crédules, on opposera par exemple celles de Bataille ou de Sartre, très différentes l'une de l'autre bien sûr, mais qui ont en commun le mérite de n'avoir jamais peur de Genet, de ne rien cacher de ce qu'il écrit, de savoir le saisir en intériorité, y compris à partir de sa propre négativité, lectures qui ne reculent jamais devant ce qu'elles lisent. Qu'on songe par contraste à toutes les lectures extasiées qui fleurissent aujourd'hui et qui transforment Genet en un porte-parole des damnés de la terre, en une sorte de militant éternel¹³⁵ !

Et puis, il y a encore d'autres lectures de Genet, plus secrètes, plus énigmatiques encore et qu'il est difficile de juger. Par exemple, celle de Jacques Derrida dans *Glas*, œuvre partiellement consacrée à Genet. Comment lire par exemple ce moment où Derrida, face à son auteur, joue au petit garçon ?

« C'est la première fois que j'ai peur en écrivant, comme on dit, "sur" quelqu'un, d'être lu par lui. Ne pas l'arrêter, le ramener en arrière, le brider. Il m'a fait savoir hier qu'il était à Beyrouth, chez les Palestiniens en guerre, les exclus, les encerclés. Je sais que ce qui m'intéresse a toujours (son) lieu là-bas, mais comment le montrer ? Il n'écrit presque plus, il a enterré la littérature comme pas un, il saute partout où ça saute dans le monde, partout où le savoir absolu de l'Europe en prend un coup, et les histoires de glas, de seing, de fleur, de cheval doivent le faire chier¹³⁶. »

Il y a là quelque chose d'apparemment surprenant. De manière générale, ce livre déçoit aujourd'hui par les digressions déjà datées sur la signature, le signe, le seing et le symbole, sur Saussure, il

135. Le comble du comble a été atteint dans le livre de Jérôme Neutres, *Genet sur les routes du Sud*, postface de J. Goytisoló (Fayard), où on lit que, pour Genet, lorsque la trahison devient l'apanage du corps social, alors « la gloire d'une singularité est d'être juste » (p. 59). Or ce terme « juste » que Neutres met dans la bouche de Genet, avec un renvoi à *Pompes funèbres*, est en réalité un propos intérieur et parodique, tenu par un juge qui écoute les aveux du milicien Paulo et falsifie son dossier judiciaire ! (*Pompes funèbres*, éd. cit., p. 207).

136. *Op. cit.*, Galilée, 1974, p. 45.

ennuie parfois par les critiques trop prévisibles à l'encontre de Sartre ou de Bataille, il surprend dans ces moments où Derrida est à ce point fasciné par les transgressions de Genet que, tel un enfant qui respire ses odeurs intimes, il en arrive au doute ontologique par la faute d'un pet : « Comment l'ontologie pourrait-elle s'emparer d'un pet¹³⁷ ? »

Face à ce livre, on perd souvent patience, et l'on est un peu agacé de tant d'enfantillages. Mais Derrida ne fait pas l'enfant sans rime ni sans raison. Un philosophe ne fait jamais l'enfant pour rien. On se doute bien de quelque chose et c'est pourquoi on hésite alors à porter un jugement sur ce livre. Derrida n'est pas un lecteur crédule ni un lecteur intéressé. S'il fait l'enfant, c'est d'une certaine façon qu'il a un secret en commun avec Genet et que ce secret il va se risquer à l'écrire. Ce secret est le secret d'un enfant juif. Et s'il s'est fait enfant, c'est pour glisser dans la fiction égologique de Genet sa propre autobiographie d'enfant juif perdu dans une synagogue d'Algérie¹³⁸, pour identifier les colons d'Algérie et les « colons » du pénitencier pour enfants de *Notre-Dame-des-Fleurs*, bref pour superposer les rituels juifs aux rituels clandestins des prisonniers, et s'il s'intéresse de si près à ce roman, c'est en raison de la scène étrange qu'on peut y lire où Genet superpose les caractères hébraïques de la Torah aux signes des tatouages que se font les jeunes prisonniers, la nuit sous les couvertures¹³⁹. Dans cette superposition où Derrida poursuit en quelque sorte l'assimilation de l'ho-

137. *Op. cit.*, p. 69.

138. *Ibid.*, p. 268.

139. « La grande occupation nocturne, celle qui est bien faite pour enchanter la nuit, c'est la fabrication des tatouages. Mille et mille petits coups d'une fine aiguille frappent jusqu'au sang la peau, et les figures les plus extravagantes pour vous s'étalent aux endroits les plus inattendus. Quand le rabbin déroule lentement la Thora, un mystère saisit de frissons tout l'épiderme, ainsi quand on voit se déshabiller le colon. Tout le bleu grimaçant sur une peau blanche revêt d'un prestige obscur mais puissant l'enfant qui en est couvert, comme une colonne indifférente et pure devient sacrée sous les entailles des hiéroglyphes. » *Notre-Dame-des-Fleurs, Œuvres complètes*, tome II, Paris, Gallimard, 1951, p. 113. C'est à cette occasion, à l'occasion de ces identifications, que l'on apprend que la forme de son livre *Glas*, écrit sur deux colonnes (l'une consacrée à Hegel, l'autre à Genet), aura été inspirée par cette page de *Notre-Dame-des-Fleurs*, dans laquelle Genet assimile donc la métamorphose du corps tatoué à celle de la colonne « sacrée sous les entailles » du texte biblique.

mosexuel et du juif, présente déjà comme on l'a vu chez Balzac, Proust et bien sûr Genet, il délivre son secret où l'érotisme masculin devient la surface sur laquelle se réfléchissent ses souvenirs d'une enfance juive. Balzac, Proust, Genet : d'une certaine manière Derrida assume ce lien puisqu'il écrit alors : « Qu'est-ce que je fais ici ? Mettons que je travaille à l'origine de la littérature en la mimant. »

Mais il y a plus qu'un jeu littéraire et plus qu'une simple posture mimétique. Nous ne sommes pas seulement à l'origine de la littérature, même si la Torah et les tatouages d'une certaine manière peuvent nous amener à des formes d'écritures originaires. Il y a plus. Et Derrida veut qu'on le sache. Il a sans doute peur — et avec raison — que l'on n'ait pas bien compris que tout cela avait à voir avec la trahison. La trahison de l'être-juif... Alors, pour nous éclairer, Derrida opère un nouveau détour par le biais d'un texte du romantique allemand, Jean Paul, racontant l'histoire d'un juif nommé Judas, converti au christianisme. Celui-ci a pris pour nouveau nom celui de Jude et se perd sans fin entre l'Ancien et le Nouveau Testament, de sorte qu'il ne cesse ni ne se lasse de se convertir.

Derrida peut alors donner une conclusion plus définitive mais tout aussi allégorique de son identification à Genet : « Peut-être ce qu'avec vous je fais¹⁴⁰. » Etrange conversion que cette incessante conversion entre Judas et Genet, entre les deux figures majeures de la trahison ! Mais doit-on lire toujours Genet pour se trahir soi-même ? C'est au fond la grande question que pose l'œuvre de Genet, c'est son immense mérite de la poser, et c'est pourquoi il faut y répondre sans doute différemment que ne le fait Jacques Derrida.

Mais nous voilà bien embarrassés à notre tour ; car pour être juste vis-à-vis de Genet, il ne suffit pas de le maintenir à distance et de déployer sa négativité ; ce serait trop facile. Il faut aussi de temps en temps laisser son texte respirer tout seul, laisser son texte parler. Et par exemple ne pas réduire l'antisémitisme de Genet à la simple abjection que son œuvre déploie (jouissance hallucinée des corps juifs maltraités, etc.) et ne pas laisser son texte s'annuler dans une pure négativité. C'est ainsi d'ailleurs que, si on en avait le courage, on devrait agir face à la littérature antisémite, puisque celle-ci, y compris la plus sordide ou la plus névrotique, est, à sa manière, un

140. *Glas*, éd. cit., p. 269. On notera que l'autre partie du livre, celle qui porte sur Hegel, touche à la question de la relation de Hegel aux juifs, ce qui n'est sans doute pas un pur hasard.

universel au sens où la folie haineuse qui l'habite dit quelque chose de la structure métaphysique du monde, et il est vain de s'étonner devant l'extraordinaire succès de livres aussi saugrenus, aussi spéciaux et aussi tordus que *La Grande Peur des bien-pensants* de Bernanos, l'auteur du génial *Monsieur Ouine* ou *Bagatelles pour un massacre* de Céline : tous ces livres agitent l'or, l'excrément, la race, le sang, le sperme, l'abîme, la bâtardise, l'origine, la parole et leur font faire la ronde autour de ce signifiant — juif —, ce grand lieu d'une excitation malade, ce mot puissant entre tous les mots au point, selon Bernanos, que Drumont ne pouvait le prononcer autrement que « juëf¹⁴¹ ».

L'œuvre de Genet, elle, a noué avec ce signifiant une dette incommensurable dans la mesure même où, à la radicalité de l'enjeu dont on a vu la part qu'y prenaient la figure de Caïn et celle de Sodome, s'est ajoutée une situation historique nouvelle qu'elle n'a pas abjurée ou feint d'abjurer : le nazisme.

Lire Genet en ennemi

C'est à partir de cela que nous avons lu cette œuvre. Il nous a semblé que la seule attitude loyale — étrange paradoxe ! — pour

141. Bernanos citant des propos de Drumont sur les juifs fait dire à l'auteur de *La France juive* : « Je ne comprends rien à la vie moderne. Pourquoi les Juifs (il prononçait Juëfs, en avançant les lèvres) refusent-ils de me laisser tranquille ? » *La Grande Peur des bien-pensants*, Livre de Poche, 1998, p. 26. Concernant la fonction centrale de signifiant du mot « juif » dans l'imaginaire antisémite, le texte le plus caractéristique est cet extrait d'un propos de Goebbels dans les années 30 cité par Viktor Klemperer dans *La Langue idiomatique du III^e Reich* : « On peut caractériser le Juif comme un complexe d'infériorité fait homme. C'est pourquoi on ne l'atteint jamais plus profondément que lorsqu'on le désigne par ce qui constitue son essence même. Si je le traite ouvertement de fripouille, de crapule, de menteur, de malfaiteur, de criminel ou d'assassin, cela ne va guère l'émouvoir intérieurement. Mais si je porte calmement un regard appuyé et qu'après quelques instants de silence je laisse tomber "Vous êtes bien un Juif!", alors on remarquera avec étonnement à quel point il va se sentir mal assuré, et comment il est tout à la fois privé d'arguments et ramené à sa culpabilité », cité dans « Note à propos de l'antisémitisme » de François Fédier, in *Ecrits politiques de Heidegger*, Gallimard, 1995, pp. 275-276.

lire Genet suppose, comme l'écrit Sartre, d'admettre que « ce poète nous parle en ennemi¹⁴² », et s'il y a donc, comme nous le pensons, une « positivité » de Genet, il ne peut s'agir que d'une positivité ennemie. Comme l'écrit également Bataille : « L'accord, Genet lui-même le refuserait, si par une erreur indéfendable, nous voulions le lui apporter¹⁴³. »

C'est pourquoi nous nous sommes refusés, par exemple, à prendre au sérieux l'idée d'un Genet « pro-palestinien » ou tiers-mondiste, comme on peut le voir ici ou là, par exemple dans les témoignages d'intellectuels dans *Genet à Chatila*¹⁴⁴. Il est allé ainsi de soi que Genet était *sans opinions* au sens tout simplement où on ne pouvait l'entendre dans le cadre de la doxa, dans le cadre du bavardage de l'Opinion. Genet n'est que métaphysique, il est un sujet dont les catégories ne se laissent pas recouvrir ni entamer par les bulletins de propagande de tel ou tel mouvement politique. Il était donc absurde de discuter négativement ou positivement les énoncés politiques de Genet sur le terrain de la conversation politique.

C'est pourquoi également, tout en nous accordant avec le postulat premier de Sartre, nous nous sommes refusés à le suivre dans son second axiome : « Il joue son œuvre à qui perd gagne et vous êtes son partenaire : donc vous gagnerez qu'en acceptant de perdre¹⁴⁵. » Dans ce second axiome, Sartre nous propose de jouer à M. Prudhomme, d'accepter de passer pour un sot, d'accepter d'être « choqué » par ses propos puisqu'ils sont expressément destinés à choquer, « vous n'appréciez les traquenards de ce sophiste que si vous tombez dedans¹⁴⁶ », nous dit Sartre. Or l'antisémitisme de Genet ne me choque pas car, contrairement à l'exemple que propose Sartre d'une scène particulièrement obscène, extraite d'un de ses romans, les propos antisémites de Genet ne sont pas destinés à choquer, ils sont *vrais*¹⁴⁷.

142. *Saint Genet, comédien et martyr*, éd. cit., p. 646.

143. « Jean Genet », *op. cit.*, p. 235.

144. *Genet à Chatila*, textes réunis par Jérôme Hankins, Babel, 1994. Voir notamment ce propos de François Regnault : « Nul doute que Genet fût pro-palestinien et anti-israélien, comme ça, au premier degré, qui est toujours le vrai » (p. 194).

145. *Ibid.*

146. *Ibid.*, p. 647.

147. Je crois d'ailleurs que, même sur l'exemple que propose Sartre, c'est méconnaître Genet que de vouloir y voir une provocation.

Cette vérité de l'antisémitisme de Genet, nous l'avons déjà définie comme étant l'angoisse du Bien, l'angoisse à l'égard du Bien. C'est à partir de cette vérité que nous nous sommes autorisés alors à commenter et à interpréter l'antisémitisme de Genet comme la parole de l'ennemi dont la vérité nous dit quelque chose d'essentiel, dont les mensonges, les ignominies, les horreurs, les falsifications, la beauté noire s'inscrivent sur un autre théâtre que celui du discours naturel des hommes, mais se déplacent et se métamorphosent sans cesse comme les lambeaux de paroles qui émanent des morts, des damnés, qui émanent de ceux qui ont déjà été jugés.

On dira alors que s'il y a une vérité de l'antisémitisme, c'est en raison du fait que l'antisémitisme est un échec, non seulement du fait de la puissance de positivité que déploie « l'être-juif » dont « nulle forme de puissance ne peut venir à bout¹⁴⁸ », mais du fait tout simplement, comme le notait justement Lacan à propos de Sade, que le Mal est, lui-même, un échec.

C'est Lacan en effet qui, à propos de Sade, donne, semble-t-il, la formule la plus profonde par laquelle notre rapport à Genet pourrait être situé et qui par là confère aux énoncés de Sartre et de Bataille sur un Genet-ennemi leur véritable profondeur : « Mais que Sade, lui, se refuse à être mon prochain, voilà ce qui est à rappeler, non pour le lui refuser en retour, mais pour y reconnaître le sens de ce refus. Nous voyons que Sade n'est pas assez voisin de sa méchanceté, pour y rencontrer son prochain¹⁴⁹. » Si Genet se refuse à être mon prochain, s'il refuse d'avoir un prochain, c'est précisément qu'il n'est pas assez antisémite pour nouer un lien quelconque avec quiconque là-dessus ou encore pour rencontrer un autre antisémite.

D'une certaine manière, selon Lacan, celui qui aspire au Mal, comme c'est le cas de Genet dans toute son œuvre, retient quelque chose de lui-même à la Loi « pour y trouver l'occasion, dont parle saint Paul, d'être démesurément pêcheur », mais il ne va pas plus loin¹⁵⁰ : ce quelque chose que Genet accroche à la Loi, on l'aura compris, c'est ce qu'on a appelé son antisémitisme, c'est-à-dire son angoisse du Bien.

Ce serait sans doute aller un peu loin que de vouloir sauver

148. Nous avons déjà cité ce propos de Maurice Blanchot.

149. « Kant avec Sade », in *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 789.

150. *Ibid.*, p. 790.

Genet de lui-même, le sauver de son antisémitisme, et tel n'est pas notre but (nous ne sommes pas le gardien des antisémites), mais, comment ne pas penser que dans l'angoisse du Bien, dans l'angoisse à l'égard du Bien, il y a l'angoisse? N'y-t-il pas quelque chose de troublant à constater que l'antisémitisme de Genet s'exprime pratiquement toujours dans la douleur même d'une hallucination, d'une réminiscence brève, d'un aveu, d'une fantasmagorie involontaire, d'un délire fiévreux et presque maudit? Cette superposition du nazisme sur la figure de la mère de Hamza, le surgissement fou des images des juifs des camps à même le corps d'une enfant japonaise et de brutes allemandes, l'apparition de Hitler brûleur de juifs et doux avec son chien. Toutes ces images, un antisémite professionnel ne les aurait-il pas cachées? Et puis au fond, Genet n'a pas la bassesse, comme Céline, de chercher la complicité de son lecteur. Jamais, que ce soit par l'humour ou par l'esthétisation, il ne nous demande, ne serait-ce qu'un instant, de partager avec lui un monde. C'est ce qu'il peut nous arriver de penser lorsque nous tentons d'avoir un rapport humain avec son œuvre, où sans aller jusqu'à dire, comme Klossowski au sujet de Sade, « Genet, mon prochain... », nous tentons de pénétrer l'abîme éthique que constitue la haine des juifs. Et puis, lorsque l'œuvre se referme sur elle-même, lorsqu'elle exige ce renfermement sur soi, ce refus de tout temps, alors on se dit qu'il n'y a jamais eu d'antisémite professionnel et que tous ne cherchent qu'une chose : se perdre.

Alors si Jacques Lacan, dans un savoureux paradoxe, disait de Sade que c'était toujours chez lui le triomphe systématique de la vertu¹⁵¹, on pourrait dire alors, à condition de conserver le sel lacanien de cette formule, que chez Genet c'est pareil, chez Genet c'est en quelque sorte toujours le triomphe systématique des juifs, le triomphe d'Israël.

L'expérience d'une lecture

Jean Genet est aujourd'hui l'objet d'une excitation extrême, excitation négative ou positive. Il est l'exemple même du sujet rare au sens pascalien du terme, sujet prédestiné, sujet excessif, sujet

151. *Ibid.*, p. 787.

énigmatique enfin qui défie toute synthèse, car s'il est toujours possible de saisir son système demeure, éternellement posée, la question de notre rapport à son œuvre. Rapport qui ne peut se gouverner sous la forme d'un « bon usage », comme l'espérait Sartre, puisque au fond de notre relation à cette œuvre, une fois démêlées, grâce à Lacan, les impasses de la question du « prochain » se constitue alors, sous la forme d'un reste irréductible, l'expérience d'un temps, d'une langue, d'un temps passé avec lui, l'expérience de la lecture.

Sans doute aujourd'hui, nous aussi, dans une certaine mesure, nous éprouvons le Bien comme une angoisse, sans doute sommes-nous, plus que jamais, incertains de notre relation au Bien, sans doute plus que jamais sommes-nous ouverts à un témoignage en qui s'annulerait le partage éthique. Le génie, le malin génie de Genet, est de nous faire vivre cette expérience de la lecture sur un mode si radical qu'alors il rend cette expérience plus palpable, plus cruciale qu'aucune autre, et nous invite, sans doute, comme de toute expérience dont on ne sort pas, à en faire un usage illimité. Le génie du lecteur, son divin génie, ce devrait être de rompre la fascination mimétique où nous entraîne la puissance de son écriture, de s'extraire de cette fascination et de ne pas craindre de faire violence à cette œuvre, de ne pas avoir peur de lui donner des coups, de ne pas la laisser intacte une fois le livre refermé. C'est d'une certaine manière ce que Sartre avait commencé de faire par cette étrange phrase qui a été au départ de notre réflexion : « Genet est un antisémite. » Énoncé neutre et presque bienveillant, avions-nous pensé, dont la neutralité et la bienveillance n'étaient, cependant, que le garde-fou nécessaire pour ne pas rejeter Genet, mais énoncé terrible et définitif qui demeure par sa clarté, par sa netteté, en amont de cette œuvre, énoncé qui la surplombe définitivement et l'éclaire d'une lumière à faire parler tout ce qui s'y tait.

Éric MARTY