



Conférence des ministres du Conseil de l'Europe
responsables des médias et de la société de l'information
**LIBERTÉ D'EXPRESSION ET DÉMOCRATIE
A L'ÂGE NUMÉRIQUE**
OPPORTUNITÉS, DROITS, RESPONSABILITÉS
Belgrade, 7-8 novembre 2013



République de Serbie
Ministère de la Culture et de l'Information



MCM(2013)006

La Haine, le Sens Coagulé

Jean-Luc Nancy

philosophe

août 2013

1 – De la nature

L'apparition dans le lexique juridico-politique, social et institutionnel d'un terme jusqu'ici propre au registre affectif ne peut pas manquer d'attirer l'attention. Les lois et les discours sur la société et les mœurs touchent rarement aux affects. On parle du mariage, des rapports sexuels licites ou illicites, des rapports qui peuvent donner lieu à des « conflits d'intérêt » mais on ne parle pas d'amour ni d'amitié. On parle d'injure, d'outrage ou de diffamation, mais récemment encore on ne parlait pas de « discours de haine ». De même que l'amour ou l'amitié semblent impossible à prescrire, de même la haine pouvait sembler impossible à interdire aussi longtemps qu'on y voyait un sentiment difficile à rapporter à autre chose qu'à une disposition aussi privée et secrète que celle de l'amour ou de l'amitié.

Ce dernier mot cependant nous donne un signal particulier. On parle d'amitié dans le langage des Etats, et ce mot s'y oppose à celui d'inimitié (ou plus exactement à celui d'ennemi, du moins en français où l'« inimitié » est un peu faible pour parler de l'ennemi au sens politique, tandis que l'« hostilité » évoque le conflit ouvert et actif). L'ennemi est un concept qu'il n'est pas abusif de dire classique dans la pensée de l'Etat, et même avant que ce dernier prenne son nom et sa nature moderne d'Etat souverain puis d'Etat-nation. L'Etat se définit par une légitimité interne et une légitimité externe : cette dernière le situe par rapport à d'autres Etats, dont chacun est susceptible d'être ami ou ennemi, allié ou adversaire. A partir du moment où ces rapports de « Puissances » (comme on a dit naguère) se mêlent et tendanciellement se subordonnent à des rapports plus complexes et diffus – économiques, idéologiques – la logique relativement claire de l'ennemi s'estompe. Or l'ennemi n'était pas de lui-même objet de haine : il pouvait au contraire être respecté en même temps que combattu. On rapporte que Napoléon disait « Il n'y a plus d'ennemis après la victoire, seulement des hommes. »

Comment comprendre le déplacement qui se produit du couple ami/ennemi au couple qu'il faut supposer lié à la haine mais dont nous hésitons à nommer « amour » le terme d'opposition ?

Il est possible de commencer par observer que la haine s'est introduite sur le registre juridico-politique sous la forme de la « haine raciale » et plus précisément peut-être (une histoire reste sans doute à faire) sous la forme du délit ou du crime d'« incitation à la haine raciale ». Le racisme, comme on le sait, est une formation tardive de l'histoire européenne. C'est la fin du XIXe siècle qui a pu en venir à penser « l'antinomie aussi complète que possible entre la biologie contemporaine et les idées démocratiques »¹. Parce que cette « antinomie » relève du fantasme, elle a des racines profondes : la démocratie y est représentée comme beaucoup plus qu'une forme politique, elle touche à des dispositions naturelles de l'humanité. On pourrait s'arrêter longuement sur ce qu'implique la « nature » ainsi conçue ou représentée et sur le lien entre elle et le fait que l'univers ne soit plus d'abord pensé ni comme la création d'un dieu (peu important à

¹ Georges Vacher de Lapouge, *Race et milieu social*, Paris, 1909, p. XXII-XXIII.

cet égard les croyances professées ou non par les initiateurs du racisme, car ils plient à leurs vues, lorsqu'il le faut, ces croyances elles-mêmes), ni comme l'espace où se déploie une humanité se produisant et transformant elle-même. De l'une ou l'autre de ces manières pouvait être pensé l'avènement d'une dignité égale pour tous (on néglige ici les fourberies des Eglises autant que les illusions attachées au progrès technique : l'essentiel se joue dans les représentations dominantes et dans leurs forces de mobilisation).

Le racisme est donc le fruit d'une forme d'ontologie, de physiologie ou de cosmologie – comme on voudra dire – qui reverse au compte de la « nature » les systèmes de distinctions hiérarchiques dont les sociétés jusque-là connues offraient toutes des images (y compris la distinction entre esclave et homme libre, qu'on pourrait dire infra- ou extra-hiérarchique)² ou les systèmes de destination collective de l'humanité (tous tendant plus ou moins vers la production d'une « seconde nature »). La « nature » du racisme (et de certains aspects des nationalismes) se confortait en outre à sa naissance d'une représentation de la science telle que l'époque la nourrissait : un savoir, en constant progrès, de la réalité même des choses et non comme nous le pensons aujourd'hui l'élaboration de modèles, de théories et/ou de fictions au sujet d'un « réel » qui ne cesse de passer outre toutes ces constructions.

Or le supposé réel naturel d'une humanité manifestement répartie en populations distinctes appelait à naturaliser l'idée de « race » (on ne peut pas retracer ici un processus qui commence avec Buffon et se poursuit avec Gobineau et en partie à la faveur de certains emprunts au darwinisme). Bien entendu, il y avait des ferments disponibles dans la manière dont les Européens avaient déjà traité les Indiens d'Amérique (surtout du Sud) et dont les Arabes puis les Européens avaient traité les Noirs d'Afrique (non parfois sans le concours de certains souverains de ces peuples eux-mêmes). Bien entendu la rivalité entre peuples et la déconsidération mutuelle sont aussi anciennes que l'humanité : elles n'ont pourtant signifié le « racisme » et la haine qui l'accompagne qu'à partir de l'expansion mondiale de l'Europe.

C'est par là qu'il faut essayer de repérer la teneur profonde de la haine. Avant le racisme, on peut trouver toutes les nuances du rapport aux peuples ou groupes étrangers : la simple désignation comme « étrangers », la flétrissure comme « incompréhensibles » (*barbaroi* en grec), la caractérisation comme « bizarres », comme différents des « hommes » authentiques, la désignation comme « ennemi » en un sens proche du sens moderne – toutes ces façons de viser les autres groupes pouvaient trouver place dans des systèmes de repérage et d'ordonnement du monde, que ce soit à l'enseigne d'instances divines ou à celle d'appartenances de lignages, de territoires, de vassalité, etc. L'esclavage, en Orient comme en Occident, relevait aussi d'un de ces systèmes. Rien ne renvoyait à une « nature ».

² Il faut ajouter qu'on connaissait à peine, avant les avancées de l'ethnologie du XXe siècle, des sociétés comme celles que Pierre Clastres a pu caractériser comme structurées « contre l'Etat ».

Avec une « nature » au contraire on dissout tendanciellement la consistance propre des repères symboliques et on la remplace par une consistance qui du fait qu'elle est « naturelle » (objective, vérifiable) acquiert une validité universelle ne dépendant d'aucune autre autorité. En même temps cette évolution se fait alors que l'Europe acquiert une puissance technique inégalée : de gouvernail d'étambot en arquebuse et de machine à vapeur en métallurgie de l'acier, l'Europe se renvoie le reflet de Prométhée. On en conclut qu'une race supérieure est à l'œuvre... (De manière générale, l'histoire de l'Europe a eu tendance à se considérer comme naturelle – quitte à placer à son origine un « miracle grec »... C'est l'ensemble des conditions et déterminations de cette origine qui reste toujours à interroger.)

Dans un temps déjà antérieur, le christianisme avait engendré un antisémitisme – et ainsi un racisme interne à l'Europe – dont les mobiles profonds sont complexes mais qu'il est possible de réduire à un noyau simple : d'une part le refus des chrétiens de reconnaître leur propre provenance, par désir d'affirmer leur entière originalité ; d'autre part le dépit éprouvé – à partir des Croisades – par des chrétiens trahissant leurs propres principes en s'affairant aux entreprises terrestres (politiques, économiques) devant les Juifs qui se comprenaient eux-mêmes comme diaspora séparée du Royaume disparu (et très loin d'en chercher la restauration). Tout s'est passé sur ce plan comme si l'Europe, selon un processus unique dans les annales des cultures, avait étrangement dû se trouver un bouc émissaire pour consacrer son identité – peut-être toujours incertaine d'elle-même.

Bien que ne provenant pas d'une idéologie naturaliste, l'antisémitisme a fini par rejoindre et irriguer à sa manière le racisme : il a naturalisé son origine religieuse. L'Eglise en qualifiant les Juifs de « perfides » (« qui viole la foi ») ouvrait la voie au sens psychologique du terme et donc à la caractérisation-naturalisation des Juifs comme « race ». Le mouvement concomitant en faveur d'une race « aryenne » (apparu autant hors des pays germaniques qu'en eux) résultait de la recherche d'une identité clairement distincte de celle que marquait la provenance juive, elle-même représentée comme appartenant à un ensemble « oriental ». (On pourrait suivre un ensemble complexe de représentations du couple Orient-Occident, croisées avec celles d'un couple Nord-Sud, qui ont tissé une trame géographique en partie sous-jacente au naturalisme du XIXe siècle.)

2 – De l'ego

Par tous ces traits conjoints s'est développée une idéologie, c'est-à-dire aussi une croyance, allant jusqu'à la superstition, dont il faut bien discerner que le fond tient à une instabilité et à une inquiétude quant à l'identité. D'une part être Européen c'est manifestement être maître du monde (et géographiquement être au milieu, dans un juste équilibre : Hegel par exemple le pense) – mais d'autre part qui est donc ce maître s'il ne doit sa maîtrise qu'à lui-même ? D'où tire-t-il sa dignité ? Il n'est plus temps

d'écrire une épopée comme Virgile avait pu le faire pour conforter la Rome d'Auguste dans son besoin de s'identifier (ayant perdu ou endommagé l'identité de la *res publica romana*). Il faut en écrire le succédané avec une science de la nature, des races, de leurs dispositions, de leurs destinées. Pendant un bref moment on a pu chercher à penser dans les termes d'une humanité entière, progressant comme un seul homme vers un cosmopolitisme (comme le souhaitait Kant), mais ce motif (encore repris il y a vingt ans par Jacques Derrida, d'une autre manière par Jürgen Habermas, par Ulrich Beck et Bruno Latour, entre autres) est resté jusqu'ici difficile à manier, bien que tous les grands problèmes du droit international ne cessent de le reconfigurer. La « globalisation » comme disent les anglophones supplante toute perspective cosmopolitique et la « mondialisation » pour parler français montre bien mal comment se fait un « monde » au sens d'un « cosmos », d'un ensemble cohérent de circulation de sens.

L'idée de nature, puisqu'il faut y revenir, permet au contraire de jouer sans réserves, sur fond de cosmophysologie et non de cosmopolitique, un jeu de différences et même d'exclusions. La « nature » renferme en vérité les représentations conjointes de différences fortes et souvent affrontées et d'une entière autonomie. De même qu'une nature en général est autonome – autorégulée, autofinalisée – de même tout être naturel est autonome – autodéterminé, autosignifié. Tout – le tout et chaque partie – se détermine par soi. La nature ne contient en quelque sorte que des *ego* au sens le plus plein du terme, si l'*ego* est le siège ou l'agent exemplaire de l'autodétermination voire de l'autoconstitution.

Ce sens est aussi en quelque sorte le plus pauvre parce que le plus fermé : il désigne un *ego* comme une entité close sur soi, un « soi » comme un « en soi » présent à soi de manière immédiate et entière. Quelque chose que l'âge classique a nommé le « moi », ce « moi » qui est « haïssable » selon Pascal.³ Ici encore, c'est l'histoire qui est en jeu : à l'époque où l'Europe chrétienne est en train de se transformer en Europe humaniste et capitaliste tout en commençant son expansion mondiale, la question de ce qu'on appelle alors « l'amour-propre » en un sens qui est celui de l'amour de soi et de l'égoïsme devient une question majeure dans l'ordre de ce qu'on appelle alors les passions. Avec les passions (comme d'ailleurs avec le goût, l'esprit, le caractère, etc.) paraît sur le devant de la scène anthropologique une considération restée jusque-là secondaire de la subjectivité : on l'envisage comme une propriété individuelle irréductible. Toute la sphère de l'individu, du privé, du libre-arbitre et du sujet autonome se forme véritablement à cette époque. Cette sphère ne relève pas exactement d'une nature, bien qu'en elle se croisent les motifs d'une « nature humaine » et de ses configurations singulières – l'autonomie de chaque subjectivité faisant elle-même partie de la nature humaine et de ses droits.

L'amour de soi est au principe de cette autonomie. Pour quelqu'un comme Pascal, héritier de la tradition qui opposait l'amour de soi à l'amour de Dieu (et d'autrui en

³ *Pensées*, ed. Brunschvicg, 455.

Dieu), le moi centré sur soi appelle la haine parce qu'il est précisément le mauvais amour ou l'inverse de l'amour vrai. La façon dont il développe cette haine est éloquente :

«[...] je le hais, parce qu'il est injuste, et qu'il se fait centre de tout [...] il est injuste en soi, en ce qu'il se fait le centre de tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir ; car chaque moi est l'ennemi, et voudrait être le tyran de tous les autres. »

Tout est dit de ce que notre culture n'a pas cessé depuis de flétrir au titre de l'égoïsme ou du narcissisme tout en le cultivant au titre de la propriété et de l'intérêt personnel. L'homme a ainsi commencé à s'apparaître comme haïssable dans la mesure même où il s'émancipait en tant qu'individu, c'est-à-dire en tant qu'atome soustrait à toute dépendance. « Ni dieu, ni maître » sera plus tard la devise anarchiste – qu'il faudrait toujours compléter en ajoutant « pas même moi-même ».

Or le plus souvent nous omettons de compléter ainsi ; c'est au contraire bien souvent le moi qui s'affirme dans le rejet de toute soumission. De haïssable, il devient souverain. Le moi reste une référence, une des plus fortes de notre culture. Il n'est pas ébranlé par toutes les éthiques tant célébrées de « l'autre » ni par les discours psychanalytiques du clivage du sujet. Introduire la nécessaire distinction entre le « moi » et le « je » se heurte toujours à de lourdes résistances. Aussi est-il possible de dire que ce qu'on peut nommer l'invention du moi a constitué un modèle : celui d'une autosuffisance pour laquelle le dehors et l'étranger ne peuvent tout d'abord au moins qu'être gênants, sinon dangereux.

L'« egologie » ainsi constituée a aussi fonctionné comme modèle pour le naturalisme des groupes humains dont nous avons parlé. Le groupe – famille, peuple, nation, communauté, etc. – considéré comme naturel a en même temps été représenté comme une cellule autonome et comme un moi. C'est-à-dire comme un système cellulaire dont le fonctionnement essentiel consiste à accepter ou à rejeter ce qui n'est pas originellement inclus dans sa membrane propre (protectrice et distinctive). Dans ce modèle, le rejet de l'étranger précède et fonde la présence à soi du soi-même. Comme peut le dire Freud, la haine précède l'amour pour autant que s'imposent d'abord « les pulsions de conservation du moi »⁴. Au mouvement spontané par lequel on rejette ce qui menace l'intégrité du sujet succède un mouvement qui pousse le moi à s'incorporer ce qui du dehors peut lui plaire et à refuser ce qui lui déplaît (qui peut aussi contenir une partie de soi que le sujet rejette).⁵

L'acceptation ou le rejet d'abord liés à une simple préservation (à une façon de persévérer dans son être) prennent donc la coloration du plaisir/déplaisir et en

⁴ Voir *Pulsion et destin des pulsions*. Je ne peux pas m'attarder ici sur le discours freudien. Il est lui-même, jusqu'à un certain point, dépendant de la représentation individualiste et egocentrique. Mais il est en même temps, après Nietzsche et Rimbaud, un des premiers à avoir désigné le peu de consistance et la fragilité du moi.

⁵ Dans le film de Mathieu Kassowitz, *La Haine* (1995) un personnage devant son miroir mime des répliques à de supposées invectives d'un autre, comme pour s'exercer à le faire – en répétant cette question qui est presque un cliché : « C'est à moi qu'tu dis ça ? C'est à moi ?... » - bien entendu, on peut interpréter la scène dans plusieurs sens.

deviennent d'autant plus actifs. L'amour peut aller – fût-ce sur un mode fantasmatique – soit jusqu'à l'incorporation de l'autre, soit jusqu'à l'abandon complet de soi (ce que la spiritualité nommait « amour oblatif »). La haine, pour sa part, peut aller jusqu'à chercher la destruction de l'autre, et on peut penser que l'expansion de la haine peut répondre à celle de l'amour sur le mode infini que lui ont conféré le christianisme et à sa suite la subjectivité moderne.

Le sujet moderne est tendu, distendu voire déchiré par l'opposition entre un appel à l'amour sans limites et une exigence impérieuse d'être absolument « à soi ».

La haine procède ainsi, qu'elle soit individuelle ou collective, privée ou publique – dès lors que les deux registres obéissent au modèle où se joignent naturalisme et egotisme – de l'inquiétude pour le soi propre.⁶ Ce qui sur les deux registres risque toujours de comporter une forte surévaluation de ce « propre ». L'identité propre est bien ce qui joue le rôle le plus néfaste lorsqu'elle est représentée (imaginée, projetée, discourue) comme véritablement propre, comme une « authenticité » dont l'idée de « race pure » donne la forme la plus pernicieuse.

Il faut y ajouter que si l'amour peut se contenter de se consumer de désir (à moins qu'il ne tourne en rage de possession et n'entraîne un comportement semblable à celui de la haine) la haine est en revanche d'elle-même plus tournée vers l'action. D'un côté le sujet tendanciellement se dépasse (se sublime, s'abandonne), de l'autre il s'exacerbe. En quelque façon il s'excède des deux manières, et peut en devenir fou ou en mourir. Il reste que la haine forme un excès plus actif, plus attaché – ou acharné – à un accomplissement. Le sens premier du verbe latin *odi* comme de la forme germanique *hassen* (*hate*, haine) comporte l'idée de la poursuite, voire de la chasse : on se lance sur les traces de l'autre haï, on cherche à l'atteindre et tendanciellement à l'éliminer.

On peut penser à une analogie entre cette impulsion et celle de la vengeance. Cependant la vengeance, qui sans doute revêt parfois les allures de la haine, a au moins pour elle – si on peut dire – d'exposer son motif : on veut venger un tort grave infligé à soi-même ou à son groupe. Il y a là une forme sans droit du droit – et c'est d'ailleurs à plus d'un égard d'une élaboration réfléchie de la vengeance que sont issues des formes premières de droit. La haine au contraire ne peut même pas donner à sa fureur une apparence de vengeance. Si elle suppose une malversation ou un outrage possibles par l'autre, il ne s'agit pas d'un fait mais d'une imagination. La haine se venge, si on peut dire, par anticipation, ou bien elle se venge non d'un acte mais de l'existence de l'autre.

⁶ Je tends ainsi à faire du couple amour/haine un couple d'affects spécifique de notre culture. Si on veut objecter que l'Antiquité connaît aussi ces affects, il faut répondre qu'ils y sont moins situés comme sentiments d'un sujet que comme forces formatrices du monde (mélange et séparation, attraction et répulsion).

3 – De l’agir

Se venger de l’existence de l’autre c’est d’une part supposer que cette existence en elle-même est une atteinte à la mienne, c’est d’autre part engager des actes qui visent à l’éliminer.

La première condition implique une exacerbation du double principe du naturalisme et de l’egocentrisme. Comment ce double principe s’est constitué et s’est enraciné au point de devenir partie intégrante d’une culture dominante en Occident, cela devrait faire l’objet d’un travail acharné d’histoire et de philosophie. Nul doute qu’il s’agit d’une structure profonde de notre civilisation, qu’elle a diffusée avec son expansion. Il ne suffit pas en effet de dire que « dans la nature » il y a toujours affrontements, luttes et exclusions et « dans la nature humaine » clôture et rejet mutuel des communautés. Il faut plutôt se demander pourquoi, dans quelles conditions l’exclusion violente peut devenir une sorte d’axiome public, permanent et opératoire.⁷ Toute l’histoire européenne de la propriété – comme possession et comme être propre, comme domination et comme origine, comme distinction et comme exclusivité, etc. – devrait être parcourue dans cette perspective.⁸

Ce premier niveau de considérations implique une action de réflexion et d’enseignement. On peut imaginer que les institutions scolaires en viennent à consacrer beaucoup plus de temps qu’elles ne le font à cette action. Cela impliquerait une formation préalable de maîtres et l’élaboration d’instruments de travail : l’ampleur de la réflexion à engager et la difficulté d’une pensée à plusieurs égards auto-critique de notre culture et de notre histoire (sans éluder pour autant la mise en question d’autres cultures et histoires) indiquent d’emblée qu’il s’agirait d’une tâche intellectuelle et politique majeure⁹. Il y faudrait un courage exemplaire dans la décision.

La deuxième condition a trait au caractère actif, exécutif de la haine. De même que la déclaration d’amour, la déclaration de haine relève de ce que la linguistique nomme « performatif » : la parole y accomplit un acte. Si je dis que je hais, j’accomplis un acte haineux dont sont sensibles les effets de blessure sur les uns, d’excitation sur les autres. Si le mot « haine » est passé en France dans l’usage « caillra » pour désigner plus qu’un affect, un comportement social, c’est bien parce que sa charge affective est d’elle-même agissante et se traduit presque indistinctement en paroles, en coups ou en affrontements. L’injure ou l’insulte accompagnent le plus souvent la parole de haine, mais en elles-mêmes elles ne l’impliquent pas forcément. Traiter quelqu’un de « salaud » par exemple peut rester – à la limite – sur un plan où, pour le dire ainsi, l’attribut n’engage pas la totalité du sujet. Traiter de « sale pédé » en revanche s’adresse au sujet

⁷ Il y aurait beaucoup à dire, par exemple, sur les violences entre jeunes de villages différents en France au XIXe siècle. Dans certaines régions, les affrontements meurtriers n’étaient pas rares.

⁸ Dans l’ordre du droit, l’histoire des rapports entre *jus proprium* et *jus commune* serait instructive.

⁹ Au demeurant, il faut comprendre ici la « critique » comme analyse, discernement et distinction des composants d’un ensemble plus que comme la dénonciation morale, souvent simpliste.

comme tel. L'effet performatif diffère d'autant : dans le premier cas la parole attache à l'autre un signe d'infamie, dans le second elle rend son être infâme et indigne d'exister.

La prise en compte tant juridique qu'éducative du discours de haine demande qu'on considère cette performativité. Une parole de haine est elle-même un acte ; la pensée qu'elle exprime est en soi un acte de négation. Lorsque Pascal écrit « le moi est haïssable » – au lieu d'écrire tout autre épithète qu'on pourrait imaginer (« dangereux », « coupable », « honteux » etc.) – il fait entendre qu'il doit être refusé, repoussé et s'il poursuit en disant « je le hais » il donne à sentir que « je » se tourne contre « moi » et le condamne. La performativité de la haine fonctionne en quelque façon comme un envers du droit : elle condamne et sa condamnation, comme de juste, a force exécutoire.

Contrairement à ce qui est souvent affirmé, il ne suffit donc pas d'opposer au geste agressif (potentiellement meurtrier) la parole qui signifierait la possibilité de l'échange. Il y a des paroles qui n'ouvrent aucun échange et qui sont bien plutôt des actes (eux aussi potentiellement meurtriers). Que leur actualisation complète soit différée ou non importe peu : les paroles (en vérité les pensées mêmes) ont déjà commencé à agir et elles agissent à la fois comme condamnation de celui qu'elles visent et comme un appel aux autres pour se joindre à la persécution, à la chasse qui est ouverte. L'expression « incitation à la haine » le dit d'une manière paradoxale : d'une part en effet la haine est bien un comportement, une conduite à laquelle on peut « inciter », mais d'autre part la haine se comporte déjà elle-même comme une incitation et comme une excitation à des actions – à des agressions, des éjections, des destructions.

4 - De la dignité

L'efficacité de la haine ne se tourne pas seulement vers les autres. Elle agit aussi sur le moi dont elle provient. Elle en provient parce que ce *moi* éprouve tel autre comme insupportable, inadmissible. Aussi longtemps qu'il s'agit en fait d'une situation de vengeance – c'est-à-dire d'une réplique à un tort effectivement survenu – on peut considérer que la haine, sans être pour autant légitimée, enveloppe une possibilité de justification. On peut en appeler à une objectivité du tort en question. L'appel aux circonstances de la misère sociale pour atténuer sinon pour nier certaines culpabilités déchaîne souvent des sarcasmes haineux chez ceux qui refusent qu'on puisse invoquer une objectivité là où, veulent-ils croire, il n'y a que méchanceté innée – personnelle ou collective. Autrement dit, on en revient à l'idéologie naturaliste-egotiste : tel ou tel, groupe ou individu, est par nature constitué de telle sorte que son identité inclut un défaut, une tare, un vice. Les Roms sont voleurs, les Chinois dissimulés. On pourrait écrire une très longue histoire de la caractérisation infâmante des peuples entre eux – mais elle ne serait précisément pas toujours une histoire de haines : pour qu'elle le soit, il faut que l'idéologie en question se soit substituée à des systèmes de repérage symbolique. Dans les textes de Montesinos et de Las Casas, on peut voir comment la

cruauté des conquistadores est flétrie au nom du dogme chrétien dont les Espagnols sont censés observer les principes. Dans ce langage, cela s'énonçait par exemple ainsi : « Ne devez-vous [les conquérants] pas les [les Indiens] considérer comme vos frères ? »¹⁰. Pour nous la fraternité reste aux limites de notre capacité symbolique, et on peut accorder que son concept est discutable : mais cela n'en désigne pas moins une place symbolique vide et qu'il faudrait savoir occuper de manière neuve.

L'idéologie naturaliste-egotiste substitue en fait aux repères symboliques des représentations supposées traduire une réalité (la nature, l'individu) dont la teneur est largement fictive. Aussi cette idéologie se met-elle facilement en contradiction avec elle-même : elle peut déclarer une égalité générale et abstraite tout en voulant ignorer que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » comme le disait Montaigne (lui aussi à propos de la conquête des Amériques¹¹). De manière générale, le discours moral et juridique des « droits humains » souffre de mal assumer dans son universalité les exigences à la fois symboliques et pratiques des existences effectives des groupes et des individus. La dignité – c'est-à-dire la valeur absolue – de ce qu'on appelle « la personne humaine » flotte au-dessus des singularités vivantes. C'est une pensée de survol.

Franz Fanon écrivait : « *Pour le peuple colonisé, la valeur la plus essentielle, parce que la plus concrète, c'est d'abord la terre : la terre qui doit assurer le pain et, bien sûr, la dignité. Mais cette dignité n'a rien à voir avec la dignité de la personne humaine. Cette personne humaine idéale, il n'en a jamais entendu parler...* »¹². Si on ne veut perdre ni la fonction de l'idéal – entendu comme forme vraie, non comme approximation lointaine – ni le sens de l'existence effective, alors il faut avancer dans la pensée de la dignité.

Et pour commencer il faut comprendre qu'elle ne peut pas être confondue avec le *moi* et que celui-ci, au contraire, est déjà indigne de ce que veut penser l'idéal. En tant que clôture sur soi, le moi fait obstacle au « je », à ce qui n'existe que dans son ouverture, dans ses rapports – qui n'empêchent en rien sa singularité ni, au besoin, son retrait et sa solitude, et qui n'empêchent pas non plus l'expérience de l'étrangeté, de l'incompatibilité, de l'intraductibilité. Mais le moi ne sait pas faire ces expériences : il les vit comme des atteintes ou comme des menaces. En quoi il est indigne de la valeur exclusive qu'il voudrait s'attribuer.

La première indignité du moi haineux est celle qu'il s'inflige à lui-même en la déniait à l'autre. Il s'avoue incapable de sortir du cercle où il se renvoie à lui-même – à ce qu'il imagine former son identité. Mais une identité d'une part est concrète, non imaginaire, d'autre part elle est en mouvement, jamais fixée. Ces deux traits sont liés : c'est le mouvement qui est concret, c'est une histoire, ce sont des rapports, des expériences. Le moi haineux inflige à l'autre la même indignité : il le fige sous certaines déterminations,

¹⁰ Sermon de Montesinos, 1511, disponible sur plusieurs sites internet.

¹¹ *Les Essais*, chapitre « des cannibales ».

¹² *Les Damnés de la terre*, 1961 (ed. La Découverte, 2002, p. 47-48).

dont plusieurs au moins sont déjà des simplifications ou des interprétations imaginaires (« tu es un Tutsi », « c'est une gouine », etc. : chaque désignation enveloppe un discours interminable) .

Pour autant, il n'en reste pas moins que les différences existent, et les différends, et les incompatibilités. Il n'en reste pas moins qu'il y a des hostilités fondées et des intrusions discutables. Entre les personnes, les cultures, les mœurs et les langues il ne s'agit pas de prêcher une concorde mais plutôt un affrontement clair des discords et de l'éventuelle impossibilité de les résorber. Cette impossibilité demande elle-même à être prise en vue comme une condition non limitative mais constitutive de l'universalité. Freud disait que l'amour chrétien était la seule réponse qui soit à la hauteur de la violence déchaînée du monde moderne, mais que cet amour était impraticable. Il l'est assurément et le message chrétien n'a que trop joué le rôle de l'universel illusoire. Mais il faut en tirer cette leçon : nous devons penser sans illusion angélique un tel horizon d'impossibilité. L'impossible d'une universelle mêmeté ne répond-il pas à la vérité de la différence multipliée aussi bien dans la nature qu'à l'intérieur de chaque « identité » ?

Là encore, nous sommes abusés par la croyance dans la configuration confuse où se mêlent une « nature » et un « moi », configuration qui postule à la fois un universel illusoire (corps mystique laïcisé) et une irréductibilité close de chacun et de chaque groupe *egotisé* (en même temps que chaque *ego* se trouve réduit à un exemplaire du groupe...). Cette croyance met d'emblée la dignité en danger puisqu'elle présuppose que tout est donné de manière irréversible et que chacun est ainsi par principe accompli dans son quant-à-soi. Mais la certitude ici – comme souvent – recouvre une incertitude : nul n'est sûr d'être « soi » ni que la « nature » soit aussi naturelle qu'on le voudrait. La haine est la fureur d'une identité que les autres offensent *a priori* car elle ne veut pas savoir combien elle se sait et se sent elle-même loin d'être assurée ; elle préfère bannir ce qui viendrait confirmer son doute. Cette identité y perd sa dignité en récusant celle des autres.

Mais le sens de la dignité ou de l'absoluité de chacun – être personnel ou collectif – ne se donne ni comme une évidence spirituelle, ni comme une norme juridique. Il ne se laisse approcher qu'en acte – lui aussi – relevant à la fois de ce que Derrida nommait une « hospitalité sans conditions » et des conditions déterminées de chaque rencontre. Peut-être faut-il le penser comme un sens qui ne se laisse pas réduire en une signification, un sens qui relève autant de la sensibilité que de l'intelligence. La haine suppose des significations fermées. La haine est faite de sens coagulé.