

Le temps des perdants

Elad Lapidot



Le temps des perdants

Elad Lapidot

Qu'est-ce que ce temps, *al-zman* ? Sa détresse n'est pas seulement la guerre, mais la défaite – des espoirs, des promesses, des visions. À chaque nouvelle victoire proclamée, la défaite prend de plus en plus la forme non plus d'un événement, mais d'un régime temporel.

L'une des grandes sources d'espoir, puissant générateur d'illusions utopiques, ce que nous appelons la religion, a été, une fois encore – peut-être plus que jamais auparavant – largement occupée par des puissances impériales. La résistance elle-même a été appropriée. La guerre entre la République islamique et une coalition de l'État juif et de l'empire mû par les évangéliques a un parfum d'apocalypse nucléaire.

Une réponse instinctive est un retour au séculier, reproduisant la critique de la religion communautaire et du messianisme politique. Cette foi dans le séculier, cependant, s'est avérée être le credo de la religion moderne. Que Dieu bénisse Habermas.

Pour surmonter la tradition, nous devons la devenir. Alors, réoccupons l'espoir. Il y a une lutte à mener non seulement sur les ressources naturelles, mais aussi sur le textuel. Il y a une cause d'écologie herméneutique. Nous pouvons utiliser aujourd'hui des théologies politiques de l'anti-oppression, de la justice sociale, de la cohabitation, de ce que l'on appelait jadis la gauche.

Face à la guerre Israël-Iran, c'est l'appel d'une pensée agonistique judéo-islamique. Ce qu'elle cherche le plus urgemment, c'est une théorie subtile de la défaite messianique.

Désappointement

Messianisme de la défaite, de la désillusion : voici un titre possible pour ce que le philosophe français Daniel Bensaïd a décrit en 2004 comme [*Une lente impatience*](#). Bensaïd a élaboré sa pensée dans ce livre comme un récit, une histoire personnelle, de lui-même et de la génération 1968, qui est l'histoire immédiate de notre temps. La génération de Bensaïd ne parlait pas théologie mais matérialisme historique. Dans son récit, le messianisme a pointé sur la pensée marxiste lorsque la révolution a été déçue, dématérialisée par l'histoire.

L'Écriture était là depuis toujours, dira-t-il. Son récit fait souvent allusion à la Bible, comme si sans cela les événements ne seraient pas tout à fait intelligibles, ou ne seraient pas vraiment des événements. 1968 a été déçue jusqu'à la disparition : l'année est infiniment plus connue que ce qui s'est réellement passé, et la version prévalente est qu'en fait rien ne s'est passé. Pourtant, dans la mémoire de Bensaïd, mai 1968 fut la bataille pour la terre promise : « Nous marchions devant les murs de l'usine Renault-Billancourt comme s'ils allaient s'écrouler, telles les murailles de Jéricho, au son de nos mégaphones rauques. »

Le récit porte sur la défaite. Comme Bensaïd le note à plusieurs reprises, les révolutionnaires de 68, comme Moïse, ne sont jamais entrés en Canaan. La déception est un drame en plusieurs actes. Il y a, par exemple, l'échec électoral de 1974. Mais la véritable déchéance a lieu à la fin des années 1970. L'année de la destruction finale est 1979, quand les informations sur les horreurs de la révolution culturelle chinoise et du génocide cambodgien parviennent aux médias occidentaux et que la révolution islamique éclate en Iran, une révolution vers la religion.

L'idée révolutionnaire implose de l'intérieur. Bensaïd cite Foucault : « Est-elle si désirable, cette révolution ? » Cette même année, la Ligue communiste révolutionnaire cesse de publier son quotidien, *Rouge quotidien*, coédité par Bensaïd. « La mort dans l'âme », voilà ce qu'il a ressenti. Dans les années 1980, la mort de la révolution se propage à travers les réformes néolibérales dans le monde entier, en 1989 elle a effacé les Soviétiques et en 1991 elle a envahi le Golfe.

Subtilités de la raison messianique

La mort ouvre la porte au messie. « Face à l'effondrement des horizons d'attente, il nous fallait un matérialisme aléatoire, allié aux subtilités de la raison messianique. » Le messianisme est pour les perdants, pour les aspirants qui ont échoué, dont l'histoire a prouvé qu'ils avaient tort. Pour ceux qui pourtant croient encore que le seul salut réside au-delà de la raison historique, dans une autre rationalité, qui démontre que les perdants ont raison d'avoir tort. La restauration commence par une quête épistémologique d'intelligibilité au-delà du matérialisme historique, d'une lucidité antérieure aux Lumières. Cela exige un « *ressourcement* ».

La source à laquelle Bensaïd revient dans les années 1980 est la mystique juive, la Kabbale. Plus précisément, il revient à la réception des idées kabbalistiques dans la pensée judéo-allemande, où le savoir juif traditionnel a été traduit dans la langue des Lumières. Il mentionne Scholem, mais aussi Fritz Mauthner, Gustav Landauer, Rosenzweig, Bloch, Lukacs, Tucholsky. Sa référence première est *l'On the Concept of History* de Benjamin, l'épître du prophète mourant à la gauche défaite.

L'intuition centrale que Bensaïd trouve chez Benjamin : si l'histoire est écrite par les puissants, le messianisme n'offre pas une histoire alternative, mais une

alternative à l'histoire, une temporalité différente. L'histoire valorise l'existence comme continuité, les choses restant en l'état, l'être comme inertie ou passivité. À l'inverse, le temps messianique n'est pas durée mais interruption. L'existence messianique n'est pas passive mais impatience, elle est action, révolution. Du point de vue de l'histoire, le messianisme existe non pas comme être, mais comme non-être, non comme réel, mais comme *spectral* – ce que Derrida repérait chez Marx, et Bensaïd chez Heine. Du point de vue de la temporalité messianique, seuls les perdants ont raison.

Moïse et Marx

Restaurer commence par re-conter, par raconter à nouveau le passé afin de racheter ceux qui ont perdu. Bensaïd raconte à nouveau 1968 en recadrant le communisme non pas comme histoire matérielle mais comme événement messianique. Le point de départ est la première prophétie. Le Moïse communiste, c'est Marx. Bensaïd lit *Le Capital* comme l'Ancien Testament, la révélation de la création : « Au commencement était la marchandise. »

Suivant un motif central de la pensée juive du XXe siècle, Bensaïd comprend le récit de la création à partir de Moïse et Marx à la fois – et à partir de tous leurs prophètes et messies ultérieurs – comme affirmant non pas l'ordre éternel du monde mais au contraire la possibilité de le remodeler. Le mosaïsme et le marxisme ne sont pas des religions mais – selon le mot cher à Bensaïd – des hérésies ; ils ne sont pas conservateurs, mais impatients. Tout comme la Torah de Moïse a mobilisé un mouvement populaire de libération, Lénine a traduit la révélation de Marx en révolution.

Quelle est l'histoire ? Quelle est la grande menace pour la révolution prophétique ? Elle ne vient nullement de l'extérieur. C'est là que réside la subtilité. La fin du devenir est l'être, et la mort de la révolution est son

institution. Le mouvement messianique, qui résiste au mécanisme historique, devient lui-même histoire et engendre ainsi son propre ennemi : la contre-révolution.

Après la révélation, la lourde chaleur du désert – *Thermidor* – s’installe à nouveau, et le feu du Sinaï se rematérialise en montagne. La déchéance de la révolution est son propre succès historique : elle devient un État et se retourne contre elle-même. Le mouvement de libération de Moïse est devenu le Royaume de Judée. Le communisme est devenu l’Empire stalinien. L’État endort l’hérésie, retransforme la critique en somnolence dogmatique et l’impatience en passivité. En termes kabbalistiques, la lumière vitale est enterrée dans la coquille, dans la *qelippah*.

Rédemption : Mao et Paul

Le dilemme principal de tout mouvement messianique, le défi central de la raison messianique, est de savoir comment répondre à la transformation nécessaire de l’interruption en histoire, de la révolution en État, du marxisme en stalinisme. La question est de savoir comment contrer la contre-révolution, comment y mettre fin, ou – comme la question se pose souvent dans l’histoire – comment interpréter sa fin et y répondre. Tel est le dilemme de l’année 70, qui a apporté la chute de Jérusalem, et celui de 1968, qui a annoncé la fin de l’URSS.

Les analyses de Bensaïd révèlent deux réponses possibles principales, fondées sur deux interprétations différentes, deux récits sur la fin de l’État contre-révolutionnaire. La première réponse interprète la chute de l’État messianique comme la fin de l’histoire. Elle la raconte comme un événement de rédemption, d’une venue messianique qui restaure la pureté de la création avant ou au-delà de l’histoire. C’est ainsi que Bensaïd comprend la fin maoïste du stalinisme. La révolution culturelle de Mao a contré l’institutionnalisation du communisme par

le « fétichisme de l'événement sans historicité », cherchant à engendrer une « humanité absolument nouvelle ». Si Staline a pétrifié le marxisme dans la passivité pure, Mao l'a dissous dans l'impatience pure.

Dans la France de l'après-1968, Bensaïd attribue la position maoïste à Alain Badiou, qui, dans une « inversion théologique », a retiré l'action révolutionnaire de l'histoire et l'a investie dans un événement quasi miraculeux « hors de tout calcul ». Bensaïd reproche à cette théologie de l'événement de dépouiller l'histoire de tout sens politique et donc, paradoxalement, de reconnaître le droit historique de l'empire. Bensaïd ne mentionne pas [Saint Paul](#) de Badiou, mais sa critique fait écho à une critique courante chez les penseurs juifs français – tels que [Levinas ou Benny Levy](#) – contre le christianisme gnostique qui bannit Dieu du monde et livre l'histoire aux mains de Rome.

Destruction : Trotski et les vieux juifs

La seconde réponse à la chute de l'État messianique – judéen ou soviétique – ne l'interprète pas comme la fin rédemptrice de l'histoire. Au contraire, elle raconte l'histoire de la destruction, qui ouvre l'histoire de l'action messianique comme existence anti-étatique, comme *galut*. La seconde réponse à l'empire contre-révolutionnaire ne sort pas de l'histoire, mais reconfigure le messianisme comme résistance au pouvoir, comme tradition discontinue d'interruptions, histoire sainte des perdants. Contre la passivité pure et l'impatience pure, Bensaïd pose une temporalité messianique d'« impatience patiente ».

Il retrace cette tradition messianique jusqu'à l'Ancien Testament, invoquant Moïse, qui « n'a jamais atteint Canaan », et Jérémie, prophète du premier exil à Babylone, qui annonçait que « ce sera long ». L'impatience patiente est l'agentivité messianique historique sous la forme de *galut*. La lecture que Bensaïd fait de la tradition scripturaire n'est cependant pas façonnée par les

Judéens babyloniens. En liant la patience messianique au « *Bilderverbot* des vieux Juifs », il se réfère non pas au Talmud Bavli, mais à la pensée juive allemande.

Parmi les prophètes du marxisme, par opposition tant à la contre-révolution de Staline qu'à la révolution ultime de Mao, Bensaïd discerne une impatience patiente dans la révolution permanente de Trotski. Il est lui-même devenu un messie du trotskisme d'après 1968, poursuivant l'action politique au sein de la Ligue communiste révolutionnaire et de la Quatrième Internationale. Les trotskistes (notez comment le *trotz*-kystes allemand signifie « peuple à la nuque raide »), qui en général s'abstenaient de recruter, sont comparés par Bensaïd (commentant aussi la surreprésentation juive dans les organisations trotskistes) à « un "peuple élu" peu enclin au prosélytisme ».

Juif non-juif

Le récit de Bensaïd plonge plus profondément. Moïse et Marx ne développent pas seulement des projets messianiques structurellement analogues. Ils appartiennent à la même révolution. Cet entrelacement, ou cette généalogie, est crucial pour comprendre l'époque post-1968 jusqu'au moment présent non seulement à travers la dialectique des positions marxistes, mais à travers l'articulation plus complexe des positionnalités de gauche et juives, dans lesquelles Bensaïd se situe lui-même.

La clé réside dans la manière dont Bensaïd comprend le déploiement historique concret du messianisme juif comme « impatience patiente », à savoir son concept de *galut*. Son inspiration est kabbalistique, avec une médiation judéo-allemande. Il n'offre aucune exposition explicite, mais semble s'appuyer sur la notion lourianique-hassidique de l'action rédemptrice dans le monde comme « descente » dans la *qelippa*, la « coquille », afin de libérer ou « élever » les

étincelles de lumière qui y sont piégées. L'agentivité messianique ne se détourne pas du monde pécheur pour une existence purifiée. Au contraire, les justes doivent quitter la terre sainte et travailler en exil. La *galut* est l'impatience submergée dans la patience.

Le militant messianique doit donc tourner le dos à sa propre communauté. Pour Bensaïd, le geste mosaïque séminale, la pierre angulaire de la tradition juive, est l'hérésie. Les protagonistes de son histoire de *galut* sont des hérétiques juifs, comme Sabbataï Zevi et Jacob Frank. Le Juif du *galut*, l'authentique, est par conséquent – Bensaïd cite Isaac Deutscher – le Juif non-juif.

Cette conception remonte aux réponses théo-politiques aux phénomènes sans précédent de l'assimilation juive dans les sociétés non juives modernes, d'abord comme conversos dans l'Église ibérique et plus tard comme citoyens dans les États européens laïques. Elle interprète l'assimilation non comme la fin du *galut* juif. Au contraire, l'assimilation a renforcé le *galut* en effaçant non seulement la vie juive mais aussi l'esprit juif des conversos : en exilant ainsi leur judéité et en les exilant en tant que Juifs dans l'inconscient, dans un non-être spectral. En entrant dans la modernité, les militants juifs messianiques ne disparaissent pas entièrement ; ils continuent d'exister comme agents secrets et dormants, à l'insu même d'eux-mêmes.

C'est comme cet état de dormance que Bensaïd dépeint sa propre enfance juive non-juive, traînant dans le bistrot de son père à Toulouse, où le lundi matin « le sol était jonché de coques et de cosses de lupins, qui ressemblaient aux suites d'une bataille ou aux *qelippot* de la Kabbale ».

Marranisme comme anti-antisémitisme

Le réveil ne vient d'aucune transcendance, il est immanent. Les *qelippot* étant des *qelippot*, la bonté devenue mal, Marx devenu Staline, les révolutionnaires, même dormants, ne trouvent aucune paix dans le monde. Leur passivité, à l'intérieur de l'ordre existant des choses, à l'intérieur de l'État, se retourne contre eux, devient nécessairement souffrance, passion. Les Juifs assimilés, non-juifs, sont rappelés à leur judéité par les persécutions, par l'appel de l'antisémitisme, tout comme Bensaïd et son père avant lui. L'antisémitisme rejudaïse les conversos en marranes, qui pour Bensaïd sont les Juifs messianiques paradigmatiques : « Le marrane est à la fois patient et impatient. Lentement. Il parie sur la longue durée. »

Les marranes, conversos désillusionnés, n'ont aucun judaïsme positif, aucune tradition, aucun savoir, aucune identité. Leur judéité émerge comme la négation de leur identité non-juive, qui est leur seule identité, de sorte que pour eux, être juif signifie n'avoir aucune identité. La judéité marrane tire son sens de sa réponse à la haine antijuive. Bensaïd décrit son père comme juif « par défi ». Le marranisme est la régénération moderne du judaïsme par la puissance de l'anti-antisémitisme.

Les multiples positionnalités de la judéité moderne, au sens d'existence juive assimilée dans l'État moderne, peuvent être cartographiées d'après des attitudes anti-antisémites divergentes. Pour la génération de l'après-Shoah, [Jean-Paul Sartre](#) distinguait deux attitudes fondamentales. Un type de judéité repose sur le déni total de l'appel antisémite. Cette position juive répond à l'antisémitisme en niant sa judéité et engendre ainsi une conscience juive auto-négatrice, ou *inauthentique*. À l'inverse, la judéité *authentique* intériorise la désignation antisémite et prend une position juive contre l'antisémitisme.

Pour Sartre en 1945, il était évident que la lutte juive contre l'antisémitisme était alliée à la lutte contre tout racisme. Les Juifs authentiques étaient évidemment de gauche et le sionisme représentait une forme de communisme – il s'agissait d'un seul et même messianisme.

La décision post-1968

Cette alliance, si elle a jamais existé en fait, a perdu son évidence en 1967-1968. Marxisme et sionisme se sont ontiquement séparés : tandis que l'État communiste semblait dans le non-être, l'État juif émergeait comme le triomphe de la puissance militaire dans l'histoire. Ce fut un moment de crise et de scission au sein de la gauche juive, un moment de décision, qui a fait remonter à la surface les tensions internes de la judéité moderne et a déterminé les différentes directions de son développement jusqu'à ce jour.

Ces directions peuvent être différenciées en utilisant la dialectique bensaïdienne de la raison messianique. Pour l'approche stalinienne, qui a investi son action rédemptrice dans le pouvoir étatique, l'URSS a été remplacée par l'État d'Israël. Cette attitude peut être observée chez Sartre lui-même, mais elle a engendré des positions juives françaises chez des penseurs comme [Emmanuel Levinas](#) et les « nouveaux philosophes » de l'après-1968 tels qu'Alain Finkielkraut et Bernard-Henri Lévy. À l'inverse, les maoïstes, tels que Benny Lévy, se sont détournés de la politique laïque et ont proclamé un retour à l'orthodoxie juive originelle, au-delà de l'État et de l'histoire. L'intuition de Bensaïd sur la complicité contre-révolutionnaire du stalinisme et du maoïsme peut aider à comprendre comment, en 2000, Benny Lévy, Alain Finkielkraut et Bernard-Henri Lévy cofondèrent à Jérusalem *l'Institut d'études levinassiennes*.

L'année 2023 a rendu visible cette complicité – et avec elle le besoin d'une alternative, d'une troisième position juive post-1968. À l'inverse de l'alliance de

l'histoire stalinienne et de la post-histoire maoïste, de Rome et de l'Église, de l'État juif et de la communauté juive, Daniel Bensaïd propose la messianicité trotskiste de l'hérésie juive. Ce type de marranisme ne contre pas l'antisémitisme par la fondation d'une identité juive positive, étatique ou métaphysique. Il performe plutôt la judéité comme résistance à toute identité, comme fondation de l'universalisme.

Bensaïd suit [Yirmiyahu Yovel](#) en identifiant Spinoza comme la figure paradigmatique de cette performance, qui a produit la base de la subjectivité moderne. Il rejoint Derrida en signalant cette logique marrane dans l'internationalisme de Marx, lisant le communisme comme la performance juive tardive-moderne du messianisme mosaïque. D'autres figures chères à Bensaïd sont les parias conscients d'Arendt – c'est-à-dire Heinrich Heine et Bernard Lazare.

Cependant, dans l'ère post-1967/1968, le messianisme trotskiste exigeait, pour contrer la nouvelle contre-révolution stalinienne-maoïste liée à Israël, un nouveau type d'hérésie juive : l'antisionisme juif. Cette agentivité messianique consiste en une solidarité non avec les vainqueurs de l'histoire, non avec l'État juif, mais avec les perdants, les victimes du pouvoir étatique juif, les Palestiniens. Bensaïd raconte que la première fois qu'il a manifesté en tant que Juif, c'était lors des protestations de 1982 contre Israël après les massacres de Sabra et Chatila, et à nouveau pendant la Seconde Intifada en 2000, dans un groupe qui comprenait d'autres marranes français tels que Pierre Vidal-Naquet, Gisèle Halimi et Michael Löwy.

Si nous suivons les « subtilités de la raison messianique » dans le récit de Bensaïd, l'incarnation la plus authentique post-1967/8 du messianisme, à la fois mosaïque et marxiste, dans sa forme trotskiste-juive, c'est-à-dire comme

impatience patiente, c'est-à-dire comme *galut* militant, est l'organisation antisioniste judéo-arabe qui a opéré au sein de l'État d'Israël lui-même, *Matzpen*. En appliquant la temporalité messianique de Benjamin, nous n'avons aujourd'hui aucune difficulté à convenir avec Bensaïd que les militants pour l'internationalisme judéo-arabe ont toujours eu raison, puisqu'ils n'ont jamais historiquement eu si clairement tort.

La révélation arabe

Comment la cause judéo-arabe apparaît-elle d'une perspective palestinienne ? En 1971, Leila S. Kadi publia dans la série du Centre de recherche de l'Organisation de libération de la Palestine à Beyrouth un livre en arabe sur l'organisation Matzpen. L'intellectuel militant Ghassan Kanafani a ouvert sa préface en écrivant que ce groupe est « l'un des événements historiquement les plus significatifs survenus en Israël depuis sa fondation ».

Il a aussi formulé une critique, soulignant que le groupe n'avait pas de plan d'action concret, évitait la solidarité dans la lutte armée et restait un petit cercle de visionnaires plutôt qu'un véritable mouvement politique. Le problème fondamental, cependant, était l'insistance de Matzpen à analyser la situation comme un conflit binational, entre une nation arabe et une nation israélienne ou hébraïque, évitant de poser les questions fondamentales : « Qui est juif ? Qui est sioniste ? Qui est israélien ? Et qui est palestinien ? »

Qui est palestinien ? Les écrits de Kanafani ouvrent des perspectives pour comprendre le Palestinien en tant que figure clé dans le moment contemporain de l'horizon messianique, qui suggèrent quelque chose comme un palestinianisme comme forme actuelle non seulement du marxisme mais du mosaïsme. À l'heure actuelle, la Palestine est devenue centrale pour les visions théo-politiques. Pour la gauche, elle a émergé comme le symbole majeur de la

défaite dans l'histoire de la lutte anticoloniale. La puissance messianique faible dans sa spectralité contemporaine, dans son état actuel de non-être, est palestinienne.

Défaite, catastrophe, *Nakba*, a été la révélation séminale génératrice de la subjectivité palestinienne. L'idéologie, la prophétie, la Torah données aux Palestiniens à travers cette révélation négative était elle-même négative, une anti-Torah, c'est-à-dire le sionisme, que Ghassan Kanafani commença à étudier dans ses jeunes années à l'Université de Damas. Avant d'être un État juif, comprit-il, le sionisme était « littérature », une forme de pensée juive, une nouvelle itération d'Israël.

Comme les Palestiniens, la conscience sioniste aussi a été appelée à la vie par l'hostilité, c'est-à-dire par le racisme antijuif. De manière similaire à Bensaïd, Kanafani lui aussi a défini le sionisme comme une réponse réactionnaire à l'antisémitisme : une réponse à l'oppression qui reproduit l'oppression. Cependant, alors que Bensaïd identifiait la réaction sioniste comme retournant l'exil juif en État, Kanafani voyait comment, en colonisant la Palestine, le sionisme convertissait l'anti-antisémitisme en racisme anti-arabe. Comme le marrane de Bensaïd, et comme toutes les victimes du racisme européen, la subjectivité palestinienne aussi a été éveillée par l'oppression. Elle a été appelée à la nationalité par une élection négative.

Les élus ont leur propre choix à faire. Sartre a tracé le choix fondamental ouvert aux Juifs qui ont été négativement élus par le racisme antisémite. Cela s'applique aussi aux victimes arabes du racisme anti-antisémite, sioniste. Premièrement, ils peuvent choisir de nier l'appel, de rejeter l'anti-révélation, de refuser d'assumer le rôle des vaincus. Dans l'une des premières nouvelles de Kanafani, « Lettre de Gaza », écrite en 1956 après qu'Israël ait fortement

bombardé le centre-ville de Gaza, un jeune homme écrit à son ami : « J'allais laisser ce Gaza derrière moi et aller en Californie où je vivrais pour moi-même, pour mon propre moi qui avait tant souffert. Je détestais Gaza et ses habitants... Je me libérerais..., là-bas dans la verte Californie, loin de la puanteur de la défaite qui pendant sept ans avait empli mes narines... Il faut que je fuie ! »

Pourtant, après avoir visité sa nièce de treize ans qui avait perdu sa jambe dans le bombardement, le protagoniste de Kanafani décide « d'apprendre de la jambe de Nadia, amputée du haut de la cuisse, ce qu'est la vie et ce que vaut l'existence ». Il ne rejette pas l'appel mais y répond en tant que nouveau sujet, en tant que militant arabe anticolonial : « Ce Gaza dans lequel nous avons vécu et avec dont les braves gens nous avons passé sept années de défaite, était quelque chose de nouveau. Il me semblait que ce n'était qu'un commencement... J'imaginais que la rue principale que je longeais en rentrant chez moi n'était que le commencement d'une longue, longue route menant à Safed. Tout dans ce Gaza palpitait d'une tristesse qui ne se confinait pas aux pleurs. C'était un défi : plus que cela, c'était quelque chose comme la récupération de la jambe amputée ! »

La cause palestinienne

Le jeune Kanafani rejoint dans les années 1950 le Mouvement des nationalistes arabes (حركة القوميين العرب) qui s'engageait dans la lutte anticoloniale pan-arabe annoncée par la révolution de Nasser. C'était une révolte d'esclaves menée par l'Égypte. L'ambiguïté de l'étatisme messianique, transformant la révolution en son contraire, comme elle l'a fait dans le stalinisme, opérait également dans le nassérisme. Le moment de cette vérité est arrivé peu avant 1968, avec la défaite de la guerre de 1967 qui a signifié l'effondrement du Royaume arabe.

Kanafani fut le penseur de la défaite de 67, qu'il considérait comme pire que la chute de 1948. L'histoire avait fait défaut à la révolution arabe. Elle avait

maintenant besoin de « subtilités de la raison messianique ». Kanafani les trouva dans la dialectique de Mao. La révolution devait affronter l'ennemi de l'intérieur, c'est-à-dire la menace contre-révolutionnaire posée par son propre être. Le prophète critique de la « littérature sioniste » voyait maintenant la réaction au sein même de la nationalité arabe, ce qu'on peut appeler le sionisme arabe.

Kanafani offrait une compréhension antiraciste du racisme sioniste, non comme spécifique au judaïsme, mais comme l'instrument idéologique de l'impérialisme. Dans une étude qu'il écrivit juste avant son assassinat par le Mossad en 1972, il fit remonter la défaite de 1967 non pas à la bataille contre Israël en 1948, mais à « La révolte de 1936-39 en Palestine » contre l'empire britannique. Le sionisme n'était qu'un instrument de l'empire, parmi d'autres, arabes, tels que les chefs locaux féodaux et les États arabes réactionnaires.

L'année 1967 a marqué la fin du rejet pan-arabe de l'État sioniste et le début de l'alliance arabo-israélienne – la « paix » – contre la lutte anti-impérialiste. La dernière nouvelle célèbre de Kanafani, « Retour à Haïfa », met en scène, comme catastrophe incarnée, une sorte d'anti-messie, un bébé arabe abandonné élevé par des survivants de la Shoah pour devenir un soldat israélien, Khaldoun, « l'éternel », transformé en Dov, « ours ». L'antiracisme ne passe pas par les gènes arabes. L'arabisme reflétait le sionisme qui reflétait l'antisémitisme.

C'est l'Arabe devenu sioniste qui dans la nouvelle de Kanafani, en démontrant que le racisme n'est pas racial, énonce en même temps paradoxalement la révélation antiraciste, révolutionnaire : « L'homme est une cause, *qadiyya*. » Voilà la Torah qui constitue la lutte arabe anti-impérialiste, dont le peuple élu est nommé d'après le monde vaincu, la terre perdue, le non-être messianique

spectral – les Palestiniens. Après la Judée, Israël, Nazareth et Sion, le même lieu communique son impatience maintenant sous le nom de Palestine.

Comme agentivité post-destruction, post-traumatique, d'une oppression continue, le corps palestinien dans les écrits de Kanafani est, comme la jambe de Nadia, amputé, brisé. Une fracture profonde, fendant la pensée et l'action de Kanafani lui-même, traverse entre Palestiniens en exil et Palestiniens occupés. Les deux subjectivités distinctes engendrent deux formes différentes de lutte, que Kanafani analysait dans son étude de 1966 sur la « Littérature de la résistance en Palestine occupée, 1948-1966 ». La différence est comparable à la distinction de Bensaïd entre les réponses maoïste et trotskiste à la défaite historique du messianisme marxiste.

La littérature palestinienne en exil, pensait Kanafani, tendait aux « larmes, lamentations ou désespoir ». Contre cette tendance mélancolique, son propre projet littéraire d'exil cherchait à transformer la perte totale de la réalité en une vision de libération radicale par la rédemption révolutionnaire, inspirée par Mao et Hô Chi Minh. L'exil devait ressusciter sous la forme du Front populaire de libération de la Palestine.

La littérature de la résistance en Palestine occupée, à l'inverse, était encore en Palestine. Elle luttait d'abord et avant tout pour rester. Son impatience était un exercice d'endurance, de patience. Le principal défi auquel faisaient face les Palestiniens sous occupation n'était pas le déni mélancolique de la réalité, mais son acceptation. Contre cette menace, indiquait Kanafani, la lutte de la littérature palestinienne occupée consistait à refuser d'accepter la réalité telle qu'elle est, en régénérant la spectralité au sein de l'histoire, c'est-à-dire, en un mot, la résistance.

Sous les conditions de l'occupation israélienne, qui censurait fortement la publication, l'existence même de la littérature palestinienne, c'est-à-dire, au sens de Kanafani, essentiellement l'esprit déclaré de lutte, était l'acte central de résistance. Cette condition définissait la forme littéraire, nécessairement non publiée, non écrite, immédiate. En Palestine occupée, la résistance venait à l'être sur « les lèvres du peuple ». Sous l'occupation, la Palestine survit dans la poésie populaire, qui donne vie à toute lutte : « Si la libération jaillit du canon d'un fusil, alors le fusil lui-même jaillit d'un désir de libération, et le désir de libération n'est que le résultat naturel, logique et inévitable de la résistance au sens le plus large : refus et adhésion ferme aux racines et aux positions. »

Pensée agonistique, judéo-islamique

Dans la constellation contemporaine du mouvement mosaïste, Israël est devenu un autre nom pour l'inversion de la lutte de libération en État oppressif, une autre métonymie pour la contre-révolution. À l'inverse, la Palestine émerge comme le site spectral du messianisme contre-historique, comme la terre de *galut*, ce qui signifie résistance ou plus précisément, face à la destruction, à l'effacement et au génocide – la longue patience impatiente du tenir-bon, *sumud*.

La forme historique du mosaïsme la plus immédiatement liée au palestinianisme n'est ni juive ni chrétienne, mais islamique. Il y a ici une série de questions. Lorsque nous pensons le passage des mouvements de libération, du matérialisme historique à la raison messianique, nous devons réfléchir à l'ascension de l'islam comme religion anticoloniale. Cela requiert toute l'ampleur de la subtilité dialectique. Daniel Bensaïd a suivi Foucault en soulignant ce qui lui semblait être l'oxymore de la révolution islamique. Nous devons penser plus attentivement à la dynamique contre-révolutionnaire, stalinienne, à l'œuvre

dans l'émergence de la République islamique postcoloniale d'Iran, par analogie et en conversation directe avec l'État juif d'Israël.

Nous sommes peut-être en train d'assister églament à la fin de ces royaumes messianiques, différentes formes de fin. Quelles sont les réponses possibles à cet événement complexe et continu de la chute ? Y a-t-il d'autres analogies et conversations islamo-juives imaginables, qui pointent au-delà de la destruction, au-delà des États militarisés, au-delà de l'impérialisme, du racisme et de l'antiracisme raciste ? Y a-t-il des sites réels ou virtuels où une telle pensée agonistique pourrait émerger, des sources disponibles, peut-être encore voilées ?

L'eau cachée demande qu'on creuse – parfois qu'on tape du pied. Lorsque Daniel Bensaïd creuse les sources juives pour sa notion trotskiste-benjaminienne-kabbalistique d'impatience patiente, l'un des textes mosaïques auxquels il se réfère est le Livre de Job. « Dans le Livre de Job, le mot *sabreen* désigne "ceux qui ont la patience" », écrit-il à propos de sa génération de 68. « Nous aussi avons dû apprendre cette patience biblique, cette vieille patience juive remontant à plus de cinq mille ans, et transformée aujourd'hui en la patience et l'endurance des Palestiniens. »

Mais le mot *sabreen* n'apparaît pas dans le Livre de Job, il n'est pas hébreu, mais arabe. On ne sait pas pourquoi Bensaïd le mentionne ici, ni quel livre exactement il lisait, quelle révélation. D'origine algérienne, il n'était pas étranger à la langue arabe. « L'exotique "Ben" – », écrit-il à propos de son nom de famille, « – qui signifie "fils" en hébreu comme en arabe – m'a souvent fait prendre pour un Arabe. »

Il y a une prophétie arabe qui décrit Job comme un modèle de patience, en utilisant la racine lexicale même de *sabreen*. La sourate Sad, la 38e du Coran,

datée par la tradition du rejet de Mahomet par sa propre tribu, parle entre autres des épreuves des prophètes antérieurs, comme Job. De la « difficulté et du tourment », de sa chute, Job appelle son Dieu, et Dieu lui répond, comme il a répondu dans le désert à Moïse : « Frappe du pied : voici une source froide pour te laver et pour boire. » (*Cor.*, 38: 42) C'est peut-être cette eau fraîche au milieu de *Thermidor* que Bensaïd imaginait, et que nous pouvons encore imaginer maintenant, la vie au milieu de la mort, accordée à Job parce que « Nous l'avons véritablement trouvé patient » (*ib.*, 38:44).