Pierre Piret

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve

L'exil et la honte

Jean Genet et les Palestiniens

Résumé

Les derniers textes que publie Jean Genet sont liés à ses différents engagements politiques, notamment en faveur de la cause palestinienne. Même s'il a tracé une ligne de démarcation très nette entre l'écrivain qu'il fut jusqu'à la publication des Paravents *en 1961 et le témoin qu'il est devenu, ces écrits s'inscrivent dans le sillage des précédents. La cohérence de l'ensemble de son œuvre est évidente ; elle tient sans doute à la prégnance d'un principe qui orienta toute sa destinée personnelle. Mon hypothèse est que ce principe peut être défini — notamment — grâce au concept d'exil et, plus précisément, au travers de la relation, essentielle chez Genet, entre l'exil et la honte. L'analyse de son article « Quatre heures à Chatila » et de son ultime texte* Un captif amoureux *permet de dégager la logique singulière qui structure cette relation. Je m'attache à montrer que cette logique relève moins de l'imaginaire sartrien que de « l'hontologie » lacanienne.*

Abstract

The latest texts published by Jean Genet are related to his various political commitments, particularly in favor of the Palestinian cause. Although he drew a sharp line between the writer he was until the publication of Paravents *in 1961 and the witness he has become, these works are in the continuity of previous ones. The coherence of all his work is obvious, because a same principle drives all his personal destiny. My hypothesis is that this principle can be defined — in particular — thanks to the concept of exile and, more precisely, through the relationship, essential for Genet, between exile and shame. The analysis of his article «Quatre heures à Chatila» and his ultimate text* Un Captif amoureux *reveals the singular logic that structures this relationship. I try to demonstrate that this logic does not correspond to Sartre's thesis but rather to Lacanian "hontology".*

Jean Genet annonce à ses proches sa décision de renoncer à la littérature en 1964, quand il apprend le décès d'Abdallah, acrobate

pour qui il avait écrit *Le Funambule*[1]. Il ne se désintéresse pas totalement de son œuvre (il suit par exemple attentivement la création des *Paravents*, retravaille même, plus tard, sa pièce *Haute Surveillance*), mais il n'écrira plus désormais que des textes à ses yeux non littéraires, relevant de genres comme le témoignage (« Quatre heures à Chatila », pour la *Revue d'études palestiniennes*) ou les mémoires (*Un captif amoureux*). Dans plusieurs entretiens, Jean Genet a tracé une ligne de démarcation très nette entre l'écrivain qu'il fut jusqu'à la publication des *Paravents* en 1961 et le témoin qu'il est devenu[2]. Par toute une série d'aspects, pourtant, les écrits du dernier Genet s'inscrivent dans le sillage des précédents. La cohérence de l'ensemble de son œuvre est évidente ; elle tient sans doute à la prégnance d'un principe qui orienta toute sa destinée personnelle. Mon hypothèse est que ce principe peut être défini — notamment — grâce au concept d'exil et, plus précisément, au travers de la relation, essentielle chez Genet, entre l'exil et la honte.



Jean Genet en Palestine

[1] « Chronologie » établie par Albert Dichy, dans Jean Genet, *L'Ennemi déclaré, textes et entretiens choisis 1970-1983*, édition établie et annotée par Albert Dichy, Paris, Gallimard, 2010, p. 10. Folio.

[2] Voir par exemple : « Une rencontre avec Jean Genet », entretien avec Rüdiger Wischenbart et Layla Shahid Barrada (6 et 7 décembre 1983), dans *Revue d'études palestiniennes*, hors-série (« Jean Genet et la Palestine »), printemps 1997 ; repris dans *L'Ennemi déclaré, op. cit.*, pp. 216-217. Toutes les références sont faites à cette dernière édition, précédées de l'abréviation *ED*.

Du témoignage à l'écriture

Jean Genet a 60 ans lorsqu'il rencontre la cause palestinienne : le 20 octobre 1970, « sur la proposition du délégué de l'Organisation de libération de la Palestine à Paris, il se rend en Jordanie pour visiter les camps palestiniens. Il prévoit d'y passer huit jours ; il va y demeurer six mois[3] ». Il y revient en 1982 et écrit un de ses textes « politiques » les plus célèbres et percutants, « Quatre heures à Chatila », pour le compte de la *Revue d'études palestiniennes*[4]. Genet rédige cet article au lendemain des massacres dans les camps palestiniens de Sabra et de Chatila les 16 et 17 septembre 1982 : sans doute est-il un des seuls sinon le seul témoin occidental. Des jeunes Palestiniens l'accompagnent et lui montrent la multitude des cadavres, l'horreur et la destruction, que Genet tente de décrire : ce qu'il en retient, c'est « la haine et la joie de ceux qui les ont tués » (*ED*, p. 199), dont témoignent les traces de torture. Plus qu'une opération sécuritaire, c'est une « fête barbare » (*ED*, p. 199) qui a eu lieu là, dont l'auteur souligne la démesure toute pulsionnelle. Il insiste par ailleurs sur sa position de témoin présent sur les lieux : « Une photographie a deux dimensions, l'écran du téléviseur aussi, ni l'un ni l'autre ne peuvent être parcourus. » (*ED*, p. 177) Genet, lui, livre la réalité du massacre parce qu'il le « parcourt » avec son corps, enjambant les cadavres comme dans un « jeu de saute-mouton » (*ED*, p. 177). Cette présence est le point d'appui de l'analyse politique qu'il développe au sujet des commanditaires. « De Paris, surtout si l'on ignore la topographie des camps, on peut en effet douter de tout » (*ED*, p. 196), mais sur place, l'évidence du complot, de la préméditation, saute aux yeux, tant les indices sont concordants. En réponse à la déclaration, en forme de dénégation, de Menahem Begin à la Knesset, qu'il place en exergue de son texte — « À Chatila, à Sabra, des non-juifs ont massacré des non-juifs, en quoi cela nous concerne-t-il ? » —, Genet prend position dans le débat politique et médiatique sur les responsabilités qui a immédiatement suivi les massacres. S'ils ont été commis par des milices libanaises phalangistes, la responsabilité d'Israël — comme celle des Occidentaux, qui avaient promis que ces camps seraient sécurisés — reste entière. Au-delà de l'obscénité des cadavres, c'est une « *vision invisible* » (*ED*, p. 180), qui échappe à l'image, dont il

[3] « Chronologie », par Albert Dichy, dans *L'Ennemi déclaré, op. cit.*, p. 11.

[4] Le texte sera ensuite repris dans le numéro d'hommage « Jean Genet et la Palestine » publié par cette même revue au printemps 1997 (*op. cit.*, pp. 7-23) puis dans *L'Ennemi déclaré*, avec quelques autres textes sur les Palestiniens.

s'agit de témoigner : « le tortionnaire 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 mouches. » (*ED*, p. 180)

À la suite de cet article, Genet écrit *Un captif amoureux*[5], où il évoque ses séjours dans les camps palestiniens et auprès des Black Panthers. Si Yasser Arafat lui a demandé d'écrire un livre pour témoigner du drame palestinien dès novembre 1970, Genet ne commence vraiment la rédaction du *Captif* qu'en 1983 (donc après « Quatre heures à Chatila »), à partir des notes accumulées. Il remet le manuscrit à Gallimard en novembre 1985, corrige les premières épreuves début 1986. Il meurt le 15 avril 1986, alors qu'il corrige les secondes épreuves, et le livre paraît un mois plus tard. Genet ne répond pas à la demande d'Arafat : son livre ne se présente pas comme un témoignage écrit au cœur de l'action, dans l'immédiateté de l'actualité. Au contraire, il l'inscrit explicitement dans le genre des mémoires en le divisant en deux parties intitulées « Souvenirs I » et « Souvenirs II », avec tout ce que cela implique de reconstruction subjective. Écrit dans l'après-coup — et, qui plus est, dans l'ombre de la maladie —, il s'agit d'un livre touffu (plus de 500 pages), décousu, qui suit le mouvement des souvenirs, l'auteur associant très librement. Genet ne manque d'ailleurs pas d'insister sur le travail de déformation mémoriel.

Très différents par leur taille, leur cadre générique et éditorial, comme par la position d'énonciation qu'adopte l'auteur, ces deux textes participent pourtant d'un même projet d'écriture, d'où l'affinité évidente qui les relie. Même dans « Quatre heures à Chatila », qui peut paraître plus descriptif et analytique, Genet déjoue les attentes (des Palestiniens comme des Occidentaux), faisant droit au souvenir (de ses premières rencontres avec les Palestiniens entre octobre 1970 et avril 1971, en Jordanie), s'attachant à capter les atmosphères, celle des bases des feddayin, puis celle de Chatila au lendemain du massacre. On aurait tort d'opposer les deux textes en réduisant le premier à l'objectivité du témoignage et le second à la subjectivité de l'anamnèse. Tous deux font une place majeure aux dimensions du témoignage, de l'analyse politique, de la prise de position (pamphlé-

[5] Jean Genet, *Un captif amoureux*, Paris, Gallimard, 1995. Folio (1986 pour l'édition originale). Toutes les références sont faites à cette édition, précédées de l'abréviation *CA*.

taire) contre les discours dominants, mais relèvent cependant d'un projet d'écriture qui outrepasse ces enjeux et où s'affirme, derrière l'homme, l'écrivain. Nombreux sont les liens qui unissent ces deux textes à l'ensemble de l'œuvre. J'en retiendrai deux, essentiels pour situer la fonction singulière de l'exil et de la honte chez Genet.

Le premier a trait à la théâtralité structurelle de la réalité humaine, qui met en cause la possibilité même du témoignage. Comme Genet le souligne au travers de la référence récurrente à Homère et Achille, n'existe que ce qui est rapporté : qui compte le plus des deux ? que resterait-il d'Achille sans Homère ? Il n'y a pas d'héroïsme sans hommage. Mais Genet tire de cette prémisse une conclusion radicale, à savoir que la réalité humaine est entièrement soumise au champ de l'Autre : l'expérience s'avère indicible comme telle, car elle est toujours adressée. Comment le témoin pourrait-il échapper au jeu de signes et d'images auquel il est confronté, sinon en entrant dans ce jeu pour tenter de le déjouer ? C'est sous cet angle, qui oriente toute son œuvre, que Genet présente la réalité palestinienne : tout, dans le conflit, est stratégie et bluff, manipulation des opinions. Un exemple parmi tant d'autres, ce qu'il nomme le « théâtre des chambres » :

> Femmes, soldats et civils palestiniens furent entassés dans une cellule ou dans une chambre. Tout à coup, hors de cette chambre, éclatèrent des cris de terreur, des plaintes en arabe, des pleurs, des hurlements, enfin des râles, et parmi eux des voix arabes qui s'inventèrent des crimes atroces, des vengeances contre d'autres Arabes, contre des parents, des feddayin accusant d'autres officiers, trahissant leurs camarades de combat, livrant des sources secrètes, militaires surtout… Or tout ce que je viens d'énumérer avait été, par des soldats israéliens parlant arabe, répété, joué et enregistré sur bandes magnétiques, enfin diffusé à la population […]. (*CA*, pp. 186-187)

Tout l'univers de Genet refait ici surface : chambre, cellule, torture, trahison — mais surtout cette théâtralité illimitée qui divise l'image entre ce qu'elle affirme et ce qu'elle masque, et réduit le monde au seul registre du signe. « C'est le souvenir de ce montage, poursuit Genet, qui fit dire à un Français : "La grande manifestation qui eut lieu en Israël contre la guerre au Liban en 1982 fut programmée avant le début de cette invasion. Tout avait été prévu" » (*CA*, p. 187). Même la manifestation apparemment la plus spontanée peut avoir été orchestrée ! On n'est pas loin de la « glorification de l'Image et du Reflet » invoquée dans *Comment jouer « Le Balcon »*. Genet prend acte de cette donnée première et montre, au travers de tous

les exemples qu'il rapporte, que tout est discours et doit être analysé comme tel. Dans « Quatre heures à Chatila », le même déplacement de perspective, du témoignage à l'interprétation, s'opère : il décrit les cadavres, par exemple celui d'une femme à qui on a coupé toutes ses phalanges avec une cisaille de jardinier ; cette description n'évacue pas l'empathie, mais elle passe aussitôt à la question de la signification — pourquoi ont-ils fait ça, quel effet visaient-ils ? L'image, même cadavérique, ne dit rien du réel car elle est elle-même régie par les lois du signifiant — ce qui sous-tend, nous le verrons, la dialectique de l'exil et de la honte chez Genet.

Le second lien concerne l'engagement singulier de Genet dans les causes qu'il soutient. Il « ne s'agit pas d'un plaidoyer sur le sort des domestiques. Je suppose qu'il existe un syndicat des gens de maison — cela ne nous regarde pas », écrivait-il dans *Comment jouer « Les Bonnes »*, manifestant sa méfiance à l'égard de tout engagement au nom d'une cause — ce qui n'empêche pas que son théâtre demeure fondamentalement politique[6]. De même, dans les textes du dernier Genet, la position du témoin, du mémorialiste, du pamphlétaire, se voit contrecarrée par l'affirmation de son implication personnelle et, plus précisément, par la nature de cette implication. Celle-ci n'est pas idéologique ou morale : il ne s'agit pas de prendre fait et cause pour les Palestiniens au nom d'idéaux politiques ou juridiques. Genet en appelle systématiquement à d'autres valeurs, esthétiques ou érotiques en particulier : l'amour, la beauté, la joie… — ce qu'indique le titre *Un captif amoureux* et que souligne la réponse mise en exergue sur la couverture du numéro de la *Revue d'études palestiniennes* qui lui est consacré en 1997 : « On me demande pourquoi j'aide les Palestiniens. Quelle sottise ! Ils m'ont aidé à vivre. » Derrière l'allusion à la période de dépression aiguë qu'il a vécue après le suicide d'Abdallah, ce que cette réponse dévoile, c'est que l'engagement de Genet relève moins de l'adhésion à une cause (comme l'attendait Arafat) que d'une identification plus existentielle, qui engage son désir dans ce qu'il a de singulier.

---

6 Cf. Pierre Piret, « Radiographie d'une mutation : photographie et politique chez Jean Genet », dans *La Littérature à l'ère de la reproductibilité technique. Réponses littéraires au nouveau dispositif représentatif créé par les médias modernes. Penser la représentation I*, actes du colloque de Louvain-la-Neuve, textes réunis par Pierre Piret, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 180-202. Champs visuels.

Un peuple sans nation

De cette identification singulière, l'exil est probablement le noyau, comme le révèle la construction très particulière de « Quatre heures à Chatila », texte bâti sur l'alternance entre l'horreur du présent et la joie des premières rencontres. Genet ouvre son texte sur l'évocation de celles-ci, « dans les montagnes de Jerash et d'Ajloun en Jordanie », d'octobre 1970 à avril 1971 (*ED*, pp. 175-176). Des feddayin, « frémissants, rieurs, émerveillés par une vie si nouvelle pour tous, […] aux aguets », « l'éclat des yeux » (*ED*, p. 175) est indicible. « C'est à ce moment-là, rapporte Genet, que je connus la Révolution palestinienne. L'extraordinaire évidence de ce qui avait lieu, la force de ce bonheur d'être se nomme aussi la beauté. » (*ED*, pp. 176-177) Cette beauté, précise-t-il, tient à la liberté conquise par les feddayin et, plus encore, par « les femmes palestiniennes [qui] paraissaient assez fortes pour soutenir la résistance et accepter les nouveautés d'une révolution. Elles avaient déjà désobéi aux coutumes : regard direct soutenant le regard des hommes, refus du voile, cheveux visibles quelquefois complètement nus, voix sans fêlure. » (*ED*, p. 187) Elle tient surtout à ce que ces femmes n'ont pas de chez-soi : elles s'amusent « de n'avoir pour foyer que trois pierres noircies qu'elles nomm[ent] en riant […] : "notre maison". » (*ED*, p. 188) Le sol qu'elles occupent, « jordanien par l'effet d'une fiction administrative et politique décidée par la France, l'Angleterre, la Turquie, l'Amérique… » (*ED*, p. 188), elles avaient cru y trouver asile, mais il leur était retiré jour après jour. Voilà ce qui, aux yeux de Genet, fait de cette « période jordanienne » (*ED*, p. 203) une « féerie à contenu révolutionnaire [qui] serait d'ici peu saccagée : les feddayin ne voulaient pas le pouvoir, ils avaient la liberté. » (*ED*, p. 204)

Genet idéalise ainsi le peuple palestinien, au travers des feddayin, en tant qu'il n'est pas un peuple comme les autres, parmi les autres, qu'il défendrait contre les attaques de peuples rivaux ; c'est un peuple qui fait exception, à divers titres.

C'est d'abord, on vient de le voir, un peuple qui semble voué à l'exil : « les aimerais-je si l'injustice n'en faisait pas un peuple vagabond ? » (*ED*, p. 190) Aux yeux d'Israël, qui convoite leurs terres comme si elles étaient désertes, aux yeux de toutes les nations qui ont participé à l'élaboration de cette « fiction administrative et politique » à laquelle ils sont soumis, « les Palestiniens étaient de moins en moins supportables en même temps que ces Palestiniens, ces paysans, découvraient la mobilité, la marche, la course » (*ED*, p. 189).

Cet exil imposé se mue cependant, comme le souligne Genet, en trait identificatoire : « Dans les camps, après vingt ans d'exil, les réfugiés rêvaient de leur Palestine, personne n'osait savoir ni n'osait dire qu'Israël l'avait de fond en comble ravagée, qu'à la place du champ d'orge il y avait la banque, la centrale électrique au lieu d'une vigne rampante. » (*ED*, p. 192) Les Palestiniens que Genet idéalise sont les Palestiniens des camps, dont la destinée s'est séparée de celle de leurs frères restés au pays : l'exil et la nostalgie d'une Palestine disparue qu'il suscite sont devenus un mode de vie, une condition existentielle qu'il s'agit de maintenir à tout prix, quitte à refouler l'évidence.

Dans le même ordre d'idées, ces Palestiniens des camps se distinguent en tant qu'ils forment un peuple sans nation. Si Genet a « vécu la période jordanienne comme une féerie » (*ED*, p. 203), c'est bien parce que « les feddayin ne voulaient pas le pouvoir, ils avaient la liberté. » (*ED*, p. 204) Et Genet insiste, dans l'entretien avec Layla Shahid Barrada et Rüdiger Wischenbart, sur sa méfiance à l'égard de toute institutionnalisation à venir : « je ne sais pas si […] je pourrais adhérer à une Palestine institutionnalisée et territorialement satisfaite. » (*ED*, p. 234) La position très particulière des Palestiniens rejoint une question centrale de l'œuvre, structurante dans *Le Balcon*, par exemple, où l'exercice du pouvoir par les figures (l'Évêque, le Juge, le Général) est présenté comme une dégradation. Une semblable dérive guette les camps palestiniens, qui tendent à s'organiser « selon le mode de vie habituel » (*ED*, p. 234) en Palestine, c'est-à-dire en villages gérés, comme Genet y insiste à de nombreuses reprises dans *Un captif amoureux*, par les grandes familles. Ce sont, ajoute-t-il, « les prémices de ce que peut devenir un gain territorial et une institution de la révolution palestinienne. » (*ED*, p. 234) Il privilégie clairement une autre voie, celle d'un peuple qui parvient à exister « sans territoire national ». Il faut que les Palestiniens « continuent à avoir la liberté d'exister dans leurs actes justement. Mais aucun Palestinien n'a un passeport palestinien. Ça n'existe pas. » (*ED*, p. 235) Une telle affirmation prend tout son sens lorsqu'on la relie à cette phrase que Genet lâche au début de l'entretien sans vouloir s'expliquer plus avant : « j'ai été écrasé par le concept de France » (*ED*, p. 211). Genet s'identifie en somme aux Palestiniens des camps en tant qu'ils incarnent le concept inverse d'un peuple apatride, l'apatride étant condamné, comme le souligne Georges Didi-Huberman à la suite de Hannah Arendt, à « transgresser conti-

nuellement la loi », à « errer en dehors du droit[7] ». Ce n'est pas la figure du criminel qu'idéalise Genet, mais bien celle du paria. Dans *Un captif amoureux*, il inscrit les Palestiniens dans la tradition ancestrale du nomadisme : ils les imaginent ressurgissant, « comme peut-être il y a quatre mille ans ou plus, […] à la surface de la planète » (*CA*, p. 25), la différence étant qu'ils se voient aujourd'hui rejetés et confinés par les nations constituées : « ils sont les détritus des nations "assises" » (*CA*, p. 25).

Genet absolutise donc l'exil des Palestiniens, adoptant à leur égard une position politique ambivalente : il soutient inconditionnellement le combat des feddayin, en ce compris leurs actions terroristes, mais il ne souhaite pas leur victoire, car l'exil est la condition de leur beauté, de leur joie. D'où l'isotopie érotique qui traverse les deux textes : satisfaire leur demande reviendrait à boucher le manque, qui est la condition du désir qui les anime. Mais Genet pense aussi l'exil dans son rapport au droit : il ne relève pas d'un choix subjectif (l'appel de l'ailleurs, la célébration du mouvement…) ni même d'une expérience de la perte (la nostalgie, le sentiment d'exil…) ; il est d'abord une réponse à la loi de la communauté, la loi qui s'impose à tous et qui est celle de l'ordre des nations :

> De la même façon, échappés des camps de réfugiés, échappés à la morale et à l'ordre des camps, à une morale imposée par la nécessité de survivre, échappés du même coup à la honte, les feddayin étaient très beaux ; […] en accord avec toutes les beautés du monde s'arrachant à la honte. (*ED*, pp. 199-200)

Au statut de « paria », de « détritus », répond ainsi l'arrachement à la honte. L'exil est en somme choisi, mais en réponse à l'Autre et non sur une base personnelle : il est le seul moyen de se soustraire à la logique politique du temps, c'est-à-dire au verdict des nations. C'est par cette dimension — peut-être moins affirmée, mais pas moins déterminante ni originale — que Genet spécifie l'exception palestinienne. Elle prend à l'évidence toute sa portée lorsqu'on la relie à sa trajectoire personnelle et à la façon dont elle oriente toute son œuvre.

Genet, l'exil, la honte

Le motif de la honte dans la vie et l'œuvre de Genet a souvent été analysé depuis la fameuse étude de Sartre, *Saint Genet, comédien*

[7] Georges Didi-Huberman et Niki Giannari, *Passer quoi qu'il en coûte*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2017, p. 46.

et martyr[8]. Enfant de l'assistance publique, Jean Genet entre rapidement dans la spirale de la délinquance. Après plusieurs séjours en maison de correction, il est incarcéré dans une prison construite selon le « principe panoptique » étudié par Foucault : « Les cellules étaient disposées en éventail sur plusieurs niveaux autour d'un point central. Les prisonniers ne pouvaient se voir mutuellement mais étaient tous visibles d'un garde situé au centre, qu'ils pouvaient également voir[9]. » Le jeune Jean Genet se voit ainsi exclu du lien social au semblable pour être confronté, de façon exclusive, au regard aliénant du représentant de l'ordre. En découle la honte, puis le retournement de la honte en orgueil, qui conduit de l'exclusion à l'exil choisi, revendiqué. C'est ce retournement que Genet formule dans cette célèbre phrase du *Journal du voleur* :

> à chaque accusation portée contre moi, fût-elle injuste, du fond du cœur je répondrai oui. À peine avais-je prononcé ce mot — ou la phrase qui le signifiait — en moi-même je sentais le besoin de devenir ce qu'on m'avait accusé d'être. J'avais seize ans.[10]

Sartre donne à cette formulation toute son importance et fait ainsi de la honte un pivot de l'œuvre de Genet, qui demeure structurant jusque dans ses derniers textes, comme l'a bien montré Alain Milianti[11]. Or, l'éclairage apporté par ces derniers textes appelle peut-être à revoir l'interprétation qu'en proposent Sartre et, à sa suite, Milianti. Christian Demoulin a d'ailleurs bien montré tout ce que les analyses de Sartre (dans ses ouvrages sur Baudelaire, Flaubert, Genet) doivent à sa propre configuration subjective[12].

Le sujet honteux vit sous la menace du regard d'un Autre omniprésent : il « s'imagine faire tache dans le tableau[13] ». Christian Demoulin distingue ainsi la honte et la culpabilité. La culpabilité procède d'un jugement motivé, qui dresse la liste des fautes et des circonstances ; arrimée à la chaîne signifiante, elle permet au sujet

---

8 Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Œuvres complètes de Jean Genet, vol. I, Paris, Gallimard, 1952.

9 Edmund White, *op. cit.*, p. 69.

10 Jean Genet, *Journal du voleur*, Paris, Gallimard, 1982, p. 198. Folio.

11 Alain Milianti, « Le Fils de la honte, notes sur l'engagement politique de Jean Genet », dans *Revue d'études palestiniennes*, hors-série (« Jean Genet et la Palestine »), *op. cit.*, pp. 65-72.

12 Christian Demoulin, « Sartre, de la mauvaise foi à l'hontologie », dans *L'en-je lacanien*, n° 2, 2004/1, pp. 129-148.

13 David Bernard, « Les objets de la honte », dans *Cliniques méditerranéennes*, n° 75, 2007/1, p. 215.

d'intérioriser ce jugement et donc de l'accepter, de se justifier ou encore de se faire absoudre. Dans la honte, au contraire, parce qu'elle est épreuve du regard, « le jugement de l'Autre est subi comme verdict mais non intériorisé dans son contenu signifiant[14] ». La honte ne permet aucune justification, mais réduit le sujet au verdict imposé par l'Autre, à l'image des femmes tondues au lendemain de la guerre, réduites à l'insigne de leur faute et sans possibilité de réplique. La seule réponse possible, alors, est l'inversion de la valeur du verdict via l'affirmation orgueilleuse. C'est la fonction du *coming out (of shame)* : je m'approprie l'image dévalorisée que me renvoie mon semblable pour m'en parer.

Tel est précisément le retournement que Sartre repère chez Genet, d'où l'importance qu'il accorde à la phrase citée du *Journal du voleur*. Sartre envisage la honte dans la vie et l'œuvre de Genet sous l'angle du narcissisme : la honte naît de la destitution du moi par le jugement du semblable. Tout se joue, dans une telle perspective, dans le registre imaginaire : l'œuvre s'écrit en réponse à l'autre, au semblable. C'est bien en effet ce que paraissent corroborer certaines caractéristiques de ses romans, dans lesquels Genet manie volontiers la provocation, met en scène les conventions et les institutions de façon à les ridiculiser, élabore un style splendide dès lors qu'il s'agit d'écrire dans la langue de l'ennemi auquel il s'adresse, imagine un monde voyeuriste et illusionniste où chacun s'épie, trompe, bluffe pour prendre l'ascendant sur son semblable. Une telle relation duelle, en miroir, ne peut cependant conduire qu'à l'impasse, le sujet demeurant aliéné à ce que Christian Demoulin nomme suggestivement la « loi du plaire[15] », même s'il la renverse.

Le problème de la thèse de Sartre, c'est qu'elle méconnaît le statut particulier de l'Autre auquel Genet s'adresse : chez lui, le regard qui juge et rend le sujet honteux n'est pas celui du semblable, mais bien celui de l'Autre de la loi, de l'institution, de la Nation — comme le révèle si bien le dispositif panoptique. La « glorification de l'Image et du Reflet » invoquée par Genet dans *Comment jouer « Le Balcon »* ne renvoie pas à la logique duelle du miroir, mais bien à l'épreuve infinie de la chute des masques. Les personnages du *Balcon* (comme tous les personnages de Genet) ne se préoccupent pas le moins du monde d'être reconnus par leurs semblables ; ils en appellent à la

14 Christian Demoulin, *op. cit.*, p. 146.

15 *Ibid.*, p. 140.

« dignité définitive[16] » des figures qu'ils incarnent, c'est-à-dire au premier signifiant qui, seul, garantirait leur existence. Bien plus que le rapport duel au semblable, c'est le rapport au tiers de l'institution qui requiert Genet : derrière l'imposture mineure de l'évêque bien peu religieux, qui n'a gravi les échelons que par ambition et avec la complicité de ses pairs, se cache une imposture bien plus fondamentale, qui est celle de l'institution elle-même : quel fut le premier évêque, dont tous les autres tirèrent leur légitimité, et d'où tira-t-il la sienne ? C'est à cette imposture essentielle, de l'Autre et non de l'autre, que Genet se confronte, c'est elle qui condamne le monde à n'être qu'image et reflet[17].

C'est pourquoi il nous faut en appeler à une autre définition de la honte pour comprendre « l'arrachement à la honte » que Genet prête aux Palestiniens et qui justifie son adhésion à leur cause. Dans la dernière séance de son *Séminaire XVII, L'Envers de la psychanalyse* (17 juin 1970), Jacques Lacan suggérait de penser une « *hontologie*, orthographiée enfin correctement[18] », évoquant, fort allusivement hélas, une autre conception de la honte, non réductible à l'imaginaire : au-delà des représentations du moi, la honte toucherait à un point où se pose au sujet la question de sa propre disparition, sa vocation à mourir, le tissage de son être (ontologie) à sa mortalité. De cette destitution subjective radicale, Lacan trouve par exemple la trace dans l'expression « mourir de honte », qui suggère que la honte touche à l'être même du sujet, parce qu'elle le ramène à sa condition d'« être pour la mort ». Elle confronte, autrement dit, le sujet à son imposture fondamentale dès lors qu'elle le ramène à cette unique certitude — sa disparition, son incomplétude —, faisant vaciller l'illusion dans laquelle il se complaît, l'illusion d'être. Lacan forge ce néologisme dans un contexte significatif : au lendemain de sa rencontre — houleuse — avec les étudiants de Vincennes le 3 décembre 1969. L'« hontologie » opère dans son discours comme une réponse au déni de l'impossible qui supporte à ses yeux tant la « réforme récente de l'Université[19] » que les revendications des étudiants. Il y voit la promotion d'une illusion, d'un « pur signe,

16 Jean Genet, *Le Balcon*, Paris, Gallimard, 1992, p. 26. Folio.

17 J'ai développé cette thèse dans mon article déjà cité.

18 Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVII. L'Envers de la psychanalyse (1969-1970)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1991, p. 209. Le Champ freudien.

19 *Ibid.*, p. 212.

c'est-à-dire obscène, *vinscène*[20] », à savoir le colmatage de la béance entre savoir et vérité. Contre cette obscénité fallacieuse et destructrice[21], l'« hontologie » vient en somme restaurer le sujet dans son incomplétude essentielle.

La honte ainsi pensée place le sujet sous le regard de l'Autre (et non du semblable) et elle le ramène à sa condition d'être pour la mort, lui rappelant « que l'être est toujours en trop par rapport à la pureté du non-être[22] ». Elle s'incarne par exemple dans cette honte très particulière éprouvée par nombre de rescapés des camps de concentration, un affect difficilement transmissible à ceux qui n'avaient pas vécu cette expérience, et cela pour au moins deux raisons. D'une part, cette honte, irréductible à une quelconque culpabilité, sonnait comme un verdict inexplicable. D'autre part, et ceci est plus spécifique à cette « hontologie », elle ne naissait pas du sentiment de faire tache dans le regard des vivants, mais, à l'inverse, de celui d'être exilé parmi eux : dans ce cas précis, c'est bien le regard des morts qui rend le sujet honteux dès lors qu'il estime avoir échappé à son destin — il aurait dû être l'un d'eux.

L'obscénité dénoncée par Lacan tient à l'élimination illusoire de cette honte essentielle ; elle caractérise aussi les « nations assises » que critique Genet. À l'opposé, la honte radicale éprouvée par les rescapés des camps a pu les conduire au silence voire au suicide. C'est à ces deux impasses que semble répondre la dialectique de la honte et de l'exil que Genet découvre chez les Palestiniens, plus précisément : chez les feddayin de la « période jordanienne » (1970-1971). D'une part, il a le sentiment de rencontrer un peuple qui vit dans la proximité de la mort, de sa disparition : il admire leur liberté absolue, qu'il relie à la fragilité de leur situation et à leur insouciance (*ED*, pp. 203-204). Ils vont au combat « souriants et tranquilles » (*ED*, p. 231), à la différence des soldats israéliens dont le visage exprime tout autre chose : la peur, la fatigue, le manque de conviction. Genet ajoute, rapprochant les feddayin de sa propre esthétique théâtrale :

> Ils s'habillaient particulièrement bien quand ils partaient. […] Ils savaient qu'ils allaient probablement mourir, mais ils savaient aussi qu'ils accomplissaient une cérémonie qui les dépassait. (*ED*, p. 229)

---

20 Id.

21 Point sur lequel Lacan a insisté lors de sa rencontre avec les étudiants, dont on trouve la transcription en annexe du *Séminaire, livre XVII, op. cit.*, pp. 227-240.

22 Christian Demoulin, *op.cit.*, p. 147.

D'autre part, il en fait les représentants d'un autre rapport à la honte. Leur beauté tient, on l'a vu, à ce qu'ils s'arrachent à la honte, c'est-à-dire au fardeau de la domination :

> par la beauté entendons une insolence rieuse que narguent la misère passée, les systèmes et les hommes responsables de la misère et de la honte, mais insolence rieuse qui s'aperçoit que l'éclatement, hors de la honte, était facile. (*ED*, p. 200)

Il ne s'agit pas de vaincre l'ennemi, le semblable (Genet précise juste avant que la « victoire […] embellit », mais l'essentiel se joue avant, dans le choix fait de se libérer) ; il ne s'agit pas non plus d'obtenir une reconnaissance politique ; l'arrachement à la honte se comprend plutôt comme soustraction à l'ordre de la loi, « éclatement », par l'effet d'une « insolence rieuse ».

C'est cette liberté supérieure qui fait de la « période jordanienne […] une féerie » (*ED*, p. 203). Genet en donne l'explication dans *Un captif amoureux* : à ce moment, les Palestiniens n'étaient pas encore un problème car ils n'avaient pas d'existence politique. Pour les « Juifs de 1910 », la Palestine « était la terre promise, de lait et de miel, sans qu'il vînt encore à personne l'idée qu'il faudrait déloger ses habitants. » (*CA*, p. 212) De la même manière, en 1970-1971, « les Palestiniens, plus ou moins connus sous le nom de "réfugiés" », étaient « plutôt rêvés que pensés » (*CA*, p. 213). Il fallut quelques mois pour transformer la révolution palestinienne en problème :

> Or en 1970, il fallut entendre un mot ancien qui avait disparu des vocabulaires politiques : Palestinien. Masculin, féminin, singulier, pluriel, ces mots ne désignaient ni des hommes ni des femmes, ces mots qui étaient armés, étaient une révolution dont les superpuissances, ne sachant que cela, ignoraient encore s'il fallait la détruire ou la contrôler. (*CA*, p. 213)

Voilà pourquoi Genet idéalise la « période jordanienne » : elle précède l'avènement politique de la révolution palestinienne. Elle correspond à cet interstice temporel exceptionnel durant lequel les feddayin purent incarner l'exil essentiel du paria (Genet les compare cette fois à des « œufs de poux », *CA*, p. 213) et vivre « hontologiquement » dans la proximité de la mort, de leur disparition, tout en s'arrachant à l'angoisse par leur « insolence rieuse ».

À ce titre, les derniers écrits de Genet éclairent remarquablement l'ensemble de son parcours, montrant que celui-ci relève moins d'une anti-morale dirigée vers ses semblables, qui s'incarnerait dans

un recours systématique à la provocation, que d'une éthique de l'exil, visant à déjouer la logique de l'identification et de l'appartenance. Le motif, central chez Genet, de la trahison illustre bien cette distinction : s'il en fait une valeur suprême, c'est bien parce qu'elle lui permet de réfuter toute forme d'appartenance ou d'attachement ; l'effet de provocation vient, quant à lui, en sus. Comme son œuvre, la vie de Genet obéit à cette éthique de l'exil : il refusa toujours de se fixer, d'élire domicile, d'avoir des meubles, préférant voyager, vivre à l'hôtel… À sa mort, son cercueil fut envoyé au Maroc : à en croire Tahar Ben Jelloun, on y avait accroché une étiquette avec la mention « travailleur émigré[23] ».

[23] Tahar Ben Jelloun, *Genet, menteur sublime*, Paris, Gallimard, 2010, p. 202. Folio.