

Talal Asad

ATTENTATS-SUICIDES

Questions anthropologiques

*Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Rémi Hadad*

*Préface de
Mohamed Amer-Meziane*

Z

S

2018
ZONES SENSIBLES
Pactum serva

PRÉFACE

Nous sommes tous tombés dans le piège à un moment ou un autre : celui d'un interminable débat qui se réduit à savoir si les attentats sont motivés ou non par une religion. Pour y répondre, on a voulu déchiffrer l'essence d'une religion à même les corps ou affirmer que cette religion n'y était pour rien. «L'islam se radicalise», dit l'un. «C'est la radicalité qui s'islamise», répond l'autre. Le concert des experts de l'homme est mobilisé pour observer qu'une culture islamique de la mort et du martyr est à l'œuvre ou que les damnés de la terre ne se font exploser que pour combler l'absence d'une émancipation qui ne vient pas. Chacun déverse ses certitudes sur les morts. Le culturalisme affronte la messianité des spectres communistes.

Attentats-suicides. Questions anthropologiques de Talal Asad a la décence de l'incertitude. Son auteur n'explique ni ne légitime les attentats-suicides mais interroge les présupposés latents de ceux qui prétendent pouvoir les expliquer. Ce livre défait méticuleusement les discours qui encerclent les événements. Ce qu'il interroge n'est ni la légitimité de nos condamnations ni celle de notre horreur, mais la rapidité avec laquelle celles-ci recouvrent des catastrophes collectives par des certitudes sans fondement. Au lieu de prétendre

expliquer les attentats, il interroge les discours d'experts et les raisons d'une volonté qui vire à l'obsession : savoir ce qu'il en est des mobiles de cette violence. À travers ces questions, les linéaments d'une enquête possible s'esquissent : faire une anthropologie de la terreur des Modernes face à la violence qu'ils qualifient de religieuse.

Ce livre ne porte pas seulement sur les attentats mais sur la façon dont nous y sommes impliqués. Il en va donc de notre terreur et de ses raisons. *Attentats-suicides* respecte un principe de méthode : interroger les vivants au lieu de faire parler les morts. L'anthropologue ne s'y fait pas ventriloque. Il n'y fait pas l'autopsie d'un corps suicidé pour y déchiffrer des mobiles inconscients mais pose une question : quelle est cette raison qui entend déchiffrer le terrorisme sans comprendre ce qui l'y terrorise ? Comment faire l'anthropologie de notre propre terreur ?

Talal Asad est l'un des anthropologues les plus influents dans le monde anglophone¹. Après avoir contribué, dès les années 1970, à un examen des rapports entre ethnologie et colonialisme, il poursuit ses travaux dans le sens d'une critique de la catégorie anthropologique de religion en tant que concept supposé décrire une constante universelle des sociétés humaines. Cette critique conduit Asad à énoncer deux hypothèses. D'une part, les États, si laïques et modernes soient-ils, doivent définir la religion. D'autre part, l'islam est impensable dans le code de ce que la modernité nomme « religion ». Seul un corps séculier a besoin de circonscrire le religieux pour s'assurer qu'il ne l'est pas. Car, sans définir le religieux, comment pourrait-on se définir comme laïque ?

À travers ces hypothèses, Asad a amorcé un véritable changement de paradigme. Son influence se lit en partie au nombre des théoriciens qui sont engagés dans la discussion

1. Pour une présentation des hypothèses anthropologiques de Talal Asad, voir Mohamed Amer-Meziane, « Comparer les traditions discursives », *Socio-anthropologie*, n°36, 2017, p. 59-74. Pour une vue d'ensemble du parcours de Talal Asad, voir Marc Antoine Berthod, « Penser la terreur, l'horrible et la mort : entretien avec Talal Asad », *ethnographiques.org*, n°13, juin 2007 [en ligne : <http://www.ethnographiques.org/2007/Berthod>, consulté le 9 décembre 2017].

de son œuvre. En quarante ans, Talal Asad a frayé une voie de recherche singulière, parente mais néanmoins *différente* des courants de l'anthropologie de la modernité et de la critique post-coloniale. Ce livre peut être lu comme un essai d'anthropologie des sensibilités séculières annoncé par ses travaux antérieurs². Il constitue aussi un ouvrage de philosophie morale qui tente de penser de manière critique le langage de la guerre tel qu'il se déploie depuis les attentats du 11 septembre 2001.

Est-ce parce qu'un attentat est violent et qu'il tue, ou parce qu'il est supposé religieux, qu'il suscite l'horreur ? Pourquoi la violence perpétrée au nom de Dieu suscite-t-elle plus d'indignation qu'une violence exercée au nom de la sécurité d'une nation ? Il se pourrait que la réponse à ces questions atteste que, en dépit de notre démocratisme, certains crimes nous soient moins insupportables que d'autres. De telles questions sont anthropologiques parce qu'elles font résonner la sécularité de nos corps par l'une de ses ombres.

Qui pense que la religion est un archaïsme mais qu'un degré minimal de violence est inévitable, pense nécessairement qu'une violence profane *vaut mieux* qu'une violence religieuse. La construction du partage entre le religieux et le profane permet donc à notre raison de hiérarchiser les modes d'exercice de la violence. La violence des États est alors tenue pour moins illégitime que les autres. Ce qui permet à la raison séculière de rendre la violence rationnellement compréhensible, de la qualifier comme nécessaire ou de la disqualifier comme absurde, n'est ni neutre ni innocent. Ces dispositifs de rationalisation de la violence pourraient donc

2. Voir Talal Asad, « Penser le sécularisme », *Multitudes*, n°59, 2015, p. 69-82. Sur le corps séculier, voir art. cité, p. 82. Ce texte (première traduction en français d'un texte de son auteur), est l'introduction à l'ouvrage décisif d'Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity* (Stanford University Press, Stanford, 2003). Le dossier de *Multitudes* dans lequel il s'inscrit est une première tentative d'introduction critique de ces débats sur le sécularisme dans le champ intellectuel francophone. Il croise entre autres choses la question de la sécularisation de la France avec celle de la colonisation de l'Algérie (voir Mohamed Amer-Meziane, « Introduction », *Multitudes*, n°59, 2015, p. 41-44).

faire l'objet d'une anthropologie qui enquêterait aussi sur la violence révolutionnaire et ses raisons. Certains ont voulu déduire une politique de ce livre. C'est le cas de Judith Butler, qui invite Talal Asad à révéler ses intentions et à déplier les conséquences de son geste critique³. Asad répond à cette injonction par un refus insistant⁴. Ce n'est pas une thèse et encore moins une stratégie qui rend ce livre essentiel mais les problèmes anthropologiques qu'il pose.

Talal Asad est un anthropologue de nos certitudes. Les lecteurs qui, en dépit de leur éventuel désaccord, parcourront l'ampleur du trouble dans lequel ses questions nous plongent, recueillerons peut-être quelques possibles. Il se pourrait ainsi que le geste profondément sceptique qui parcourt cet ouvrage trahisse une sorte d'éthique : respecter les morts, c'est *aussi* questionner les vivants.

Mohamed Amer-Meziane,
université de Paris -Panthéon-Sorbonne

3. Voir Judith Butler, «La sensibilité de la Critique : réponse à Talal Asad et Saba Mahmood», in Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood, *La critique est-elle laïque? Blasphème, offense et liberté d'expression*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 2015, p. 116-118. La discussion d'*Attentats-suicides* par Judith Butler est traduite en français : «Ne pas penser au nom du normatif», in *Ce qui fait une vie : essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones, 2010, p. 133-157.

4. Talal Asad, «Réponse à Judith Butler», Talal Asad *et al.*, *La critique est-elle laïque?*, *op.cit.*, p. 147-149.

NOTE DU TRADUCTEUR

Dès le titre de ce livre, Talal Asad utilise en anglais l'expression «*suicide bombing*» et, tout au long de l'argumentation, son dérivé «*suicide bomber*». Si l'on a pris ici le parti de traduire le premier de ces termes par « attentat-suicide » (un choix qui n'est certes pas aussi précis que l'expression anglaise mais qui demeure néanmoins parfaitement fidèle au propos de l'auteur et à son ambition), le second pose un problème de traduction plus important. Il n'existe pas en français d'équivalent satisfaisant à l'objectivité descriptive de «*suicide bomber*». La regrettable habitude prise par une grande partie des médias et des autorités d'utiliser le terme «kamikaze» (rare en contexte anglophone) est particulièrement problématique : l'exotisation et la mise à distance d'un acte dont la brutalité se trouve ainsi renvoyée à une forme d'irrationalité fondamentalement étrangère va à l'encontre même de l'intention de cet essai. Le recours de plus en plus fréquent à des arabismes ne fait, sous couvert d'érudition, qu'accentuer ce problème. L'usage de termes comme «*intihari*» (le suicidé) ou, plus récemment, «*inghimasi*» (l'infiltré, selon une terminologie directement empruntée à la propagande de l'organisation

«État islamique») enferme la question dans un absurde commentaire théologique. Ce livre ne porte pas sur l'islam. Il entend précisément dépasser cet horizon problématique. Nous avons donc fait usage de paraphrases ou de synonymes jugés les plus adaptés en fonction du contexte. Nous avons réservé, en outre, les termes «terroriste» et «terrorisme» aux occurrences où l'auteur lui-même les utilise.

La manière dont Talal Asad utilise le terme «libéralisme» mérite également quelques précisions. S'il ne s'agit évidemment pas du libéralisme économique tel qu'on l'entend en français, il ne s'agit pas non plus du libéralisme politique progressiste américain, du moins pas uniquement. L'anthropologue entend par libéralisme une «tradition» constituée autant de pratiques que de sensibilités partagées, de croyances que d'éthiques culturellement acquises et historiquement constituées. Elle emprunte autant à Marcel Mauss qu'à Alasdair MacIntyre. Elle ne s'oppose aucunement à celle de modernité: la lente sédimentation de cette tradition libérale à travers à la Réforme, les Lumières où l'émergence de l'individualisme contemporain, est constitutive de la modernité occidentale. Une grande partie de l'œuvre anthropologique de Talal Asad (et notamment ses deux principaux ouvrages, *Genealogies of Religion* et *Formations of the Secular*) interroge la place de cette tradition libérale dans l'histoire occidentale, le rôle qu'y joue violence et la religion, et ses expressions contemporaines à travers, par exemple, le sécularisme ou l'humanitarisme. Il est clair qu'Asad s'exprime de l'intérieur même de cette tradition et qu'il partage un certain nombre des dispositions qu'il interroge. À cet égard, sa méthode est celle, impartiale, d'un sceptique. Il est également clair que cette «tradition libérale» n'a rien d'homogène, et qu'elle contient en elle-même ses propres critiques et contradictions.

Rappelons enfin qu'Asad fait souvent référence à un contexte politique américain imprégné de protestantisme, mais on encourage le lecteur à faire l'expérience (aussi inconfortable soit-elle) consistant à substituer «l'obscurantisme» au «mal» [*evil*] et les «lumières émancipatrices» à la «volonté divine».

ATTENTATS-SUICIDES

INTRODUCTION

LE 11 septembre 2001, comme beaucoup de New-Yorkais, c'est surtout à travers les médias que j'ai vécu les événements, à travers un voile de fumée suspendu au-dessus du sud de l'île de Manhattan, et à travers les émotions qui ont alors envahi l'attitude et les conversations de l'Américain moyen. Pour beaucoup de musulmans résidant aux États-Unis, ce 11-Septembre était le début d'une longue période d'angoisse durant laquelle ils furent maintes fois associés au terrorisme, le plus souvent implicitement, parfois explicitement¹. Pour beaucoup de non-musulmans aux États-Unis, en Europe de l'Ouest ou en Israël, l'attentat-suicide est rapidement devenu le symbole d'une « culture de la mort » propre à l'islam². Tout cela m'a conduit à m'interroger en profondeur sur cette modalité contemporaine de la violence que la plupart des médias occidentaux désignent par l'expression de « terrorisme islamique ». Existe-t-il un terrorisme dont les motivations seraient proprement religieuses ? Si tel est le cas, comment se distingue-t-il d'entreprises funestes d'un autre type ? En quoi ses mobiles (en ce qu'ils diffèrent de la seule intention de tuer) sont-ils religieux ? Quels rapports entretiennent-ils avec d'autres formes de violences collectives ? Quelle place occupe

l'image de l'assaillant qui provoque sa propre mort en même temps que celle des autres dans des sociétés chrétiennes ou post-chrétiennes? Soulignons dès maintenant que ces interrogations n'émanaient pas de considérations éthiques, mais plutôt du besoin que j'éprouvais de me pencher sur certaines des associations conceptuelles et matérielles qui se manifestaient alors. Penser l'attentat-suicide – dans toute son horreur et sa banalité – consistait pour moi à entreprendre l'analyse de certaines présuppositions contemporaines quant aux faits de mourir et de tuer. Une idée principale m'a accompagné tout au long de ce travail : quels que puissent être nos efforts pour distinguer moralement les bonnes manières de tuer des mauvaises, ces tentatives demeurent émaillées de contradictions qui s'ouvrent sur une dimension particulièrement précaire de notre subjectivité moderne.

Cet essai se concentre délibérément sur les États-Unis et Israël, même si le terrorisme existe bien sûr ailleurs dans le monde – il est notamment présent au Sri Lanka, en Inde, en Indonésie ou en Russie, pour ne nommer que quelques-uns des pays frappés. Rappelons en outre, et bien que cela ne soit pas ce que l'on entende aujourd'hui par «terrorisme», que les États-Unis ont longtemps connu une forme propre de terreur institutionnalisée³. C'est dans ce pays, néanmoins, que la notion contemporaine de «guerre contre la terreur» s'est initialement développée et exprimée. C'est également là, ainsi qu'en Europe et en Israël, que l'idée de terrorisme (et celle, en miroir, de «guerre juste») a été le plus théorisée. Mais je n'entends pas proposer ici un état des lieux représentatif (et encore moins exhaustif) de la littérature sur le terrorisme en tant que phénomène contemporain. Ce que je voudrais faire, en un mot, c'est défendre l'idée que cette production de la terreur et la perpétration de ces atrocités sont des manifestations de l'activisme militant propre au monde asymétrique qui est le nôtre, de nos acceptations de ce qui est cruel et de ce qui est nécessaire, et des émotions avec lesquelles nous justifions ou condamnons certaines actions mortifères.

Ce livre suit un plan simple. Dans le premier chapitre, je commence par analyser la thèse du «choc des civilisations» qui prétend déceler dans le jihadisme islamique l'essence

même du terrorisme contemporain, et je réfute cette conception de l'histoire qui présuppose des civilisations dissociées et autonomes, ou fondées sur des valeurs fixes et immuables. Je discute ensuite de la tentative d'un éminent philosophe de distinguer la «guerre juste» du terrorisme, et je m'interroge sur les raisons de l'importance du discours public sur la terreur. Dans la société moderne, le terrorisme est avant tout un objet de connaissance, c'est-à-dire qu'il implique une théorisation (qu'est-ce que le terrorisme?) et la collecte d'informations pratiques (comment peut-on anticiper ce danger?). Mais ces deux questions reposent l'une sur l'autre et ne suffisent pas à circonscrire ce que l'on entend par terrorisme. Celui-ci est également indissociable des subjectivités libérales qui le pensent (de leur appel à vaincre la terreur politique, de leur hantise de la vulnérabilité sociale, ou du mélange d'horreur et de fascination qu'y exercent la mort et la destruction), et cela, bien que la terreur soit en elle-même rejetée comme un trait relevant essentiellement d'une culture prémoderne et conservatrice.

Dans le deuxième chapitre, je reviens de manière critique sur un certain nombre d'interprétations fréquemment avancées à propos des attentats-suicides. J'interroge notamment l'importance qu'elles accordent au fait d'attribuer aux terroristes des mobiles propres (distincts de l'intention manifeste de tuer). Je considère que ces motivations sont en général bien plus complexes que ce qui est habituellement présumé, et que l'idée que l'on puisse y accéder comme l'on accède à une vérité distincte est erronée. Les mobiles attribués à un individu qui a commis un attentat-suicide demeurent invérifiables et finissent inévitablement par agir comme des fictions justifiant rétrospectivement nos propres réactions. Je propose ensuite de déplacer l'étude du phénomène des attentats-suicides pour la placer sous l'angle plus englobant du fait de tuer et de mourir en lien avec le politique. Un détour par l'histoire des idées me permettra de montrer que si la pensée libérale se plaît à dissocier l'idée de violence de celle du politique, la force létale ne fait pas moins partie intégrante du libéralisme tel qu'il a pris forme politiquement. Plus significativement, je voudrais suggérer que la violence légitime exercée par et

dans les formations étatiques modernes – dont l'État démocratique libéral – possède en outre une particularité absente de la violence terroriste (non du fait d'une quelconque vertu de cette dernière, mais en raison des moyens dont dispose la première): une combinaison de cruauté et de compassion que sanctionnent légalement, voire qu'encouragent, des institutions sociales progressistes.

Dans le troisième et dernier chapitre, je m'intéresse à la réaction d'horreur que provoque le suicide de manière générale et, plus spécifiquement, dans le cadre d'un attentat. D'un côté, je mobilise la littérature anthropologique pour détailler l'idée que cette horreur s'enracine dans la violente remise en cause des identités sociales et personnelles et, plus largement, dans la dissolution des formes. De l'autre, je me base sur certains aspects de la théologie chrétienne pour aborder la manière dont le suicide le plus connu de l'histoire – la Crucifixion – a su convertir l'horreur en projet de rédemption d'une humanité universelle (là encore par une combinaison de cruauté et de compassion). Cette dernière partie est la plus spéculative du livre, mais elle est essentielle à la synthèse des éléments de compréhension que je voudrais finalement tirer de l'horreur éprouvée face aux attentats-suicides.

Un court avertissement est de rigueur contre d'éventuelles fausses lectures de ce livre: *je n'affirme pas* que des atrocités terroristes puissent parfois être moralement justifiées. Je reste simplement frappé par le fait que les États modernes soient aujourd'hui en capacité de détruire la vie plus facilement que jamais et à des échelles qui demeurent sans aucune commune mesure avec les capacités de destruction des terroristes. Je suis également frappé par l'ingéniosité avec laquelle de nombreux hommes politiques, intellectuels publics et journalistes, fournissent des justifications morales à l'assassinat et à l'humiliation d'autres êtres humains. Le fait de tuer ou de déshumaniser semble finalement moins compter en tant que tel que les manières de le faire et les mobiles qui le sous-tendent. Certes, le meurtre de l'ennemi désigné (ou de tous ceux dont on a décidé qu'ils ne méritaient pas de vivre) s'est toujours trouvé ainsi justifié. La différence est que les penseurs libéraux contemporains, s'estimant moralement

supérieurs, imaginent que leurs justifications relèvent d'un tout autre ordre. Cette croyance possède en elle-même tant de répercussions sociales qu'elle constitue en somme la véritable différence. Cette pensée libérale s'appuie sur l'idée que chacun possède un droit inaliénable de se défendre tout en reconnaissant que cette notion puisse être sujette à des interprétations très diverses (comme on a pu le voir, par exemple, en Irak où la libération d'une oppression peut être une justification avancée aussi bien par l'occupant américain que par l'insurrection). De nombreux libéraux considèrent en outre qu'il existe pour chacun l'obligation morale de combattre le mal, qu'il s'agisse de sa propre rédemption ou de sauver un autre qui ne pourrait pas l'atteindre lui-même. Dans ce cas, le concept de mal n'est pas conçu comme l'un des principes essentiels du monde (comme il pouvait l'être dans le zoroastrisme et le manichéisme par exemple) mais plutôt comme un principe dynamique qui s'oppose à une volonté divine, et qu'il est par conséquent possible d'éradiquer. C'est donc la résistance à cette volonté qui définit le mal et tout homme vertueux est exhorté à la surmonter, quel qu'en soit le prix (rappelons que selon la croyance chrétienne c'est par la Crucifixion que le Christ triomphe du mal et que Dieu réconcilie le monde avec lui-même)⁴. Combattre le mal est une justification très ancienne, mais elle est aujourd'hui souvent investie de formulations nouvelles. Contrairement à beaucoup d'autres, je ne prétends pas que le monde moderne ne soit que le simple prolongement déployé du christianisme. Je m'exerce juste à comprendre ce que notre modernité séculière entretient de continuités autant que de ruptures déterminantes avec son passé.

Précisons enfin que ce livre ne prétend pas offrir de solutions aux dilemmes moraux concernant la violence institutionnalisée. Il n'invite aucunement à justifier quelque forme de cruauté face à une autre. Son ambition ne saurait être plus opposée: elle est de déranger suffisamment le lecteur pour qu'il ou elle soit capable de prendre de la distance par rapport aux suffisances d'un discours public qui prédétermine nos réponses morales au terrorisme, à la guerre et aux attentats-suicides.

INTRODUCTION

Les chapitres qui suivent ont d'abord été présentés dans le cadre des Wellek Library Lectures, à l'université de Californie à Irvine, du 15 au 17 mai 2006. Je suis très reconnaissant à l'Institute for Critical Theory de m'avoir invité, à l'auditoire pour ses questions et commentaires, et tout particulièrement à son directeur, John H. Smith, pour son hospitalité. Je remercie également les autres membres de l'institut (notamment Gabriela Schwab, Inderpal Grewal et Bill Maurer) pour leur généreux accueil. De nombreux collègues et amis m'ont gratifié de précieux commentaires sur les différents états d'avancement de ce manuscrit: Hussein Agrama, Partha Chatterjee, Veena Das, Maria Pia Di Bella, Abou Farman, Jeffrey Goldfarb, Baber Johansen, Mahmood Mamdani, Tomaz Mastnak, Keith Nield, Gyan Pandey, David Scott, Mohammed Tabishat et David Wolton. Aucun d'entre eux, bien sûr, ne saurait être tenu responsable des opinions que j'y ai exprimées.

Chapitre I

TERRORISME

Au soir des attentats contre le World Trade Center et le Pentagone, le président des États-Unis, George W. Bush, s'exprima ainsi dans un discours à la nation :

Bonsoir. Aujourd'hui, nos concitoyens, notre mode de vie, notre liberté même ont été attaqués dans une série d'actes terroristes délibérés et meurtriers. Les victimes étaient dans des avions ou dans leur bureau : des secrétaires, des hommes et des femmes d'affaires, des militaires et des fonctionnaires fédéraux, des pères et des mères, des amis et des voisins. Des milliers des vies ont été soudainement enlevées par le mal, par d'ignobles *actes de terreur*. Les images d'avions s'écrasant dans des bâtiments, des incendies, des structures énormes s'effondrant nous ont remplis d'incrédulité, d'une tristesse terrible et d'une colère silencieuse mais inébranlable. Ces *meurtres de masse* ont été voulus pour intimider notre nation afin de la précipiter dans le chaos et le repli. Mais ils ont échoué ; notre pays est fort¹.

Le jour suivant, il commença une autre déclaration de la manière suivante :

Je sors d'une réunion avec mon équipe déléguée à la sécurité nationale, et nous avons reçu de nos services les dernières informations disponibles. Les attaques mortelles et délibérées qui ont été menées hier contre notre pays étaient *plus que des actes de terreur*. Elles étaient des *actes de guerre*. Notre pays doit s'unir dans une détermination inébranlable et résolue².

L'administration Bush (et l'ensemble des médias américains dans la foulée) s'arrêtera ensuite sur l'expression de « guerre contre le terrorisme » (ou de « guerre contre la terreur »).

De nombreux observateurs s'interrogèrent sur les raisons de qualifier de « guerre » ce déploiement de violence institutionnalisée contre le terrorisme. Parmi ces sceptiques, Alain Badiou a ainsi souligné que dans le passé (et tout particulièrement en contexte colonial) les gouvernements ne parlaient pas de « guerre », mais plutôt « d'opération de police » lorsqu'il s'agissait de répondre au terrorisme. Face à la Fraction armée rouge en Allemagne, à l'IRA au Royaume-Uni, à l'ETA en Espagne ou aux Brigades rouges en Italie, les gouvernements respectifs qualifiaient généralement leurs politiques de « mesures sécuritaires » ou d'« actions policières ». Le terme de « guerre » ne fut que très rarement utilisé. L'usage privilégié de ce mot par les États-Unis correspondrait selon Badiou à une manière de s'affirmer en tant que puissance hégémonique. Dès le début de son histoire, rappelle-t-il, celle-ci s'est en effet constituée politiquement dans et par une série de confrontations militaires sur le continent nord-américain et à l'étranger³.

C'est l'autre moitié de la question qui m'intéresse ici : pourquoi l'usage du terme « terrorisme » s'est-il à ce point imposé pour désigner certains types de violences contemporaines, et ce, non seulement aux États-Unis, mais également en Europe, en Israël et dans d'autres parties du monde ? Il a souvent été dit que les groupes violents européens opéraient jusqu'alors tous à l'intérieur du cadre de l'État-Nation, tandis que les ennemis d'aujourd'hui (les terroristes musulmans) sont perçus comme venant de l'extérieur, même lorsqu'ils sont citoyens d'une démocratie libérale ou qu'ils habitent l'un de ces territoires. Par ailleurs, pour répréhensible que fût la violence marxiste ou nationaliste aux yeux des libéraux, elle

demeurait compréhensible dans les termes d'une histoire séculière et progressiste. La violence des groupes islamistes, par contre, reste pour beaucoup incompréhensible précisément parce qu'elle ne s'inscrit pas dans ce récit historique, dans l'Histoire au sens « propre ». Puisqu'il s'agit d'une violence attribuée à une tradition religieuse décrite comme totalitaire et hostile à la politique démocratique, elle est perçue comme une menace qui, en plus d'être internationale, serait fondamentalement irrationnelle.

Le dernier témoignage écrit de l'assaillant qui a dirigé l'attentat contre le World Trade Center était empreint d'une rhétorique islamique manifeste. Le religieux est donc très vite devenu l'explication privilégiée des événements. Un flot croissant d'articles de presse et de productions audiovisuelles prétendit alors dévoiler les racines islamiques du terrorisme. Le monde entier finit par faire connaissance avec l'idéologie religieuse en question (le *jihād*), décrite par nombre de professeurs d'université et de journalistes comme le concept islamique de guerre sainte contre les infidèles. L'orientaliste anglo-américain Bernard Lewis a popularisé cette perspective sous le nom de « choc des civilisations ». Dans la première phase d'expansion de l'histoire islamique, écrit-il, la violence organisée sous le nom de *jihād* était l'expression culturelle d'une intolérance envers les non-musulmans et d'un sentiment de supériorité propre à l'islam. Avec le déclin de la civilisation islamique et le triomphe de l'Occident, cette violence se serait transformée en un ressentiment fanatique envers la modernité. Aux yeux des commentateurs qui ont adopté cette lecture, tant que le monde islamique ne se sera pas réformé en profondeur, le terrorisme demeurera l'ultime péril de notre ère prétendument « jihadiste ».

Il est pourtant possible d'objecter à cela une histoire différente et bien plus complexe, une histoire qui ne s'égare pas si facilement dans les méandres de la dramaturgie démagogique du « choc des civilisations ». En effet, ces écrits polémiques rappellent rarement que la majorité de la population des pays sous domination musulmane est demeurée chrétienne plusieurs siècles après la conquête islamique, qu'elle était active en tant que telle dans la vie publique et que,

par conséquent, les institutions et les pratiques du premier empire musulman se situaient très largement dans la continuité de celles des sociétés chrétiennes qu'il avait incorporées. Sous bien des aspects, l'empire islamique était l'héritier de Byzance. Les deux rives de la Méditerranée ont vu leur histoire continuellement entremêlée par des échanges d'idées, de pratiques et de marchandises. Les armées islamiques ont évidemment envahi des terres chrétiennes au cours de ces premiers siècles, mais l'Europe n'a pas initialement considéré ces batailles contre les musulmans comme l'expression d'une lutte cosmologique entre le bien et le mal⁴. Il faudra attendre les croisades pour que la papauté promeuve l'idéologie d'une chrétienté unie et en guerre contre un islam homogène. Cet épisode marqua le début des incursions militaires de chrétiens européens en terres musulmanes qui culmineront, quelques siècles plus tard, avec les grands empires européens des XIX^e et XX^e siècles. À tous égards, l'histoire de l'Europe et celle de l'islam sont indissociables.

Le problème que pose le discours sur le « choc des civilisations » n'est pas tant qu'il choisit d'ignorer cette histoire riche d'emprunts mutuels et d'interactions continues entre chrétiens, juifs et musulmans, c'est que l'identité même d'un peuple défini comme européen (ou islamique) dépende alors de la définition sélective d'un legs civilisationnel dont la plupart des personnes à qui il est attribué demeurent en grande partie ignorantes, et dont même les élites (les gardiennes supposées de leur civilisation) n'ont qu'une connaissance très superficielle. Cela légitime l'inégalité interne entre ceux qui sont inclus dans cette civilisation tout autant que leurs différences partagées vis-à-vis de ceux qui en sont exclus. Pour le dire autrement, le problème n'est pas tant qu'un patrimoine culturel soit sélectif (il l'est par nature), c'est qu'un peuple soit ainsi réduit aux quelques traits civilisationnels qu'il est supposé tenir en héritage. La sociologie des entités ainsi définies demeure pourtant profondément différenciée par la classe, la géographie ou le genre.

Toutes les histoires opèrent des sélections, mais ce qu'elles mettent alors de côté et la manière dont elles interprètent ce qu'elles retiennent sont bien plus significatifs que le seul

fait de cette sélection. Ainsi, lorsque des polémistes évoquent le christianisme comme le noyau essentiel de la civilisation occidentale, ou même parfois comme l'origine de la démocratie moderne, ils n'ont généralement en tête ni les Églises orthodoxes d'Europe de l'Est, ni les anciennes congrégations chrétiennes du Moyen-Orient. Certaines des doctrines centrales du christianisme (la Trinité, l'expiation, etc.), ainsi que certaines de ses principales institutions (comme le monachisme), y sont pourtant apparues plus tôt que dans la chrétienté latine. Que faut-il donc comprendre quand on fait du christianisme le principal agent de notre modernité séculière (« la formation, dans et grâce à la religion, d'une société sans plus besoin de religion », comme le dit Marcel Gauchet⁵) ? L'argument est-il sociologique ou théologique ?

Bien qu'elle n'ait jamais tenu de place centrale dans la pensée musulmane, la notion de *jihād* est devenue une thématique prépondérante de l'histoire occidentale de l'islam. Elle fut ainsi comparée au concept chrétien de croisade, à la seule différence – nous est-il dit – que cette dernière aurait disparu de la modernité occidentale, tandis que le *jihād* continuerait de faire partie intégrante d'une civilisation islamique irrémédiablement enracinée dans la religion. Les différences sont en fait plus complexes que ne voudrait le suggérer ce contraste entre civilisations : tout d'abord, parce que la théorie et la pratique des croisades étaient intimement liées à l'émergence d'une monarchie papale (et, par la suite, à la sacralisation de la royauté territoriale), ce qui n'a aucun équivalent dans le monde musulman en ce qui concerne la notion de *jihād* ; ensuite, parce que le mot arabe pour « saint », *muqaddas*, n'est jamais associé à celui de « guerre », *ḥarb*, dans les textes classiques. Et puisqu'il n'existe pas d'autorité théologique centralisée dans le monde islamique, il n'y eut jamais de consensus sur les vertus supposées de la guerre religieuse. Dans les deux premiers siècles de l'histoire de l'islam, les juristes les plus proches des lieux saints (La Mecque et Médine) avaient sur cette question un point de vue tout à fait différent de ceux résidant à Damas ou à Bagdad (les capitales impériales successives). Pour les premiers, la recherche du *jihād* (ou même un simple service militaire aux frontières éloignées des centres

derniers romans, *Terroriste* (Éditions du Seuil, Paris, 2008 [2005], traduit par Michèle Hechter). L'histoire se passe dans une Amérique urbaine où évoluent des cheikhs arabes fanatisés et où de plus en plus de braves Américains se convertissent à l'islam.

2. Jacqueline Rose, «Deadly Embrace», *London Review of Books*, 26, n° 21, 4 novembre 2004.

3. La majorité des musulmans considèrent même comme prohibée la recherche délibérée du martyr (*ṭalab al-shahāda*). Sur ce sujet, je renvoie par exemple au théologien médiéval musulman, Abou Hamid Mohammed bin Mohammed al-Ghazali, sans doute le plus influent dans l'histoire, et à son ouvrage le plus connu : *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* [*La Revitalisation des sciences religieuses*] publié en 5 tomes (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 2001, II, p. 285-286). Aujourd'hui, cette position se retrouve également chez les wahhabites d'Arabie saoudite. Tant le fondateur du XVIII^e siècle, Mohammed bin Abdel-Wahhāb (voir son *Mu'allafāt al-shaykh al-imām Muhammad bin 'abda-wahhab*, tome II, *al-Fiqh* [Université islamique, Riyad, non daté], p. 3 *et seq.*), que les principaux théologiens saoudiens contemporains ont condamné comme un péché le suicide sous toutes ses formes. Dans un entretien donné quelques mois avant l'attaque du World Trade Center – mais après les premiers attentats-suicides en Israël –, le grand mufti d'Arabie saoudite, Abd al-Aziz ibn Abdallah Al ach-Cheikh, déclarait que toute forme de terrorisme (*tarwī'*) est soumise à une interdiction légale (voir : «Muftī 'amm al-sa'ūdiyya li-l-sharq al-awsaṭ: Khaft al-ṭā'irāt wa tarwī' al-āminīn muḥarrām shar'an», dans le quotidien *al-Sharq al-awsaṭ*, 21 avril 2001). Selon ce cheikh, quoique l'islam prescrive le *jihād*, le suicide (*intiḥār*) ne saurait être permis, quelles qu'en soient les circonstances. D'autres muftis, comme l'Égyptien Yusuf al-Qaradawi, ont toutefois adopté des vues divergentes dans le cas particulier des attentats-suicides palestiniens.

4. Les auto-exécutions n'étaient pas systématiquement privées : dans le Japon du XIX^e siècle, le suicide cérémoniel du *seppuku* (aussi connu sous le nom de *hara-kiri*) s'effectuait en la présence d'une assemblée conséquente – voir par exemple la première description européenne dans *Tales of Old Japan*, par Algernon Bertram Freeman-Miford (Lord Redesdale, publié en 1910 à Londres par MacMillan.

5. Selon al-Cha'rāwi, l'un des prédicateurs les plus influents dans le monde arabophone, le suicide doit être assimilé à la folie et témoigne (de façon tautologique) de la perte de foi en Dieu. C'est pourquoi, dit-il, il serait plus fréquent au sein de l'Occident incroyant (voir Mohammed Metwali al-Cha'rāwi, *Al-fatāwa al-kubra*, al-Maktaba al-'asriyya, Beyrouth, 2005, p. 97, 103-4). Si le suicide était perçu

comme un terme honorable à la vie dans l'Antiquité, il constitue ici un ultime signe d'irrationalité. Cette conception se retrouve bien sûr dans toutes les religions abrahamiques, mais l'idée de suicide comme d'un acte suprême de déraison est également très forte dans la morale et le droit séculier.

6. Stanley Cavell, *Les Voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, Éditions du Seuil, Paris, 1996 [1979], traduit par Sandra Laugier et Nicole Balso, p. 600.

7. Récit extrait d'un reportage de Craig Nelson, paru dans le quotidien *Atlanta Journal-Constitution*, 14 septembre 2003, p. 5A.

8. Theodore Nadelson commente à ce propos le passage de l'*Iliade* où Patrocle tue avec sa lance un Troyen comme s'il embrochait un poisson : «il est une joie et une célébration propres à l'existence du tueur arrachant une vie avec virtuosité. Il est chasseur – ou pêcheur dans cette parabole – surplombant les terrassés, il est le vif et non le mort [référence en anglais à un idiomme biblique, «*the quick and the dead*», pour désigner l'objet de la toute-puissance du jugement divin, *N.d.T.*] Il est le maître révélé s'élevant d'entre les dépouilles mortelles. La victime est face au sol, châtrée, souillée, avilie. Le tueur vient de réaliser l'affirmation de soi la plus nue qui puisse être, sa personnification la plus lascive. Il est adulé en héros, sa puissance glorifiée ; il rayonne. Cette élégance de l'art guerrier du meurtre est célébrée d'un bout à l'autre de la tragédie grecque ; elle trouve aussi un écho dans l'Ancient Testament [...] et dans la littérature de guerre tout au long de l'Histoire», Theodore Nadelson, *Trained to Kill: Soldiers at War*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2005, p. 64.

9. *Ibid.*, p. 68-69.

10. Couteau de combat des Marines américains [*N.d.T.*].

11. *Ibid.*

12. À l'image de Lester Farley – personnage du roman de Philip Roth, *La Tache* –, un vétéran gravement perturbé, n'arrivant pas à comprendre pourquoi, entraîné et incité à tuer l'ennemi au Vietnam, on lui enfila une camisole de force et on le drogua lorsqu'il répéta ces mêmes gestes une fois rentré chez lui. «Il n'a rien fait d'autre que ce qu'on l'a formé à faire : voir l'ennemi, tuer l'ennemi» (*La Tache*, Gallimard, Paris, 2002 [2000], traduit par Josée Kamoun, p. 92).

13. Dave Grossman, *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, Little, Brown, New York, 1995, p. 75.

14. Pour cette citation (Genèse 1:2) et la suivante (Genèse 1:10), on utilise ici la traduction protestante dite Bible Segond, la plus proche de la King James, citée par l'auteur, concernant la description des formes [*N.d.T.*].

chez les professionnels médicaux une certaine perplexité quant à leurs implications éthiques», écrit par exemple Lesley Sharp. «Les organes humains sont l'objet d'un travail métaphorique élaboré dont le but est d'étouffer ce malaise. L'exemple le plus répandu et évident consiste à baptiser ces greffes comme des "dons de vie"; processus par lequel les réalités économiques de leurs origines apparaissent rapidement comme mystifiées. Aux États-Unis, les organes transplantés doivent être donnés volontairement, gratuitement et anonymement. Une rétribution financière ne peut être acceptée que pour couvrir le coût de l'opération, jamais pour l'organe en lui-même. Réclamer ou offrir quelque forme de compensation financière ébranlerait les fondations mêmes les idéaux américains (et en l'occurrence explicitement judéo-chrétiens), imprégnés du principe d'altruisme, où l'on donne très littéralement une part de soi à un autre nécessiteux», «Commodified Kin: Death, Mourning, and Competing Claims on the Bodies of Organ Donors in the United States», *American Anthropologist*, vol. 103, n°1, mars 2001, p. 116. Lesley Sharp montre comment cet anonymat est intimement lié à un marché grandissant de l'offre et de la demande d'organes. Voir également Nancy Scheper-Hughes, «The Global Traffic in Human Organs», *Current Anthropology*, vol. 41, n°2, 2000.

49. Pour une excellente étude sur ce sujet, je renvoie au livre de Margaret Locke, *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*, University of California Press, Berkeley, 2002.

50. La première attaque suicide palestinienne en Israël eut lieu en 1994 en réaction à l'exécution extrajudiciaire d'un cadre du Hamas.

51. Émile Durkheim, *La Division du travail social*, Presses Universitaires de France, Paris, 1930 [1893], voir en particulier le chapitre 2.

ÉPILOGUE

1. Cet entretien est cité par Yasmin Alibhai Brown, «Opinion», *The Independent*, 17 juillet 2006, p. 29.

INDEX

- abattoir, 104-106
- abrahamiques (religions), 90, 141
- Africains-Américains, 124
- Abu Ghraib, 131, 146
- Agamben, Giorgio, 65, 68
- Al ach-Cheikh, Abd al-Aziz ibn Abdallah, 140
- al-Aqsa, 67
- al-Cha'rāwi, Mohammed Metwali, 140
- al-Ghazali, Abou Hamid Mohammed bin Mohammed, 140
- Al-Qaïda, 38, 45, 78, 123, 137
- al-Qaradawi, Yusuf, 140
- Alford, William P., 128
- Algérie, 28, 73-74, 136, 144
- altruiste (suicide), 62
- Américains, 22, 30, 44, 47-48, 53, 94, 111, 123-124, 128-129, 140-141, 148 (voir aussi États-Unis)
- Applebaum, Nava, 92-93
- Arendt, Hannah, 67, 77-80, 134, 138
- armes, 28, 60, 83, 102-103, 119, 142-143, 146
- Autorité palestinienne, 40, 65-67
- Badiou, Alain, 22, 125
- Baechler, Jean, 59, 133
- Hans Baldung (Grien), 103
- barbares, 46, 55, 83
- Barthes, Roland, 47, 130
- Bataille, Georges, 32, 44, 49, 90, 96, 102-104, 106, 114, 122, 143, 147
- Beauvoir, Simone de, 107, 144
- bombes incendiaires, 42, 127
- Boot, Max, 53, 131
- Bourke, Joanna, 44, 128
- Brauman, Rony, 131
- Brigades rouges, 22, 36-37
- Brooke, Rupert, 113

Brown, Richard Maxwell, 124, 141, 148
 Brzezinski, Zbigniew, 55, 132
 Buffet, Claude, 59
 Burke, Edmund, 96, 104
 Bush, George W., 21-22, 28, 128-129

 Camus, Albert, 33, 85, 126
 Canovan, Margaret, 84-85, 139
 capitalisme industriel, 82, 84
 Cavell, Stanley, 91, 104, 107, 141
 cécité, 98, 142
 cent morceaux (supplice des), 102-104, 106, 110, 143
 Chatterjee, Partha, 20, 128
 choc des civilisations, 23, 27, 30, 56, 114, 116
 Christ, 19, 63, 108, 110-113, 146 (*voir aussi* Crucifixion, Judas, toiles de la Passion)
 christianisme, chrétienté, 24-25, 79, 108, 111-112, 126
 Central Intelligence Agency (CIA), 28, 48, 130, 145 (*voir aussi* interrogatoire, torture)
 civile (population), 42, 46, 75
 Clooney, Georges, 145
 coercition, 138
 Colby, Elbridge, 52, 56, 131-132
 colonisation, 39, 65
 Columbine (massacre), 60, 133
 communauté, juste, 78; épistémologique, 45; politique, 34, 38-39, 41, 45, 77-79, 81, 84-85, 116-117
 compassion, 18, 30, 51, 55, 93, 111-112, 114, 131, 146
 conflit israélo-palestinien, 38-41, 62, 64-69, 71, 74, 76, 88, 134, 137, 140, 148
 conscience (bonne ou mauvaise), 117 (*voir aussi* force morale, éthique de l'urgence)

force morale, éthique de l'urgence)
 Convention de la Haye, 83
 Coran, 63, 68, 72, 134
 corps, 49, 76, 84, 88, 91, 92-93, 96, 100-107, 110, 113-116, 145-146
 Cour internationale de justice (CIJ), 82
 Cour pénale internationale (CPI), 43, 128
 création, du monde, 97; d'une communauté juste, 78
 cruauté, 18-19, 28, 51, 56-57, 95, 109-111, 113, 120-121, 146
 Crucifixion, 18-19, 90, 108-111, 116, 145 (*voir aussi* Christ, Judas, suicide, toiles de la Passion)
 croisades, 24-25
 culpabilité (sentiment), 28, 32-33, 40, 42, 54-55, 73
 culture de la mort, 15, 70, 124

dār ul-'ahd (domaine du pacte), 26-27
dār ul-ḥarb (domaine de la guerre), 26-27
dār ul-islām (domaine de la paix), 26-27
 délice (Burke), 96, 104, 114
 démocratie libérale, 22, 39, 45-46, 53, 75, 111-112, 129
 Dershowitz, Alan, 124
 désengagement (politique israélienne), 40
dhabība (abattage animal), 62
 dommage collatéral, 52, 54-55 (*voir aussi dual-use target*, bombes incendiaires, force morale, éthique de l'urgence)

Douglas, Mary, 100, 143
 douleur, 83, 89, 96, 103, 109, 111-112, 114
 droit, État de, 33, 46, 51, 129; et punition légale, 109, 145; et violence légitime, 17
dual-use targets, 54, 132 (*voir aussi* dommage collatéral)
 Dumas, Georges, 102
 Durkheim, Emile, 61-62, 115

 Elster, Jon, 59, 133
 entraînement militaire, 43-44
 érotisme, 103
 espace de la violence, 30, 44, 46, 48, 64
 État, voyou, 30; État-nation, 22, 43, 96, 101, 113, 115, 127; ; de droit, 33, 46, 51, 129 (*voir aussi* démocratie libérale)
 États-Unis, 15-16, 21-22, 27-29, 32, 35, 47-48, 60, 80, 119, 123-125, 128-129, 131, 137-138, 146, 148-149, 151; et les attaques du 11-Septembre, 15, 44, 47-48, 75, 119, 134-135, 137-138, 141, 147; politique américaine au Moyen-Orient, 27-29; et la Cour pénale internationale, 128; invasion de l'Irak, 28, 81, 137; herméneutique officielle, 48; «Patriot Act», 47, 129 (*voir aussi* Homeland Security, Central Intelligence Agency)
 éthique de l'urgence, 33 (*voir aussi* force morale)
 Étienne, Bruno, 70-74, 78
 Euben, Roxanne, 77-80, 84, 136, 138
 Europe, 15-16, 22, 24-25, 29, 40, 50, 96, 111-112, 136, 145, 151;

et islam, 24-29, 72, 74; vision du monde, 27
 Évangiles, 109, 145 (*voir aussi* Crucifixion)
 Evans-Pritchard, E. E., 144
 expiation, 25, 33, 103, 112, 125 (*voir aussi* Crucifixion, suicide)
 «eye-fucking», 94

 Fahima, Tali, 134
 Falkenrath, Richard, 44, 128
 Fra Angelico, 146-147
 France, 28, 49, 59, 88, 112, 131
 force morale, 33, 85 (*voir aussi* éthique de l'urgence)
 Franju, Georges, 104, 106
 Front islamique du salut (FIS), 28
 Freud, Sigmund, 71, 73, 97, 101, 103, 135-136
 fureur, 67, 133-134 (*voir aussi* rage)

 Gamble, Richard, 111, 146
 Gauchet, Marcel, 25, 125-126
 Gaza, 38-39, 54-55, 67, 119
 Genèse, 97, 141
 Goldhizer, Ignaz, 134
 guerre, critères logiques de la catégorie de la guerre, 57; coloniale, 52; civile, 74, 125, 136; conscience en temps de guerre, 33, 80, 112; victimes de guerre, 36, 88; *versus* victime d'attentats-suicides, 88; *versus* terrorisme, 16-19, 22-25, 31-39, 43-53, 56-57; *dual-use targets*, 54, 132; et politique humanitaire, 30, 32, 36, 54, 81; guerre juste, 16-17, 34, 38-39, 54, 126;

légale (Walzer), 31, 33, 37;
moderne et technologie, 45,
52; faits de guerre, 46, 56;
récit de guerre, 96; poésie
de guerre, 113; petite guerre,
53, 75 (*voir aussi* éthique de
l'urgence, dommage collaté-
ral, armes, nucléaire, *dual-
use-target*, « *eye-fucking* »)
guerre du Vietnam, 94, 126
guerre d'indépendance
(Israël), 41
guerre contre la terreur, 16, 22,
28, 32, 38, 45, 48-49, 76
Graves, Robert, 84, 113
Greenberg, Martin, 144
Greene, Graham, 130
Groebner, Valentin, 145
Grossman, Dave, 96, 99, 141,
143
Grossman, David, 96, 99, 141,
143
haine de soi, 71, 74
Halbwachs, Maurice, 61-62
Hamas, 35, 65, 67-68, 76, 120,
148
Haneke, Michael, 105
herméneutique, 48, 65
Hezbollah, 55, 120, 132
Hiroshima (bombardement),
36, 89
Holocauste, 105, 144
Homeland Security (sécurité
intérieure), 44-45, 128
horreur, 16-18, 51, 87-89, 91-111,
113-115, 117, 144
*Human Ressource Exploitation
Training Manual – 1983* (ma-
nuel de torture), 48-49
humanisme, 109, 111
humanitarisme, 14, 32, 52
Hussein, Saddam, 20, 28
identité, 24, 80, 91, 94, 97, 99,
102-104, 106-108, 110, 113-115,
123, 125, 127 (*voir aussi* choc
des civilisations)
imaginaire de la liberté, 66
insurgé, 55, 75, 120, 122, 137
intention *versus* mobile, 13, 15,
17, 38, 47, 58, 64, 76, 120, 129
interrogatoire, 45, 47-49, 51
Iran, 28, 65, 68
Irak, 19, 28, 51, 75, 81, 89, 119,
123, 131, 135, 137-139
Irgoun, 41
islam, 15-16, 23-29, 32, 60, 62-
70-72, 76, 77-78, 80, 119, 121,
126, 129-130, 133-140, 144
islamisme politique, 70, 77-
78, 137
Israël, 15-16, 22, 32, 35, 38-39,
40-41, 54-55, 64
istishhād, 70, 72, 76, 135-136
(*voir aussi shahāda*)
Italie, 22, 36-37
jāhiliyya, 63, 78-79
Jabotinsky, Vladimir, 99, 143
Jayyusi, May, 65-68, 70, 72, 76,
78, 133-134, 136
Jenkins, Brian Michael, 128,
131
Jérusalem, 39, 91-92
jihād, 16, 23, 25-28, 62, 65, 67, 72,
77-80, 121, 129, 135-136, 140
Judas, 109-110, 145
Kafka, Franz, 116, 144
kamikaze, 59
Keegan, John, 83-84, 139
Kennedy, David, 36-37, 127
Kleiman, Gil, 92

Lewis, Bernard, 23, 32
Liban, 54-55, 119, 132
libéralisme, 14, 17, 70, 80,
84, 112-113, 116-117, 136;
et l'humanité des actes
inhumains, 56; politique
libérale, 84-85; subjectivité
libérale, 84; pensée libérale,
19; violence et liberté, 29-30,
80-82, 84
liberté, 21, 29-30, 53, 66, 80-84,
90, 98, 111, 116
Lipman, Maureen, 120
Lowenstein, Adam, 105, 143
lynchage, 124-125
mal, 19, 21, 31, 33-34, 57, 80, 111
Machiavel, Nicolas, 80
martyr, 63, 68, 72, 112, 134-135
(*voir aussi shahīd*)
martyre, 68, 72, 76-77, 134, 140
(*voir aussi shahād*)
Masson, André, 103-104
Maududi, Sayyid Abul Ala, 78
médias, 15, 22, 50, 76, 89, 121
médecine, 45, 113, 145, 148
Merari, Ariel, 59
Moyen-Orient, 25, 27-29, 70-
71, 151 (*voir aussi* conflit
israélo-palestinien)
Milton, John, 98-99, 142
mobiles, 15, 17-18, 47, 54-55,
58-62, 64, 68-69, 77, 85-86, 91,
98-99, 108, 137; explication
en termes de mobile, 60-61,
68, 77, 86; importances des
mobiles, 17, 62, 64; *versus*
intention, 15, 17, 47, 55, 58,
61, 64, 85; mobiles du terro-
risme suicidaire, 61, 64, 77,
85; mobiles des terroristes
versus ceux des insurgés, 55
Moore, Michael, 133
morale, 19, 33-35, 38-39, 51-52,
54, 59, 78, 85, 98, 103-104, 107,
126, 141 (*voir aussi* force mo-
rale, éthique de l'urgence,
Walzer)
mort, 15-17, 33, 35-36, 43, 53-54,
58-59, 61-62, 68-70, 72-73, 76-
80, 82, 84, 86-91, 93-94, 96,
102-105, 107-116, 119-121, 124,
127, 129, 135-136, 141-145, 150,
153; et détermination, 22;
pulsion de mort, 72-73, 78,
88, 104; sans dénouement,
144; dans un attentat-sui-
cide *versus* dans une guerre
conventionnelle, 53; peine
de mort, 102-103, 108-109
(*voir aussi* mourir)
mosquée, 66, 68
Moubarak, Mohammed Hosni
Saïd, 28
Moynier, Gustave, 51
musulmans, 15, 22-24, 26-27,
32, 63, 70, 123-124, 126, 129-
130, 140
mourir, 16-17, 53, 58-59, 61, 69,
72, 82, 87-88, 90, 104, 108,
112-113, 121-122, 135-136, 142;
pour donner la vie, 110;
corps mourant, 101-102
Nadelson, Theodore, 94-95,
141, 147
nation, 9, 21-22, 40, 62, 74,
85, 99, 102, 110-113, 115, 125,
127, 139, 147 (*voir aussi*
État-nation)
nations civilisées *versus* na-
tions sauvages, 51-52, 55
Nietzsche, Friedrich, 90
« *no-touch torture* », 130

nucléaire, 36, 45, 82, 85, 99, 117, 138, 139
 O'Donovan, Oliver, 54-55, 132
 Oslo (accords et processus), 65-67
 ottoman (empire), 26-27
 Owen, Wilfred, 113
 Packer, George, 28, 126
 Palestine, 27, 35, 39-40, 62, 67, 76, 78, 98, 133, 136 (*voir aussi* Autorité palestinienne, conflit israélo-palestinien)
 Pape, Robert, 74-77, 136
 «Patriot Act», 47, 124, 129
 peur, 31, 42, 48, 57, 89, 91, 96, 104, 124, 133, 142 (*voir aussi* horreur)
 personnalité (catégories), 49
 plaisir, 96, 103-104, 107, 136, 143
 poésie, 98, 113
 politique, 23, 27-28, 35, 43, 45, 66, 76, 79, 80, 120, 127, 17; action politique, 77-79; communautarisme politique, 34, 38-39, 41, 77, 79, 81, 84-85, 116-117; libérale, 84-85; laïque, 66-67 (*voir aussi* démocratie libérale)
 Polynésie, 100-101
 pouvoir, 46, 48, 90, 100
 Prince, Frank, 26, 98, 142
 prison, 97, 131

qurbān, 63
 Qutb, Sayyid, 78-79

 rage, 60, 147, 151 (*voir aussi* fureur)
 religion, 25, 61, 65, 74-75, 122, 124-126, 144
 Renaissance, 80, 146
 Renan, Ernest, 147
 Rorty, Richard, 29-30, 126
 Roth, Philip, 141
 Rose, Jacqueline, 88-89, 140
 Roy, Olivier, 137-138

 sacrifice, 34, 61-64, 68-71, 78, 101, 108-109, 111-112, 133, 135, 143-144, 147; dans l'islam, 62-63, 69-71, 78, 133, 135, 144, 147 (*voir aussi* Crucifixion, suicide, *qurbān*)
 Samson, 97-99, 110, 139, 142, 143
 Sassoon, Siegfried, 113
 sauvages *versus* civilisés, 52, 56,
 Schmitt, Carl, 65
 Seconde Guerre mondiale, 42, 46, 59, 88, 96
 sécularisme, 111, 121; monde séculier, 101, 121; humanisme séculier, 109; politique laïque
 sécurité, 22, 39, 44-45, 64, 81, 113, 128, 152 (*voir aussi* *Homeland Security*)
 sensibilité, 32, 51, 54, 98, 111-112, 143
seppuku (*hara-kiri*), 140
shahāda (martyre), 68, 78, 135, 136, 140
shahīd, plur. *shuhadā* (martyr), 63, 68-69, 72, 134-135
 Sharon, Ariel, 67
 Sharp, Lesley, 148
 Shaqaqi, Fathi, 67
 Siegman, Henry, 41, 127
 signe (herméneutique), 48
 Socrate (suicide), 90
 soldats, 42, 44, 53, 83, 94, 102, 122, 126, 128, 132
 Sontag, Susan, 143
 Spielberg, Steven, 41

Sri Lanka, 16, 43, 74, 89, 135
 Steiner, Franz, 100-101, 143
 Stockhausen, Karlheinz, 142
 Stovel, Katherine, 124
 Strenski, Ivan, ., 61-65, 68, 71, 78, 133
 sublime (Burke), 96-97, 111
 souffrance, 49-50, 93, 98, 105, 108-112, 114, 124, 133, 142-143, 146-147
 suicide, 15-18, 38, 58-65, 67, 70-71, 73, 85, 88-90, 92-94, 98, 104-106, 108, 110, 113-116, 121, 133, 136, 139-141, 144, 148-154; altruiste, 62; dans l'Antiquité, 90, 141; définition de Baechler, 59, 133; du Christ, 19, 63, 108, 110-111, 113, 133, 139; dans les religions abrahamiques, 90, 141; dans l'islam, 62-63, 65, 67-68, 76-78; modèle psychologique du suicide, 59-61, 77, 86; raison du suicide, 60, 85-86, 90, 121; *versus* sacrifice, 61-64, 68, 70-71, 78, 108-109, 144; caractère choquant du 115-116; comme péché, 90, 101, 108, 109, 110, 140-141; guerre et suicide, 53, 58, 59, 73-76, 115, 136, 144 (*voir aussi* horreur, Samson, nucléaire)

 tabou, 100-101, 135, 143
 technologie, 45, 52, 114, 147 (*voir aussi* armes, médecine, nucléaire)
 terreur, 16-17, 21-22, 28, 31-32, 35, 38, 42-49, 57, 76, 91, 119, 124, 152; *versus* horreur, 91
 terrorisme, *passim*; critère logique de la catégorie de terrorisme, 43, 57; difficulté à définir le terrorisme, 43, 128; *versus* guerre, 16-17, 30-35, 38-39, 42-43, 48-49, 56-57, 126; comme objet épistémologique, 45; association implicite avec les musulmans, 15, 23, 32; religieux, 64 (*voir aussi* cruauté, violence, guerre contre la terreur)
 terroriste, 18, 31, 35, 37-39, 42, 45, 54-55, 57, 60, 64, 74, 88, 92, 117, 123, 125, 131, 140; *versus* insurgé, 55, 75; *versus* soldat, 42
 Tigres tamouls, 74, 135
 toiles de la Passion, 112
 torture, 32, 44, 48-51, 71, 87, 110, 124, 130, 145-146, 150, 152, 154; «*no-touch*», 130; et l'entraînement militaire, 44; dans la guerre contre la terreur, 43-44; et la distinction entre guerre et terrorisme, 48-49; et la souffrance nécessaire, 49-50, 110-111 (*voir aussi* cruauté, interrogatoire, éthique de l'urgence)
 transplantation d'organes, 113-114
 Tsahal, 41, 68, 71
 Tuck, Richard, 80-81, 138
 tuer, 15-18, 31, 33-34, 42-43, 53, 55, 58-60, 64, 74, 81-82, 85-87, 90, 95, 113-114, 121-122, 126, 141, 147

umma, 62, 78-79
 Updike, John, 139

INDEX

vengeance, 91, 115, 142
violence, *passim*; incompréhensible, 23; légitime, 10, 17, 31, 35, 36, 41, 81-82; et politique, 17, 22, 28, 61; espace de la violence, 30, 31, 44, 46, 48, 57, 64, 99; étatique, 36, 43, 82; fondatrice, 80; contre les civils, 32, 35-37, 41-43, 64, 69, 131; et l'entraînement militaire, 43-44 (*voir aussi* armes, cruauté, terrorisme, torture)
vulnérabilité (sentiment), 40, 42, 57
Walzer, Michael, 31-35, 37-42, 54-57, 85, 126, 132, 139, 152-153
Weber, Max, 29-30, 126
World Trade Center,
Zertal, Idith, 127

TABLE DES MATIÈRES

Préface 7
Note du traducteur 11

Introduction 15
I Terrorisme 21
II Le terrorisme suicidaire 57
III L'horreur des attentats-suicides 87
Épilogue 119

Notes 123
Index 149

