

Amok : une histoire française.
Les perdants radicaux d'Hans Magnus Enzensberger

Grégory Cormann & Jeremy Hamers
Université de Liège

En 2006, l'écrivain et essayiste allemand Hans Magnus Enzensberger publie *Le Perdant radical*¹, un « essai sur les hommes de la terreur », dans lequel l'auteur décrit les multiples facettes d'un ensemble de figures d'« amok ». Du tireur fou dans un lycée américain au combattant islamiste ceinturé d'explosifs, isolé ou organisé en groupe, tout perdant radical ou « amok » répond selon Enzensberger au même mode de fonctionnement : c'est « lorsqu'il aura repris à son compte le jugement des autres, ceux qu'il tient pour les gagnants [...] qu'il pète les plombs. » Pour Enzensberger, le perdant radical peut sévir seul ou en groupe. Son motif profond, irréductible à un engagement politique ou religieux, reste insaisissable dans les deux cas. Car, pour l'essayiste, aucune théorie ne permet de rendre compte de la nature du perdant radical, si ce n'est la suppression du prétendu instinct de conservation qui s'exprime dans une folie meurtrière dont la finalité est la mort du tueur lui-même. Rien donc, si ce n'est l'indifférence qui caractérise son rapport à lui-même comme à autrui. À cet égard, Hans Magnus Enzensberger insiste sur ce que l'on pourrait considérer comme un invariant de l'amok depuis ses premières occurrences dans des textes européens. Rappelons en effet que le terme d'« amok », encore très courant en anglais et en allemand, notamment dans les expressions « to run amok » et « Amoklauf », désigne d'abord un comportement meurtrier et suicidaire observé par des voyageurs européens en Malaisie et dans l'archipel de Java à partir de la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle. Le mot est inspiré du cri poussé par des individus généralement masculins, « amuk » [en malais : en colère, enragé], qui, soudain, traversaient leur village en courant et en poignardant tout être vivant qui se trouvait sur leur chemin. Cette course effrénée ne pouvait être interrompue que par la mort, parfois auto-infligée, du meurtrier, ou par son immobilisation forcée².

Lors de la sortie française du *Perdant radical*, les recensions, favorables ou défavorables, s'accordent sur un point : l'ouvrage d'Enzensberger serait une tentative d'éclairage et d'explication pour mieux comprendre les mécanismes sociologiques, psychologiques et plus largement culturels du tueur fou, de l'amok islamiste :

On peut rejeter sa thèse en estimant que ses comparaisons ne tiennent pas debout. Mais on doit lui reconnaître le mérite de renverser la problématique, en réfléchissant au terrorisme du point de vue des musulmans et non des Occidentaux. Séduisante parce qu'elle donne le sentiment d'ordonner l'incompréhensible, la thèse de Enzensberger a été vivement débattue au printemps dernier en Allemagne³.

Ces lectures de l'essai ne tiennent toutefois pas compte de ce qui apparaît dans les 30 premières pages, c'est-à-dire dans la première moitié de l'ouvrage, comme un refus répété et explicite de l'explication. Selon l'écrivain, le perdant radical suscite un ensemble d'analyses totalement insuffisantes, car la figure échapperait elle-même aux outils dont disposent les experts :

¹ H. M. Enzensberger, *Le perdant radical. Essai sur les hommes de la terreur*, trad. de l'all. D. Mirsky, Paris, Gallimard, 2006. (L'ouvrage a été republié en 2016 par Gallimard, dans sa collection « Folio Forum » sous le titre *Essai sur les hommes de la terreur*.)

² La fonction suicidaire de ce comportement et de ses variantes s'impose jusque dans les manifestations les plus récentes de l'amok (tireur fou, pilote suicidaire, terroriste, « kamikaze », etc.).

³ O. Benyahia-Kouider, « Vues sur la terreur », *Libération*, [En ligne], 26 octobre 2006, http://next.liberation.fr/livres/2006/10/26/vues-sur-la-terreur_55381.

Le perdant sert d'objet d'étude et de gagne-pain à de nombreux métiers. Psychologues, travailleurs sociaux, théoriciens politiques, criminologues, thérapeutes et d'autres encore, qui ne se comptent nullement au nombre des perdants, se retrouveraient sans ressources s'il n'existait pas. Mais malgré toute leur bonne volonté, ils ne peuvent percer à jour leur client ; leur empathie se heurte à des limites professionnelles solidement ancrées. Ils savent eux-mêmes que le perdant radical est difficile d'accès et en fin de compte imprévisible. Déceler, parmi les centaines de personnes qui se présentent à leur bureau ou à leur cabinet, celle qui sera prête aux dernières extrémités ? C'est trop leur demander. Peut-être sentent-ils confusément qu'il ne s'agit pas d'un simple cas social, auquel on pourrait apporter une réponse à travers les dispositifs existants⁴.

Et, un peu plus loin :

Les experts rendent leurs rapports. D'autres cherchent péniblement des réponses dans une théorie critique de nos sociétés. L'expression de « crise des valeurs » ne doit pas manquer à l'appel. Les tentatives d'explication ne mènent à rien. Les hommes politiques font part de leur consternation. On finit par se persuader qu'il s'agit d'un acte isolé⁵.

Nous voudrions montrer que l'essai d'Enzensberger est un plaidoyer, en acte, *contre* l'explication, et *pour* la création littéraire. Plus précisément, il nous reviendra de montrer la relation entre ce parti-pris pour la littérature et un travail de reconstitution ethnologique, qui constitue selon nous le lieu et le moteur de la réflexion sur le perdant radical. Cette hypothèse fait fond notamment sur la distinction que Joseph Vogl rappelle dans un entretien avec Alexander Kluge⁶, entre deux formes historiques de l'amok : d'une part, l'amok que les premiers colons européens découvrent au XVI^{ème} et au XVII^{ème} siècles et dont l'action s'inscrit dans un système de comportements et de techniques guerrières, et, d'autre part, l'amok qui intéressera les colons, écrivains et psychiatres du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle et qui, alors que le comportement de l'amok devient transférable au colon lui-même, comme l'atteste la nouvelle de Stefan Zweig⁷, le pathologisent et l'isolent comme un ensemble de gestes qui relèvent nécessairement du dysfonctionnement psychique, de l'altération mentale ou du comportement inexplicable proprement exotique⁸. De façon très concrète, nous montrerons que l'essai de 2006 d'Enzensberger est un nœud de références littéraires et philosophiques que l'auteur croise et remet en jeu afin de constituer, *de facto*, un acte de résistance au paradigme explicatif, au diagnostic de l'exception et au motif de la pathologie isolée, et suggérer, *in fine*, que la qualité de l'écrivain réside dans sa capacité à penser l'amok comme « proche » de l'écrivain lui-même. Autrement dit, penser l'amok

⁴ H. M. Enzensberger, *Le Perdant radical*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ A. Kluge, J. Vogl, « Amok, das Ende der Einfühlung », dans *Soll und Haben. Fernsehgespräche*, Zurich, Diaphanes, 2009, p. 85-107. Pour une traduction française partielle de l'ouvrage : *Crédit et débit*, Zurich, Diaphanes, 2013.

⁷ S. Zweig, « Der Amokläufer », dans *Amok. Novellen einer Leidenschaft*, Leipzig, Insel, 1922.

⁸ On retrouve ici, par analogie, la distinction que Vogl établit dans un autre entretien avec Kluge entre le sauvage qui se caractérise par un déficit d'éducation, d'occident, etc., et le barbare, perdu à jamais, loin de toute raison, se déplaçant en périphérie de toute forme de société sans jamais pouvoir y être introduit. Sans que les deux couples de figures, l'amok des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles et l'amok des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles d'une part, le sauvage et le barbare de l'autre, ne soient strictement superposables, le premier amok et le sauvage partagent une inscription encore déficitaire dans la culture occidentale ou un retour possible à une organisation sociale. L'amok pathologisé des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles tout comme le barbare, en revanche, se situent nécessairement et une fois pour toutes à l'extérieur de tout système social. A. Kluge, J. Vogl, « Die Formen des Bösen. Über das Zwielficht von Terror und Macht », dans *Soll und Haben*, p. 133-141. Pour une introduction au débat sur les origines physiques, psychiques et culturelles de l'amok, voir notamment : H. Christians, *Amok. Geschichte einer Ausbreitung*, Bielefeld, Aisthesis, 2008; J. H. Flaskerud, « Case Studies in Amok », *Issues in Mental Health Nursing*, n° 33, vol. 12, 2012, p. 898-900 ; Y. Kon, « Amok », *The British Journal of Psychiatry*, n° 165, 1994, p. 685-689 ; J-I. Teoh, « The Changing Psychopathology of Amok », *Psychiatry*, n° 35, 1972, p. 354-351.

comme le sujet – un sujet parmi d'autres – d'une société – à laquelle appartient également le « non-amok » – ne sera possible qu'à la condition de reconstituer le parcours littéraire et intellectuel d'Enzensberger, commencé en Allemagne puis en France au début des années 1950, pour comprendre comment, dans les dernières années, il s'est exposé à cette histoire afin de modifier la représentation que l'on se fait des « hommes de la terreur ».

Des figures littéraires de perdants chez Enzensberger : le perdant radical (d')après Adorno

Dans plusieurs textes littéraires et interviews, Hans Magnus Enzensberger a créé ou recréé des figures de tueurs fous, d'amok, qui réalisent le profil-type du perdant radical autodestructeur. Andreas Baader⁹, les jeunes bourgeois d'une secte marxiste en Suède¹⁰, un père de famille d'une soixantaine d'années qui se met à tirer sur tout ce qui bouge¹¹, le vendeur de meubles qui boute le feu à ses matelas¹², un jeune Turc qui fait virevolter son poignard autour de lui¹³, autant de figures fictionnelles ou refictionnalisées qui, partant d'une même position d'échec apparemment imposée de l'extérieur et assumée en tant que telle, superposent destruction et autodestruction. Ainsi, aussi, de ces enfants soldats qu'on a connus en Allemagne à la fin de la Seconde Guerre mondiale, qu'Enzensberger présente dans son dernier recueil de poèmes traduit en français :

Enfants soldats

Comme il grattait, l'uniforme
au rêche tissu vert moisi,
sur la peau nue.
Pas encore dix-sept ans,
l'enfièvrement de la mort
et son éclat métallique
dans ses yeux bleus.
Un loup-garou, pendu
en ce chaud mois de mai
sur une place de marché de Franconie.

Un exemple pour tous ceux, aujourd'hui,
qui n'ont jamais entendu parler
de ce genre de choses.
Autres promesses,
autres mensonges et autres cieux,
guenilles de couleurs différentes,
mais la même odeur de pétrole,
de nitrocellulose et d'angoisse,
la même rage d'en finir avec soi-même
et avec les autres¹⁴.

À chaque fois, la figure du perdant radical se définit par une indifférenciation entre la mort qu'il donne à autrui et la mort qu'il se donne lui-même, par « la fusion des pulsions

⁹ W. Kraushaar, J. P. Reemtsma, « "Sie hatten nie eine politische Forderung..." Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger über die Hintergründe der RAF », dans W. Kraushaar, *Die RAF und der linke Terrorismus*, tome 2, Hambourg, Hamburger Edition – Institut für Sozialforschung, 2006, p. 1392-1411.

¹⁰ H. M. Enzensberger, *Erinerrungen an einen Tumult (1967-1970)*, Berlin, Suhrkamp, 2014, p. 214-216.

¹¹ H. M. Enzensberger, *Le perdant radical*, p. 15-16.

¹² H. M. Enzensberger, « Zur Frage der Bedürfnisse » (1991), dans H. M. Enzensberger, *Gedichte 1950-2005*, Berlin, Suhrkamp, p. 166.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ H. M. Enzensberger, « Enfants soldats », dans *L'histoire des nuages. 99 médiations* (2003), édition bilingue, trad. F. Joly avec le concours de P. Charbonneau, Sénouillac, Vagabonde, 2017, p. 83.

destructrice et autodestructrice, de l'agression et de l'autoagression¹⁵ » : « Puisqu'en tant que perdants radicaux ils sont persuadés que leur vie n'a aucune valeur, celle des autres leur est également indifférente ; [...] ils ont du mal à distinguer mutilation et automutilation¹⁶. »

Cette superposition entre souffrance propre et souffrance d'autrui est également au centre d'un texte majeur pour la pensée allemande contemporaine, « Éduquer après Auschwitz », d'Adorno. Dans ce qui était d'abord une conférence radiodiffusée, Adorno diagnostiquait en 1966 une forme de refroidissement généralisé à l'échelle de la société allemande. Selon lui, ce refroidissement, qui correspond à une réification des rapports sociaux, se fonde sur l'étouffement de toute émotion et sur l'« inaptitude à faire directement l'expérience de la relation à autrui¹⁷ ». Pour le fondateur de la Théorie critique, ce qui caractérisait « l'indifférence envers la souffrance¹⁸ » des bourreaux nazis qui « ont libéré aveuglément leur haine et leur agressivité¹⁹ », devenait un trait généralisé de la société allemande qui refusait de regarder en face son histoire récente. Adorno y voyait le résultat d'une certaine éducation : éducation à la dure des corps et inhibition de l'angoisse comme rapport à soi. Pour Adorno, déjà, cet apprentissage « ne fait pas tellement la différence entre sa propre souffrance et celles des autres. Celui qui est dur envers soi-même acquiert le droit d'être dur envers les autres et se venge de la souffrance dont il ne pouvait pas montrer les manifestations, qu'il devait refouler²⁰. » Le sujet froid d'Adorno, dont les archétypes sont les bourreaux « assassins d'eux-mêmes tandis qu'ils assassinent les autres²¹ », apparaît ainsi, au moins en première approximation, comme le précurseur du perdant radical d'Enzensberger qui se définit par la même « rage d'en finir avec soi-même et avec les autres²² ».

Les liens entre la Théorie critique et l'œuvre d'Enzensberger sont nombreux et ont fait l'objet de plusieurs commentaires, notamment au nom de l'attention qu'elles accordent toutes deux à l'étude du sujet allemand d'après la Seconde Guerre mondiale²³. Dans la deuxième partie du *Perdant radical*, cependant, le projet d'Enzensberger se concentre sur la figure de « l'Arabe » qui, suite à un déplacement migratoire, est confronté à la modernité occidentale. Il serait donc insuffisant de relire les perdants radicaux d'Enzensberger à travers le seul prisme de la Théorie critique. De plus, si Adorno articule directement son propos au diagnostic freudien d'une « anticivilisation » engendrée nécessairement par la civilisation, nous allons voir qu'Enzensberger récuse le motif freudien de la pulsion de mort qui constitue un des arrière-plans théoriques de l'intervention d'Adorno. Une exploration de la dimension proprement (post)coloniale du texte s'impose donc, qui nous amènera à prendre au sérieux la figure (ou les figures) contemporaine(s) de l'amok et, dès lors, à retourner vers la nouvelle *Amok* de Stefan Zweig. En amont, il convient néanmoins, dans un premier temps, de détacher de façon plus nette le perdant radical d'Enzensberger de sa proximité avec le sujet froid d'Adorno. C'est qu'en effet la genèse du perdant radical met en évidence la dette initiale majeure d'Enzensberger à l'égard d'une autre grande figure allemande de la pensée politique, Hannah Arendt, dont les travaux du début des années 1950 ont constitué une référence majeure pour l'étudiant de philosophie qu'était alors le jeune Enzensberger.

Retour du sacrifice humain : avec Arendt, au-delà de la pulsion de mort

¹⁵ H. M. Enzensberger, *Le perdant radical*, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷ T.W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz » (1966, 1967), dans *Modèles critiques*, trad. de l'all. par M. Jimenez et É. Kaufholz, Paris, Payot, 2003, p. 244.

¹⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹⁹ *Ibid.*, p. 237.

²⁰ *Ibid.*, p. 243.

²¹ *Ibid.*, p. 251.

²² H. M. Enzensberger, « Enfants soldats », p. 83.

²³ Notamment A. King, *Hans Magnus Enzensberger. Writing, Media, Democracy*, Berne, Peter Lang, 2007.

Hans Magnus Enzensberger pose les bases de son livre sur les perdants radicaux dans un article qu'il publie quelques jours après les attentats du 11 Septembre 2001. Cet article est intitulé « Retour sur le sacrifice humain ». Il paraît dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* le 17 septembre 2001, puis en français dans *Le Monde* le 26 septembre 2001. Quelques mois plus tard, en mars 2002, il est aussi publié en traduction anglaise dans la revue *Society*. Dans ce texte, Enzensberger conteste une compréhension qu'on peut dire « résiduelle » du terrorisme contemporain qui n'y voit qu'une survivance de « sociétés arriérées », éventuellement repeintes sous les traits de « pays en voie de développement »²⁴. Pour Enzensberger, le terrorisme doit être considéré comme une production de la société contemporaine *globalisée*, comme le Smartphone, Internet ou les satellites espions, une production qui intègre les massacres terroristes dans les normes spectaculaires des sociétés occidentales, notamment américaines. S'appuyant sur les analyses du totalitarisme développées par Arendt juste après la guerre, Enzensberger achoppe sur le constat généralisé de programmes politiques autodestructeurs : l'hitlérisme, le socialisme réel pendant soixante-dix ans, ou encore l'Irak de Saddam Hussein, sont des exemples de ces « tendances autodestructrices » ou « auto-mutilantes » qui ont marqué le XX^{ème} siècle. À cet état suicidaire mondialisé, viennent alors presque naturellement s'agréger, à un niveau micrologique, d'autres phénomènes ou d'autres symptômes de cette logique autodestructrice des sociétés contemporaines : victimes d'addiction, skinheads, tireurs fous ou protagonistes de drames familiaux.

De cette série de « faits » concordants, il semble convenu de rendre raison par l'hypothèse freudienne de la *pulsion de mort*²⁵. Enzensberger se range apparemment à cette explication :

Bien que les toxicomanes et les skinheads se privent délibérément de toute chance dans la vie, bien que chaque jour apporte son lot de « drames familiaux » et d'accès de folie meurtrière, on s'en tient encore et toujours au postulat d'un instinct de conservation qui serait l'instance régulatrice des comportements humains²⁶.

Toutefois, plusieurs textes d'Enzensberger obligent à compliquer une interprétation qui ferait la part belle à la pulsion de mort. Lorsqu'on se reporte au *Perdant radical*, on constate qu'Enzensberger ne croit pas plus à l'instinct de mort qu'il n'a d'égard pour un prétendu instinct de conservation : « Sigmund Freud a essayé, écrit Enzensberger, d'apporter une réponse théorique à ce problème en développant, à partir d'une base empirique peu fiable, le concept de pulsion de mort²⁷. » Il formulait déjà des réserves comparables en 1993 dans un livre, *Vues sur la guerre civile*, qui faisait le bilan de l'effondrement de l'équilibre de la guerre froide²⁸. Enzensberger y constate, quelques années après l'effondrement du Bloc de l'Est, la multiplication de guerres civiles partout dans le monde. Et il remarque déjà, également, qu'à ces guerres civiles de masse correspondent, dans les métropoles occidentales, des guerres civiles « moléculaires²⁹ » qui sont « le fait [...] de citoyens quelconques qui, du jour au lendemain, se métamorphosent en hooligans, en incendiaires, en fous furieux

²⁴ Dans les années 1960, Enzensberger soumet déjà les notions de « pays sous-développés » et de « pays en voie de développement » à une critique sévère. Voir « Périphérie européenne » (1965), dans *L'Allemagne, l'Allemagne entre autres. Réflexions sur la politique* (1967), Paris, Christian Bourgois, 1970, p. 242-243.

²⁵ S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), Paris, PUF, 2011.

²⁶ H. M. Enzensberger, « Retour du sacrifice humain », [En ligne], *Le Monde*, 26 septembre 2001, http://www.lemonde.fr/archives/article/2001/09/27/retour-du-sacrifice-humain_4188610_1819218.html?xtmc=&xtcr=1

²⁷ H. M. Enzensberger, *Le perdant radical*, p. 23.

²⁸ H. M. Enzensberger, *La grande migration* (1992) suivi de *Vues sur la guerre civile* (1993), trad. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 1995.

²⁹ *Ibid.*, p. 84.

commettant des meurtres en série³⁰ ». Ce qui n'a pas disparu, ce qui *fait retour*, malgré l'apparente réconciliation du monde, n'est autre, soutient alors Enzensberger à la suite, que la « capacité à faire don de sa vie », mais un sacrifice *pour rien*³¹.

Enzensberger reprendra ce schème interprétatif, à *chaud*, dans les jours qui suivent le 11-Septembre : *Retour du sacrifice humain*. Mais dans *Vues sur la guerre civile*, il ajoute une seconde dimension : la multiplication des actes suicidaires et autodestructeurs est encore accentuée par l'accroissement du nombre d'hommes « superflus³² », inutiles au capitalisme : « A New York comme au Zaïre, dans les métropoles comme dans les pays pauvres, il y a de plus en plus de gens qui sont rejetés à jamais hors du circuit économique parce que leur exploitation n'est plus rentable³³. » Ce second motif permet de saisir le cadre théorique à partir duquel Enzensberger essaie de penser les violences politiques contemporaines : *Les Origines du totalitarisme*, d'Hannah Arendt³⁴.

Dans son propre travail, Enzensberger fait fonctionner ensemble deux explications du totalitarisme qu'Arendt développe respectivement dans deux parties de son livre : d'abord, le concept d'*homme superflu* qu'elle élabore dans la section de la 3^{ème} partie du livre (« Le totalitarisme ») intitulée « Domination totale »³⁵. Les dernières pages de cette section³⁶ sont une méditation du *Monde d'hier* (*Die Welt von Gestern*) de Zweig³⁷. À partir de l'expérience du « laboratoire » des camps de concentration, Arendt décrit les conditions d'un monde qui ne présente plus aucune sécurité : un monde précisément de la domination totale, où « tous les hommes littéralement, sans exception aucune, sont dominés de façon sûre dans chaque aspect de leur vie³⁸. »

Le danger des fabriques de cadavres et des oubliettes consiste en ceci : aujourd'hui, avec l'accroissement démographique généralisé, avec le nombre toujours plus élevé d'hommes sans feu ni lieu, des masses de gens en sont constamment réduites à devenir superflues, si nous nous obstinons à concevoir notre monde en termes utilitaires. Partout les instruments totalitaires conspirent pour rendre les hommes superflus³⁹.

Mais Enzensberger reprend aussi un autre concept à Arendt : celui de *haine de soi*, qui est d'abord chez Arendt la haine de soi que les Juifs ont ressenti à l'égard d'eux-mêmes et qui a constitué pour la philosophe une des conditions de possibilité des actes de destruction massive des régimes totalitaires⁴⁰. Enzensberger ajoute, toujours avec Arendt, après 1989 et

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 97 : « Ce qui confère à la guerre civile actuelle un caractère nouveau et inquiétant, c'est le fait qu'elle est menée sans aucun enjeu, que littéralement il ne s'agit de rien. »

³² *Ibid.*, p. 108.

³³ *Ibid.*, p. 103.

³⁴ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1951. Enzensberger a d'abord lu l'ouvrage d'Arendt en anglais pendant ses études à Fribourg. La traduction allemande date de 1955. A. Urvalek, « Hans Magnus Enzensberger und deutsche Philosophie », *Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik*, vol. 29, n° 1, 2015, p. 148-149, n. 44.

³⁵ En réalité, H. Arendt introduit le concept de *superfluous men* dans l'article « The Concentration Camps », *Partisan Review*, vol. 15, n° 7, 1948, p. 743-763, qu'elle réutilise dans la conclusion de la première édition des *Origins of Totalitarianism*.

³⁶ H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme* (1951), trad. collective, Paris, Gallimard, « Quarto », 2013, p. 809-812.

³⁷ S. Zweig, *Die Welt von Gestern*, Stockholm, Bermann-Fischer, 1944.

³⁸ H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, p. 807.

³⁹ *Ibid.*, p. 811-812.

⁴⁰ H. M. Enzensberger, *Vues sur la guerre civile*, p. 92-93 : « La haine n'a sans doute jamais manqué dans le monde ; mais désormais elle prenait les proportions d'un facteur politique décisif dans toutes les affaires publiques [...]. La haine ne pouvait se concentrer réellement sur rien ni personne ; elle ne trouvait personne qu'elle pût rendre responsable, ni le gouvernement, ni la bourgeoisie, ni telles ou telles puissances étrangères. [...] Chacun était là contre chacun, et surtout contre ses voisins [...]. Mais ce qui distingue les masses modernes

1991 : « et des solutions totalitaires [qui] peuvent fort bien survivre à la chute des régimes totalitaires ». Le concept de haine de soi est pour sa part élaboré dans la première partie (« L'antisémitisme ») des *Origines du totalitarisme*. Il est certainement significatif qu'Arendt fasse déjà référence, ici de façon explicite, au livre de Zweig afin de décrire le moment, juste avant la Première Guerre mondiale, où les Juifs ont pu vivre dans l'illusion d'une assimilation « radieuse », pendant les quelques années où les parias étaient apparemment assimilés⁴¹. En réalité, soutient Arendt, cette assimilation du Juif était impossible à atteindre. Et l'intégration apparente de certains juifs n'était que l'effet des hiérarchies qui s'étaient établies entre les plus et les moins cultivés, entre les plus assimilés et les moins assimilés.

En tenant ensemble haine de soi et superfluité des hommes, Enzensberger retrouve à sa manière le problème de la reconnaissance, celui du *désir de reconnaissance*, qui est refusé à un nombre croissant d'individus qui se sentent aujourd'hui humiliés ou redoutent d'être à leur tour considérés comme inutiles⁴². Par cette double référence à Arendt, Enzensberger complique résolument l'hypothèse de la pulsion de mort freudienne, en la réancrant dans un contexte socio-historique déterminé⁴³. Mais, pour prendre la mesure de cette correction des spéculations freudiennes, il convient maintenant de l'inscrire dans l'horizon de la pensée française – philosophie, anthropologie et littérature –, qu'Enzensberger a étudiée à Paris au milieu des années 1950.

Deux indices permettent d'étayer cette proposition de recontextualisation. *Le premier indice* : dans *Vues sur la guerre civile*, la logique arendto-hégélienne de l'humiliation est construite en référence à quelques pages fondamentales des *Damnés de la terre* de Frantz Fanon :

« ... Au plus profond de lui-même le colonisé ne reconnaît aucune instance. Il est dominé, mais non domestiqué. Il est inférieurisé, mais non convaincu de son infériorité. » À propos du colonialisme européen, Frantz Fanon a montré voilà plus de trente ans que les « damnés de la terre » ne se révoltent pas seulement contre la misère et la faim, mais aussi contre l'humiliation constante qu'ils subissent⁴⁴.

Cette association d'Arendt et de Fanon ne va évidemment pas de soi. On sait les critiques qu'Arendt adressera à Fanon (et à Sartre) dans sa *Critique de la violence*⁴⁵. Trois éléments

de la populace [des époques passées], c'est l'auto-désintéret, l'absence d'intérêt pour son propre destin [...] Elles ne sont pas désintéressées par bonté, elles ont l'impression que leur *soi* peut à tout moment et partout être remplacé par un autre [...] Ce phénomène de perte radicale du *soi*, cette indifférence cynique ou blasée avec laquelle les masses envisageaient leur propre mort était quelque chose de tout à fait inattendu ». Dans ce passage, Enzensberger ne cite pas Arendt, se contentant de parler d'« un livre essentiel paru en 1951 ». La formule « haine de soi » (*self-hatred*) apparaît dans une des pages citées ici par Enzensberger : H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, p. 625.

⁴¹ Une section est intitulée « L'âge d'or de la sécurité » (H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, p. 279-282). La citation est tirée de la p. 281.

⁴² H. M. Enzensberger, *Vues sur la guerre civile*, p. 105-106. Enzensberger associe de la sorte Arendt et Hegel.

⁴³ On sait que l'article de Freud est inséparable d'une expérience individuelle et collective de la Première Guerre mondiale, qui a profondément mis en question les fondements de la psychanalyse.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 105. La citation de Fanon vient du premier chapitre, « De la violence », des *Damnés de la terre* : F. Fanon, *Les Damnés de la terre* (1961), dans *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 464. Enzensberger trouve, en outre, chez Fanon une description des plus frappantes de la façon dont ce sentiment d'humiliation est d'abord retourné contre soi par les colonisés algériens et les pousse dans des violences intestines, des pratiques d'autodestruction qui leur permettent de libérer les tensions musculaires correspondant aux violences subies et à l'impossibilité d'y répondre : « Le colonisé est un persécuté qui rêve en permanence de devenir persécuteur [...]. Les luttes tribales ne font que perpétuer de vieilles rancunes enfoncées dans les mémoires. En se lançant à muscles perdus dans ses vengeances, le colonisé tente de se persuader que le colonialisme n'existe pas [...]. Autodestruction très concrète dans les luttes tribales, telle est donc l'une des voies par où se libère la tension musculaire du colonisé. » (H. M. Enzensberger, *Vues sur la guerre civile*, p. 106 ; F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, p. 464-465.)

⁴⁵ H. Arendt, « Reflections on Violence », *The New York Review of Book*, 27 février 1969.

peuvent toutefois expliquer le rapprochement des deux auteurs. 1) *Les Origines du totalitarisme* (1951) et *Peau noire, masques blancs* (1952), où Fanon décrit la haine de soi du noir colonisé, sont des textes contemporains qui ont probablement été lus simultanément par Enzensberger. 2) Après *Eichmann à Jérusalem*, une polémique a opposé Enzensberger à Arendt. Dans « Réflexions devant une vitrine », publié en 1964 en ouverture de *Politique et crime*, Enzensberger n'avait pas hésité à reprendre l'analyse d'Arendt afin de la généraliser dans et pour une époque marquée par la menace d'une destruction nucléaire, associant ainsi « les noms d'Auschwitz et d'Hiroshima », et par la possibilité continuée de considérer la mort de millions d'hommes comme un dommage collatéral⁴⁶. Sollicitée pour rendre compte du livre, Arendt refusa de le faire, puis engagea un échange épistolaire avec Enzensberger où elle rappelle ce qui fait la particularité pour elle de l'extermination du peuple juif, ainsi que la responsabilité de l'Allemagne et des Allemands dans cette extermination⁴⁷. Cela n'empêche que *Les Origines du totalitarisme* ont constitué pour Enzensberger une référence majeure pendant ses années de formation, dans la première moitié des années 1950. 3) On peut faire l'hypothèse que c'est paradoxalement Sartre qui a permis à Enzensberger d'articuler Arendt et Fanon : dans *Réflexions sur la question juive*, comme dans d'autres textes⁴⁸, Sartre mobilise le concept de *haine de soi* pour comprendre l'antisémitisme de l'antisémite, mais aussi l'antisémitisme du Juif assimilé (ou qui vaudrait tellement l'être) et que Sartre appelle le Juif inauthentique. Nous retrouverons plus loin l'essai de Sartre.

Le second indice : la conclusion de l'article de 2001, « Retour du sacrifice humain », laisse poindre une figure d'autodestruction, l'*amok*, qui permet de situer la manière dont Enzensberger a pu appréhender cette résurgence singulière du sacrifice.

Quiconque préfère rester en vie, aura de la peine à comprendre cela. Et, bien qu'ils forment une majorité écrasante, ceux qui ne ressentent pas l'envie de céder à leurs pulsions meurtrières n'auront aucune chance au moment de la confrontation avec le candidat au suicide⁴⁹.

En réalité, la traduction française efface presque la référence à l'*amok* (il est question de « céder à ses pulsions meurtrières »), alors qu'elle est conservée dans la version anglaise. Dans *Vues sur la guerre civile*, le terme disparaît de la même façon. Le fait n'est pas étonnant : le terme *amok* est courant en anglais et en allemand. Dans le passage que nous avons cité plus haut, *Amokläufer* est traduit par « fous furieux⁵⁰ » et confondu de façon précipitée avec la figure du tueur en série qu'Enzensberger cite à la suite. Ces choix de traduction, qui valent aussi pour *Le Perdant radical*, sont malheureux, tout d'abord, parce qu'ils effacent la récurrence du terme *amok* dans toute l'œuvre d'Enzensberger depuis au moins le début des années 1960. Par exemple, dans le poème « Écume », qui projette sur les contradictions destructrices de la société contemporaine la bave écumante de l'*Amokläufer* et

⁴⁶ H. M. Enzensberger, « Réflexions devant une vitrine » (1964), dans *Politique et crime*, Paris, Gallimard, 1967, p. 7-34, p. 15 pour le passage cité.

⁴⁷ H. Arendt/H. M. Enzensberger, « Ein Briefwechsel » (1964-1965), dans J. Schickel (éd.), *Über Hans Magnus Enzensberger*, Francfort, Suhrkamp, 1970, p. 172-180. Pour une présentation éclairante de la réponse d'Arendt à Enzensberger, voir Natan Sznaider, « Hannah Arendt's Jewish Cosmopolitanism. Between the Universal and the Particular », *European Journal of Social Theory*, vol. 10, n° 1, 2007, p. 112-122.

⁴⁸ J.-P. Sartre, « Drieu la Rochelle et la haine de soi », *Lettres françaises clandestines*, avril 1943, repris dans *Situations, I. Février 1938-Septembre 1944*, nouvelle édition, Paris, Gallimard, 2010, p. 168-170.

⁴⁹ H. M. Enzensberger, « Retour du sacrifice humain », *loc. cit.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 84. Le passage est commenté dans la conclusion du livre d'Alasdair King sur Enzensberger, qui fait la part belle à *Vues sur la guerre civile*. Il est à noter que la traduction qu'A. King propose du passage efface également la référence à l'*amok*. *Amokläufer* est traduit par *rioters*. Voir A. King, *Hans Magnus Enzensberger. Writing, Media, Democracy*, p. 333.

qui fait, par exemple, sentir le « goût d'Auschwitz au café [de] Flore⁵¹ ». Ou encore, en 1963, dans le poème qu'Enzensberger rédige à l'occasion du soixantième anniversaire d'Adorno, « schwierige arbeit. für theodor w. adorno⁵² ». Mais ces traductions sont surtout malheureuses parce que cette référence à l'*amok* s'inscrit dans l'horizon de la pensée française des années 1950 et 1960 qui a compté pour Enzensberger, avec notamment l'émergence du structuralisme dans un rapport de reprise et de démarcation envers l'existentialisme, et la réactivation de la grande tradition des moralistes français dans le contexte de la guerre d'Algérie⁵³. De nouveau, c'est Fanon qui nous accompagnera sur cette voie, avec *Les Damnés de la terre*, mais aussi avec *L'An V de la révolution algérienne*, qui paraît en 1959 et qui constitue probablement la source des occurrences du terme chez Enzensberger dans les années qui suivent⁵⁴. L'explicitation de cette relation décisive d'Enzensberger à Fanon nous amènera à considérer à nouveaux frais la tradition anthropologique française dans laquelle ce dernier se situe.

Amok de Zweig, au-delà de la Théorie critique : une anthropologie politique à la française

En l'absence de référence explicite, les deux auteurs qui ont, probablement, marqué la pensée d'Enzensberger sur l'*amok* sont Frantz Fanon et Marcel Mauss. Enzensberger a plusieurs fois commenté les ouvrages de Fanon et, surtout, il a veillé à la traduction de ses œuvres en allemand dans la revue *Kursbuch* et aux éditions Suhrkamp, où il a travaillé comme consultant et éditeur à partir de 1962. Ainsi Enzensberger fait-il paraître une traduction allemande de « De la violence » dans le second numéro de sa revue en 1965, alors que *Les Damnés de la terre* sont traduits l'année suivante⁵⁵. C'est dans *L'An 5 de la révolution algérienne* que Fanon élabore la question de l'*amok*. L'ouvrage est également traduit chez Suhrkamp à la fin des années 1960⁵⁶. À côté de Fanon, on peut faire l'hypothèse que l'autre source d'Enzensberger est Marcel Mauss, dont les remarques sur l'*amok* sont régulièrement évoquées. Dans *Le Panoptique*, Enzensberger a récemment rendu hommage à l'*Essai sur le don* de Mauss⁵⁷. Et s'il n'a guère commenté l'œuvre de l'anthropologue⁵⁸, il va de soi qu'Enzensberger, qui a étudié la philosophie en Allemagne et en France au milieu des

⁵¹ H. M. Enzensberger, « Écume », dans *Parler allemand* (1960), trad. R. Pillaudin, repris dans *Mausolée précédé de Défense des loups et autres poésies*, Paris, Gallimard, 2007, p. 84.

⁵² H. M. Enzensberger, « schwierige arbeit. für theodor w. adorno », dans M. Horkheimer (éd.), *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, Francfort, Suhrkamp, 1963 ; repris dans H. M. Enzensberger, *Blindenschrift*, Francfort, Suhrkamp, 1964, p. 58-59.

⁵³ Je n'évoquerai pas ici la littérature française qui a pris l'*amok* pour sujet de prédilection. À côté des références bien connues qui sont Zweig et Kipling, une telle tradition existe cependant bien aussi en France. Elle est notamment représentée par le roman d'Henri Fauconnier, *Malaisie*, publié chez Stock sous le patronage de Jacques Chardonne, et qui reçoit le Prix Goncourt en 1930 (la quatrième et dernière partie de l'ouvrage est intitulée « Amok » et recycle une série de travaux scientifiques anglophones produits sur l'*amok* à la fin du XIX^{ème} siècle). Un quart de siècle plus tard, un autre Prix Goncourt, *Les Racines du ciel*, de Romain Gary, propose à son tour plusieurs scènes d'*amok* (d'hommes et d'animaux). Le personnage principal du roman, Morel, qui a survécu aux camps pendant la guerre, passe volontiers pour un *amok* dans un autre contexte marqué par la colonisation française, celui de l'Afrique-Équatoriale française, où il se démène pour sauver les éléphants de l'extermination.

⁵⁴ F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1959.

⁵⁵ F. Fanon, « Von der Gewalt », *Kursbuch*, n° 2, 1965, p. 1-55 ; *Die Verdammten dieser Erde*, Francfort, Suhrkamp, 1966.

⁵⁶ F. Fanon, *Aspekte der algerischen Revolution*, Francfort, Suhrkamp, 1969.

⁵⁷ H. M. Enzensberger, *Le Panoptique. 20 problèmes insolubles traités en 20 démonstrations morales et récréatives* (2012), trad. P.-J. Franceschini, Paris, Alma, 2014, p. 159.

⁵⁸ Enzensberger consacre aussi une série de remarques au *potlatch* dans son article « D'où vient le luxe, et où va-t-il ? » paru dans le *Spiegel* en décembre 1996. H. M. Enzensberger, « D'où vient le luxe, et où va-t-il ? Réminiscences de la surabondance », dans *Feuilletage. Essais [Zickzack. Aufsätze, 1997]*, trad. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 1998, p. 157-158.

années 1950, a rencontré très tôt l'œuvre de Mauss, ne fût-ce que par les interprétations qu'en ont donné Adorno (*Minima moralia*, 1951) et Lévi-Strauss (« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », 1950), dont Enzensberger a aussi favorisé la traduction allemande⁵⁹. En 1926, dans « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)⁶⁰ », l'étude approfondie de ce qu'il était convenu d'appeler avant Mauss la *thanatomanie* rencontre la question de l'*amok*. Mauss y réagit – c'est en tout cas l'hypothèse que nous formulons⁶¹ – à la traduction du récit de Stefan Zweig, *Amok ou le fou de Malaisie*, qui vient d'être publiée en 1924 dans la revue communiste *Clarté*⁶².

a) L'*amok* selon Mauss : de la guerre au refus de la révolution

L'histoire de la revue *Clarté* est assez bien connue⁶³. Elle est créée par Henri Barbusse (l'auteur du roman *Le Feu*) en 1919 pour susciter une réaction intellectuelle internationale d'ampleur suite aux horreurs de la Première Guerre mondiale. Zweig est le représentant du mouvement pour l'Allemagne (aux côtés d'Einstein, Croce, Gorki ou Picasso). *Le Monde d'hier* fait le récit de cet épisode politique qui voit Zweig chercher à collaborer et à s'entendre avec Barbusse, mais aussi avec son ami Romain Rolland. Zweig relate aussi l'échec du mouvement, rapidement tiraillé par la question du rapport de la revue avec le jeune Parti communiste français, auquel Barbusse puis Rolland finissent par se rallier⁶⁴. Selon l'indication de Zweig lui-même, l'écriture de la nouvelle *Amok*, ainsi que ses traductions en français (le recueil du même titre paraît en 1927, avec une préface de Rolland), s'inscrivent dans ce contexte politique : « Il s'agissait de recommencer et d'attendre que le flot impatient de tous les "ismes" reculât [...] Je commençai la grande série des *Architectes du monde* [...] ; j'écrivis des nouvelles comme *Amok* et *Lettre d'une inconnue*, tout cela en toute sérénité et sans ombre d'"activisme"⁶⁵. » C'est précisément cette page du *Monde d'hier* qu'Arendt glose et développe dans la section « Domination totale » des *Origines du totalitarisme*⁶⁶.

L'intérêt de Mauss pour l'*amok* nous replonge directement dans le contexte de la rédaction de la nouvelle de Zweig. On sait que la publication de l'*Essai sur le don* s'inscrivait dans le cadre d'un projet politique social-démocrate. On connaît aussi les réserves de Mauss à

⁵⁹ C. Lévi-Strauss, « Sprache und Gesellschaft », *Kursbuch*, n° 5, 1966, p. 178-189 ; « Die Mathematik vom Menschen », *Kursbuch*, n° 8, 1967, p. 176-188 ; *Strukturelle Anthropologie*, Francfort, Suhrkamp, 1967.

⁶⁰ M. Mauss, « Effet physique sur l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) » (1926), dans *Sociologie et Anthropologie* (1950), Paris, PUF, 2004, p. 311-330.

⁶¹ Il semble que les remarques (courtes) de Mauss sur l'*amok* sont cantonnées à cette année 1926. Mauss y fait aussi référence dans son *Manuel d'ethnographie*, qui date de la même année : « Toute la Malaisie, toute l'Indochine malaise et non malaise, tout Madagascar, connaissent l'*amok*, connaissent des paniques collectives, où le village s'enferme, interdit à quiconque d'entrer. Cela veut dire ou bien qu'un habitant du village a commis un péché ; ou que les autres ont péché ; ou qu'on attend une attaque. » M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, 1926, http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/manuel_ethnographie/manuel_ethnographie.html.

⁶² La nouvelle de Zweig est publiée dans *Clarté* en 5 livraisons, d'août à décembre 1924. La première publication allemande du livre date de 1922.

⁶³ Voir A. Cuenot, *Clarté 1919-1924, t. 1, Du pacifisme à l'internationalisme prolétarien. Itinéraire politique et culturel*, Paris, L'Harmattan, 2011. Et, de façon synthétique, du même auteur, « *Clarté* (1919-1928) : du refus de la guerre à la révolution », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, [En ligne], n° 123, 2014, p. 115-136, <https://chrhc.revues.org/3522>.

⁶⁴ S. Zweig, *Le monde d'hier. Souvenirs d'un Européen* (1941, 1944), trad. nouvelle S. Niémetz, Paris, Belfond, 1982, 2012, p. 355-356.

⁶⁵ Voir *ibid.*, p. 356.

⁶⁶ Dans *Les Origines du totalitarisme*, Arendt évoque la « logique de tous les "ismes" » à deux reprises (p. 809, 824). Elle reprend aussi le titre de la série de Zweig lorsqu'elle définit le totalitarisme comme la négation de la dignité humaine, à savoir comme le refus de reconnaître les autres hommes « comme des bâtisseurs de monde ou comme les cofondateurs d'un monde commun » (p. 810).

l'égard du communisme et du bolchevisme⁶⁷. Dans ce contexte, l'analyse socio-anthropologique de Mauss, qui rapporte les comportements d'amok à des formes d'emprise totale de la société sur l'individu, s'oppose à une vision de l'amok qui pourrait y voir quelque chose comme une puissance révolutionnaire ; Mauss insiste, au contraire, sur la dimension d'impuissance de ce comportement, en même temps qu'il présente peut-être de biais une critique du collectivisme communiste. Ce faisant, il apporte deux corrections majeures par rapport à une interprétation simple de Zweig : premièrement, l'amok n'est qu'une expression parmi d'autres de réactions individuelles qui prennent corps dans des états d'émotivité collective intense : la mort par suggestion sociale en est un autre exemple, moins spectaculaire mais plus fréquent. Deuxième correction, théorique cette fois : Mauss intégrera quelques années plus tard ces formes de « dressage⁶⁸ » social dans le cadre de son article sur « Les techniques du corps », dont Adorno, on l'a vu plus haut, se souvient dans « Éduquer après Auschwitz »⁶⁹.

b) Fanon, Césaire et le refus de l'amok

Pour sa part, Fanon est à son tour confronté à des cas d'amok dans son travail de psychiatre à l'hôpital de Blida puis comme combattant. Ce qui frappe dans les portraits d'amok par Fanon, c'est que l'amok n'y est pas une manifestation de l'impuissance du colonisé. Pour Fanon, il s'agit d'une *modification* de la conscience du colonisé, plus précisément encore d'une modification du *rapport* de la conscience du colonisé à la conscience du colon. De telles attitudes agressives correspondent à une augmentation de la confiance du colonisé qui s'appuie sur les premiers doutes et les premières peurs des colonisateurs. À cet égard, Fanon se démarque de Mauss de façon décisive.

Cet écart nous impose de préciser la situation dans laquelle Fanon a rencontré le phénomène de l'amok. Il serait malencontreux – et trompeur – de considérer que Fanon, psychiatre à Blida et militant de l'indépendance algérienne, aurait simplement rencontré des comportements d'amok dans sa pratique psychiatrique (il en donne plusieurs exemples cliniques dans *Les Damnés de la terre*⁷⁰) et qu'il aurait cherché alors à comprendre ces comportements violents en se tournant vers les études de Mauss (dont il admirait certes le travail). En réalité, la question de l'amok dans *L'An V de la révolution algérienne* et dans *Les Damnés de la terre* rejoue – et déplace – la critique que Fanon avait adressée à la compréhension de la situation coloniale par Octave Mannoni dans sa *Psychologie de la colonisation* en 1950. Comme on sait, Fanon ne pouvait pas accepter, dans les thèses de Mannoni, ce qui lui apparaissait comme une « "prédisposition" du colonisé à la soumission coloniale⁷¹ ». Dans deux articles fondamentaux parus dans la *Revue du MAUSS*, François Vatin a montré que cette interprétation de Mannoni par Fanon était fautive et reposait sur une confusion du complexe d'infériorité et du complexe de dépendance (aux ancêtres) que Mannoni distingue pourtant très fermement, en réservant le complexe d'infériorité aux

⁶⁷ M. Mauss, « Appréciation sociologique du bolchevisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 31, n° 1, janvier-mars 1924, p. 103-132.

⁶⁸ M. Mauss, « Les techniques du corps » (1934, 1936), dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 2004, p. 374.

⁶⁹ Nous avons développé ce point dans G. Cormann & J. Hamers, « "La Théorie critique n'a aucun rapport avec la société." Kluge, Adorno et l'indomptable Leni Peickert », *Tijdschrift voor Filosofie*, n° 78, 2016, p. 97-120.

⁷⁰ Voir F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, p. 532-533, p. 644. Sartre s'en fait l'écho dans sa préface lorsqu'il écrit que « dans le temps de leur impuissance, la folie meurtrière est l'inconscient collectif des colonisés » (J.-P. Sartre, « Préface », dans F. Fanon, *Œuvres*, p. 439).

⁷¹ F. Vatin, « Dépendance et émancipation : retour sur Mannoni », *Revue du MAUSS*, [En ligne], n° 38, 2011/2, p. 131-148, <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-2-page-131.htm>. Voir F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

sociétés occidentales modernes⁷². Dans le même temps, F. Vatin a également montré que le malentendu était pour ainsi dire inéluctable entre Mannoni et celui qui était son ami : Mannoni avait en effet brouillé cette distinction dans un article antérieur à son livre, intitulé « Colonisation et psychanalyse », qui paraît dans la revue *Chemins du monde* en 1948. L'évocation de l'amok y joue un rôle fondamental :

Si l'on en vient à douter que l'administration soit capable de jouer ce rôle de protection hyperbolique dont on la chargeait [...], alors la culpabilité finit par se projeter sur les images de l'autorité, dans une sorte d'amok collectif, selon des lois que nous sommes encore mal préparés à comprendre. Elle ressemble étrangement à celles qui régissent les parricides⁷³.

Il n'est pas possible de reconstituer complètement l'histoire de cet article. Mais on peut faire l'hypothèse qu'il s'agit alors pour Mannoni de réagir à chaud (on est en 1948), et dès lors avec les moyens du bord, à la rébellion malgache de 1947. Dans le passage cité, Mannoni fait une analogie entre ce soulèvement et l'amok (« une sorte d'amok collectif »), afin de comprendre un soulèvement dont il cerne mal les contours. Mannoni avait déjà commencé à écrire *Psychologie de la colonisation*, dont la rédaction est déclenchée par sa découverte de la psychanalyse et sa rencontre avec Jacques Lacan⁷⁴. Mais il est manifestement surpris par les événements qui ont lieu à Madagascar : il y répond par conséquent avec les ressources (peut-être aussi avec les préjugés) que lui ont procurées plus de 20 ans d'enseignement dans les colonies françaises, en Martinique et à La Réunion d'abord, puis, à partir de 1931, à Madagascar, dont Mauss n'avait pas manqué de rappeler, dans son *Manuel d'ethnographie*, qu'elle est une région du monde connue pour les comportements amok qu'on y observe.

L'affaire aurait pu en rester là. Il n'en fut rien et Mannoni renonça après 1950 à parler de la situation coloniale. La référence rapide de Mannoni à l'amok a en effet été épinglée par Aimé Césaire dans son célèbre *Discours sur le colonialisme*, qui date aussi de 1950. Nous citons Césaire qui cite Mannoni :

M. Mannoni diagnostique : « Le Malgache n'essaie même pas d'imaginer pareille situation [de dépassement de la peur infantile de l'abandon]... Il ne désire ni autonomie personnelle ni libre responsabilité. »

[...]

Si on fait remarquer à M. Mannoni que les Malgaches se sont pourtant révoltés à plusieurs reprises depuis l'occupation française et dernièrement encore en 1947, M. Mannoni, fidèle à ses prémisses, vous expliquera qu'il s'agit d'un comportement purement névrotique, d'une folie collective, d'un comportement d'amok ; que, d'ailleurs, en la circonstance, il ne s'agissait pas pour les Malgaches de partir à la conquête de biens réels, mais d'une « sécurité imaginaire », ce qui implique évidemment que l'oppression dont ils se plaignent est une oppression imaginaire⁷⁵.

⁷² Outre l'article cité à la note précédente, voir F. Vatin, « Octave Mannoni (1899-1989) et sa *Psychologie de la colonisation*. Contextualisation et décontextualisation », *Revue du MAUSS*, [En ligne], n° 37, 2011/1, p. 137-178, <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2011-1-page-137.htm>.

⁷³ O. Mannoni, « Colonisation et psychanalyse », *Chemins du monde*, V, « Fin de l'ère coloniale ? », Paris, Éditions de Clermont, 1948, p. 95. Cité dans F. Vatin, « Dépendance et émancipation ; retour sur Mannoni », *loc. cit.*, note 7.

⁷⁴ F. Vatin, « Octave Mannoni (1899-1989) et sa *Psychologie de la colonisation* », *loc. cit.*

⁷⁵ A. Césaire, *Discours sur le colonialisme* (1950), Paris, Présence africaine, 1955, p. 47-48. Il n'est certainement pas indifférent que, juste avant cette critique cinglante de Mannoni, Césaire cite de façon très sévère le nom de Kipling. L'auteur anglais est connu pour avoir fait de l'amok un thème littéraire ou, plutôt si on veut appuyer le trait césairien, pour avoir fait d'une construction idéologique coloniale un thème littéraire légitime. Voir, notamment, sa nouvelle « In the Matter of a Private », qui a reçu l'attention jadis de l'ethnopsychiatre Georges Devereux, « Normal et anormal » (1956), dans *Essais d'ethnopsychiatrie générale* (1970), Paris, Gallimard, 2015, p. 53. L'étude de Devereux est l'étude la plus développée du phénomène de l'amok dans le champ français. Elle fait de l'amok un comportement appartenant à un répertoire de comportements culturels qui est étranger aux sociétés occidentales modernes. La littérature, peut-être surtout

Césaire connaissait Mannoni depuis plus de 20 ans : celui-ci, note Vatin, a probablement été son professeur de philosophie à Fort-de-France au milieu des années 1920. Césaire publie d'ailleurs dans le même numéro de la revue *Chemins du monde* une première version de son *Discours sur le colonialisme*. On peut donc imaginer que Césaire a lu l'article de Mannoni en toute amitié. Sa déception a dû être à la mesure de l'attention qu'il a portée à l'analyse de son ancien professeur. En tout cas, Mannoni devient dans le *Discours* de 1950 un représentant dangereux et à combattre de l'idéologie colonialiste qui se répand même chez les mieux intentionnés. Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon fera de cette critique de Mannoni un motif récurrent.

La dureté (largement injustifiée⁷⁶) de Césaire a deux motivations supplémentaires, qui débordent sa relation personnelle avec Mannoni. Premièrement, Césaire reçoit la proposition de Mannoni *du point de vue du colonisé*. Comme Fanon, il ne peut donc que suspecter les soubassements psychologiques et anthropologiques de l'analyse de Mannoni et y voir une justification implicite de l'état de domination coloniale. Deuxièmement, Césaire est alors député communiste, à un moment où s'installe la guerre froide ; dans ce contexte tendu, sa critique de Mannoni ne peut être complètement appréciée que si on rappelle que le Parti communiste venait de révoquer la psychanalyse au titre de science bourgeoise. Entre Mannoni et Césaire, le gouffre se fait béant : alors que Mannoni devient psychanalyste et prend en même temps ses distances vis-à-vis du communisme, Césaire fait pour ainsi dire le chemin idéologique inverse.

Nous retiendrons pour notre propos que le retour de l'amok chez Fanon, qu'on cite souvent sur le sujet sans précision supplémentaire, est de nouveau lié à la question du rôle que doivent (ou ne doivent pas) jouer le marxisme comme cadre d'intelligibilité de la situation (géo)politique, et le Parti communiste comme instance d'un rapport de forces transformateur/révolutionnaire. Mais il nous faut aussi remarquer que Fanon, s'il reproduit la critique générale que Césaire adresse à Mannoni, ne renonce pas pour autant à utiliser la catégorie d'amok pour comprendre les transformations en cours de la situation coloniale – et décoloniale – en Algérie, puisque l'amok atteste, selon lui, une modification du rapport du colonisé au colon.

c) Enzensberger avec Fanon et Mauss : politiser l'amok

Paradoxalement, c'est probablement l'admiration de Fanon pour Mauss qui fournit une première explication du terme et du thème de l'amok chez Fanon. En effet, Fanon s'accorde avec Mauss (qu'il admirait, comme nous l'avons déjà noté), pour ne pas faire de l'amok une réaction typique – ou paradigmatique – des attitudes des colonisés en lutte. Dans un passage qui a retenu l'attention d'Enzensberger dans son célèbre *Baukasten zu einer Theorie der Medien*⁷⁷, son « Kit de construction pour une théorie des médias », Fanon contraste l'amok considéré comme participation individuelle (et dès lors imaginaire) à la révolution qui s'annonce, avec d'autres formes de comportements qui ne passent pas par le corps du colonisé (comme c'est le cas pour l'amok), mais qui mobilisent une technique moderne comme la radio afin de constituer une communauté en lutte à partir d'une herméneutique collective (tout aussi imaginaire) des messages brouillés transmis par les radios amies⁷⁸. Dans ce chapitre de *L'An V*, Fanon reprend des concepts anthropologiques,

l'anthropologie politique que nous reconstituons ici, prend le contrepied de cette affirmation. C'est à comprendre certains enjeux de ce renversement que nous voulons apporter ici une contribution.

⁷⁶ F. Vatin considère à bon droit que Césaire n'a pas lu par la suite *Psychologie de la colonisation* de Mannoni.

⁷⁷ H. M. Enzensberger, « Baukasten zu einer Theorie der Medien » (1970), *Kursbuch* n° 20, 1970, p. 159-186.

⁷⁸ Dans *Baukasten*, Enzensberger renvoie allusivement au très beau chapitre « Ici la voix de l'Algérie... », dans F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne* (1959), Paris, La Découverte, 2011, p. 51-82.

non pas pour les retourner vers la société occidentale, mais pour pluraliser la description qu'on pouvait faire des Algériens. Le dispositif herméneutique et politique décrit par Fanon s'appuie certes sur des figures de « chamans » modernes qui organisent les croyances d'une communauté en lutte, mais de façon à désindividualiser et à dépathologiser le registre comportemental qui est à leur disposition.

Cet accord fondamental de Fanon avec Mauss débouche sur une conséquence importante : l'augmentation de la confiance des colonisés est prise dans une dialectique : elle entraîne une peur collective chez les colons. Ceux-ci multiplient les actes de répression et de vengeance qui sont autant de « fuites en avant criminelles⁷⁹ ». Pour eux – et pour eux seulement, écrit Fanon –, il y a toujours *passage à l'acte* dans ce moment de mise en crise de la domination coloniale. La seconde étape de la stratégie argumentative de Fanon consiste, par conséquent, à retourner l'attribution de comportement amok, considéré comme un accès de rage destructrice incontrôlable, vers les colons français exposés à la contestation de plus en plus organisée des colonisés. Pour opérer ce renversement, Fanon a peut-être trouvé un modèle simple chez Sartre. Dans le portrait qu'il donne de l'antisémite dans *Réflexions sur la question juive*, Sartre écrit que l'antisémite continue d'appartenir à une « société primitive⁸⁰ » dans la société moderne, et ne peut agir que « par explosion de rage analogue à l'*amok* des Malais⁸¹ ». Si cela est vrai, Fanon n'est peut-être pas aussi éloigné de Zweig qu'on pouvait d'abord le croire. Plus précisément, Fanon ne nous éloigne pas autant qu'on aurait pu le croire de Zweig, lorsqu'on assimile ce dernier trop rapidement, sans écart, à la pensée de Freud qui l'a marqué en profondeur. En contexte colonial, soutient en somme Fanon, l'amok, *c'est cela seul qui circule du colonisé vers le colon* : une forme pathologisée de comportement social, détachée de son milieu d'origine, dont il ne reste qu'une rage meurtrière incompréhensible.

Tel est le résultat de l'exercice d'anthropologie politique dont Enzensberger hérite dans l'analyse qu'il propose des perdants radicaux d'aujourd'hui. On peut en retenir trois choses (qui sont liées). Premièrement, la mise en circulation du phénomène d'*amok* est inséparable de la mise en question des sociétés occidentales suite aux deux guerres mondiales. Deuxièmement, cette mise en question a dans les deux cas « mobilisé » l'amok dans une alternative double qui faisait s'opposer, d'une part, le point de vue de l'Occidental (du colon) et celui du non-occidental (du colonisé) et, d'autre part, dans l'horizon politique progressiste français (et européen), le point de vue des compagnons de route du Parti communiste et celui de ceux qui défendaient, à l'inverse, la nécessité d'un horizon politique élargi critique à l'égard du schéma interprétatif communiste. Troisièmement, dans les deux situations d'usage de l'amok dans l'anthropologie politique française du XX^{ème} siècle, dont Enzensberger hérite, on ne peut manquer de prendre en compte la question de l'amitié. L'amok, si c'est bien ce qui circule en situation (dé)coloniale entre le colonisé et le colon, c'est aussi quelque chose comme une distance dans l'amitié qui ne peut se réduire à une séparation pure et simple. Une distance *dans l'amitié* qu'on pourrait formuler, par provision, dans les termes d'Arendt et de Zweig que nous avons déjà cités : « reconnaî[tre] les autres hommes [...] au même titre que

⁷⁹ F. Fanon, *L'An V de la révolution algérienne*, p. 62-63.

⁸⁰ J.-P. Sartre, *Réflexions sur la question juive* (1946, 1954), Paris, Gallimard, 1998, p. 84.

⁸¹ *Ibid.*, p. 51 : « Nous avons vu que l'antisémite n'entend rien à la société moderne, il serait incapable de concevoir un plan constructif ; son action ne peut se placer au niveau de la technique, elle demeure sur le terrain de la passion. À une entreprise de longue haleine, il préfère une explosion de rage analogue à l'*amok* des Malais. » (p. 50-51) On connaît l'importance décisive que les *Réflexions sur la question juive* ont dans le premier livre de Fanon, *Peau noire, masques blancs* : Fanon y comprend la négrophobie de façon analogue à la façon dont Sartre concevait l'antisémitisme : alors que l'antisémite conjure dans la haine du Juif les exigences de la liberté et de la responsabilité qu'il ne veut pas assumer, le racisme concerne une insécurité qui se loge dans les puissances et les impuissances du corps : « nous dirons que le nègre par son corps gêne la fermeture du schéma postural du Blanc, au moment naturellement où le Noir fait son apparition dans le monde phénoménal du Blanc. » (F. Fanon, *Peau noire, masques blancs* (1952), Paris, Le Seuil, 1971, p. 130.)

soi comme des sujets, comme des bâtisseurs de monde ou comme les cofondateurs d'un monde commun⁸² ».

Mais un dernier élément doit être relevé. Après les années 1960, où il a largement contribué à faire connaître l'anthropologie française en Allemagne, Enzensberger a cessé d'y faire référence explicitement. Si l'anthropologie comme le fait de vivre à l'étranger ont permis à Enzensberger d'éviter la haine de soi, comme il le dit dans son entretien pour *Télérama* en 2010, l'enjeu pour lui était d'établir « une bien meilleure relation avec [s]on pays, l'Allemagne » et d'être « capable de regarder les choses en face »⁸³. Dans les années 1980, le travail d'Enzensberger le conduira à dialoguer davantage avec les travaux sociologiques, avec la sociologie de Bourdieu notamment, qu'il contribue aussi à faire traduire⁸⁴. Enzensberger a ainsi conjuré le risque de produire une haine de soi de niveau supérieur qui l'aurait amené à cultiver la distance à soi pour elle-même. Là encore, une référence à Sartre semble s'imposer. Plus son œuvre avance, plus Enzensberger semble en effet endosser la décision de se faire honte à soi-même que Sartre assume dans sa préface aux *Damnés de la terre*⁸⁵. La reconstitution historique et la subtilité ethnologique doivent alors laisser la place à l'exposition de soi que permet la littérature, notamment la littérature (auto)biographique.

Conclusion

Pour conclure, il faut dès lors revenir à la figure de l'écrivain tel qu'elle est pensée dans *Le Perdant radical*. Certes, il ne s'agit pas de soutenir que l'écrivain pense l'amok comme un compagnon de route, comme un « ami distant », qui aurait fait un autre choix. Mais nous avançons toutefois qu'en s'intéressant à l'amok contemporain qui est le produit d'un transfert de l'amok des origines vers le colon *et* le descendant du colonisé, Enzensberger affirme que le second ne peut nullement être compris comme un malade. Cette démonstration se déploie dans un acte de création littéraire.

Sans entrer ici dans le détail des multiples déclarations qu'Enzensberger a faites tout au long de sa carrière sur l'exercice de la biographie et de l'autobiographie, il convient de rappeler que, pour lui, il est impossible d'écrire une autobiographie sans mensonge :

Votre grand pionnier français de l'autobiographie, Rousseau, est un menteur, chacun le sait. Il écrit du roman. Alors, quitte à faire du roman, je préfère parler des autres plutôt que de moi. C'est intéressant, les autres. À travers eux, on découvre des milieux inconnus, qui sont comme des terrains à explorer⁸⁶.

Dès lors, poursuit-il, il s'agit d'assumer pleinement la dimension créatrice de ce genre littéraire en se racontant soi-même à travers la biographie, partiellement fictionnelle, d'un autre. C'est notamment le projet de *Hammerstein ou l'intransigeance*⁸⁷, mais aussi de

⁸² H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, p. 810.

⁸³ H. M. Enzensberger, « Vivre hors d'Allemagne m'a évité la haine de soi », [En ligne], entretien avec Nathalie Crom, *Télérama*, 17 juillet 2010, <http://www.telerama.fr/livre/hans-magnus-enzensberger-vivre-hors-d-allemande-m-a-evite-la-haine-de-soi,58154.php>.

⁸⁴ Enzensberger fait traduire dans *Kursbuch* (n° 42, 1975) l'article sur « Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie » que Bourdieu avait placé en tête du premier numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales*. Le recueil *Médiocrité et folie* apparaît comme une longue discussion de la théorie de la culture que Bourdieu a développée dans *La Distinction* en 1979. Voir H. M. Enzensberger, *Médiocrité et folie* (1988), Paris, Gallimard, 1991.

⁸⁵ Voir, sur ce point, G. Cormann, « Se récapituler au futur : Sartre et Fanon, l'enjeu d'une préface », *Les Temps Modernes*, n° 686, 2015, p. 105-134.

⁸⁶ H. M. Enzensberger, « Vivre hors d'Allemagne m'a évité la haine de soi », *loc. cit.*

⁸⁷ H. M. Enzensberger, *Hammerstein ou l'intransigeance. Une histoire allemande*, trad. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 2010.

nombreux passages de son récent entretien autobiographique avec lui-même, *Souvenir d'un tumulte*⁸⁸. Au début du chapitre 6 de *Vues sur la guerre civile*, Enzensberger écrit :

Le simple fait de parler de la guerre civile amène aussi, tôt ou tard, à une sorte d'expérimentation sur soi-même. On ne s'y rompt pas les os, mais tout débat sur la guerre civile est une image de la guerre civile. Je ne suis pas neutre. Je suis contaminé. Je sens s'accumuler en moi la rage, la peur et la haine⁸⁹.

Cette proposition peut être rabattue sur la description du perdant radical et de l'amok. Le poème que nous avons cité en ouverture, « Enfants soldats », l'atteste. Car lorsqu'Enzensberger associe, sans transition, l'expérience d'un enfant soldat assistant à la pendaison d'un membre du « Werwolf⁹⁰ » sur une place de Franconie en 1945 à la figure de l'enfant meurtrier des années quatre-vingt-dix qui « en finit avec lui-même comme avec les autres », c'est un épisode de son enfance qu'il raconte, d'une enfance qui s'achève pour lui par l'intégration pendant quelques jours du « Volkssturm⁹¹ » dont les déserteurs, on le sait, furent violemment exécutés par le Werwolf avant que les membres de cette organisation ne soient, à leur tour, lynchés par des groupes de citoyens composés notamment d'anciens membres du Volkssturm. L'amok qui est au centre de la deuxième partie du poème ne peut donc être raconté qu'à condition de passer d'abord par un souvenir autobiographique. Sa description poétique en dépend. Dans un autre poème, paru également dans le recueil *L'histoires des nuages*, Enzensberger décrit comme suit l'autobiographe :

L'autobiographe
Il écrit sur les autres
quand il écrit sur lui-même.
Il écrit sur lui-même
quand il n'écrit pas sur lui-même.
Quand il écrit, il n'est pas là.
Quand il est là, il n'écrit pas.
Il disparaît pour écrire.
Il écrit pour disparaître.
Dans ce qu'il écrit,
Il a disparu.⁹²

Si l'on remplace le verbe « écrire » par le verbe tuer, la proximité nécessaire entre l'amok et l'écrivain devient évidente et lie leurs sorts. Le poète n'est pas comme un amok. Mais, comme ce dernier, qu'Enzensberger a passé sa vie à raconter, il se perd un peu en perdant les autres.

Au terme de notre réflexion, s'il ne s'agit pas pour nous de soutenir que l'écrivain serait comme un amok, il est permis à tout le moins de suggérer que, dans leur rapport à la société de leur temps, une similarité de démarches les rapproche : *se perdre soi-même pour exprimer ou faire l'expérience de la société*. Ce dispositif nous oblige, par contrecoup, à nous poser toujours la question de notre proximité avec l'amok. Reprenons à présent l'extrait du *Perdant radical* qui constituait notre point de départ :

⁸⁸ H. M. Enzensberger, *Erinerrungen an einen Tumult*, op. cit.

⁸⁹ H. M. Enzensberger, *Vues sur la guerre civile*, p. 120.

⁹⁰ L'organisation « Werwolf », littéralement « loup-garou », est une milice secrète créée par Heinrich Himmler en 1944 et chargée de terroriser la population par des actes de sabotage et des assassinats derrière les lignes ennemies, c'est-à-dire dans les territoires déjà repris à la Wehrmacht par les forces alliées.

⁹¹ « Volkssturm » (litt. « tempête du peuple ») est le nom donné à l'armée populaire constituée par le Reich dans les derniers mois de la Deuxième Guerre mondiale et composée essentiellement de civils allemands de 16 à 60 ans formés à la hâte au maniement des armes. Ses membres avaient, jusqu'alors, échappé à l'enrôlement parce qu'ils étaient soit trop jeunes, soit déjà actifs dans des professions jugées essentielles dans un contexte de guerre.

⁹² H. M. Enzensberger, « L'autobiographe », dans *L'histoire des nuages. 99 méditations*, p. 159.

Psychologues, travailleurs sociaux, théoriciens politiques, criminologues, thérapeutes et d'autres encore, qui ne se comptent nullement au nombre des perdants, se retrouveraient sans ressources s'il n'existait pas. [...] Peut-être sentent-ils confusément qu'il ne s'agit pas d'un simple cas social, auquel on pourrait apporter une réponse à travers les dispositifs existants⁹³.

D'un côté, on l'a compris, l'écrivain est décrit ici, en creux, comme l'anti-expert qui est le seul narrateur « légitime » de l'amok. Car il est le seul à pouvoir endosser une part de l'amok, son étrangeté sociale, lorsqu'il tente de le reconstituer. Il est le seul à ne pas être empêché, par ses outils même, à imaginer qu'il fait, au fond, partie de la même société que le tueur fou. Mais, d'un autre côté, nous pouvons maintenant également comprendre pourquoi le rejet de la figure de l'expert par Enzensberger au début du *Perdant radical* va de pair avec sa reprise par l'auteur dans la seconde partie. Dans les 30 dernières pages du *Perdant radical*, Enzensberger enfile en effet lui-même les habits de l'explicateur en créant littéralement un récit historique et anthropologique de l'Arabe devenu un perdant de l'histoire. Ce geste ne doit pas être compris comme un simple moment de bascule dans le camp de ceux qu'il critiquait avec virulence dans la première partie du texte. Il s'agit, au contraire, pour Enzensberger d'écrire « dans les pas » de l'ethnologue des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles qui, certes, a contribué à la construction d'un mythe, d'une fiction, celle du (bon) sauvage, mais qui est aussi le dernier à ne pas avoir « pathologisé » l'amok et, donc, à ne pas l'avoir exclu *a priori* de la communauté sociale à laquelle il appartenait tout autant : le dernier à avoir pensé l'amok sur le mode d'une proximité distante et à s'être prémuni d'un transfert aveuglant. L'intérêt ininterrompu depuis près de 60 ans d'Enzensberger pour l'amok est inséparable d'une histoire de la haine de soi qui ne laisse pour ainsi dire aucun répit ni à l'histoire ni à la littérature.

⁹³ H. M. Enzensberger, *Le perdant radical*, p. 14.