

CONFESSION ET GENOCIDE EN ORIENT ?

A LA MEMOIRE DE HRANT DÏNK

Mehmet Aydin¹

1) Après la défaite du régime nazi, l'heure est venue de comprendre la grande catastrophe occidentale. Karl Jaspers à Heidelberg, hostile au nazisme, était interdit d'enseignement. Il n'émigra pas ni ne participa à la résistance intérieure. Mais il vécut sous la menace d'une arrestation. Après la capitulation de l'Allemagne, il reprend sa place à l'Université de Heidelberg, qui est en zone d'occupation américaine, et y donne un cours intitulé « La situation morale et spirituelle dans l'Allemagne d'aujourd'hui ». La partie de ce cours qui traite de la culpabilité est publiée en 1946, *Die Schuldfrage* (traduite en français par *La culpabilité allemande*, 1948, Minit). Le philosophe distingue quatre notions de culpabilité : criminelle, politique, morale et métaphysique. La culpabilité criminelle relève du tribunal et concerne les actes considérés comme des crimes au regard de la loi. Ce type de culpabilité regarde celui qui a commis de tels actes. La culpabilité politique vient de la responsabilité de tout ressortissant d'un État, quant aux actes réalisés par cet État. En ce sens, tous les Allemands ont une part de responsabilité dans les actes du gouvernement nazi. La culpabilité morale dépend de la conscience de tout individu. Elle est liée à la liberté : toute personne est responsable de ses actes et doit les assumer ; l'expression « un ordre est un ordre » ne peut jamais constituer une excuse valable. Par rapport à ce type de culpabilité, nous sommes notre propre tribunal. Enfin, la culpabilité métaphysique est définie par la co-responsabilité de tout être humain vis-à-vis de chacun des autres. Elle se manifeste dès que nous restons inactifs face à l'oppression et l'injustice, lorsque nous ne nous sentons pas concernés par la souffrance d'autrui. Cette culpabilité est à la limite de l'exprimable : « C'est maintenant seulement que l'histoire est devenue définitivement universelle, l'histoire de l'humanité de tout le globe terrestre. [...] Ce qui est arrivé aujourd'hui a ses racines dans des événements et des circonstances touchant l'humanité dans son ensemble. (*La culpabilité allemande*, p. 39) » Ce qui arrive à l'Allemagne vaincue a ses racines dans des événements et des circonstances touchant l'ensemble de l'humanité. Seule une pareille vue globale permet de méditer le problème de la culpabilité. En se demandant comment les Allemands en sont arrivés à cette situation, Jaspers propose un dialogue entre Allemands de manière à provoquer une prise de conscience. Car elle est vaincue à cause de ses crimes. Personne n'est innocent : « Le monde presque entier accuse l'Allemagne et les Allemands. Notre culpabilité est affirmée avec indignation, avec horreur, avec haine, avec mépris. (*La culpabilité allemande*, p.43) » Et il lance surtout une mise en garde car « Comprendre

¹ Mehmet Aydin est chercheur indépendant (philosophie, littérature, histoire). Il est auteur de *SAINT AUGUSTIN ET LEON TOLSTOÏ : CONFESSER EN PHILOSOPHANT ?* Directeur de recherche : Alain BROSSAT, 2003, Paris VIII.

le péché originel, n'est pas encore la culpabilité allemande. Mais il ne faut pas non plus que la confession religieuse du péché originel devienne le vêtement d'une fausse confession collective de la culpabilité allemande. (*La culpabilité allemande*, p.106) » Dans son plaidoyer philosophique, le philosophe part d'un christianisme existentialiste. Il évoque « une fausse confession collective de la culpabilité allemande », dont il convient de se garder. Car avec le mot confession, Jaspers parle en philosophe, pas en chrétien. Nous pouvons retenir de cette lecture deux choses importantes ; une dimension confessionnelle de culpabilité, pas pour se repentir religieusement, mais pour la reconnaître. Et deuxième chose ; désormais, la question de la culpabilité transcende les frontières allemandes, « touchant l'humanité dans son ensemble ». Dans ce livre, Jaspers ne parle pas de l'extermination des juifs d'Europe et son symbole Auschwitz. Néanmoins, *Die Schuldfrage* peut être considéré comme essai important parce qu'il est le premier à traiter de « culpabilité ». Hannah Arendt (son élève en doctorat) étudiera la responsabilité des Allemands concernant le génocide dans son *Eichmann à Jérusalem*. En 1961, elle assiste en tant qu'envoyée spéciale du journal *The New Yorker* au procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem. Cet ouvrage a contribué à alimenter le débat actuel, en témoignent les réactions toujours nombreuses et vives déclenchées par l'analyse arendtienne du procès. Rappelons que ce reportage est d'abord publié sous forme d'articles en 1963, puis sous la forme d'un livre intitulé *Eichmann à Jérusalem* : dans la mise en œuvre de la « solution finale », quel est le rôle exact et la responsabilité, à la fois d'un point de vue moral et juridique ? Dans quelle mesure l'obéissance aux ordres implique-t-elle l'imputabilité des actes qu'elle a engendrés ? Obéissait-on mécaniquement aux ordres ? Les réponses qu'elle a apportées ont constamment suscité de vifs débats et de polémiques. Dès sa parution, le livre est très controversé, surtout l'expression ironique de « banalité du mal ». La controverse perdure aujourd'hui. Ce livre continue à contribuer à alimenter les débats. Viendront ensuite les travaux des historiens et les thèses négationnistes. Les débats sont toujours actuels. Mais le malheur est qu'après les horreurs de la Seconde Guerre mondiale, on continue à commettre des génocides.

Bernard Bruneteau, en mettant en perspective les entreprises exterminatrices les plus marquantes du siècle, souligne : le 20^e siècle achevé est *Le siècle des génocides* (Armand Colin, 2004). Ce siècle a commencé avec l'éradication des populations arméniennes de l'empire ottoman et s'est terminé avec l'extermination des Tutsis du Rwanda et le « nettoyage ethnique » dans l'ex-Yougoslavie. L'extermination des juifs d'Europe par les nazis est le premier génocide défini. Le génocide, comme crime, a été défini au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, au cours de laquelle, a été perpétrée par l'État Nazi, avec une ampleur inégalée, l'extermination systématique des juifs, des Tziganes et d'autres « races » considérées comme inférieures. Mais avant, en terre ottomane de l'Orient, il y eut le génocide des Arméniens perpétré par les dirigeants Jeune Turcs de l'État ottoman. Bernard Bruneteau l'a qualifié ainsi : « Arménie, 1915 : l'inauguration du génocide moderne... (*Le siècle des génocides*, chapitre 2, p.48.) » Et dernièrement, en Europe, il y a eu le « nettoyage ethnique » dans l'ex-Yougoslavie. Mais quittons provisoirement l'Europe, et déplaçons-nous vers

le Cambodge, en Extrême-Orient. Car dans le même siècle, à plus d'un demi-siècle d'intervalle, un autre génocide a eu lieu après Auschwitz.

Il a fallu beaucoup de temps pour déchiffrer l'énigme de ce génocide oriental, qui n'a rien de mystérieux. Dans *The Pol Pot regime : race, power, and genocide in Cambodia under the Khmer Rouge (1975-79)*, (1996, Yale University), Ben Kiernan montre que, sur une population estimée à 7 900 000 d'habitants, le régime de Pol Pot causa la mort de quelque 1 700 000 personnes, soit plus de 20 % de la population. La singularité du génocide au Cambodge ne tient cependant pas à ce bilan, sans égal en ce siècle, de la liquidation de presque un quart de la population d'un pays, mais à la mobilisation totale des formes raciales et sociales du crime. Les impératifs géostratégiques des États-Unis et de la Chine firent que les auteurs du génocide, après leur chute, ne furent pas jugés, mais soutenus contre le Viêt Nam. Les noms de Auschwitz, de Goulag sont connus de tout le monde, ou presque, mais on ignore Santebal, la terrible police secrète du régime de Pol Pot, et le centre d'exécution de Tuol Sleng. Comme s'il s'agissait d'un génocide sans importance.

L'extermination des Tutsis du Rwanda en Afrique fut le dernier grand génocide que nous avons connu au 20e siècle. En revanche, la réalité de 1915 nous rappelle que le premier génocide du siècle a eu lieu en dehors de l'Occident, c'est-à-dire dans l'Empire Ottoman, la Turquie aujourd'hui. Le Proche Orient, l'Europe, l'Afrique, l'Extrême-Orient, va-t-on considérer les génocides sous l'angle de leur lieu géographique ou sous celui de la chronologie ? Cette approche peut avoir un certain sens pour les historiens et pour les chercheurs. Mais ce qui est certain, en matière de génocide, c'est que l'Occident n'est pas un lieu unique, et chaque nouveau fait nous interroge. Jaspers disait que le sentiment de culpabilité doit amener à la responsabilité. D'abord individuelle, avant d'être collective. Il croyait proposer aux Allemands un modèle d'examen de conscience collective, ce qui n'a jamais eu lieu en Allemagne ni sous la forme de la dénazification ou sous une autre. Pourtant, se sentir responsable pour le crime commis doit être « universel ». Mais comme on ne peut pas obliger les gens à se sentir responsable pour les victimes, voire à se repentir, ce désir reste souvent un vœu pieux. Il faut d'abord avouer le désir de responsabilité, comme le suggère Jaspers. Femme, homme, croyant, agnostique, athée, intellectuel, savant, homme ordinaire, ne faut-il pas commencer d'abord par là ? La démarche est d'abord individuelle. Aveu ou confession, il s'agit d'un acte réfléchi adressé aux autres consciences pour briser le tabou du génocide commis. Le premier pas d'un acte de courage qui peut affecter la multitude. Mais comment ? C'est trop abstrait, ou trop naïf, me direz-vous. Pour vous donner un exemple réel, tragiquement vécu, je vais raconter l'histoire de Hrant Dink.

Au fil de son histoire, la confession chrétienne, dans ses transformations ultérieures, devient un symbole puissant. Derrida remarque : « Il faudrait donc interroger de ce point de vue ce qu'on appelle la mondialisation et ce que j'ai proposé ailleurs de surnommer la mondialatinisation – pour prendre en compte l'effet de chrétienté romaine qui surdétermine aujourd'hui tout le langage du droit, de la politique, et même

l'interprétation du dit « retour du religieux² ». Dans cette perspective, le propre du langage de cet universalisme chrétien et romain est caractérisé surtout par ses mots clefs, dont le plus important : Confession, qui peut être considéré à plusieurs égards actuel, car il est lié aussi au « pardon », à une interprétation chrétienne (directe ou indirecte) du « prochain » ou du « semblable ». A ce propos, il poursuit ainsi : « la mondialisation » du pardon ressemble à une immense scène de confession en cours, donc à une convulsion-conversion-confession virtuellement chrétienne, un processus de christianisation qui n'a plus besoin de l'Église chrétienne.³ « Pardon » de quoi, et de qui ? Qui pardonne qui ? S'agit-il de la réhabilitation du coupable, ou bien d'assumer les crimes commis ? De toute façon, les victimes des génocides et des massacres ne sont pas là pour « pardonner ». Il faut d'abord demander aux rescapés leur avis en la matière avant de philosopher sur le pardon. Sur ce sujet d'une importance capitale, sous sa rhétorique habituelle, Derrida n'est pas clair. Il essaie de lire « la mondialisation » en dehors de l'Occident au travers du prisme occidental. Rappelons toujours que ces mots stratégiques de confession et de conversion se trouvent au fondement des *Confessions d'Augustin*. Le dire confessionnel trouve son modèle fondateur chez lui. Cette tradition subit toute une série d'évolutions et rencontre des paradoxes essentiels qui constituent comme les moteurs de ces évolutions successives. On a admis souvent que le « Moi » nécessaire pour l'écriture autobiographique et confessionnelle est apparu aux premiers temps de l'Occident chrétien dont Augustin, l'évêque d'Hippone fut le modèle. Dans cette perspective, le « je » du Moi en question comme expression d'un individu, comme écriture de soi, comme moyen de refuge est-ce le propre d'une culture, d'une civilisation ? Est-ce ainsi que la notion de l'individu commence à émerger ? Essayer de répondre à ces questions est un débat toujours crucial. Ainsi, Claudette Delhez-Sarlet et Maurizio Catani remarquent : « L'apparition de la notion d'individu en Occident devrait être le fil conducteur de la recherche à laquelle nous appelons: l'autobiographie ou, si l'on préfère, la représentation de soi par l'écriture, est liée à cette émergence. Y a-t-il continuité et discontinuité historique entre l'individu Augustin et l'individu Rousseau, et pourquoi ? Si face à la Grèce ancienne, à l'Inde ou à la Chine traditionnelles, l'Occident moderne (au-delà de toutes ses variantes historiques et nationales) présente une unité, sans doute faut-il la chercher dans l'hésitante et progressive « invention » de l'individu qui s'érige peu à peu en principe, lieu premier à partir duquel s'ordonne la perception du monde. Désormais, dans ce système, l'organisme social est pensé comme la juxtaposition des individus égaux et non plus comme un corps articulé et hiérarchisé. De l'histoire de cette « invention », la trace privilégiée serait pour nous les représentations de soi par l'écriture, par le ciseau, par le trait et la couleur que les hommes d'Occident ont entreprises au fil du temps. Confrontée ainsi avec d'autres cultures, notre civilisation paraît marquée d'un trait unique, mais si l'on cesse cette comparaison pour porter le regard sur la seule tradition occidentale, apparaissent aussitôt mutations et variantes. Nous invitons à une recherche résolument historique qui placerait les textes et les auteurs dans la configuration idéologique du temps où ils

² *Foi et Savoir de J.Derrida* suivi de *Le Siècle et le Pardon* entretien avec M.Wieviorka, Seuil, 2001, « Point Essais », p.108.

³ *Foi et Savoir de J.Derrida* suivi de *Le Siècle et le Pardon* entretien avec M.Wieviorka, p.107.

ont vu le jour. Nous convions aussi à une réflexion sur ce qui, dans notre idéologie, nous porte à les lire aujourd'hui comme réunis par la mise en scène du « je »⁴ ».

Et nous, aujourd'hui, en dehors de la confession chrétienne, comment pouvons-nous chercher et interroger la confession islamique ou chinoise ? Peut-il s'agir d'une affaire de traduction d'une culture à l'autre ? Prendre un objet de réflexion tel que je l'ai annoncé en titre « Confession en Orient » semble une entreprise difficile, car il faut bien chercher la confession en dehors de l'Occident. Je voudrais proposer quelques réflexions. Mais où la chercher ? en philosophie ? en religion ? en histoire ? en littérature ? dans la vie ? Je pense qu'en toutes à la fois. J'essaie de comprendre la confession d'après les livres, sans oublier que ce phénomène peut être aussi un besoin humain. Comment un Chinois se confesse-t-il ? La honte, la faute ou le péché, qui les lui pardonne ? Et quand il s'agit de culture chinoise, ne faut-il pas les étudier dans un contexte non théologique ? Supposons qu'il y a dans chaque civilisation et culture une façon de dire confessionnelle et de faire des aveux. Cette pratique nous donne à voir ce qu'il y a de plus universel en l'homme, dans lequel nous nous reconnaissons tous : la quête religieuse ou philosophique de soi, la quête du beau, l'idée de la mort, le vide de l'ennui, de la solitude, le sens de la vie, le désir de l'amour, de l'amitié... Mais on n'avoue jamais tout. Il y a toujours quelque chose d'inavoué : une marge de liberté, ou une sorte de garantie d'intimité. Aveu et confession peuvent avoir un langage de double sens, paradoxal. Ils peuvent être imposés comme l'autocritique, voire comme le « péché » par les États, ou la religion, la morale, le droit, la politique tout à la fois. Aussi bien en Occident qu'en Orient, sous des régimes « démocratiques » ou autocratiques, l'État continue à arracher des aveux, souvent sous la torture sophistiquée. Les fameux procès staliniens sont des exemples classiques, ils sont déjà dépassés quant à leur efficacité. Pendant la Révolution Culturelle en Chine, « déviationnistes » et « partisans de la voie capitaliste » avouaient leurs « crimes ». Au Cambodge, comme le remarque Simon Leys, les Khmers rouges voulaient créer l'« homme nouveau » au prix d'un génocide dans « la grande tradition hitléro-lénino-stalino-maoïste »⁵ : on arrachait des aveux dans la lignée de la même tradition : « Coupable de quoi ? Leurs aveux le révélaient. Souvent les instructions accompagnant leurs transferts indiquaient d'avance le type d'aveux à obtenir, et ensuite la torture produisait la confession requise...⁶ » Mais ici, il n'y a pas que des victimes, disparu(e)s pour toujours. Il y a l'histoire vraie du grand inquisiteur Deuch, le chef tortionnaire du génocide cambodgien, qui organisait et gouvernait tout. Après la chute de Phnom Penh, il disparaîtra dans la nature. Et vingt ans plus tard, il s'est fait rattraper et il passe en justice (au tribunal constitué par le Cambodge et l'ONU) : « il travaillait au service d'une organisation humanitaire chrétienne et se dit converti au christianisme (...) Il a confessé : « Je suis profondément désolé pour le meurtre, pour le passé. Je voulais être un bon communiste.⁷ » Un bon tacticien pour se déculpabiliser ou un homme sincère ? Puisqu'il a confessé son crime en chrétien converti, théologiquement,

⁴ *Individualisme et autobiographie en Occident*. Direction: Claudette Delhez-Sarlet et Maurizio Catani, « Point de mire d'une réflexion sur le geste autobiographique », Éditions de l'Université de Bruxelles, 1983, p.13-14.

⁵ Simon Leys, *Le Studio de l'inutilité* essai Flammarion, 2012 : « Le génocide cambodgien » ; p. 223.

⁶ Simon Leys, *Le Studio de l'inutilité* essai, p. 230.

⁷ Simon Leys, *Le Studio de l'inutilité*, p. 230.

il a même un « avantage ». Car, selon la doctrine catholique « l'homme est né pécheur », coupable ou pas il faut qu'il se confesse. Le reste ne dépend pas de lui. Ce qu'a fait Deuch, le grand inquisiteur converti. Mais il est bien évident que son cas n'en fait pas un Eichmann au Cambodge, si nous voulons nous référer à H. Arendt. Il était tout simplement le grand architecte du génocide. En revanche, la conversion du grand inquisiteur Deuch montre un fait important : le christianisme a montré, pendant deux millénaires sa capacité d'adaptation à des cultures différentes et à des civilisations différentes, bien que nous assistions aujourd'hui, en Europe, au déclin du dogmatisme religieux sous la forme du christianisme sécularisé. Par exemple, le calendrier d'origine chrétienne adopté à la fois par l'Occident et par l'Orient n'est qu'un symbole, mais il illustre bien cette capacité d'adaptation comme « mondialisation » dont le philosophe Derrida souligne l'importance.

La justice et souvent l'opinion publique aiment voir l'aveu et la confession. Lorsque survient le « plaider coupable », c'est encore mieux. Pourtant, aveu et confession n'ont pas de sens commun. Ils varient selon les usages, les institutions, la religion, la culture. Pour Foucault, l'aveu est une conscience fautive, une conscience qui intériorise la violence de la société, assujettit l'individu, un dispositif de contrôle. Il faut donc démystifier l'aveu, car il sert souvent à l'accusation. Par des aveux arrachés on peut contrôler les âmes, les corps, voir toute une société. Depuis le Moyen Age, les sociétés occidentales, selon Foucault, ont placé l'aveu parmi les rituels majeurs dont on attend la production de la vérité: « Quand il n'est pas spontané, ou imposé par quelque impératif intérieur, l'aveu est extorqué; on le débusque dans l'âme ou on l'arrache au corps. Depuis le Moyen Age, la torture l'accompagne comme une ombre et le soutient quand il se dérobe; noirs jumeaux. Comme la tendresse la plus désarmée, les plus sanglants des pouvoirs ont besoin de confession. L'homme en Occident est devenu une bête d'aveu.⁸ » La réglementation du sacrement de pénitence, le développement des techniques de confession, des méthodes d'interrogation et d'enquête, tout cela a contribué à donner à l'aveu un rôle central dans l'ordre des pouvoirs civils et religieux. L'aveu de la vérité, comme matrice générale qui régit la production du discours vrai sur le sexe. La vérité n'est pas libre par nature mais sa production toute entière est traversée par des rapports de pouvoir. A travers l'analyse des textes de Foucault et de certains problèmes de la société d'aujourd'hui, nous pouvons repérer les procédés par lesquels cette volonté de savoir relative au sexe qui caractérise l'Occident moderne, a fait fonctionner les rituels de l'aveu dans les schémas de la régularité scientifique, à savoir dans la démographie, la biologie, la médecine, la psychiatrie, la psychologie, la morale, la pédagogie, la critique politique, les aveux des interrogations, les récits autobiographiques... On sait que le terme « aveu » (du latin *advocare*, appeler ou avoir recours), désignait, à l'époque féodale, l'acte par lequel le serviteur reconnaissait son maître et le maître son serviteur. Le terme aveu a pris ultérieurement le sens général d'approbation ou de consentement et, dans le langage judiciaire, celui de reconnaissance, par une partie au procès. Il a une place très spécifique dans le système du droit moderne. Par exemple, pour Hegel, l'aveu judiciaire relève du pouvoir

⁸ M. Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p.78.

d'appréciation du juge, quand il y a contestation sur le point de savoir quelle est sa signification exacte. L'aveu entre donc dans le domaine du droit. Ainsi, la preuve par l'aveu n'est pas admise de la même façon dans le procès civil et dans le procès pénal : « La comparaison des deux espèces ou, plutôt, des deux moments de la conviction du juge, au sujet de la matérialité des faits d'une action relativement à celui qui en est inculqué, [à savoir pour autant qu'elle se fait] à partir des simples circonstances et des témoignages d'autres [personnes] – uniquement -, ou à partir de l'adjonction, exigée en plus, de l'aveu de l'inculpé, – constitue le point principal dans la question de ce que l'on appelle les cours d'assises. (...) – Mais ce qui est plus important, c'est si, de l'aveu de celui qui est accusé d'un crime, on doit faire ou non la condition d'une sentence pénale. L'institution de la cour d'assises fait abstraction de cette condition. Ce qui importe, c'est que la certitude, de façon pleine et entière dans ce champ, est inséparable de la vérité; mais l'aveu est à regarder comme la cime extrême de la confirmation en soi-même de la certitude, laquelle, suivant sa nature, est subjective; c'est pourquoi la décision ultime dépend de celui-là; par ce point, l'inculpé a donc un droit absolu quant à ce qui clôt la preuve et arrête la conviction des juges. – Incomplet est ce moment, parce qu'il n'est qu'un moment; mais encore plus incomplet est l'autre moment, pris aussi abstraitement, [celui de] la preuve établie à partir de simples circonstances et témoignages; et les jurés sont essentiellement des juges, et ils prononcent un jugement.⁹ » Selon la perspective hégélienne, dans le fait d'apporter la preuve, ce qui peut faire difficulté dans le cas d'un aveu verbal, le pouvoir judiciaire peut trancher arbitrairement. Un exemple ? pensons à un aveu obtenu d'une manière extrajudiciaire, comme dans la torture par exemple ; il relève du pouvoir d'appréciation du juge, libre d'en estimer la valeur, celui qui contrôle son exactitude.

En dehors des sociétés occidentales, l'autobiographie et la confession existaient-elles chez les orientaux ? Peut-on imaginer les pratiques autobiographiques et confessionnelles d'un africain, d'un asiatique ou d'un islamique ? Et comment traduire par exemple confession en arabe, en turc et en chinois ? Doit-on proposer des néologismes ? Cette expérience traductrice même est liée historiquement à la religion chrétienne: comment définir l'altérité d'une culture, voire d'une civilisation par rapport à une autre. Comme le genre autobiographique est un aspect important de la confession, trouve-t-il son équivalence dans d'autres cultures, dans la culture islamique par exemple, où le dire intime et la représentation du moi sont entravés par certains tabous ? Dans son article, Arnold Roth souligne certaines difficultés à ce sujet : « [...] l'autobiographie ou – soyons plus prudents – le récit à caractère autobiographique, est une particularité de la littérature marocaine dans sa totalité. [...] l'autobiographie est normalement considérée comme l'expression de l'individualisme occidental, développé, lui, à partir de l'Humanisme européen et sur un fond chrétien [...]. L'Islam par contre, ou plus exactement le Coran, paraît hostile à toute introspection [...]. Finalement, au moment de l'essor du roman marocain, le récit autobiographique est absent du Nouveau Roman, voire du roman français, qui aurait pu constituer un

⁹ G.W.Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques Philosophie de l'Esprit III*, traduit par B. Bourgeois, 1988, J. Vrin,(§ 531) : p.308-309.

modèle...¹⁰ » Dans cette perspective, le « moi » de l'autobiographie de confession dans ses relations contradictoires identifierait l'Occident, mais identifierait-il aussi facilement la culture chinoise ou musulmane ?

L'attitude chinoise face à la faute, ou à une certaine infraction commise est sujette à une confession. Il semble que l'attitude chinoise serait non de demander pardon, mais de présenter des excuses. Que signifie donc selon les contextes « Excusez-moi » ou « Pardonnez-moi »? Existe-t-il alors une tradition de confession dans la culture chinoise, comparable à celle que nous avons connue en Occident ? Pei-Yi Wu, dans *The Confucian's Progress / Autobiographical Writings in Traditional China*, a étudié la formation de l'écriture autobiographique et biographique en parallèle avec celles de l'Occident. Sa lecture peut nous aider à comprendre certaines notions chinoises comme la maîtrise de soi, l'examen personnel de ses insignifiances, de ses erreurs passées, l'examen de conscience, notamment chez les lettrés marqués par le néo-confucianisme. Ces exercices restaient largement une pratique personnelle, visant idéalement un état de sagesse qui précède l'espace de la faute et de celui de pardon. C'est l'idéal d'auto-transformation, l'engagement de la morale néo-confucéenne: « SHAME OR GUILT (Honte ou culpabilité)¹¹ » Pei-Yi Wu poursuit ainsi : « Ce n'est pas l'autobiographie en soi mais l'autobiographie comme discipline académique qui est certainement un produit propre à l'Occident moderne [...] Cette importance particulière peut poser problème aux étudiants de l'autobiographie chinoise qui cherchent des conseils en matière de bourse d'études récentes: ce qui est souvent décrit comme le commencement de l'auto-conscience moderne, les débuts de l'autobiographie moderne, a coïncidé plus ou moins avec le déclin de ce que j'appellerai l'âge d'or de l'autobiographie chinoise.¹² » Et une autre comparaison qui révèle un certain point commun entre culture occidentale et chinoise : « Cela peut ne pas être surprenant à première vue, car il existe des affinités évidentes entre deux genres. Aussi bien en Chine qu'en Occident, la biographie date d'avant l'autobiographie – en effet, le mot autobiographie, en chinois comme en anglais, dérive étymologiquement du mot biographie.¹³ »

Il y a une certaine « Confession » mais de quelle confession s'agit-il exactement ? L'auteur a étudié la question en la comparant avec la culture occidentale. Elle a ses caractéristiques propres: « En Chine comme en Occident, les confessions écrites étaient précédées d'une confession orale, et les deux formes avaient tendance à s'influencer mutuellement.¹⁴ » Chez les confucianistes, par exemple: « Comme nous l'avons déjà remarqué, les confucianistes n'avaient pas de liturgie de confession. Peut-être que le fait de révéler ses pêchés en public allait à l'encontre de la culture modelée par le confucianisme classique, qui privilégiait tellement la bienséance et la discrétion.

¹⁰ Arnold Rothe, « Moi l'aigre ». Roman marocain et autobiographie », in *Autobiographie et biographie*, Colloque de Heidelberg. Textes réunis et présentés par Mireille Calle-Gruber et Arnold Rothe, Librairie A. -G. Nizet, Paris, 1989, p.132

¹¹ Voir Pei- Yi Wu, *The Confucian's Progress/ Autobiographical Writings in Traditional China*, Princeton University Press, Oxford, 1990,p.231.

¹² Pei- Yi Wu, Ibid. , « preface » p.X.

¹³ Pei- Yi Wu, op. cit. , p.3.

¹⁴ Pei- Yi Wu, « The self examined » , in *The Confucian's Progress*, op. cit. p. 208.

Ceux qui étaient les plus enclins à l'examen de conscience étaient précisément ceux qui étaient censés être des parangons de vertu, des exemples pour le public.¹⁵ » Les Chinois se confessaient-ils et comment ? L'auteur répond: « Bien que l'examen de conscience et la réparation des erreurs aient été des caractéristiques importantes du confucianisme classique, aucune procédure ni aucun rituel conventionnels n'ont été conçus pour permettre aux pécheurs d'avouer leurs fautes et de se préparer à un nouveau départ. Les premiers écrivains n'ont pas non plus insisté sur leurs propres transgressions. Pour constater la première pratique confessionnelle, il nous faut nous tourner vers les sociétés secrètes quasi-taoïstes qui ont mené des révoltes paysannes à grande échelle durant le règne (168-188 après Jésus-Christ) de l'empereur Ling à la fin de la dynastie Han. Une pratique courante dans plusieurs de ces sociétés secrètes consistait en la guérison par la foi, et l'une des composantes du processus de guérison était la confession de ses péchés par le patient.¹⁶ » Les pratiques confessionnelles variaient selon les sectes: « Il était demandé aux patients de s'agenouiller, de se prosterner, et de confesser leurs offenses.¹⁷ » Et dans une autre: « La méthode de Chang Hsiu était similaire à celle de Chang Chüeh, excepté qu'il avait des chambres silencieuses pour les malades dans lesquelles ils devaient réfléchir à leurs transgressions... Il mandait des « demon deputies » qui en appelaient aux dieux par la prière au nom du malade. Pour chaque patient, le « demon deputy » notait son nom et sa confession. Trois copies du document étaient faites: la première devait être placée au sommet d'une montagne pour être présentée au ciel, la deuxième devait être enterrée et la troisième plongée dans l'eau. On les appelait les dépêches aux Trois Bureaux.¹⁸ » Nous avons ici un bref aperçu de la honte, de la culpabilité et de l'écriture de soi, de la confession, de la contrition dans la tradition chinoise. Après cet aperçu, pour approfondir notre débat, il serait intéressant de consulter la thèse de Kuo Li-ying : *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle* (1994). L'auteur montre que le bouddhisme, comme tout système religieux, accorde, dans ses pratiques, une place importante à la confession et à la contrition. Mais il les conceptualise autrement que dans les religions judéo-chrétiennes. Présentes, dès l'origine, dans le bouddhisme indien, c'est en Asie orientale (Chine et Japon), domaine dont traite ce livre, que la confession et la contrition ont connu le plus grand essor. Elles concernent d'abord la communauté monastique, où la « confession » (tch'anhouei) joue un rôle de purification; c'est surtout un rite de déclaration et de repentance des transgressions des règles de conduite monastique. Les moines chinois érudits, se fondant sur des traités traduits du sanskrit et des langues de l'Asie centrale, ont établi un lien entre la notion de vacuité et la confession des péchés: première étape sur la voie du salut, cette dernière mène au paradis des bouddha. Mais, selon les auteurs chinois, la vraie confession, celle qui purifie jusqu'à la racine, et la méditation sur le sens réel du « péché » (tsouei), qui, comme toute autre phénomène corporel ou

¹⁵ Pei- Yi Wu, *The Confucian's Progress*, op. cit. p.216.

¹⁶ Pei- Yi Wu, « Taoist and Buddhist Confessionals», in *The Confucian's Progress*, op. cit. p.209.

¹⁷ Pei- Yi Wu, « Taoist and buddhist confessionals» , in *The confucian's progress/ Autobiographical writings in traditional China* p.209.

¹⁸ Pei- Yi Wu, « Taoist and buddhist confessionals» , in *The confucian's progress/ Autobiographical writings in traditional China*, p.209.

spirituel, n'est que vacuité. Cette compréhension philosophique de la confession n'étant accessible qu'à une élite, des rites de confession y ont été substitués pour le fidèle, qui manque d'expérience religieuse et de pénétration philosophique. Celui-ci, durant sa méditation-confession, demande l'aide des Bouddha et Bodhisattava divinisés. La réponse se manifeste sous forme de « vision » (siang). Les formules de confession rituelles prononcées par les moines renvoient non à des péchés déterminés, mais à toutes les fautes, commises en tout temps (passé, présent, avenir) par soi-même et par autrui. Pour les bouddhistes laïques, les traités de confession mettent l'accent sur la foi dans le Bouddha et sa doctrine. Certains rites sont collectifs: la messe des fidèles assiste aux rites dit de « confession » (tch'anyi) célébrés par les moines. Les dévots acquièrent ainsi de bons mérites et l'assurance d'un avenir paradisiaque: « Les lecteurs occidentaux auront sans doute remarqué que le terme « confession » employé tout au long de cet ouvrage n'a pas de même valeur que celle qu'ils connaissent habituellement. Effectivement, à la différence de ce qu'elle est chez les chrétiens, la confession des bouddhistes paraît fort peu individuelle. Elle est pratiquée comme un rite, une cérémonie, même chez les moines. Les sentiments de culpabilité ne jouent pas un grand rôle. Malgré leurs classements minutieux des péchés et leurs descriptions terrifiantes des enfers, les bouddhistes ne semblent pas chercher à examiner réellement leurs propres péchés ni même leurs fautes. Nous dirons plutôt qu'ils sont préoccupés d'acquérir des mérites – et éventuellement le salut – par l'exécution des moyens rituels mis à leurs disposition. Violation du code monastique exceptée, le péché leur semble être une idée abstraite. Car les péchés qu'ils avouent au cours de la cérémonie comprennent ceux qu'ils auraient commis non seulement dans cette vie, mais aussi celles du passé et dans celles à venir. En outre, le péché est traité comme une notion philosophique. Il est créé par la fausse pensée, par illusion des « hommes ordinaires ». Aux yeux des « hommes instruits et intelligents », il n'existe tout bonnement pas. La confession des péchés commis dans les trois temps (passé, présent et futur) n'est qu'une formule utilisée durant le rite. Toutefois, elle veut être aussi efficace que possible afin que l'adepte lui-même et ceux au profit desquels il agit soient pleinement rassurés. Pour la masse des fidèles la meilleure des confessions est la profession de foi dans le Bouddha, comme le soulignent les grands maîtres. Quant aux hommes instruits des théories philosophiques et capables de pratiquer la méditation, la confession du péché ne figure nullement parmi les soucis. [...] Chez les homme instruits, l'acte de confession-contrition est interprété comme l'un des moyens nécessaires pour parvenir à la voie du salut. Il doit être pratiqué en même temps que la méditation, la concertation et la visualisation, constamment ou durant une période fixée, un jeûne de quelques jours ou un jeûne prolongé par exemple...¹⁹ » Ici, il serait intéressant de remarquer que le Bouddhisme, religion « sans dieu », gagne dans l'Occident postindustriel et postlaïc une place déjà laissée vacante par la pratique confessionnelle chrétienne.

2) Et maintenant faisons un tour dans la littérature japonaise du 20e siècle pour aborder le style confessionnel du romancier Mishima, l'auteur de *Confession d'un*

¹⁹ Kuo Li-ying, *Confession et contrition dans le bouddhisme chinois du Ve au Xe siècle*, publications de l'école française d'Extrême-Orient, monographie, n°170, Paris, 1994, « Conclusion »: p.169-170.

masque – un écrivain bien singulier. Ce livre est son ouvrage le plus révélateur, car son récit autobiographique est présenté sous la forme d'une confession romancée. Sa fascination pour la mort remonte à son enfance. Il décrit son désespoir quand à l'âge de quatre ans, il apprend de sa nourrice que son image favorite – un chevalier qui monte sur le cheval blanc – représente en fait une femme, Jeanne d'Arc. Il y dévoile avec une impudeur intrépide son homosexualité. Mais d'autre part, il avoue qu'il avait été épris d'une jeune fille, espérant qu'il aurait désormais une « sexualité normale ». Et peu après, il réalise que ce n'est pas cette jeune fille qui le fascine: bien plutôt un jeune homme. La désillusion qui marquera tous les livres de Mishima est ici affirmée. Y a-t-il sous les apparences du théâtre social, un noyau de vérité, mais un essentiel non-dit, une façade qui cache son néant ? Dans ses essais et dans de nombreux autres romans, Mishima sera amené à revenir sur ces thèmes pessimistes sinon nihilistes qui se retrouvent aussi dans sa confession. Il a publié un essai consacré à Hagakuré, ouvrage écrit au XVIII^e siècle par un samouraï retiré du monde pour méditer sur la « Voie du samouraï » : « Tenu de choisir entre la mort et la vie, choisis sans hésiter la mort. Rien n'est plus simple. Rassemble ton courage et agis... Celui qui choisit de continuer à vivre alors qu'il a failli à sa mission, celui-là encourra le mépris qui va aux lâches et aux misérables... Si l'on veut devenir un parfait samouraï, il est nécessaire de se préparer à la mort matin et soir et jour après jour.²⁰ » Lecteur Assidu de Hagakuré, à plus de deux siècles de distance, en commentant cet ouvrage, il croit donner ainsi un sens à sa vie, et découvrir sa véritable vocation. Jocho Yamamoto, l'écrivain de l'ouvrage devient une sorte de maître spirituel : « Alors ce que j'avais perçu dans Hagakuré pendant la guerre a commencé à manifester sa véritable signification: ce livre prêchait la liberté, ce livre enseignait la passion [...] dans cette unique formule: « je découvris la Voie du samouraï, c'est la mort », on peut apercevoir le paradoxe qui sous-tend l'ensemble du livre. C'est cette phrase qui m'a donné la force de vivre. La première fois que j'ai confessé ma dévotion au Hagakuré, c'est après la guerre, dans un article publié en 1955 et intitulé « Jour faste de l'écrivain²¹ » Dans le même sillage, il fait un autre essai consacré à l'amour: Occident et Japon, il se livre à une comparaison entre deux univers culturels différents: « Le Hagakuré est, en second lieu, une philosophie de l'amour. Les Japonais ont une tradition particulière en ce qui concerne le sentiment amoureux et ils ont élaboré leur propre conception du romanesque (*ren'ai*). Le Japon ancien connaissait une sorte de passion à connotations sexuelles (*koi*) mais sans amour. En Occident, depuis l'Antiquité grecque, une distinction s'est opérée entre éros (l'amour) et agapè (l'amour de Dieu pour les hommes). Au début, éros signifiait surtout le désir charnel, mais, transcendant peu à peu son contenu, il s'éleva jusqu'au royaume de l'idée (le concept le plus élevé que puisse atteindre la raison) et atteignit sa forme parfaite dans la philosophie de Platon. L'agapè est un amour spirituel complètement affranchi du désir charnel; et c'est cet agapè qui devint plus tard l'amour chrétien [...] La mentalité japonaise élémentaire confond éros et agapè. L'amour pour une femme ou pour un jeune homme, s'il est pur et chaste, ne diffère en rien de la loyauté et du dévouement dus au seigneur. Cette conception de

²⁰ Yukio Mishima, *Le Japon moderne et l'éthique samouraï*, « Avant-propos de la traduction américaine », traduit de l'anglais par Emile Jean, Gallimard, 1985.

²¹ Ibid. p.16-17.

l'amour qui ne distingue pas entre éros et agapè s'est traduite dans l'expression : « tomber amoureux de la vie impériale » et a servi de fondement affectif au culte impérial.²² » Pour le candidat au suicide, qu'est Mishima, l'idéal de cet amour est le samouraï qui est constamment préparé à la mort, car il garde la mort dans son cœur pour se sacrifier à son empereur. Son idéal suprême: le hara-kiri. Un bon Samouraï doit éviter la mort naturelle et tranquille sur son lit. Il doit mourir au combat et s'il faut il doit se suicider rituellement. Le suicide dans sa forme positive, appelée hara-kiri, n'est pas un signe de défaite, comme en Occident, mais l'expression ultime d'un choix libre décidé. Bien que dans sa perspective, cette passion de la mort rituelle ne signifie pas nihilisme à l'occidentale, lui, connaisseur de la culture occidentale, précise: « Depuis mon enfance, dit-il, mes idées sur l'existence ne se sont jamais écartées de la théorie augustinienne de la prédétermination.²³ » : comme il l'avoue lui-même, il cherche à s'apparenter à la culture occidentale pour paraître tragique. Mais est-ce que la confession de Mishima est représentative pour la culture japonaise ? Ce hara-kiri, comme on dit en Occident, ne coïncide-t-il pas avec l'image exotique et orientaliste que l'on se fait de la culture nipponne ? Il a obtenu une renommée internationale, notamment en Europe et aux États-Unis. Il y a voyagé beaucoup. Il fut pressenti trois fois pour le prix Nobel de littérature mais c'est son ami Yasunari Kawabata qui l'a reçu. Kawabata était son mentor et c'est lui qui avait introduit Mishima dans les cercles littéraires de Tokyo. Il se suicidera lui aussi peu après. Mishima a déployé une créativité dans plusieurs domaines à la fois : l'écrivain, le cinéaste (dans un film patriotique, il incarne un officier qui s'éventre), l'homme de théâtre (Kabuki), l'artiste mondain, l'adepte des arts martiaux, le body-builder, le chef de milice, luttait pour la réhabilitation d'un passé militariste. Tel est l'acharnement avec lequel il a voulu se forger une légende personnelle pour la postérité. Il a commencé ainsi à construire sa mort, tout à fait sciemment. Il était hanté par la mort, comme Tolstoï. L'homme qui luttait pour la militarisation du Japon et organisait une milice paramilitaire n'a même pas fait son service militaire pendant la Deuxième Guerre mondiale. Le jour du Conseil, il avait une forte fièvre et un jeune médecin inexpérimenté a confondu bronchite et pleurésie. Il ne fit rien pour le détromper, et il fut déclaré inapte pour le service militaire. Un examen ultérieur révéla l'erreur, mais il avait entre-temps bénéficié d'un an de réduction de son temps de service. Lorsqu'il fut enfin appelé, la guerre était finie. Et le régiment qu'il devait rejoindre fut anéanti. Tandis que le Japon, ce « Troisième Grand » pays capitaliste qui célèbre en 1970 sa renaissance économique, Mishima déplorait la perte par le souverain Mikado de son statut divin, en exaltant le rôle de l'armée impériale. Il dénonçait les conséquences de la tutelle américaine exercée sur un pays naguère expansionniste et militariste, désormais vaincu et condamné au pacifisme. Il militait également avec l'extrême droite japonaise contre les mouvements de gauche. La même année, le 25 novembre 1970, un beau matin, Mishima Yukio, l'écrivain le plus talentueux du Japon d'après-guerre, s'est fait accompagner par quatre jeunes élèves officiers de sa milice privée, la Société du bouclier (Tate no kai), pour assister à un rendez-vous qu'il avait avec un général dans

²² Ibid. p.44-45.

²³ *Le Nouveau Dictionnaire des œuvres II*, Bouquins Robert Laffont, collection dirigée par Guy Schoeller, 1994, p.1361.

un local des Forces d'autodéfense du quartier d'Ichigaya, à Tokyo. Le général, qui pensait que Mishima allait se contenter de proférer quelques plaisanteries, fut stupéfait quand l'écrivain et ses hommes s'emparèrent soudain de lui, le bâillonnèrent et menacèrent de le tuer si le personnel de la base n'était pas immédiatement convoqué à venir écouter ce que l'écrivain avait à dire. Après plusieurs échauffourées avec des officiers qui tentaient de faire irruption dans la pièce où le général était pris en otage, Mishima s'avança solennellement sur un grand balcon qui bordait la pièce et s'adressa aux quelques milliers de membres du personnel militaire rassemblés dans la cour qui se trouvait en dessous. Il commença à les haranguer à propos de la nécessité de réviser la Constitution Japonaise et vitupéra contre cette « Constitution pacifique ». Il avait prévu de parler une demi-heure, mais le barrage d'invectives (« Fou ! » « Imbécile ! » « Le Japon est en paix ! ») auquel il se trouva immédiatement confronté le contraignit à renoncer au bout de sept minutes. Il se retira alors dans la pièce du général et donna le coup d'envoi au suicide rituel (seppuku) qu'il avait méticuleusement préparé. Comme le point final de son œuvre, il s'enfonça une dague au plus profond de l'abdomen et, souffrant le martyre, entreprit de s'ouvrir le ventre, jusqu'à ce que Morita Masakatsu, qui était son assistant et sans doute aussi son amant, tente de procéder au kaishaku, autrement dit à la décapitation rituelle du suicidé à l'aide d'un grand sabre pour mettre fin à son agonie. Malheureusement, Morita était si peu habile au maniement du sabre que la lame manqua à plusieurs reprises le cou de l'écrivain et lui lacéra les épaules. Un autre élève officier, pratiquant chevronné du kendo, se leva alors et accomplit en expert le kaishaku. Après quoi Morita lui-même se livra au suicide rituel et fut à son tour décapité. Peu après, quand la police entra dans la pièce, les têtes de Mishima et de Morita reposaient côte à côte sur le tapis. L'événement a soulevé une onde de choc au Japon (John Nathan, *La vie de Mishima*, traduit de l'Anglais, Gallimard, 1974.) Cet écrivain continue à intriguer les spécialistes et ceux qui étudient le Japon moderne. Le grand érudit Maurice Pinguet, dans *La mort volontaire au Japon* dresse un portrait de la culture japonaise du suicide. Il offre une intéressante analyse interculturelle des points de convergence et de divergence avec les sociétés occidentales. Le premier chapitre s'ouvre sur la mort de Caton, un « harakiri » romain. Et travers son thème, c'est toute l'histoire du Japon et la mentalité des Japonais qu'il essaie de tracer. Il pousse ses recherches jusqu'aux premières traces connues de la pratique de la mort volontaire: philosophie de la vie, regard sur la mort, religion, société, rapport à la famille et au pouvoir, amour et psychologie des sentiments, ainsi que la honte, la faute, la responsabilité... Et il clôture son exposé avec ce chapitre consacré à « L'acte de Mishima », en écrivant pour lui : « Ah ! Si l'on pouvait échapper à la vieillesse et à la mort! Mais l'âge vient, Mishima sait qu'il s'essoufflera bientôt, et déjà sur le stade une voix l'accompagne, qui murmure : « Combien de temps encore ? (*La mort volontaire au Japon*, Gallimard, 1984, p.306.) » Toute la tragédie de Mishima est résumée dans ce dilemme existentiel. Il faut s'y préparer avant qu'il ne soit trop tard. N'est-ce pas que le titre de son dernier roman *L'ange en décomposition* (Gallimard, 1980) ? Ainsi s'achève, avec ce volume, le cycle de quatre romans « La mer de la fertilité », l'œuvre maîtresse où, avant de se donner la mort, Yukio Mishima confiait avoir voulu mettre « tout ce qu'il avait à dire ».

Le Japon, un pays d'Orient, a choisi de rester isolé pendant longtemps face à plusieurs tentations d'Occident. Et ultérieurement a décidé d'adopter le modèle occidental avec la restauration de Meiji, fondé en 1868 en réformant ses institutions, deviendra une puissance capitaliste et impérialiste par son expansionnisme pour son ravitaillement et son industrie. Dans les années 1930, il occupera la Mandchurie et un nombre croissant de régions d'Asie orientale pour la « zone de coprosperité ». Il fallait dominer le Pacifique. Durant l'occupation de Mandchoukouo depuis 1931, l'Armée impériale japonaise se heurte à l'Armée rouge sur les confins de la Sibérie et de la République populaire mongole. Cette tension permet à l'Allemagne anticommuniste de se rapprocher du Japon. En 1936, ils signent le pacte anti-Komintern. Cet accord est destiné à contrer l'Internationale communiste (III^e Internationale). Durant cette période, les tueries de masse ont battu leur plein. Mishima justifiera cette politique comme une « révolte japonaise contre l'Occident » ; une politique défensive de réaction et de protection contre l'« agression occidentale ». Le Japon est destiné à dominer l'Asie, et à contrer les entreprises occidentales en Extrême-Orient. Les pratiques meurtrières de l'armée de l'Empereur du Japon sont nombreuses : massacres en masse de prisonniers de guerre, notamment à Nankin ; asservissement de millions d'Asiatiques et d'Occidentaux, entre camps de la faim et chantiers de la mort, débauche de crimes sexuels et prostitution forcée ; utilisation de cobayes humains, pillage généralisé, intoxication par la drogue de populations entières. Ceci dura huit ans et toucha 400 millions d'êtres humains. Ces années de l'horreur entre 1937 et 1945 restent aujourd'hui au cœur des mémoires et de controverses historiques au Japon, en Chine, ainsi que dans les autres pays asiatiques. Après l'attaque contre Pearl Harbor, visant à détruire la puissance américaine dans le Pacifique, le Japon envahit en 1942 les Philippines, « colonie américaine », les Indes hollandaises (l'Indonésie) ; il occupe l'Indochine française, atteint Singapour et la Malaisie, attaque en Birmanie, et menace l'Inde anglaise, en même temps que l'Australie et le Pacifique Sud. Cette stratégie impérialiste est avant tout l'œuvre de militaires ultra-nationalistes qui, après avoir pris le pouvoir, prétendent s'appuyer sur la volonté du Tenno (l'empereur-Dieu invincible). Pour les intellectuels nationalistes, le Japon est le « musée de l'Asie », de la civilisation asiatique : il a assimilé en effet toutes ses créations culturelles, et représente leur sommet-dépassement. Seul en Asie le Japon réunit les grandes visions asiatiques et la recherche scientifique propre à l'Occident. Des intellectuels comme Okawa Shumei, Inoue Nissho, Tachibana Kosaburo, Kita Ikki, Gondo Seikei, prennent comme programme et comme slogan commun « Expulsez les barbares ! » Durant ces années, le Japon faisait-il partie du terrain d'expériences des fascismes et des totalitarismes européens ? Jean-Louis Margulin signale une certaine limite dans cette perspective comparative : « Il est significatif que la distinction se fasse plus difficilement entre Japon militariste et Allemagne national-socialiste. (...) L'absence, côté japonais, de tout projet génocidaire rend forcément boiteuse toute comparaison avec l'Allemagne... (Jean-Louis Margulin, *Violences et crimes du Japon en guerre 1937-1945*, 2007, Hachette littératures : « Conclusion » ; p.453.) » Finalement, pour que prenne fin cette aventure militariste de conquête, il aura fallu la défaite de 1945. Bien que le Japon soit militairement vaincu, les Etats-Unis lancèrent des bombes atomiques d'abord à Hiroshima puis à

Nagasaki. Ce triomphe de la technologie américaine inaugure réellement la possibilité d'extermination de la vie des terriens.

3) Comme nous avons vu, Mishima, imbibé de valeur occidentales et influencé par sa littérature, prônait les vertus japonaises les plus traditionnelles. Un personnage multiple et paradoxal. Sa *Confession d'un masque*, écrite par un jeune homme de vingt-quatre ans, révéla au public le génie précoce d'un écrivain. Il désirait une mort tragique. Il a construit son œuvre et sa légende sur sa confession annoncée. Le dire confessionnel est une dynamique structurant son récit de vie tragique et prétendument assumé. Par ses moyens artistiques il prépare sa légende confessionnelle jusqu'à son suicide prévu. Quant à Tanpınar, comme nous le verrons, dissertant sur les conséquences fictives de l'absence de confession dans la culture musulmane, il essaie de lire l'Orient musulman à travers le prisme occidental. En ce sens, la confession, chez lui, tient lieu d'altérité occidentale. Il fait une comparaison audacieuse. Comme nous le verrons, le problème de l'altérité identitaire comme occidentalisation est au cœur de ses préoccupations : comment occidentaliser et comment se définir face à l'Occident. A leur insu, un écrivain japonais et un écrivain turc se rencontrent dans la Confession. Chez le premier, la confession est existentielle, et chez le deuxième, elle est identitaire. Entre tradition, changement et occidentalisation leur souci est similaire. Chez les deux écrivains orientaux, on est dans la dialectique complexe entre Orient et Occident. Leur comparaison peut être enrichissante.

Mais qui est Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962) ? Un écrivain turc certes, mais qui est-il exactement ? Quand la République (Cumhuriyet) fut proclamée en 1923 en Turquie, Tanpınar avait 22 ans. Il a donc reçu l'éducation en vigueur dans le système ottoman. En ce sens, il peut être considéré comme un homme du passé. Pourtant il est un écrivain se situant dans le champ de la Littérature Nationale (Milli Edebiyat) en construction. Lui-même y faisait souvent allusion. Par ses romans, nouvelles et poèmes, il n'est pas ancien, il est nouveau. Il est préoccupé par les problèmes de construction du Nouveau. C'est irréversible. Vers ses dernières années, il était préoccupé aussi par la disparition brutale de l'art ottoman, surtout la musique. Il n'éprouvait pas de nostalgie mais de la tristesse (Voir mon article ; « Un romancier turc non connu en Occident, Ahmet Hamdi Tanpınar : les incertitudes du modernisme turc » *International Journal of Turcologia*, printemps, 2007). Lui qui était favorable au Nouveau, n'était pas exempt de contradiction dans ses rapports à son passé ottoman. Quand on s'est attelé à la préparation de la publication de ses *Journaux* (Günlükler, 2007), il a fallu les retraduire parce que ces *Journaux* étaient écrits en anciennes lettres (eski harfler), c'est-à-dire en ottoman. Il avait un mentor, Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958). Une figure importante de la poésie turque. Dans sa jeunesse, il s'est enfui à Paris pour rejoindre les Jeunes-Turcs en 1903. Dans ces années, il s'est intéressé surtout à la littérature française, pas tellement à la politique. Il aimait la vie de bohème parisienne. Il est retourné à Istanbul en 1912. Célèbre aussi pour ses tendances épicuriennes et son esprit polémiste. Le thème principal de ses poèmes est Istanbul. Le poète adorait Istanbul. Les beautés naturelles et historiques d'Istanbul ont une place importante dans ses œuvres. Il attachait de l'importance à la musique dans ses poèmes. Il adhéra à l'idéologie kémaliste. Élu député et devenu même ambassadeur du régime à l'étranger. Poète, critique littéraire, écrivain,

traducteur, il a enseigné la littérature et l'histoire à Istanbul, où il est devenu l'élève de Yahya Kemal, sur lequel il a même écrit un livre. Il le juge ainsi : « Il cherchait *Sark* (L'Orient), bien qu'il sût qu'il n'existait pas (...) Mais cette quête signifiait en réalité « l'Orient est mort ! (*Şark öldü!*) ...²⁴ » Yahya Kemal était toujours fasciné par cet Orient mystérieux, à tort aux yeux des partisans du Nouveau. Ses poèmes nostalgiques du monde ottoman ne répondaient pas à leur goût. Tanpınar juge un peu amèrement son maître mais il compare son importance poétique à la génération de Hugo et Moréas : « comme eux, Yahya Kemal représentait pour nous le drapeau du nouveau et du national. (*Yahya Kemal*, p.31) » En jugeant son maître à travers le prisme français, il le décrit comme drapeau du nouveau et du national mais cette approche cache mal son jugement précédent : le maître est nostalgique du passé. Tanpınar a été influencé par lui, mais il s'était émancipé de son influence. Avec le recul, il notera : « (28 janvier 1959) mon esthétique se forme après avoir connu Valéry...²⁵ » Il a été un grand admirateur de Valéry. Pour lui, Paris, comme pour Yahya Kemal, était plus qu'une sorte de passage obligé, c'était un rêve. Il n'a pu le réaliser qu'à 53 ans. Il entreprend un grand voyage en Europe, qui le conduit pendant six mois dans de nombreux pays : France, Belgique, Pays-Bas, Angleterre, Espagne et Italie. Il a noté dans son journal le soir de son arrivée : « (le 20 juillet 1953) J'aurais dû venir à Paris vingt ans avant mais c'est maintenant que j'y suis venu...²⁶ » A cette occasion, il commence l'écriture de son journal une fois arrivé à Paris, comme si c'était là un événement qui faisait date dans son existence : « Premier cahier. Mes souvenirs de Paris 21.4. (1953). Aujourd'hui c'est la troisième semaine de mon arrivée à Paris. (...). J'ai vu beaucoup d'œuvres d'art...²⁷ » Le fait de ne pas être venu à Paris quand il était jeune comme Yahya Kemal semble entraver son évolution créatrice, voire ses ambitions. Il ne cache pas ses ambitions, mais il les mesure à l'aune des occasions manquées : « (le 1er juin 1961) La vérité est que je suis nouveau dans la langue turque. (...). Je suis à la recherche d'une Turquie qui a résolu ses problèmes avec le passé et s'est ouverte au monde. Telle est ma situation dans le pays. Je ne serais pas connu à l'étranger. Si j'étais allé en Europe en 1925, j'aurais été un autre homme...²⁸ » Son journal est une source biographique concernant sa vie (une pratique très rare dans la littérature turque), où il a noté ses aveux, son évolution intellectuelle, ses lectures, ses voyages, son dénuement matériel – il est souvent endetté, connaît le mal de vivre d'un célibataire sans famille, sa vie est celle d'un grand rêveur, d'un vrai solitaire. Il a enseigné la littérature au lycée, à l'École normale et à l'Académie des beaux-arts, où il donne des cours d'esthétique, d'histoire de l'art et de mythologie, en plus de son enseignement de littérature. Il était très conscient de son originalité et de ses mérites. Il avait une vie difficile. C'était un grand fatigué de la vie. Il était furieux contre tout le monde, parce qu'on n'a pas reconnu son originalité. Avant d'être romancier, il se croyait poète. Mais la postérité l'a honoré comme romancier. C'est une autre amertume. Aujourd'hui, ses romans traduits sont accessibles dans les langues occidentales et orientales. L'homme du Parti Unique, était député de la Grande

²⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar *Yahya Kemal*, dergah yayınları, İstanbul, 1962 : s.24.

²⁵ *Journaux* (İnci Enginün & Zeynep Kerman, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.) : p.52.

²⁶ *Journaux* (İnci Enginün & Zeynep Kerman, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*), p.84.

²⁷ *Journaux* (İnci Enginün & Zeynep Kerman, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*), p.50.

²⁸ *Journaux* (İnci Enginün & Zeynep Kerman, *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Başbaşa*), p.37.

Assemblée nationale de Turquie de 1942 à 1946. Il a connu personnellement Mustafa Kemal Atatürk et surtout son successeur, un autocrate provisoire (Milli Şef), qui est İsmet İnönü. Avait-il espéré de ce dernier une nomination en qualité de conseiller culturel à Paris ? Si c'était le cas, il s'agirait d'une occasion manquée de plus. Il n'était pas partisan du multipartisme, décidé par İsmet İnönü en 1945. Et quand en 1960 les officiers mécontents ont renversé Adnan Menderes, premier ministre élu, Tanpınar a été très content. Après sa disparition, il fut quasiment oublié. Et comme ses œuvres ont été rééditées par une maison d'édition de droite *Dergâh* (Istanbul), son nom a été récupéré par la droite turque, plutôt anti-occidentale. Pourtant, lui, il voyait l'avenir de la Turquie toujours en Europe. C'est bien des années après, pendant les années 2000 que les milieux littéraires et le public l'ont vraiment découvert.

Le premier roman de Tanpınar est *Sérénité* (Huzur). Contrairement à ce que suggère le titre, l'écrivain montre comment l'intellectuel turc est terriblement angoissé, comment il cherche sa voie dans une orientation irréversible vers l'occidentalisation authentique, tout en poursuivant une conversation sur les valeurs du passé révolu. Il fait valoir son souhait: continuation de la tradition, non figée, mais ouverte à la modernité, tout en créant ses nouvelles valeurs: le nouveau en cours, définirait les critères du Beau. C'est l'idée à retenir de ce roman. Poursuivant son chemin dans sa quête, il se plaint de l'absence du sens tragique dans la culture orientale islamique. Son point de départ c'est la culture occidentale. Il s'agit plutôt d'une admiration cachée pour cette culture: il juge sa propre culture à l'aune de la culture occidentale. D'ailleurs, dans l'une de ses conférences il dit: « La tragédie, c'est aussi l'acceptation de la réalité sociale de la vie mais aussi sa critique. Chez nous, à cause de son absence de modèle, la tragédie ne s'est pas développée. La littérature grecque Antique n'a pas été transmise à la littérature arabe. Dans la religion il n'y a pas de « confession » (en français dans le texte) » et la religion n'accepte pas de héros. Même si en Orient il y a de la tragédie et elle a influencé la poésie elle ne met pas en cause la foi et elle ne représente pas une révolte au Dieu²⁹ » Ici, il est à remarquer que l'écrivain aime à lire la culture de son pays au prisme occidental, une approche orientaliste, diront certains. Ce n'est pas tout à fait le cas. Son souci est ailleurs. Il est ironique et provocateur. C'est bien en ce sens que sa remarque est cruciale: car en islam on ne peut pas confesser les péchés auprès de quelqu'un comme dans le catholicisme; nul n'a le droit de confesser ses péchés (petits ou grands) auprès de quelqu'un ou livrer ses secrets. On ne peut confesser ses péchés qu'auprès de Dieu (Allah) le Créateur en vue de se repentir et obtenir le pardon. Dans les sources islamiques on n'a donné à personne le droit d'absoudre les péchés des autres. Et l'absence de « révolte contre Dieu » explique l'absence de « confession ». C'est ici que la lecture de ce roman incite à une certaine herméneutique de la confession ; un autre fait crucial pour notre enquête: dans *Sérénité*, l'écrivain réserve une partie importante aux dialogues, où l'idée de l'absence de l'idée de « confession (en français dans le texte) » s'expose. Le protagoniste dans le roman, Mümtaz, le personnage masculin principal est sans cesse harcelé par ses souvenirs d'enfance, par son père défunt, qui est un « péché » pour lui. Et, lui avoue ce péché comme une confession. Qui est plus est, ces aveux sont mêlés à des plaisirs sexuels précoces qu'il a eus avec une jeune fille: « Soudain, il a vu son père devant lui. Cette

²⁹ Cité par Turan Alptekin, in *Bir Kültür, Bir İnsan Ahmet Hamdi Tanpınar (Culture, Homme Ahmet Hamdi Tanpınar. (Conférences de A. H. Tanpınar (1957), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, p. 199.*

apparition lui a rappelé aussi cette éternelle réalité de la vie qui fait qu'il ne verra plus son père vivant, et qu'il n'est qu'une apparition. Il était troublé au point de perdre son équilibre et juste à ce moment-là la jeune fille paysanne l'a retenu. Les plaisirs étranges de la nuit d'antan et les souvenirs de son père défunt se sont entremêlés inextricablement. Il éprouvait un sentiment de péché, il se sentait responsable d'un péché qu'il ne connaissait pas, et si on lui demandait ses sentiments, il répondrait que c'est bien lui qui a tué son père. Et cela était un sentiment atrocement insupportable.³⁰

» İhsan, mentor de Mümtaz, fera une comparaison culturelle et théologique entre l'Islam et le Christianisme, à partir du « péché originel chrétien catholique » et il conclut: « L'absence du péché originel dans l'islam, et le fait que l'islam n'insiste pas comme le christianisme sur l'idée de Dieu qui a chassé l'homme du Paradis parce qu'il a péché, constituaient une insuffisance qui se répercutait de la théologie jusqu'à l'art.³¹ » L'écrivain pousse cette comparaison encore plus loin, et il dira même que, « L'homme oriental n'a pas éprouvé l'angoisse du sentiment tragique du péché originel du dogme chrétien.³² » Ici, faut-il supposer que l'absence de péché originel épargnait au croyant musulman beaucoup d'angoisse, contrairement à l'homme occidental catholique ? Dans la pensée occidentale, il y a une certaine solitude tragique de l'homme face au divin: depuis la tragédie grecque, avec la figure centrale du rebelle Prométhée face aux dieux de l'Olympe, jusqu'aux interprétations chrétiennes existentialistes et modernes, comme par exemple dans l'œuvre de S. Kierkegaard. Dans son ouvrage *Crainte et tremblement* (1843), le thème récurrent de l'« épreuve tragique de la foi solitaire » est associé à la réflexion sur le doute, la culpabilité et le pardon. En revanche, dans la tradition islamique, la quête et l'épreuve de la foi ne sont jamais « tragiques ».

Poursuivons notre enquête avec le dernier grand roman de Tanpınar, *L'Institut de remise à l'heure des montres et pendules* (1962). Dans ce roman, comme le suggère le titre, on trouve une critique ironique très vaste de la bureaucratisation, mais surtout de ses conséquences sur l'individu. Car les personnages semblent lutter d'une façon étrange, comique voire ridicule pour leur survie dans le monde moderne. Ils n'arrivent pas à trouver leur place. Et en essayant de s'adapter maladroitement, ils oublient le sens de la finitude, avec lequel l'individu de l'ancienne société vivait en paix. Et de là, il s'ensuit que le concept de temps occupe une place centrale qui donne au roman un sens plus profond, voire philosophique. Un roman fantastique, mais aussi réaliste. Imaginons une société qui se découvre en pleine discordance du temps et qu'elle éprouve un besoin d'être en pleine conformité avec le temps moderne, c'est-à-dire avec le temps du « progrès ». Derrière le fantastique, il y a un grand besoin incontournable de modernisation de la Turquie qui, grâce aux réformes autoritaires, adopte ou essaie d'imiter abstraitement le modèle de l'Occident. On est toujours dans la construction du nouveau. Le roman expose une vraie philosophie du temps, indispensable pour comprendre l'existence de l'homme turc qui aspire à une modernité qui paraît utopique. Le personnage du docteur Ramiz, psychanalyste, s'est formé en Autriche. Depuis son retour, il veut introduire la psychanalyse dans son pays, tout en imitant la

³⁰ A. H. Tanpınar, *Huzur* (Sérénité), p. 32-33.

³¹ A. H. Tanpınar, *Huzur*, (Sérénité), p. 341.

³² A. H. Tanpınar, *Mücevherlerin Sırrı* (Les secrets des bijoux Articles, les entretiens). *Yapı ve Kredi*, 2004, İstanbul, p.33.

psychanalyse freudienne. Il se heurte à des difficultés. Il a choisi Hayri İrdal comme son patient et l'enferme dans une clinique pour l'avoir à sa disposition. Il essaie de le convaincre d'être malade pour les besoins de son métier : « Bien! Votre maladie est détectée, dit-il. Vous faites l'objet d'un complexe paternel typique. Vous ne devez pas beaucoup aimer votre père...³³ » Le rêve d'Hayri İrdal est de type freudien: tuer le père. Mais pour le patient Hayri İrdal, la psychanalyse n'a pas de sens et surtout n'est pas convaincante, malgré les efforts désespérés que le Docteur Ramiz fait pour le convaincre. Même si le patient proteste contre le diagnostic, le Docteur Ramiz insiste : « Vous êtes malade. Depuis la découverte de la psychanalyse, tout le monde est un peu malade.³⁴ » Prend-il sa théorie pour la réalité ou est-ce l'inverse ? Lui-même n'en est jamais sûr. Derrière cette incertitude, il y a une critique très ironique de la prétendue universalité hypothétique de la psychanalyste occidentale. Et il poursuit ultérieurement: « Regardez autour de vous, nous nous plaignions toujours du passé, nous en sommes tous occupés... Nous désirons le changer de l'intérieur. Quel est le sens de tout cela ? N'est-ce pas en un sens un complexe paternel ? Petits ou grands, ne sommes-nous pas préoccupés de cela ? Que signifie notre affection envers les Hittites, les Phrygiens ou je ne sais quelle tribu ? S'agit-il d'autre chose que de ce fameux complexe d'Œdipe ?³⁵ ». Le drame d'Hayri İrdal est là. Car il souffre de ne pouvoir s'adapter à son époque : les temps modernes. Pour le Dr. Ramiz, pour qui Nietzsche et Schopenhauer sont des auteurs de chevet, « Dieu est mort » est en quelque sorte une devise philosophique. Il fallait que l'individu s'émancipe à l'égard de la religion et de la « mort de Dieu » prophétisée par Nietzsche. C'est pour cela qu'il répète tant à son patient: « La volonté..., disait-il. Vous m'avez compris! La volonté... Tout tient dans ce mot » [...] Nietzsche, la volonté, Schopenhauer, la psychanalyse... » Ah les mots, les noms et cette félicité de croire en leur pouvoir...³⁶ » Le malheur est que le patient du Dr. Ramiz, Hayri İrdal était né et avait été éduqué sous l'Ancien Régime. Il ne comprenait ni Nietzsche ni la psychanalyste, pas plus que le « complexe d'Œdipe ». Bref, le Dr. Ramiz essaie de plaquer le modèle occidental sur l'Orient. Tanpınar est ironique. Comme défenseur de la construction du Nouveau, il était obligé de faire commencer l'histoire moderne avec la fondation de la République. Construction du Nouveau veut dire l'Homme Nouveau mais apparemment le patient n'est pas fait pour ça. Il ne comprend jamais pourquoi il est malade. Il s'applique lui-même à se mettre en phase avec le Nouveau pour satisfaire son analyste le Dr. Ramiz. En vérité, c'est lui qui est « malade ». Ouvrons une parenthèse ici : dans les années 1930, l'idéologie nationaliste turque, sous les directives de Mustafa Kemal Atatürk, a pris une orientation singulière. Selon la mythologie nationale récemment réinterprétée, les tribus turques, après avoir quitté l'Asie Centrale, ont conquis l'Anatolie sur le chemin de l'exode. Et sur leur itinéraire de migration, elles ont contribué au développement des civilisations. Il fallait donc trouver les racines antiques des Turcs chez les Hittites, Phéniciens, voire même les Grecs et les Romains. D'ailleurs, on avait déjà réalisé « une réforme de la langue » en adoptant l'alphabet latin pour la langue turque. L'enjeu idéologique était de taille car comme l'a souligné Etienne Copeaux, « toutes

³³ A. H. Tanpınar, *Institut de remise à l'heure des montres et des pendules* (Saatleri Ayarlama Enstitüsü), traduit du turc par Timur Muhidine, *Actes Sud*, 2007 , p.143.

³⁴ A. H. Tanpınar, *Institut de remise à l'heure des montres et des pendules*, p.140.

³⁵ A. H. Tanpınar, *Institut de remise à l'heure des montres et des pendules* , p.148.

³⁶ A. H. Tanpınar, *Institut de remise à l'heure des montres et des pendules*, p.154.

les langues du monde proviendraient de cette langue mère, grâce aux migrations des peuples d'Asie Centrale.³⁷ » Mais quelle langue mère ? Bien entendu, il s'agit de la langue turque. On a même prétendu que grâce aux fouilles archéologiques, les traces étymologiques de la langue turque ont été détectées non seulement en Anatolie, mais probablement aussi en Amérique précolombienne (voir Etienne Copeaux, p.71). Pour la construction du nouveau, il fallait remodeler la nation et le citoyen. Il fallait des racines historiques, qu'elles soient plus proches de l'Europe. Un beau raccourci, et une fantastique généalogie. Mais convaincre le peuple turc que ses aïeux étaient des Hittites, ou des sumériens était une entreprise très difficile. Cette théorie baptisée « Théorie Solaire de la Langue (« Güneş Dil Teorisi », 1935) » a été abandonnée après la disparition d' Atatürk. Ici, encore une fois, l'idéologie nationaliste turque a essayé de construire un récit historique. Car sur les ruines d'un Empire disparu, il fallait bien construire une République. Il fallait bien aussi inventer des origines pour consolider l'État et cimenter la nation, donc un roman national nouveau s'élabore. Et dans sa fonction narrative, le roman national comporte une vision idéologique. Dans la période républicaine, si les élites kémalistes ont plutôt défini la nation en termes de « civilisation » à la manière de la Troisième république française, ce n'est pas pour autant qu'elles ont opté définitivement pour la « civilisation » au détriment de la « Kultur ». Il y a là une ambiguïté. Durant les années trente, dans leur entreprise de construction d'une nation laïque sans aucun référent islamique, elles proposaient aux Turcs une autre origine, qui aurait un fondement racial et qui se prolongerait dans l'Asie centrale. Les idéologues y cherchaient une civilisation aussi antique qu'universelle dont les Turcs seraient censés être porteurs. Cette idéologie a pris une orientation ouvertement raciste. Et Tanpınar, malgré ses critiques lucides et ses doutes, approuvait le projet de modernisation à l'occidentale, comme une solution de pis-aller. En revanche, il n'avait pas écrit de roman à thèse, comparable par exemple à ce que fit Maurice Barrès, avec son *Roman de l'énergie nationale* en France. Il ne propose pas une idéologie. Nous avons vu que l'œuvre de Mishima était une sorte de confession continue. Pour sa fin « tragique » voulue, il a préparé la mise en scène de son suicide dans ses détails, mais celui-ci ne s'est pas déroulé comme convenu. Cette mise en scène énergiquement ratée serait alors le dernier acte de sa confession. Nous avons vu aussi comment Tanpınar s'est comporté avec le thème de la confession, ironiquement. Cette approche n'est pas anodine. Il cache de profondes réflexions fertiles sur l'altérité culturelle philosophique entre l'Occident et l'Orient. Cette approche ne révèle-t-elle pas aussi qu'au fond de lui-même quelque chose le poussait à faire des aveux, des confessions à travers ses personnages romanesques ? Si Mishima revalorisait la tradition du samouraï, son « anti-occidentalisme » ne concernait que l'Amérique, parce que cette dernière a vaincu et occupé un Japon, qui a raté une guerre de conquête dans le Pacifique. Le Japon de Mishima est vaincu militairement mais demeurera désormais une puissance économique. L'empire ottoman, en pleine décomposition finale durant l'enfance de Tanpınar a disparu tout simplement. Cet empire a perdu une guerre qu'il a provoquée lui-même en s'alliant à l'Allemagne du Kaiser. Ce qui restait de cet empire a été liquidé par les Européens vainqueurs en 1918. A sa place, on a fondé une République, qui a renoncé pour toujours à son passé ottoman, pour donner un gage à l'Occident, en se fixant un but : *Gaprılařmak*, c'est-à-dire l'occidentalisation. Tanpınar

³⁷ Étienne Copeaux, *Espace et temps de la nation turque*, CNRS Edition, 1977, p. 70.

est l'homme de *Gaprılaşmak*, assumé et critique à la fois. Il est critique parce qu'il déplore secrètement un héritage perdu. L'écrivain polyvalent et original de la littérature turque du 20^{ème} siècle était aussi fin connaisseur de la littérature française et de la culture classique ottomane. Un penseur qui a interrogé l'ancien et le nouveau. L'ancien: c'est le passé ottoman. Le nouveau: c'est la Turquie républicaine. Il y a une rupture au passage. Lui-même a douloureusement vécu ce passage, qui menait les Turcs « aux temps nouveaux ». Son œuvre artistique est portée au goût du nouveau, dans lequel la culture française a toujours une place privilégiée. Pour lui, il y a bel et bien une rupture qui ne facilite pas la formation de la nouvelle identité. Autrement dit, la querelle entre les anciens et les nouveaux n'a pas eu l'occasion de mûrir; elle n'a connu qu'une rupture brusque, voire une *tabula rasa*, au détriment du passé. Dans la laborieuse construction du nouveau, tout était à reconstruire; le régime, l'identité nationale, les valeurs esthétiques, les goûts..., où la nouvelle génération ne pouvait plus lire l'ancien dans le texte : pour réaliser ce changement imposé, imaginons que la France ait changé d'alphabet en 1928, pour en adopter un autre. Car Mustafa Kemal Atatürk, autocrate fondateur et constructeur du Nouveau (de la Nouvelle Turquie Républicaine), qui était aussi « Premier enseignant de la nation » (*Baş öğretmen*) », d'une manière brusque, a décidé d'adopter l'alphabet latin, en essayant d'expurger les mots empruntés à l'arabe et au persan pour créer l'*öztürkçe* (le turc pur). Ainsi, la langue est « turquisée » par le vocabulaire – via la purge du vocabulaire officiel. Avant, on écrivait la langue ottomane en caractères arabes. C'était la langue de l'État ottoman. En 1928, Mustafa Kemal Atatürk, malgré les doutes et les hésitations de ses proches, en imposant sa décision, a fait que l'on a abandonné les caractères arabes pour adopter l'alphabet latin. Il s'agit de l'« évolution de la langue (*harf inkilâbı* ou *yazı devrimi*) ». Juste après la loi de 1928, on a créé les « Écoles de la nation (*Milletler Mektepleri*) » pour promouvoir l'alphabétisation des adultes des deux sexes entre 16 et 40 ans. Entre 1934 et 1950, chaque année, les Maisons du Peuple (*Halk Evleri*) célébraient la « révolution de la langue » (voir François Georgeon, *Des Ottomans aux Turcs, naissance d'une nation*, Isis, 1995 : « Des caractères arabes à l'alphabet latin : un pas vers occidentalisation, pp. 199-201). La nouvelle identité turque décrétée se réalise si brutalement que, après l'adoption de l'alphabet latin, le passé des six siècles de l'empire ottoman est devenu pratiquement inabordable pour les générations futures, sauf à travers une historiographie réécrite par le nouveau régime. Pour les générations républicaines, l'étude du passé passe par un préapprentissage de la langue ottomane, devenue une sorte de langue étrangère. Ainsi, la nouvelle historiographie turque partageait l'histoire en deux. Elle prétendait détourner le pays des chemins boueux de l'ancienne société, pour le lancer dans la ligne droite du progrès. Et pour Tanpınar, ce grand changement brusque ne doit pas être admis comme une fatalité, mais comme un potentiel créateur prometteur. Il ne s'agit pas d'une synthèse abstraite entre l'Orient et l'Occident, mais de la création du « nouveau » dans la vie elle-même. Comme toute sa génération, Tanpınar ne fait aucune allusion au Génocide arménien.

Et pour finir, je reviens à la problématique initiale pour formuler une dernière question : est-ce que l'absence supposée d'une culture de la confession, comme en Occident, dans la culture orientale explique l'inertie à l'endroit de génocide commis, par exemple, en Turquie actuelle, puisqu'elle est censée être un pays non occidental mais musulman et oriental ? La réponse est bien sûr non. A travers l'Occident et

l'Orient, je voulais entreprendre un essai comparatif pour avoir une vue large et nourrir un débat, et je vous invite à y participer. Dans la Turquie d'aujourd'hui, le Génocide de 1915 reste toujours un tabou. Et il y eut un homme pour briser ce tabou au péril de sa vie, Firat Hrant Dink. Voici son histoire : il est d'origine arménienne, citoyen turc. Il est né en 1954 à Malatya dans le sud-est de la Turquie. Il est envoyé à l'âge de sept ans dans un internat arménien à Istanbul, là où vit la majorité des 60000 derniers Arméniens de Turquie, descendants des rescapés du génocide de 1915. Il fait des études de biologie et de philosophie dans les universités d'Istanbul. Il entre au parti communiste turc alors interdit, ce qui lui vaut un passage en prison. Il quitte le PCT pour se dévouer à un orphelinat arménien. Mais cet orphelinat est saisi par l'État en 1974 comme la plupart des fondations arméniennes et grecques. Pendant près de vingt ans, il n'aura pas le droit de quitter le pays. Il a fondé en 1996 l'hebdomadaire *Agos* (« Sillon » en arménien). Il est devenu le premier rédacteur en chef du journal qui tire à 6000 exemplaires. Publié depuis lors en turc et en arménien, pour faire entendre la voix arménienne. C'était une sorte de mission impossible mais Hrant Dink avait réussi l'impossible, en trouvant un écho au sein même de la société turque. Laïc et démocratique, *Agos* milite pour la reconnaissance du génocide par la Turquie. Porte-parole de la communauté arménienne de Turquie, *Agos* s'était aussi focalisé sur les questions des droits des minorités. Il militait aussi au sein de mouvements de gauche et pacifistes.

En février 2004, il est inculpé pour l'un de ses articles « d'insulte à l'identité nationale turque », d'après l'article 301. Le procureur demande trois ans de prison, mais il s'en sortira. Depuis lors, il ne cessera avec d'autres intellectuels turcs de militer pour l'abolition de cet article. En octobre 2005, Dink est condamné à six mois de prison avec sursis pour un article. Le 11 octobre 2007, son fils, Arat Dink, et Serkis Seropyan, respectivement directeur de la rédaction et responsable d'*Agos*, sont reconnus coupables d'avoir « insulté l'identité turque » et, à ce titre, condamnés à un an de prison avec sursis par un tribunal, en vertu de l'article 301 du Code pénal turc, pour avoir reproduit, au cours de l'été 2007, dans les colonnes d'*Agos*, une partie des propos de Hrant Dink qui avaient valu à celui-ci les poursuites judiciaires qui ne s'étaient interrompues qu'avec son assassinat. Il défendait avec acharnement le « vivre ensemble ». Ses propos concernant le génocide arménien commis sous l'Empire ottoman lui valurent l'hostilité du gouvernement turc, mais également et surtout, des menaces de mort de milieux nationalistes, dont son futur assassin serait issu. Il travaillait sans relâche à briser l'amnésie collective de la Turquie sur la grande tragédie de 1915. Il lança un appel à un examen de conscience. Il voulait rappeler aux Turcs les déportations, les massacres, le génocide et l'exil, toujours niés par l'histoire officielle. Il dénonçait publiquement la stigmatisation des Arméniens, qui était aussi celle qu'il subissait. Il a affirmé le besoin de démocratisation de la Turquie, soulignant que le règlement du problème arménien n'est qu'un volet de la démocratisation générale du pays. Avec son prénom arménien, il était devenu un visage connu dans l'espace public. Par ses contacts proches il attirait la sympathie mais aussi il devenait un objet de haine pour les nationalistes. Il a toujours souligné sa citoyenneté turque et sa « chance » de vivre en Turquie qui lui donnait la possibilité de comprendre à la fois les sensibilités des Turcs et des Arméniens, une compréhension nécessaire pour la réconciliation de ces deux peuples qui ont partagé mille ans d'histoire commune. Dans

l'un de ses entretiens, il répondait ainsi à cette question : « Un Arménien de Turquie sera-t-il heureux de vivre ou malheureux s'il part en Arménie ? » : « (16 et 17 octobre 2005) Je parle en mon nom. Je veux vivre en Turquie. Qu'importe le lieu où j'irai, je n'oublierai jamais que mes racines sont ici. Cette terre est la mienne. Ce pays est ma patrie...³⁸ » Mais pourtant, le sujet arménien fait l'objet de ségrégation. Un exemple : en Turquie, les Arméniens qui font leur service militaire ne peuvent pas devenir officiers dans l'armée, comme H. Dink lui-même : « Lors de mon service militaire, en 1986, au 12e bataillon d'infanterie de Denizli, tous mes camarades sont passés au grade de sergent après avoir prêté serment lors de la cérémonie marquant la fin des classes. Il n'y en eut qu'un seul à rester simple soldat. Et ce fut moi. J'étais pourtant adulte, père de deux enfants.³⁹ » A 32 ans, déjà père de deux enfants, il fait son service militaire où il subit de nombreuses brimades simplement parce qu'il est arménien.

Il y a un tournant important dans la vie de Hrant Dink : il a écrit un article (« Le secret de Madame Sabiha Gökçen » (Agos, le 6 février, 2004), sur la fille adoptive de Mustafa Kemal Atatürk. Ce fut une révélation. Sabiha Gökçen serait en réalité une orpheline arménienne ayant perdu ses parents pendant le génocide arménien de 1915 et recueillie en 1925 par Mustafa Kemal Atatürk lors d'une visite de ce dernier dans un orphelinat de la région d'Urfa (Sud-Est anatolien). Selon la version officielle, elle était une orpheline ayant perdu ses parents lors de la Première Guerre mondiale. Et la petite Sabiha rencontre Mustafa Kemal Atatürk lors d'une visite de ce dernier à Bursa en 1925. Elle avait douze ans. Atatürk lui donna le nom de Gökçen. Grâce à son père adoptif, elle sera la « première femme turque pilote et pionnière dans l'aviation ». C'est aussi l'une des premières femmes au monde à avoir piloté un avion de chasse. En 1937, elle prit part avec l'aviation militaire turque à la répression du Dersim, qui a fait plusieurs dizaines de milliers de morts dans les populations kurdes de la région. De nos jours, l'aéroport international Sabiha Gökçen à Istanbul porte son nom. Cette révélation suscite immédiatement la polémique dans la presse turque. L'état-major de l'armée turque, en particulier, diffuse un communiqué condamnant ce type de révélations qui, selon lui, porte atteinte aux valeurs nationales (le 22 février 2004). Le 26 février 2004, une manifestation d'ultra-nationalistes se déroule sous les balcons d'Agos. Elle est conduite par Levent Temiz, président des Foyers nationalistes d'Istanbul. Saisissant cette occasion, celui-ci déclare: « Hrant Dink est à partir d'aujourd'hui la cible de notre colère et de notre haine. Il est notre cible.⁴⁰ », un appel ouvert au meurtre. Dink ne bénéficiera jamais de protection policière. Début mars, un obscur avocat stambouliote porte plainte contre lui au nom de l'article 301. Contre toute attente, le procureur valide la plainte. En première comparution, Dink est condamné à six mois de prison avec sursis. Plus tard, il va en cassation où sa peine est confirmée. En février 2005, il est convoqué par le sous-préfet d'Istanbul qui le menace ouvertement. Lui-même décrit ainsi le résultat de cette convocation mystérieuse dans « Pourquoi ai-je été pris pour cible ? » : «... du contenu de nos échanges, la raison de ma convocation en ce lieu ressortait de façon on ne peut plus claire. Il me fallait

³⁸ Hrant Dink, *Être Arménien en Turquie*, l'Orient/ Actualité, Fradet, 2007, p: 27-8.

³⁹ Hrant Dink, *Être Arménien en Turquie*, l'Orient, p.99.

⁴⁰ Hrant Dink, *Être Arménien en Turquie*, p. 106.

connaître les lignes à ne pas franchir... Je devais faire attention... Ou alors cela se passerait mal !⁴¹ » Comme s'il s'agissait de la chronique d'un assassinat déjà annoncé.

Début janvier 2007, il s'apprêtait à déposer un recours devant la Cour européenne des droits de l'Homme, voulant faire de son procès une tribune politique en faveur de la reconnaissance du génocide par la Turquie. Ses assassins ont bien choisi ce moment pour le faire taire pour toujours, avant qu'il n'alerte l'opinion publique internationale sur les responsabilités turques dans le premier génocide du 20e siècle. Il est assassiné le 19 janvier 2007 en plein jour par un nationaliste turc de 17 ans à Istanbul, devant les locaux de son journal *Agos*. Son assassin, Ogun Samast, un ultra-nationaliste originaire de Trébizonde est arrêté. L'orchestration de son assassinat lié aux sphères obscures de l'État turc n'est toujours pas élucidée. Son assassinat était aussi une menace pour ceux qui pensaient comme lui. Le gouvernement conservateur d'Erdogan d'alors (actuel président) n'a jamais voulu inculper les vrais organisateurs.

Au cours de sa vie engagée, humainement et intellectuellement, Hrant Dink a déployé un courage et une honnêteté inégalées et inoubliables, offrant au peuple arménien et turc la confession d'une vie tragiquement assumée, au prix de sa vie. 100 000 personnes ont manifesté à Istanbul lors de ses funérailles scandant « Nous sommes tous des Hrant Dink », « nous sommes tous arméniens » en turc, arménien et kurde. Actuellement, en Turquie, le génocide des Arméniens est toujours un tabou, bien qu'il soit reconnu comme tel par plusieurs pays, et fasse l'objet d'un vif débat à travers le monde. Quelques États et parlements ont suivi l'Uruguay, premier pays en 1965 à reconnaître le génocide arménien à l'instar du Parlement européen en 1987, de la Douma russe en 1995, de la Slovaquie, du Canada, de l'Argentine et des Pays-Bas en 2004 ainsi que de la Pologne en 2005. Le Congrès des États-Unis a formellement reconnu le génocide arménien lors d'un vote symbolique (le 29 octobre 2019). Après la Chambre des représentants, le Sénat américain a adopté à l'unanimité une résolution pour commémorer le génocide arménien en le reconnaissant officiellement (12 décembre 2019) ; ceci alors que les relations entre les États-Unis et la Turquie, alliés au sein de l'Otan, traversent une période de fortes turbulences et sont à la croisée des chemins.

Après cet assassinat, on constate que l'approche d'Erdogan et de son parti l'AKP comporte beaucoup d'ambiguïtés : un jour avant le 99e anniversaire du Génocide arménien de 1915, pour la première fois dans l'histoire de la République Turque, le premier ministre Recep Tayyip Erdoğan a fait un discours dans lequel il a évoqué « les effets inhumains du *tehcir* de 1915 ». Le mot *tehcir* en turc signifie déportation en français. Erdoğan emprunte le mot aux thèses officielles. En réalité, ce discours inattendu était une manœuvre diplomatique contre les préparations du 100e anniversaire du génocide arménien en 2015. Mais aussi une sorte d'aveu, qui évoque de très loin les tragédies vécues du génocide. Un génocide dont la Turquie nie toujours l'existence. En revanche, les intellectuels, les chercheurs, les écrivains emploient le mot Génocide. La commémoration du génocide est autorisée depuis 2010.

⁴¹ Hrant Dink, *Être Arménien en Turquie*, p.105.

Il existe aujourd'hui en Turquie une importante littérature sur le génocide arménien. Elle se forme et se développe malgré les difficultés. Dans son livre *Anneannem* (Metis, İstanbul, 2004 ; *Le livre de ma grand-mère*, Encre Bleue Éditeur, traduction française, 2008), l'écrivaine Fethiye Çetin nous a transmis l'histoire d'Heranus Gadarian, sa grand-mère arménienne, qui, en 1915, assista au massacre de sa famille avant d'être arrachée à sa mère et enlevée par un soldat turc alors qu'elle avait à peine dix ans. C'est l'histoire d'une famille déchirée par le génocide, dont les enfants sont amenés à découvrir leurs origines au travers d'une révélation bouleversante. D'autres livres sur la mémoire arménienne ont été publiés, notamment : Fethiye Çetin et Ayşe Gül Altınay, *Torunlar* (Metis, İstanbul, 2009, traduction française ; *Les Petits-Enfants*, Actes Sud, 2011.) ; Kevork Pamukciyan, *Biyografileriyle Ermeniler (Avec leurs biographies; les arméniens*. Préparé par Osman Köker, Aras, İstanbul, 2003, non traduit en français) et *Antakya, İskederun ve Musa Dağı Ermenileri / Armenians of Antioch, Alexandretta and Mousa Dagh* (Birazamanlar Yayıncılık, İstanbul, 2014 ; *Les Arméniennes d'Antioche, d'Alexandrette et de Musa Dağı*, De la collection d'Orlando Carlo Calumeno et de cartes postales. Édité par Osman Köker.). Hasan Cemal, journaliste et éditorialiste connu en Turquie, petit-fils de Cemal Pacha (Cemal Pacha est le troisième homme du triumvirat qui a dirigé l'Empire ottoman de 1913 à la fin de la Première Guerre mondiale, avec le ministre de l'Intérieur Mehmet Talât Pacha et le ministre de la Guerre Ismail Enver Pacha, largement responsable de son entrée dans la guerre, ainsi que de la planification et de l'exécution du génocide arménien.) Hasan Cemal, dans son livre *1915: Ermeni Soykırımı (1915: Génocide Arménien*, 2012, Everest Yayınları), se montre soucieux d'interroger et de briser le tabou du génocide, il expose ses idées personnelles. Sur ce chapitre, il faut aussi rappeler les travaux de Taner Akçam, sociologue et historien. Il fut l'un des premiers universitaires turcs à reconnaître ouvertement le génocide arménien. Il est actuellement professeur visiteur associé en histoire à l'Université du Minnesota (États-Unis).