

LOUISE MERZEAU

# Le devoir de croyance

*contre le crime, pour l'humanité*

Quand Régis Debray publie *Critique de la raison politique*<sup>1</sup>, le principe d'une médiologie trouve son premier motif dans l'exhumation de l'inconscient religieux qui fonde et traverse toute idéologie. Aujourd'hui, c'est la nature politique de la croyance que je voudrais reconnaître et défendre, face à l'entreprise de disqualification dont elle fait l'objet sur le terrain de l'affrontement idéologique – entreprise à laquelle l'auteur de la « Lettre d'un voyageur au président de la République »<sup>2</sup> n'est pas le dernier à prêter main forte.

Qualifiée de « guerre humanitaire » par ses détracteurs comme par ses partisans, l'intervention de l'OTAN en ex-Yougoslavie a révélé le pouvoir de mobilisation d'un nouveau sacré,

1. Régis Debray, *Critique de la raison politique, ou l'inconscient religieux*, Gallimard, 1981.  
2. Idem, *Le Monde* du 13 mai 1999 (article reproduit en annexe de ce numéro).

centré sur la défense des droits de l'homme et la prohibition du crime contre l'humanité. Parce que son intensité confère à cette nouvelle physique de l'adhésion une dérangeante efficacité, on cherche à la neutraliser en la stigmatisant comme *pathos* et comme *essentialisme*. Or, si l'on admet qu'aucun groupe humain ne saurait faire corps autour d'une mémoire et d'un projet sans la médiation d'une transcendance – donc d'un arbitraire et d'un affect – on ne peut sans contradiction ni mauvaise foi rejeter la dynamique du croire en-deça du politique. La crise du Kosovo a rouvert la profondeur d'une coupure idéologique qui tarde encore à dire son nom. Pour que cette déchirure produise du lien, à travers un véritable débat démocratique, encore faut-il que chaque logique d'adoption reconnaisse son credo comme celui de l'adversaire pour ce qu'il est : une prise de position.

### Le nouveau sacré

Levons tout de suite un possible malentendu : il n'est nullement question de se situer ici dans la perspective d'un hypothétique *retour du sacré*, tel que nous l'annoncent périodiquement les gros titres de magazines, offrant « gracieusement » toutes sortes de recours irrationnels aux désarrois quotidiens de leurs lecteurs. Il est question du fondement religieux de toute sociabilité en tant que telle, c'est-à-dire comme dépassement de l'individu dans une physique du partage et de l'action, par le double détour d'un niveau *inter* et *méta*. Pour avoir décrypté les *grands récits* religieux ou séculiers comme messianismes mensongers, la modernité ne s'est pas pour autant affranchie de toute médiation par le sacré. Cet impensé du politique continue de travailler les collectifs, indéfiniment traversés par la quête de leur propre cohésion. La prétendue « fin des idéologies » a entretenu l'illusion d'un possible désenchantement du monde et des rapports sociaux, comme si les visions globales pouvaient être remplacées par un bricolage social exercé au jour le jour. Mais c'était oublier que la finitude même des groupes humains « les voue à la quête sans fin d'un infini fondateur », et qu'« une société démythifiée serait une société pulvérisée »<sup>3</sup>. Si les idéologies ne sauraient s'être purement et simplement volatilisées, leur discrédit génère en revanche un sentiment diffus de perte, d'impuissance et de frustration. Privées de la force désirante des utopies, plusieurs générations de citoyens se sont vues spoliées de toute faculté d'action. L'adhésion massive de l'opinion publique à l'intervention au Kosovo témoigne avant tout de ce désir d'agir, trop longtemps

3. Idem, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 63 et 262.

renié ou réfréné (en particulier pendant la guerre de Bosnie), même s'il ne s'exprime encore qu'en termes de délégation. À l'heure où la mondialisation ravive la symbolique des frontières en même temps qu'elle en réduit l'étanchéité techno-économique, c'est bien notre capacité à construire et partager de nouvelles croyances – au prix d'un nécessaire travail de deuil – qui est en jeu. Pendant que la foi dans l'État-nation se durcit ou chancelle sous l'effet des premiers élancements d'une Europe *enfin imaginaire*, cette même Europe subit dans sa chair la blessure des Balkans. C'est pour moi le signe d'une injonction : réhabiliter le sacré comme moteur et condition de toute espérance politique, pour que les dissensions qui informent le collectif aient à l'avenir d'autres visages que ceux de la guerre ou du crime.

Envisager les droits de l'homme comme un nouveau sacré, ce n'est pas discréditer leur efficacité, mais au contraire leur reconnaître cette puissance organisationnelle qui est le propre de toute *religio*, qu'elle soit ou non athée. Si la sacralité recouvre « les différentes fonctions qu'une société met en œuvre et spécialise pour conjurer le doute sur elle-même » <sup>4</sup>, la mort des dieux – ceux de l'arrière-monde comme ceux de la Cité – n'a pas fait disparaître ce besoin de transmuier l'incertitude en croyance. Quand l'humain a cessé de se définir en référence au supra-humain, mythes, rites et prêtrises continuent d'informer le social, parce qu'il est le produit de leur médiation et non l'inverse. Avant de qualifier un message et une conviction, le sacré désigne ce *savoir-faire* où il s'agit d'assurer une maintenance et de canaliser des énergies. Le système doctrinal ne précède pas, mais procède de ce travail par lequel un agrégat humain cherche son équilibre. La Déclaration des droits de l'homme de 1789 et toutes celles qui la suivront ne recouvrent pas d'autre intention que cette volonté de « tirer l'un du multiple » <sup>5</sup>, pour ordonner une attente à une forme et une pratique. La proclamation est en même temps un acte de foi et un contrat, qui engagent la communauté sur le refus de sa propre dislocation. Car seule la projection englobante d'un indivisible peut garantir l'ouverture d'espacements internes, où les divergences pourront s'exercer sans disjoindre l'ensemble. La croyance désigne d'abord cette régulation entre l'intensité non négociable du sacré et le registre praticable du profane.

Pour penser sa propre historicité, la communauté nationale ou internationale doit paradoxalement postuler un absolu, dont la force réside précisément dans la croyance qu'il suscite. Anticipation, interprétation et action sont ainsi articulées dans un même processus d'incorporation communautaire, d'autant plus actif qu'il est vécu comme menacé. En 1789, c'est la conjonction des entreprises contre-révolutionnaires, des violences populaires

4. *Encyclopedia Universalis*, Article « Sacré ».  
5. R. Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 262.

et du conflit avec le roi qui pousse l'Assemblée à fonder un nouvel ordre politique sur le principe des droits naturels de l'homme – la textualité juridique permettant d'excentrer contrainte et garantie. En 1948, c'est la révélation d'une possible extermination de l'humanité par elle-même qui conduit à la Déclaration universelle des droits de l'homme, destinée à « protéger tout l'homme et les droits de tous les hommes »<sup>6</sup>. Aujourd'hui, au moment même où l'Europe cherche sa légitimité idéologique, c'est l'entreprise de « purification ethnique » menée depuis plusieurs années en ex-Yougoslavie qui ravive en Occident ce saisissement du politique par le religieux.

Exercice d'un pouvoir comme contre-pouvoir, le branchement des relations sur un point sublime cherche à contrecarrer l'inacceptable par un système de prohibitions capitales et arbitraires, auxquelles aucun membre ne saurait se soustraire sans renoncer à son appartenance à la communauté. Mais avant d'être un acte de coercition, l'interdiction posée comme transcendante est un pari et une réparation : en déclarant ses droits, l'homme se déclare et se définit par cela qui lui manque.

## L'efficacité déchirante

Au nom de la médiologie, Régis Debray revendique un « cynisme résolu qui tourne le dos à toute morale de la connaissance et remplace « vrai/faux » par « performant/non-performant » »<sup>7</sup>. C'est oublier que la médiologie ne saurait elle-même échapper aux lois du faire-croire, dès lors que « toute pensée est inscrite dans la configuration d'un complexe médiologique qui lui échappe, et d'où elle croit à la mesure de cet échappement »<sup>8</sup>. Tout discours de surplomb *sur* la croyance relève d'une visée stratégique et recouvre des enjeux polémiques d'autant plus âpres qu'ils se dissimulent. Intentionnellement ou non, l'exercice qui consiste à démonter la conviction de l'autre comme le produit d'une machinerie de la crédibilité a pour effet de pointer en elle l'erreur, le fantasme ou l'aveuglement. Il exproprie la parole de l'autre, comme « une parole qui ne sait pas ce qu'elle dit »<sup>9</sup>. C'est contre cette pratique de l'expropriation – à laquelle n'échappe aucune posture « scientifique » – que je voudrais risquer ici une médiologie réflexive. Car savoir qu'elle est intenable ne me dispense pas de tendre vers cette position critique : celle qui *revient* sur la croyance d'où je parle.

En écartant la pensée de sa propre performance, le cynisme médiologique n'escamote pas seulement l'angle qui le cadre. Il refoule aussi la nature déchirante d'une efficacité qui ne se limite pas aux heureux rendements des

6. René Cassin, cité dans l'article « Droits de l'homme » de l'*Encyclopedia Universalis*.  
7. R. Debray, *Cours de médiologie générale*, Gallimard, 1991, p. 47.  
8. Bernard Stiegler, « La croyance de Régis Debray », *Le Débat*, n° 85, 1995.  
9. Michel de Certeau, *Arts de faire, L'invention du quotidien*, UGE, 1980, p. 271.

propagations réussies. Si « les faits de discours qui sont tenus pour vrais (ou justes) peuvent avoir d'autres effets que discursifs »<sup>10</sup>, ceux qui déniaient le croire-vrai ont des effets plus sensibles encore. Car cette efficience-là ne se mesure pas sur l'échelle de la séduction, mais par une souffrance qui ne connaît pas d'échelle. Une croyance collective ne dépend pas des preuves qu'elle peut ou non s'administrer. On ne la réfute pas : on ne peut que la blesser. Après-coup, Régis Debray a lui-même reconnu que vouloir « désymboliser, démystifier [le Kosovo] c'était blesser des sensibilités à vif, ici autant, sinon plus, que là-bas »<sup>11</sup>. L'arbitraire en effet ne se négocie pas, et l'absolu ne souffre aucun relativisme. Prétendre retirer la valeur fiduciaire ajoutée à un fait pour l'examiner dans sa soi-disant matérialité, c'est faire comme si l'on pouvait refermer, le temps d'une hypothèse, cette blessure qui précisément s'ouvre de ce qu'on la nie. L'indifférence à la douleur et à la honte engendre honte et douleur. Seul le lien défait la déchirure : la prescription ne s'obtient que par le partage et le temps, le partage du temps de la douleur.

Sur le terrain du sacré, la controverse n'est pas l'affrontement entre deux arguments, mais entre deux régimes de légitimité. La ligne de front entre le croire et le fait se dédouble : d'un côté, on oppose l'illégitimité du croire à la légitimité du vrai ; de l'autre, on oppose la légitimité du droit à l'illégitimité du fait. Lorsqu'elles ont pour enjeu la défense d'un espace sacré, les batailles de chiffres, de dates, de références et de points de vue n'obéissent pas plus à une logique d'information que de communication. Elles visent à déplacer le point de légitimité, pour rabattre en immanence la transcendance adverse. C'est sur cette ligne de front que s'est disputée la guerre des croyances autour du Kosovo. Les uns privilégiant une illégalité de fait (la violation d'une souveraineté), les autres une légitimité de droit (le devoir d'ingérence). Débat qui ne remet pas en cause le principe d'une sacralité, mais le choix de son lieu de séjour.

12. R. Debray, *Critique de la raison*

*politique*, op. cit., p. 175.

11. Idem, « Une machine de guerre », *Le Monde Diplomatique*, juin 1999 (article reproduit en annexe de ce numéro).

### ***L'homme déclaré : essentialisme ou politique ?***

La dialectique de l'efficacité montre combien croyance et politique sont enchaînées. Pourtant la critique de plus en plus fréquente des droits de l'homme comme *anti-politique* s'efforce de raturer cette relation du sacré à la citoyenneté. Afin de disqualifier le principe de l'universalité des droits, on feint de le confondre avec l'action humanitaire, dont nul ne conteste plus les risques de dérive – vers les engagements partisans comme les consensus apathiques. Or si l'humanitaire procède assurément de ce nouveau sacré, il

est loin d'en épuiser toute la portée. Surtout, il se pose ouvertement comme une pratique *parallèle* – donc étrangère ou concurrente au politique – quand la croyance au droit se revendique au contraire comme *ressource* du politique. On comprend mieux comment, à partir d'un postulat ainsi biaisé, l'idéalisme des droits de l'homme est contradictoirement stigmatisé à la fois comme idéologie, et comme « la stérilisation même du champ sur lequel la politique pourrait germer »<sup>12</sup>.

Une fois assimilé à l'humanitaire, le nouvel humanisme est dénoncé comme un vecteur d'essentialisme ou de naturalisme. « Religion de l'homme comme espèce naturelle »<sup>13</sup>, il interdirait de penser l'histoire des milieux et des rapports, en la rabattant sur une définition biologique de l'individu. Or, l'homme déclaré par ses droits n'est en aucune façon réductible à sa nature physique ou anthropologique. D'abord parce que le sacré a toujours eu pour vocation d'organiser la cité : sa fonctionnalité la plus élaborée consiste à instituer l'alliance sociale, quand les ensembles humains ne peuvent plus fonder leur cohésion sur les seules règles du sol et du sang. C'est de ce dépassement du tribalisme ou de l'ethnisme que le sacré tire sa légitimité. Ainsi la prohibition du crime contre l'humanité revient moins à projeter un impératif moral sur une circonstance, qu'à rejeter la politisation d'une nature (naissance, famille, race...) et la naturalisation d'une idéologie (peuple, destin, volonté...). Par l'idée de justice qu'il exige et suppose, le sacré interdit qu'on « estompe la différence essentielle entre le foyer domestique et le corps politique »<sup>14</sup>. Ce faisant, il ouvre la voie de l'histoire, puisque « le caractère de la communauté n'est plus hérité « naturellement », mais transmis [...] à travers une tradition, contestable et contestée »<sup>15</sup>.

Quant aux déclarations des droits de l'homme, elles n'ont jamais dissocié ceux qu'il doit à sa qualité même d'être humain de ceux que lui confère son appartenance à un corps politique. C'est au contraire sur le refus du principe qui rabaisse l'individu au rang d'un organisme susceptible d'être modifié, cloné ou détruit, que se fonde l'assertion de sa sacralité. Si celle-ci postule bien l'immutabilité de la nature humaine et des droits naturels, elle n'en décrète pas moins la nécessité de les penser à travers la médiation du politique. À l'existence des droits en eux-mêmes, le principe déclaratif ajoute en effet la nécessité de les affirmer, de les promouvoir et de les protéger, « avec la puissance renforcée que confère l'édiction par le pouvoir constituant »<sup>16</sup>.

Cette logique de régulation juridique confère au nouveau sacré une dimension politique, non de substitution, mais d'institution. Créer et maintenir les conditions d'une politicité : telle est la fonction sociale de la trans-

12. Robert Redeker, « L'humanitaire et la guerre, couple siamois », <http://www.mediologie.com>

13. Maurice Merleau-Ponty, cité par R. Redeker, in « L'homme selon l'idéologie humanitaire », <http://www.mediologie.com>

14. Gaspard Miklos Tamas, « Les vieux et les nouveaux ennemis », in *A l'Est, les nationalismes contre la démocratie?*, Éditions

Complexe, 1993, p. 163.

15. *Ibidem*.

endance. En ce sens, l'action humanitaire est elle aussi instituante. Si elle ne saurait en aucune manière remplacer l'exercice de la citoyenneté, elle contribue en revanche à produire ou restaurer ce qui rend possible cet exercice. Car privé des moyens d'existence matérielle et intellectuelle les plus élémentaires, l'homme n'est pas seulement dégradé, mais déshumanisé, c'est-à-dire amputé de sa condition d'animal politique.

Articuler la cité sur une transcendance ne revient donc pas à figer la vie du groupe dans une essence, mais au contraire à l'ouvrir sur la liberté d'une adoption. Il me paraît à ce titre important de ne pas faire de la focalisation médiologique sur le milieu, comme moteur comportemental, un rejet de tout discours universaliste. Démontrer l'efficacité des médiations n'est pas refuser à la volonté le droit de ne pas être conditionnée. Car l'arbitraire permettant de débattre du bien et du mal est lui-même une médiation dont aucun groupe humain ne saurait se passer. À moins de détruire les corps politiques en enclaves ethno-culturelles hostiles au mélange et à l'universalisme, soudées par le rejet fantasmatique du cosmopolitisme et de l'impureté.

### De l'anxiété technique à l'homme-réseau

Si le nouveau sacré ne suspend pas toute intercession du politique, ne peut-on cependant le soupçonner de reconduire l'illusion d'une conscience affranchie de toute contrainte matérielle ? N'est-il pas un nouvel avatar de ce refoulement de la médiation technique, que la médiologie s'efforce de démasquer à travers les fabriques du faire-croire ? On pourrait en effet voir dans la sacralité le désir de remplacer nos prothèses par l'utopie d'une relation magique ou spirituelle plus immédiate. C'est ce que suggère l'anthropologie, lorsqu'elle rattache l'invention des transcendants à la nécessité pour l'homme de se concilier une nature hostile et pourvoyeuse, dont il n'est que l'usager. À supposer qu'on puisse concevoir une humanité sans technique, le rapport de l'homme au monde serait à ce stade un rapport de dépendance directe, sans négociation ni régulation possibles. Le sacré serait ainsi la projection imaginaire d'une *anxiété technique*. Cette projection permettant non seulement de transmuier une contrainte en une obéissance, mais aussi de convertir un univers chaotique en un ensemble organisé et cohérent.

C'est sur cette interprétation que s'appuie l'idée d'une désacralisation du monde *par* la technique. Nous savons bien qu'un tel positivisme implique l'omission des résurgences irrationnelles que la technique non seulement ne

16. *Encyclo-  
pædia  
Universalis*,  
Article  
« Droits de  
l'homme ».

conjure pas, mais favorise. S'il fallait encore le démontrer, la guerre du Kosovo apporterait une nouvelle preuve que les technologies les plus sophistiquées ne sont pas antagonistes mais solidaires avec les projections imaginaires les plus archaïques : pour détruire, secourir ou communiquer, nous n'avons pas seulement besoin de missiles téléguidés, de logistique humanitaire et d'équipes de télévision ; il nous faut aussi des mythes mobilisateurs pour informer, valider et coordonner leurs usages.

Toutefois, si la technique et le sacré sont noués, ce n'est pas seulement parce que l'instrumentalisation de nos relations relève d'une croyance. Plus fondamentalement, c'est parce que l'exigence même d'un *dépassement* procède de la technicité. Tel est le sens du mythe de Prométhée. Ayant été chargé par les dieux de distribuer aux mortels les qualités, Epiméthée oublie la race humaine. Prométhée, son frère, dérobe alors à Héphaïstos le génie créateur des arts pour l'offrir aux hommes. Ceux-ci trouvent ainsi leur origine dans la faute d'Epiméthée<sup>17</sup>, qui conjointement les prive de nature et leur assigne les artefacts. L'humanité sans essence, originellement prothétique, est donc vouée à « négocier le mort et le vif »<sup>18</sup>, le technique et l'humain, la matière et l'organisation, pour poursuivre la vie par d'autres moyens que la vie. Religion, parole, politique, invention procèdent ainsi du défaut d'origine qu'est la technicité, parce qu'il « ouvre la communauté d'un défaut »<sup>19</sup>. La croyance n'est rien d'autre que *ce lien qu'il nous faut*. L'homme défini par ses prothèses est mis *hors de lui* : « ce sont ces marques de sa finitude, de sa contingence, qui l'indéfinissent et l'infinisent »<sup>20</sup>.

Vouloir délivrer l'homme du sacré par la *tekhne*, c'est le livrer au désenchantement d'une existence sans anticipation, sans éthique et sans décision. Impuissant *parce que* tout-puissant, l'homme qui renoncerait à sa finitude et à son désir d'infini renoncerait par là même au possible, c'est-à-dire à la vie, à la justice et à la politique. Ce n'est donc pas ses prothèses que l'homme doit combattre, mais l'oubli du *défait qu'elles rémunèrent*<sup>21</sup>. Car croire que la technique dispense des certitudes, c'est se dessaisir du choix dont elle augmente au contraire l'amplitude, le sens et la difficulté. Les « progrès » que nous apportent les technosciences ne résident pas dans leur utilité, mais dans les comités d'éthique et les débats de société qu'elles nous contraignent à organiser. Car les biotechnologies comme les télécommunications ne répondent pas à notre place aux questions que nous devons nous poser sur le devenir des corps – biologique ou social. Elles creusent au contraire l'indéfinition d'origine, qui requiert la décision collective d'un avenir, donc la volonté de s'incorporer dans une communauté. Les droits que l'homme se proclame

17. Voir B. Stiegler, *La Technique et le temps*, tome I, *La Faute d'Épiméthée*, Galilée, 1994.  
18. Idem, Art. cit., p. 52.  
19. *Ibidem*, p. 49.  
20. *Ibidem*.  
21. Stéphane Mallarmé, *Variations sur un sujet, Crise de vers*.

sont ceux-là mêmes qui l'assignent au seul séjour des médiations – matérielles et organisationnelles.

La communauté humaine peut-elle cependant se boucler sur elle-même, en intériorisant sa transcendance ? Le principe de l'incomplétude veut en effet qu'aucun système ne puisse se clore sans poser une extériorité. En s'instituant comme son propre sacré, l'humanité déclarée relève pourtant ce défi de pouvoir se reconnaître dans « un cercle sans circonférence, qui suppose un tout sans totalisation »<sup>22</sup>. C'est précisément en tant qu'être politiquement et techniquement *médié* que l'homme peut occuper ce *trou fondateur* et central, laissé vacant par ses transcendants ancestraux. Quand les frontières n'étaient encore dessinées par aucun État-nation, la communauté s'incarnait dans le corps du roi, présence « adossée à une absence radicale »<sup>23</sup> d'où il irradiait. Aujourd'hui, les frontières à nouveau s'enchevêtrent, et le corps social cherche à s'incarner dans une figure qu'aucun territoire ne saurait plus localiser. Au même titre que les nations européennes doivent renoncer à leurs « adhérences crispées »<sup>24</sup>, l'homme pour croire en la transcendance de ses droits doit se départir de sa propre clôture. À ceux qui fustigent comme « débris de l'homme, [cet] homme comme organisme, comme usager, comme connecté à des prothèses et comme sauvable »<sup>25</sup>, le nouveau sacré répond par la revendication d'un choix. Oui, cet *homme-réseau* incarne en son incomplétude même un possible universel : une « présence virtuelle à soi-même de l'humanité »<sup>26</sup>. Interdépendant et relié, l'homme se déclare dans et par les connexions dont il n'est que le nœud. Inscrite sans pouvoir être circonscrite, *l'humanité a lieu*, sans qu'aucun lieu ne puisse lui être assigné. Elle est l'immersion dans la médiation, et son infinitude procède de cette impossibilité : la dominer.

22. R. Debray, *Critique de la raison politique*, op. cit., p. 256.

23. Daniel Bounoux, *La Communication par la bande*, La Découverte, 1991, p. 156.

24. *Ibidem*, p. 260.

25. Robert Redecker, « L'homme, selon l'idéologie humanitaire », art. cit.

26. Pierre Lévy, *Cyberculture*, Éditions Odile Jacob, 1997, p. 143.

## Pour une économie de la mémoire médiatique

C'est dans la mesure même où l'homme-réseau n'a pas de circonférence qu'il va vers l'image, comme vers un possible séjour. Car seul ce qui émeut peut mettre en mouvement, et il n'y a pas d'affect sans imaginaire. En ce sens, reprocher au nouvel humanisme de substituer un *pathos* à l'exercice de la raison politique, c'est postuler que l'affrontement idéologique pourrait se passer d'images et d'émotions. Or « la dynamique des croyances sociales interconnecte *affectivité*, *efficacité* et *communauté* »<sup>27</sup>. Sans l'élanement d'une imagination, il n'y a pas d'exigence pratique, parce qu'il n'y a pas d'embrayeur de conduites.

Faut-il pour autant conclure que tout espacement critique doive être suspendu au profit du seul *pouvoir d'enveloppement des images*<sup>28</sup> ? C'est ce

ROBER BADINTER  
Discours au Congrès  
sur la Cour pénale Internationale

À l'orée du XXe siècle, les voix autorisées proclamaient qu'il serait celui de la paix, de la justice, du progrès universel. Qu'est-il advenu des promesses de l'aube ? Du génocide arménien à la purification ethnique dans l'ex-Yougoslavie, le siècle n'a pas cessé d'être souillé par les crimes contre l'humanité. Et Auschwitz en demeurera à jamais le monstrueux symbole.

Une prise de conscience internationale s'est lentement faite jour. Elle s'énonce en termes simples, comme toute exigence éthique essentielle : il n'est pas admissible que les grands responsables des crimes contre l'humanité échappent au châtement. Il n'y a pas, et il ne peut y avoir, de paix sans justice. La paix, c'est d'abord dans les coeurs et les âmes, qu'il faut l'enraciner. La justice peut grandement y contribuer, car le châtement des grands criminels, même quand il paraît insuffisant, apaise chez les victimes une tension insupportable, et libère aussi les peuples d'une culpabilité collective. Le procès de Nuremberg, en dépit des critiques, a répondu à cette double exigence et a favorisé, sans doute, la naissance d'une nouvelle Europe depuis 1848. Mais il est vrai que la leçon avait été oubliée

27. R. Debray,  
*Critique de la  
raison  
politique*, op.  
cit., p. 134.

28. Voir  
l'article de  
S. Tisseron  
dans ce  
numéro.  
29. Robert  
Redecker,  
« L'homme,  
selon  
l'idéologie  
humanitaire »,  
art. cit.

30. Marie-José  
Mondzain,  
*Image, icône,  
économie, Les  
sources by-  
zantines de  
l'imaginaire  
contemporain*,  
Seuil, 1996,  
p. 266.

31. Robert  
Redecker,  
« L'homme,  
selon l'idéolo-  
gie humanitai-  
re », art. cit.

32. Philippe  
Lançon,  
*Libération du*  
23 avril 1999.

que déplorent les nouveaux iconoclastes, pour qui les droits de l'homme se résument au simulacre de leur propre spectacle. Parce que partagées, les images massives de nos médias ne produiraient que des appartenances affectives non critiques, donc nuisibles à tout exercice de la citoyenneté. « Réduit à l'état d'une pile émotionnelle téléguidée, l'homme-télespectateur »<sup>29</sup> serait condamné au régime mortifère des idoles.

Un tel diagnostic oublie que c'est l'insoumission des images qui a souvent suscité les guerres menées contre l'idolâtrie. Si la pensée menace de démissionner, « l'image n'en est pas responsable : elle attend qu'on la pense à la lumière de son histoire ainsi qu'au cœur de sa présente et écrasante vitalité »<sup>30</sup>. Il est donc temps de reconsidérer cette mémoire médiatique, pour montrer qu'elle n'est pas ce « tombeau du citoyen »<sup>31</sup> où quelques revenants de la graphosphère aimeraient l'enfermer. Pour être rebelle aux canons d'une rationalité écrite, le flux télévisuel n'en est pas moins une *écriture* qui produit une *lecture*, c'est-à-dire une élaboration mémorielle active. « Ce que pèsent ces années de petit écran : ce qu'elles valent d'expérience, de mémoire »<sup>32</sup>, de connaissance, d'espoir ? C'est ce qu'il faut d'urgence évaluer, en renonçant au mépris, pour raccorder l'histoire du regard médiatique aux expériences iconiques qui l'ont précédée. Opposer la production imaginaire de l'homme cathodique à une réalité qu'elle déforme-

dans les décennies qui suivirent, marquées par la guerre froide, la décolonisation et la prolifération des crimes d'État.

L'effondrement de l'empire soviétique et la tragédie de l'ex-Yougoslavie ont changé la donne. Lors de la conférence sur la paix dans l'ex-Yougoslavie, nous fûmes quelques-uns à soutenir, avec la plus grande énergie, qu'il était insupportable qu'un demi siècle après Nuremberg, les crimes contre l'humanité commis au coeur de l'Europe, au vu de la communauté internationale, puissent demeurer impunis. L'exigence que justice soit faite contre les criminels, si puissante dans l'opinion publique internationale, l'emportera. Le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie fut créé en 1993, à La Haye. Le Tribunal Pénal International pour le Rwanda, en 1995. Grâce à l'énergie des magistrats et à l'appui de l'opinion publique, des poursuites ont été ouvertes, des criminels arrêtés, des condamnations prononcées. Et je rappelle que, sans l'existence du Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie, les crimes contre l'humanité commis au Kosovo ne seraient pas aujourd'hui poursuivis et que Milosevic et quatre autres responsables serbes ne seraient pas inculpés de crimes contre l'humanité. Milosevic et les siens peuvent se croire aujourd'hui à l'abri, en Serbie, et assurés de l'impunité. Mais n'oublions pas que ces crimes contre l'humanité sont imprescriptibles, la fortune politique changeante et les appuis internationaux inconstants. Le jour viendra, j'en suis convaincu, où les principaux responsables des crimes contre l'humanité seront traduits devant leurs juges, à La Haye.

Versailles, 28 juin 1999

rait, ce n'est jamais qu'opposer une croyance à une autre : la vérité du logos, contre la vérité des indices. Même photographiques, cathodiques ou numériques, les images ne nous enveloppent pas seulement dans le corps de la communauté. Elles peuvent aussi porter un désir de voir, qui n'est pas le désir de montrer – celui des séducteurs, des annonceurs et des manipulateurs. En vidéosphère aussi, les icônes peuvent résister au pouvoir même de la visibilité. Encore faut-il admettre que les écrans puissent s'ouvrir sur une absence, qui n'est pas de l'ordre du simulacre.

Pour penser cette déchirure du visible, ce lien de l'image « à notre réalité d'être désirants, politiques et mortels »<sup>33</sup>, nous avons besoin d'une doctrine autant que d'une stratégie. Autrement dit, d'une nouvelle *économie des icônes*, analogue à celle que les Pères de l'Église élaborèrent au IXe siècle, pour contrecarrer à la fois l'iconoclasme et l'idolâtrie. Coordinés par une logistique, une rhétorique et une mnémotechnique, nos regards pourront alors cesser d'être assimilés à une consommation passive de leurres. Inscrits dans les nouveaux supports, sans être circonscrits dans leurs effets de présence, ils auront enfin droit de cité – comme moteurs de nos croyances et de nos choix politiques. Une telle économie devra s'orienter vers une « science des effets, de la relation et des relatifs, qui ne soit pas relativiste »<sup>34</sup> : une possible médiologie ?

33. M.-J. Mondzain, *Op. cit.*, p. 11.  
34. *Ibidem*, p. 35.