

Tzvetan Todorov

Conférence
prononcée au MuCEM
le 6 juin 2014



Tzvetan Todorov



Barbarie et civilisation : jadis et maintenant

**Conférence
prononcée au MuCEM
le 6 juin 2014**

Après les belles leçons sur le même thème que nous avons entendues dans cette série de conférences, je n'ai pas besoin de reprendre sur nouveaux frais l'histoire de ces deux concepts. Je me contenterai, en commençant, d'évoquer quelques pages du passé dans un but différent : partir de certains usages anciens du mot pour en construire un sens qui pourra nous servir aujourd'hui. Du passé au présent il n'y aura ni rupture ni stricte identité, mais plutôt recherche d'une cohérence.

Le mot « barbare », on l'a rappelé ici, nous vient de la Grèce ancienne où il appartenait à l'usage commun, en particulier depuis la guerre contre les Perses. Il y entrait en opposition avec un autre mot, et ensemble ils permettaient de diviser la population mondiale en deux parties inégales : les *Grecs*, donc « nous », et les *barbares*, c'est-à-dire « les autres », les étrangers. Pour reconnaître l'appartenance à l'un ou l'autre groupe, on s'appuyait sur la maîtrise de la langue grecque : les barbares étaient alors tous ceux qui ne l'entendaient pas et ne la parlaient pas, ou qui la parlaient mal.

On pourrait se dire qu'il n'y a rien à objecter à un tel usage, même s'il est clair que tous les non-Grecs ne formaient pas une catégorie cohérente, puisque ces peuples ne se ressemblaient pas, voire ne se comprenaient pas entre eux. Mais, après tout, distinguer entre ceux qui entendent et ceux qui n'entendent pas notre langue n'est pas porter un jugement, c'est donner une information qui peut être utile. Seulement, et pour des raisons que nous allons essayer de comprendre, on lui a attaché d'emblée un sens second et un jugement de valeur, l'opposition barbares / Grecs se doublant de celle – disons en première approximation – entre « sauvages » et « civilisés ».

La sauvagerie du barbare n'est pas définie avec précision, d'un texte à l'autre les indications ne se recoupent pas toujours. Il est néanmoins possible de dégager un ensemble de caractéristiques convergentes et suggestives, qui se laissent regrouper à l'intérieur d'une seule grande catégorie : les barbares sont ceux qui ne reconnaissent pas que les autres sont des êtres humains comme eux, mais les considèrent comme semblables aux animaux en les consommant (ils pratiquent le cannibalisme), ou les jugent incapables de raisonner et donc de négocier (ils préfèrent se battre), indignes de vivre libres (ils s'accommodent de la tyrannie); ils fréquentent leurs seuls parents de sang et ignorent la vie de la cité régie par des lois communes (ils sont des sauvages vivant à l'état dispersé). Parricide et inceste, à leur tour, sont des catégories inexistantes pour les animaux; les hommes qui les commettent commencent à leur ressembler.

Dans ce deuxième sens, les barbares sont ceux qui nient la pleine humanité des autres. Cela ne veut pas dire qu'ils ignorent réellement leur identité humaine, ni qu'ils l'oublient, mais qu'ils se conduisent *comme si* les autres n'étaient pas humains, ou entièrement humains. Les Grecs avaient donc fusionné deux oppositions, l'une formée de termes à valeur morale absolue (barbare / civilisé), l'autre

de termes neutres, relatifs et réversibles (maîtrisant / ne maîtrisant pas la langue du pays). Les penseurs chrétiens des premiers siècles comme plus tard les auteurs humanistes, tel Montaigne, retiendront cet usage relatif du mot et du coup ils préféreront y renoncer : il n'y a rien de barbare, nous disent-ils, dans le fait que les autres peuples parlent une autre langue que nous.

Bien sûr. Pourtant, je crois que nous avons besoin du concept de barbarie, au sens absolu et non plus relatif, et qu'on doit pouvoir s'en servir pour désigner, en toute époque et en tout lieu, les actes et les attitudes de ceux qui, à un degré plus ou moins élevé, rejettent les autres en dehors de l'humanité, ou les jugent radicalement différents de soi, ou leur infligent des mesures dégradantes. Traiter les autres d'inhumains, de monstres, de sauvages est l'une des formes de cette barbarie. Une forme différente en est la discrimination institutionnelle envers les autres, parce qu'ils n'appartiennent pas à ma communauté linguistique, ou à mon groupe social, ou à mon type psychique. Si je traite l'autre de barbare (au sens absolu) parce qu'il ignore mes usages (parce qu'il est, provisoirement, barbare au sens relatif – c'est-à-dire un étranger), je me comporte en barbare. Dans ce dernier cas, la barbarie attribuée à l'autre est une illusion : il peut apprendre la langue de mon pays, comme maîtriser ses codes culturels mieux que moi ; par ailleurs, être étranger et ignorant est le sort potentiel de chacun d'entre nous.

Pour autant, la barbarie elle-même n'est nullement inhumaine. Elle résulte d'un trait de l'être humain dont il semble même illusoire d'espérer qu'il soit un jour définitivement éliminé. Elle ne correspond donc à aucune période spécifique de l'histoire de l'humanité, ancienne ou moderne, à aucune partie des populations qui couvrent la surface de la terre. Elle est en nous comme chez les autres ; aucun peuple ni individu n'est immunisé contre la possibilité d'accomplir des actes barbares. L'homme préhistorique tuant son semblable de la grotte voisine, Caïn abattant Abel, le tyran contemporain torturant ses adversaires – tous participent de la même pulsion barbare, celle d'un sentiment de rivalité meurtrier qui nous fait refuser aux autres le droit d'accéder aux mêmes joies et aux mêmes biens que ceux dont nous souhaitons profiter.

On ne peut dire que la barbarie est inhumaine à moins de postuler, comme le faisait le romancier français Romain Gary, « Ce côté inhumain fait partie de l'humain. Tant qu'on ne reconnaîtra pas que l'inhumanité est chose humaine, on restera dans le mensonge pieux ». En se comportant de manière odieuse, les hommes ne cessent nullement d'être humains. Plus même : leurs meilleures qualités et leurs pires défauts, ce que nous appelons leur « humanité » et leur « inhumanité », ont la même origine. Rousseau l'avait déjà bien vu : « Le bien et le mal coulent de la même source », écrivait-il, et cette source n'est rien d'autre que notre besoin irréductible de vivre avec les autres, notre capacité de nous identifier avec eux, notre sentiment d'une commune humanité. Les primatologues contemporains confirment cette intuition. « Compassion et cruauté dépendent de la

faculté qu'a un individu d'imaginer l'effet de son attitude sur autrui », écrit l'un d'entre eux, Frans de Waal. Cette faculté nous motive à aider ceux qui en éprouvent le besoin, même s'ils nous sont inconnus, à reconnaître la dignité égale des autres y compris s'ils sont différents de nous. Mais c'est elle aussi qui nous guide quand nous soumettons l'autre à la torture ou quand nous nous engageons dans un génocide : les autres sont comme nous, ils ont les mêmes points vulnérables que nous, ils aspirent aux mêmes biens, il faut donc les éliminer de la surface de la terre.

Si l'on dispose d'un terme au contenu absolu, « barbare », son contraire le sera aussi. Est civilisé, en tout temps et tout lieu, celui qui sait reconnaître pleinement l'humanité des autres. Deux étapes doivent donc être franchies pour devenir civilisé : au cours de la première, on découvre que les autres ont des modes de vie différents des nôtres ; au cours de la seconde, on accepte de les voir porteurs de la même humanité que nous. L'exigence morale se double d'une dimension intellectuelle : faire comprendre à ses proches une identité étrangère, qu'elle soit individuelle ou collective, est un acte de civilisation, car on élargit de cette manière le cercle de l'humanité ; ainsi contribuent à faire reculer la barbarie savants, philosophes, artistes. L'idée de civilisation se confond donc en grande partie avec la capacité de porter des jugements qui tiennent compte des représentations propres aux autres hommes sur terre, en échappant au moins partiellement aux déformations égocentriques ou ethnocentriques. On peut dire que cette capacité de se mettre à la place de toute autre personne constitue un moyen pour l'être humain d'accomplir sa vocation. À vrai dire, aucun individu, encore moins un peuple, ne saurait être entièrement « civilisé », le sens ainsi défini : il peut seulement l'être plus ou moins ; et la même chose est vraie de « barbare ». La civilisation est un horizon dont on peut s'approcher, la barbarie un fond dont on cherche à s'éloigner ; aucune ne se confond intégralement avec des êtres particuliers. Ce sont les actes et les attitudes qui sont barbares ou civilisés, non les individus ou les peuples.

La civilisation n'est pas un « mince vernis », comme on dit souvent, dissimulant notre véritable nature agressive et violente, prêt à se craqueler à la moindre crise. Bien au contraire, elle est l'effet de notre identité biologique, celle d'une espèce animale particulière. La source de la civilisation, cette prise en considération de l'humanité de l'autre, réside probablement en ce que les êtres humains sont obligés, pendant une longue période, les uns de prendre soin de leurs petits afin d'assurer leur survie, les autres de dépendre de ces soins. À la différence de ce qui se produit chez les autres espèces animales, ici la période de protection et de soins dure une dizaine d'années, et exige la collaboration non seulement de la mère mais aussi du père, de la famille au sens large (la grand-mère, les frères et sœurs aînés, les oncles et les tantes) et même des voisins. Cette pratique prolongée d'attention pour un être plus faible que soi a favorisé l'éclosion des sentiments de bienveillance nécessaires à l'avènement de la civilisation.

Les formes que prend l'avancée vers la civilisation sont multiples. L'une concerne l'extension même donnée à l'entité que je désigne comme « nous ». L'enfermement en soi s'oppose ici à l'ouverture aux autres. Se croire le seul groupe proprement humain, refuser de rien connaître en dehors de sa propre expérience, de rien offrir aux autres, rester délibérément enfermé dans son milieu d'origine sont un indice de barbarie ; reconnaître la pluralité des groupes, des sociétés et des cultures humaines, se mettre de plain-pied avec les autres, cela fait partie de la civilisation. Cette extension progressive ne se confond pas avec la xénophilie, ou préférence systématique pour les étrangers, ni avec un quelconque culte de la différence ; simplement, on indique ainsi la capacité, plus ou moins grande, de reconnaître notre commune humanité.

La torture, l'humiliation, la souffrance infligées aux autres sont du côté de la barbarie. Il en va de même du meurtre, et plus encore du meurtre collectif, le génocide, quel que soit le critère qui a permis de délimiter le groupe que l'on désire éliminer : la « race » (ou caractéristiques physiques visibles), l'ethnie, la religion, la classe sociale ou les convictions politiques. Le choix d'instituer un tribunal à Nuremberg à la fin de la Seconde Guerre mondiale, c'est-à-dire d'un jugement conforme à la loi plutôt que d'un règlement de comptes, est au contraire signe de civilisation, quelles que soient les imperfections et même les contradictions internes de ce tribunal ; et de même pour l'établissement d'une Commission de vérité et réconciliation en Afrique du Sud, qui permet de ne pas enfermer tous les défenseurs de l'ancien régime dans la catégorie des monstres, des criminels ou des pervers sadiques.

On parle parfois de « pulsion barbare » pour désigner cette capacité humaine de bafouer l'humanité des autres, mais à vrai dire je ne crois pas qu'une telle pulsion existe de manière autonome. On sait que, dans les écrits de sa dernière période, Freud a voulu présenter la vie de l'individu comme l'arène où s'affrontent deux pulsions, l'une du côté de la civilisation, l'autre de la barbarie. « Désormais la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure : elle doit nous montrer la lutte entre l'Éros et la mort, entre la pulsion de vie et la pulsion de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine », écrit-il dans *Malaise dans la civilisation*. Il ajoute que l'agressivité « constitue une disposition pulsionnelle primitive et autonome de l'être humain » et « la civilisation y trouve son entrave la plus redoutable ». Selon Freud, il faut rester d'autant plus vigilant envers cette pulsion barbare que, spontanément, nous avons tendance à nous la dissimuler : « Ceux qui préfèrent les contes de fées font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la “méchanceté”, à l'agression, à la destruction, et donc à la cruauté ».

Me séparant ici de ce point de vue, je ne peux que réitérer ma conviction : ces actes trouvent leur origine dans la même « pulsion de vie » que nos actes d'amour ; la différence n'est pas dans le mobile initial ni dans la fin poursuivie mais dans

le moyen choisi pour l'atteindre. Le sentiment de manque que j'éprouve peut être comblé par l'amour que me porte autrui ou par sa soumission intégrale. Barbarie et civilisation ressemblent moins à deux forces luttant pour la suprématie qu'aux deux pôles d'un axe, deux catégories morales qui nous permettent d'évaluer les actes humains particuliers.

Je voudrais évoquer maintenant un exemple de barbarie et civilisation tiré de l'histoire immédiate et pour cette raison familier à tous. Je l'emprunte à l'histoire de l'Afrique du Sud à la fin du XX^e siècle. On comprend aisément pourquoi le régime même d'apartheid illustre la barbarie, au sens que je donne ici à ce terme : il institutionnalise la séparation de la population en plusieurs catégories étanches, Blancs, métis, Indiens, Noirs, attribuant à chacune des droits spécifiques, leur imposant aussi des interdits différents. Il est peut-être moins évident de dire en quoi le comportement civilisé peut à son tour être illustré par celui de l'adversaire le plus célèbre de l'apartheid, Nelson Mandela ; je m'y arrêterai donc un peu plus longuement.

Au lendemain de sa libération, après 27 ans, 6 mois et 6 jours de prison, le 12 février 1990, Mandela donne une conférence de presse au cours de laquelle il crée la surprise. On s'attend à ce que, ayant accumulé une longue et légitime rancune contre ses geôliers, il les accable de ses invectives. Or il pose dès le départ que la forme d'État à laquelle il aspire doit convenir à tous, non seulement à la majorité. Il dit comprendre les inquiétudes de la minorité et affirme que les Afrikaners blancs ne sont pas moins Africains que les Noirs. Il ajoute même, en parlant des Afrikaners : « Nous apprécions à sa juste valeur leur contribution au développement de ce pays ». Par ces paroles, il sort du schéma habituellement utilisé par son parti, l'ANC (le Congrès national africain), qui parle de colonisateurs et colonisés, non de deux groupes de citoyens aux prétentions également légitimes. Le changement est encore plus sensible dans sa réponse suivante, lorsqu'il commence à parler, non plus au nom de l'ANC, mais en son nom propre. Interrogé pour savoir quels sont ses souvenirs les plus marquants des années passées en prison, il choisit d'évoquer la seule partie positive, probablement bien limitée, de son expérience carcérale. « En prison, j'ai rencontré des hommes [il parle des gardiens, non des détenus] qui ont fait preuve de bonté, au sens où ils ont compris notre point de vue [...]. C'est le meilleur antidote contre l'amertume ». Mandela illustre à ce moment, pour la première fois publiquement, une attitude nouvelle pour lui et exceptionnelle dans les annales du militantisme ; il engage une révolution qui ne se propose pas de punir les anciens dominateurs, mais qui incite à fraterniser avec eux.

Dans son autobiographie, *Un long chemin vers la liberté*, écrite quelques années plus tard (en 1993), Mandela évoque ainsi son état d'esprit au moment de la conférence de presse : « En prison, ma colère envers les Blancs s'était apaisée mais ma haine du système s'était accrue. Je voulais que l'Afrique du Sud voie que

j'aimais jusqu'à mes ennemis tout en haïssant le système qui avait fait naître notre affrontement. » Il aurait donc découvert en prison la nécessité (et la capacité) de séparer de manière tranchée le système politique des personnes qui l'incarnent, au point de pouvoir haïr l'un, aimer les autres. Peut-être le vocabulaire chrétien dont il se sert ici va-t-il au-delà de sa pensée, et il aurait suffi de dire non qu'il aime ses anciens ennemis mais qu'il les accepte comme aussi humains que lui-même. Sa position rappelle celle de l'adversaire d'un autre système politique haïssable, l'écrivain soviétique Vassili Grossman qui, pour décrire l'attitude appropriée face au régime totalitaire, évoquait le précepte d'un « chrétien de Syrie vivant au VI^e siècle : “condamne le péché et pardonne au pécheur” ».

À la suite de cette conférence de presse inaugurale, l'abolition de l'apartheid exigera encore un peu plus de quatre années, un long chemin semé d'embûches, au cours duquel Mandela fera preuve de sagesse morale et politique. Il est convaincu que la grande majorité de la population aspire avant tout à la paix et à la sécurité, et qu'une guerre civile serait un désastre, à éviter à tout prix. Il refuse la logique de ceux qui justifient leur violence par la violence précédente des ennemis, dans une surenchère sans fin. Parlant d'un autre conflit du passé récent, la guerre d'Algérie menée par la France (1954-1962), Germaine Tillion avait forgé le concept d'« ennemis complémentaires » pour désigner cet enchaînement de violences réciproques qui se justifient l'une l'autre comme la réponse à une violence venue de l'autre côté. « Le terrorisme est la justification des tortures aux yeux d'une certaine opinion. Aux yeux d'une autre opinion, les tortures et les exécutions sont la justification du terrorisme. C'est un cercle parfait dont il est impossible de sortir. »

À l'occasion, Mandela, lui aussi, formule les principes généraux qui guident son activité publique au cours de ces années décisives de la conquête du pouvoir et de son exercice initial. Le premier est le postulat politique : quel que soit le degré de votre adhésion à une cause, vous devez renoncer à tout manichéisme et admettre que l'adversaire ne peut être entièrement méchant et vous uniquement bon. En 1996, en prenant connaissance des confrontations qui se succèdent en Irlande, il note dans son carnet : « On arrive vite au point où aucune des deux parties n'a complètement tort ou complètement raison. » Le second principe est une hypothèse anthropologique, et donc aussi une justification du premier : « Il y a des hommes et des femmes de bonne volonté dans toutes les communautés » et, pourrait-on ajouter, quelque chose de bon en tout individu. La conclusion pratique qu'en tire Mandela est de s'adresser à cette part meilleure de chacun en l'assurant ainsi de sa qualité, de sorte que, même si au début elle n'est que potentielle, elle devienne réelle en cours de route.

Le moyen de procéder consiste à engager l'échange direct, verbal et non verbal, avec l'adversaire, de pratiquer ce que Tillion appelait « une politique de la conversation ». Et le miracle se produit : ses interlocuteurs finissent par chérir

Mandela, ses adversaires d'antan le suivent car ils ont le sentiment que, de cette manière, il les a rendus meilleurs. La distinction même entre amis et ennemis (politiques) commence alors à se brouiller. Parlant d'un autre conflit qui se prolonge indéfiniment, Tillion écrivait : « Dépêchez-vous, Israéliens, de rayer le mot "terroriste" de votre vocabulaire – vous fûtes aussi terroristes que vos adversaires. Traiter aujourd'hui en amis vos ennemis est la dernière bonne carte de votre jeu. »

Les positions qu'assume Mandela tout au long des négociations et au lendemain de sa victoire électorale n'ont pas toujours été les siennes. Dans son autobiographie, il évoque ainsi sa jeunesse : « J'étais très radical, j'avais des discours très virulents où je cognais sur tout le monde. » Après une période initiale au cours de laquelle il se soumet au choix de l'ANC d'éviter la violence, il juge, en 1952, que le moment est venu pour engager des actions collectives plus agressives. Il justifie le changement en pointant les méthodes dont use l'ennemi dans la répression de leurs activités, et il assume explicitement la ressemblance des deux attitudes. « On ne peut combattre le feu que par le feu. » « On ne peut détourner l'attaque d'une bête sauvage les mains nues. » Mais quelle violence ne se justifie pas par une violence antérieure ?

En 1955, l'ANC envoie des émissaires à l'étranger, en Chine et ailleurs, pour se procurer des armes ; les communistes chinois encouragent son combat, mais n'accordent aucune aide matérielle. Pendant ce temps, Mandela renforce son éducation théorique à la guérilla, il lit Clausewitz, Mao (« la révolution chinoise est un chef-d'œuvre, un vrai », écrit-il), Che Guevara, il étudie les mouvements révolutionnaires en Algérie, en Éthiopie, au Kenya et aussi en Israël (il lit Menahem Begin). En 1961, la décision est prise par l'ANC d'adopter la lutte violente tout en maintenant sa charte qui l'engage en faveur de la non-violence. Pour surmonter la contradiction, une nouvelle organisation est créée, une sorte de filiale de l'ANC, appelée le Fer de lance de la nation, dont le président sera Mandela. « Mon discours réussit à convaincre qu'en Afrique du Sud les combattants de la liberté n'avaient pas d'autre choix que de prendre les armes ». Peu après, pour obtenir une aide matérielle, Mandela part en tournée dans les pays amis qui soutiennent le combat contre l'apartheid. Il suit alors lui-même un entraînement militaire en Éthiopie. De retour chez lui, il adopte volontiers l'uniforme des guérilleros cubains, l'exemple de Castro et Guevara est constamment présent à son esprit.

L'arrestation de Mandela en 1962 lui vaut une condamnation à cinq ans de prison. Mais l'année suivante la police identifie la ferme où se tiennent les réunions de la branche militaire de l'ANC, elle arrête toute la direction et saisit de nombreux documents qui attestent que Mandela se trouve à la tête du Fer de lance de la nation. Un nouveau procès s'ensuit, et les accusés sont condamnés à la perpétuité, puis envoyés à la prison de Robben Island. Les conditions de déten-

tion sont dures, le comportement des gardiens est souvent pénible. Leurs interventions s'ajoutent au règlement déjà sévère. Mandela se souvient en particulier d'un gardien que l'on y faisait venir parce qu'il jouissait déjà d'une réputation de brutalité. « Un jour il se tenait près de la table où nous servions la nourriture, et quand il a eu envie d'uriner, il s'est soulagé là où il était. Pas sur la table quand même, mais sur le pied de table... ». De telles humiliations, de tels comportements barbares sont monnaie courante.

Mais ils ne sont pas pour autant la règle absolue, car certains gardiens se montrent, au contraire, compréhensifs et tolérants. Du reste, ce gardien zélé qui cherche à humilier les prisonniers est le remplaçant d'un autre, qu'ils avaient choisi d'appeler « le Tranquille », tant il était poli avec eux. Mandela constate : « La plupart d'entre eux étaient hostiles à nos aspirations et considéraient les prisonniers noirs comme des sous-hommes. Ils étaient farouchement racistes, cruels et grossiers dans leur attitude avec nous. Quelques hommes, cependant, faisaient exception parmi eux. [...] Dès le départ, il y a eu des gardiens pour penser qu'on devait nous traiter correctement. [...] Et certains d'entre eux étaient vraiment des hommes bons. » Certains laissent les détenus tranquilles, d'autres engagent la conversation avec eux, d'autres encore, au début hostiles, finissent par devenir bienveillants. « C'était un rappel utile que tous les hommes, même ceux qui semblent les plus insensibles, ont un fond d'honnêteté et qu'ils peuvent changer si on sait les toucher. »

La découverte de cette possibilité provoque une mutation dans la pensée de Mandela concernant son projet politique même. Que même parmi leurs ennemis déclarés on puisse trouver des réactions de compréhension et bienveillance lui donne du courage pour le combat qu'il a choisi de mener. « Même aux pires moments de la prison, quand mes camarades et moi-même étions à bout, j'ai toujours aperçu une lueur d'humanité chez un des gardiens, pendant une seconde peut-être, mais cela suffisait à me rassurer et à me permettre de continuer. » De là Mandela tire des conclusions décisives sur l'humanité en général. « J'ai toujours su qu'au plus profond du cœur de l'homme résidaient la miséricorde et la générosité. »

Cette nouvelle conviction a donc été forgée au contact des gardiens : opposés initialement aux détenus, ils peuvent s'en approcher, tout dépend de la manière dont on les prend. « Quand vous leur opposez très tranquillement des arguments, sans élever la voix, vous n'avez pas l'air de remettre en cause leur dignité et leur intégrité. Il faut faire en sorte qu'ils se détendent et qu'ils comprennent vos arguments. » La raison qu'il donne du choix qu'il fait est pragmatique : « J'ai toujours essayé de me comporter avec respect à l'égard des gardiens de ma section ; l'hostilité était vouée à l'échec. » Face à ses ennemis, il choisit donc une attitude civilisée. Elle s'avère payante pour obtenir petit à petit des améliorations sensibles dans les conditions de détention, pour lui-même et pour ses camarades.

C'est dans le même esprit que, en 1976, il adresse un rapport de vingt-deux pages au commissaire des prisons, dans lequel il demande un changement de régime carcéral – non parce que sa lutte est juste ou ses « crimes » inexistantes, mais parce que ce régime contredit les normes de leur commune humanité ou simplement les lois du pays. Malgré l'opposition entre les convictions de l'un et de l'autre, le geôlier en chef et son illustre prisonnier, Mandela souhaite « qu'à la fin de la bataille, et quelle qu'en soit l'issue, je puisse vous serrer la main avec fierté, parce que j'aurai le sentiment d'avoir eu affaire à un adversaire digne et droit, qui ait observé un code élémentaire d'honneur et de décence ». Il fait le pari que son adversaire peut partager cette attitude civilisée.

Dès 1970, alors qu'il n'a passé que quelques années en prison, Mandela a cette vision de l'avenir qui finira par se réaliser et qui témoigne à la fois d'une certaine conviction intérieure de sa propre valeur et de la confiance qu'il a dans la commune humanité des Noirs et des Blancs africains. Il décrit ainsi à sa femme Winnie ce qui est devenu son nouveau programme : « Il y aura toujours des hommes de bonne volonté sur terre, dans tous les pays, et même dans le nôtre. Un jour, nous aurons pour nous le soutien sincère et indéfectible d'un homme honnête, placé au sommet de l'État, qui jugera incorrect de ne pas honorer son devoir consistant à protéger les droits et les prérogatives de ses ennemis les plus résolus, dans la bataille d'idées qui se joue ici. » Ce qu'on pourrait juger comme un rêve utopique se révélera une description assez exacte de ce qui surviendra vingt ans plus tard. Plus exactement, le pari de Mandela sera de postuler que le respect envers l'adversaire provoquera son respect envers nous, que le bien postulé en lui sera l'aiguillon qui le fera changer pour ressembler au portrait qu'on lui montre. Mandela n'ignore rien des défauts et faiblesses des personnes à qui il a affaire, mais il choisit de mettre en valeur les qualités supérieures de leur esprit.

En procédant ainsi, il ne perd jamais de vue son objectif final, qui est la libération de son peuple des lois iniques. Mais il juge maintenant que la stratégie de confrontation n'est pas la meilleure possible. « En étant agressif, vous rejetez les gens et les obligez à vous combattre. » On obtient de meilleurs résultats avec une stratégie contraire. « C'est une bonne chose de partir du principe que les autres sont intègres et honorables, parce que vous attirez l'intégrité et l'honneur si vous les recherchez chez les gens avec qui vous travaillez. » Pour illustrer son propos, Mandela raconte une parabole. Le soleil et le vent se disputent pour savoir lequel des deux est le plus fort. Pour se départager, ils choisissent une épreuve : il faut enlever la couverture d'un voyageur. Le vent souffle de toutes ses forces, mais le voyageur s'accroche, et ne la lâche pas. Le soleil se contente d'envoyer ses chauds rayons : le voyageur commence par desserrer la couverture, puis il la rejette. « Cette parabole signifie que, par la paix, vous pourrez convertir les gens les plus déterminés, les plus enclins à la violence. » Mandela agit donc ainsi autant parce

qu'il considère que cette stratégie est politiquement plus payante, et parce qu'il est convaincu qu'elle est plus juste et plus humaine.

À partir du moment où cette conversion s'est produite dans l'esprit de Mandela, la prison devient pour lui comme un terrain d'essai, un laboratoire dans lequel il peut mettre en pratique sa nouvelle méthode et perfectionner son manie-ment. Peu de temps après sa condamnation à la perpétuité, il s'engage dans une activité qui surprend ses camarades de combat : il s'inscrit pendant deux ans à un cours d'afrikaans par correspondance. Ses co-détenus s'étonnent : pourquoi veut-il apprendre la langue de l'ennemi ? Mandela ne s'arrête pas là, il se plonge ensuite dans l'étude de l'histoire et de la culture des Boers, il lit des œuvres litté-raires écrites dans cette langue. À cette époque, c'est plutôt l'attitude contraire qui prédomine dans la population noire. Au milieu des années 1970, une nouvelle loi provoque des manifestations dans les rues de Soweto : elle impose d'étudier à l'école en partie en afrikaans, la langue des maîtres. Ces manifestations sont écrasées dans le sang, on compte des centaines de morts, des milliers de blessés, des dizaines de milliers de condamnés. De sa prison, Mandela envoie un message de solidarité avec les victimes, mais cela ne l'empêche pas de poursuivre l'apprentissage de cette culture. Sa motivation est, de nouveau, double : si l'on respecte quelqu'un, on doit faire un effort pour mieux le comprendre ; en même temps, si l'on parle la langue de l'ennemi, on a de meilleures chances de gagner sa sympathie et finalement d'infléchir ses vues. Vertu morale et utilité politique marchent encore la main dans la main.

Pourtant, lorsque l'utilité disparaît, Mandela ne renonce pas à traiter les gar-diens avec respect. Une fois libéré, et même après son élection à la présidence, il continue d'entretenir de bons rapports avec eux. De tels hommes, écrit-il, « ren-ferçaient ma croyance dans l'humanité fondamentale de ceux-là mêmes qui m'avaient enfermé derrière les barreaux pendant les vingt-sept années précé-dentes ». La Commission de vérité et réconciliation, créée au lendemain de l'abolition de l'apartheid, procède du même esprit.

Telle est la leçon de civilisation que lègue Mandela aux hommes et femmes d'aujourd'hui, quel que soit le pays dans lequel ils vivent.

