Le droit et le récit du témoignage de l'injustice

Bethânia Assy et Andrea Schettini

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/revdh/5449>

DOI : 10.4000/revdh.5449

ISSN : 2264-119X

Éditeur

Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux

Référence électronique

Bethânia Assy et Andrea Schettini, « Le droit et le récit du témoignage de l'injustice », *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], 15 | 2019, mis en ligne le 18 décembre 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/revdh/5449> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/revdh.5449>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

Tous droits réservés

Le droit et le récit du témoignage de l'injustice

Bethânia Assy et Andrea Schettini

Introduction

Il me semble que, même dans un monde reconstruit par miracle sur les bases de la justice, où hypothétiquement rien d'autre de menacerait la paix, où les violences auraient disparu, les offenses pardonnées, les accusés punis et les victimes dédommagées, même dans un monde si lointain du nôtre, faire silence sur le passé serait incorrect et absurde (Primo Levi)¹

- 1 Le XX^{ème} siècle a été marqué par plusieurs expériences traumatisantes : les grandes guerres mondiales, les camps de concentration, les massacres coloniaux, l'esclavage, le génocide et les nettoyages ethniques. Une ère des catastrophes et aussi un siècle de jugements historiques, dans lesquels le Droit avait la responsabilité de pacifier la société en gérant la monopolisation de la violence, en plaçant sous une sphère privilégiée la formulation de solutions pour les événements traumatisants du passé. Les procédures judiciaires criminelles sont devenues, dès lors, l'une des principales réponses aux situations de violence massive². La création des Tribunaux de Nuremberg et de Tokyo, du Tribunal d'Eichmann, du Tribunal Pénal International concernant l'ex-Yougoslavie, du Tribunal Pénal International pour le Ruanda, ainsi que la propre institution de la Cour Pénale Internationale, sont des exemples emblématiques.
- 2 L'ascension du droit en tant que principal moyen de pacification et de contrôle de la violence ne peut être, néanmoins, observée sans critiques. À l'intérieur de l'édifice juridique, la mémoire des injustices du passé courent le risque d'être transformée en simple revendication par équivalence de droits ou pour le dédommagement des victimes. Les débats judiciaires les plus progressistes se sont limités à concevoir des témoignages de victimes au titre de preuves dans le processus judiciaire, ou comme matière première dans la construction des politiques de mémoire des États. Le domaine du Droit semble être aveugle, non seulement face aux singularités des récits et à l'impossibilité de leur adéquation au discours normatif juridique, mais également - ce

qui est encore plus grave - face au potentiel éthique que le récit des injustices contient en soi. Le but de cette présentation est susciter une réflexion sur les limites du discours normatif du Droit face à la singularité du récit des témoignages de l'injustice, spécialement en ce qui concerne la production de la vérité et du sujet. Le texte contient deux parties : la première partie est une analyse générale de la problématique de la représentation et de la transmission des expériences d'injustice ou de violences extrêmes. La deuxième partie traite les limites de la représentation juridique, par rapport au témoin.

I – La représentation des limites et les limites de la représentation

A-Problématique

- 3 Dans le cadre d'une « politique complexe de la mémoire »³, le témoignage fait ressortir des situations d'injustice par le biais de récits subjectifs des expériences concrètes et singulières. Il s'agit d'une situation limite, d'un processus de recherche de paroles pour aboutir au silence, de recherche d'images pour illustrer l'horreur ou de recherche d'expressions pour signifier une souffrance singulière⁴. Le récit de l'injustice émerge comme un paradoxe, car plus celle-ci est violente et intense, plus il est difficile de la traduire en paroles afin de la faire comprendre. Le témoignage porte en soi une capacité de séparer l'expérience de l'injustice du registre individuel de son sujet, en l'insérant dans un espace collectif⁵. Le témoignage fait surgir « un appel à la responsabilité de l'État et au positionnement éthique de celui qui devient un témoin de ce qui est raconté par le témoin »⁶.
- 4 Dans la rencontre entre le récit du témoignage de l'injustice et la grammaire du Droit surgit une faille de représentation incontournable. Le discours juridique, soutenu par les hypothèses de l'universalité, la rationalité et la technique, et constitué par un langage particulier (de dispositions pénales, précédents jurisprudentiels, délais de prescription et formes de réparation, par exemple), ainsi que par une structure limitée des représentations, révèle les limites de la représentation des événements concrets et spécifiques des injustices. Mais le problème soulevé ne concerne pas seulement l'impossibilité de représentation⁷ de violences et d'injustices extrêmes, qui mènent certains à affirmer que le récit des événements va au-delà de toute forme de représentation, étant donné que toute tentative de les représenter est immorale. Le problème concerne surtout les limites et les effets des modes de représentation des injustices précédentes.
- 5 Ceci n'implique pas, cependant, une adhésion à des visions spectaculaires et exhibitionnistes de la souffrance humaine. Il s'agit, au contraire, de considérer sérieusement des formes de représentation (dans le cas présent, les formes de représentation propres au discours juridique), de façon à « reconnaître leur capacité de motiver, influencer, offenser et de blesser »⁸. Nous ne pouvons omettre le fait que le témoignage est souvent soutenu par le paradoxe⁹ de la représentation : chaque acte d'injustice contient toujours une frontière indéfinie entre la fatalité et la représentation normative du langage. Il doit cependant être tout de même représenté, pour être communiqué et transmis. En effet, « il existe une distance presque insurmontable entre le langage dont nous disposons pour raconter un événement et

l'expérience de l'événement tel qu'il est ressenti dans le corps »¹⁰. L'acte même de témoigner en visant à rendre publique l'injustice, transmis par le langage, peut aussi suffoquer l'événement de l'injustice grâce au poids des paroles. Mais c'est précisément dans cette opération paradoxale que les traces et les réminiscences de l'injustice deviennent perceptibles.

- 6 A la question : « s'il y a de l'irreprésentable ? »¹¹, Jacques Rancière explique qu'il ne suffit pas de répondre simplement oui ou non ; il faut aller au-delà et comprendre « à quelles conditions il est possible d'alléguer un irreprésentable comme propriété de certains événements et figure de la pensée et lui donner telle ou telle figure spécifique ? »¹². Comme le dit si bien l'auteur, il faut prendre garde à l'usage exagéré de concepts tels l'impensable, l'intraitable, l'inexcusable, et éviter de les transformer en une sorte d'absolu, situé au-delà des conditions réelles et matérielles de la vie. Il s'agit d'éviter de transformer « des problèmes de réglage de la distance représentative en problèmes d'impossibilité de la représentation¹³ », en distinguant cette impossibilité des propriétés de l'événement.
- 7 Au lieu de focaliser l'impossibilité de représentation, Rancière indique alors une rupture anti-représentative (le régime esthétique de l'art¹⁴) dans lequel il y a coexistence possible entre les contraires, entre le dicible et le visible, entre le pensable et le sensible, entre le présent et l'absent, entre le propre et l'impropre, entre monstration et signification¹⁵. Une situation de violence extrême n'est pas « irreprésentable » : le langage pour le représenter existe, mais pas le langage d'exception puisqu'il n'y pas une langue qui lui soit propre. Le langage qui traduit cette expérience est la langage constitué du devenir inhumain : « l'irreprésentable gît précisément là, dans cette impossibilité pour une expérience de se dire dans sa langue propre¹⁶ », dans cette coexistence entre le propre et l'impropre. Ainsi, l'irreprésentable n'est pas la propriété d'un fait : « L'événement n'impose ni n'interdit par lui-même aucun moyen d'art. Et il n'impose aucun devoir de l'art de représenter ou de ne pas représenter de telle ou telle manière¹⁷ ». De la faille entre le pensable et le sensible ne surgissent pas des critères d'irreprésentabilité. Au contraire, celle-ci fait apparaître des possibilités illimitées de représentation.
- 8 De telles considérations amènent Rancière à comprendre le témoignage dans un nouveau régime de pensée de l'art, comme une forme d'inscription des sens dans la communauté, lorsque ceux qui parlent énoncent quelque chose de commun et non pas seulement une souffrance individuelle. Le témoignage serait donc une forme d'enquête « sur quelque chose qui a disparu, sur un événement dont les traces sont effacées¹⁸ », mais qui ne raconte jamais un événement à travers une logique causale ou totale. En ce sens, le témoignage est comme une inscription des traces, des fragments, des restes du passé dans le présent.

B – La transmission et l'écoute

- 9 Cette impasse représentationnelle marque de façon profonde l'œuvre de Primo Levi. Sans omettre les limites du langage (ou même sa désintégration face à la violence des camps de concentration nazis), l'auteur aborde le problème de la transformation d'une barrière partielle et relative en une barrière absolue et totale : les limites inhérentes au langage ne peuvent se terminer comme un éloge à l'incommunicabilité¹⁹. Si, d'une part, Levi signale la défaite du langage en catégorisant et en définissant la violence extrême,

il évoque aussi, d'autre part, la nécessité de raconter et de transmettre les événements aux autres²⁰. Dans « Les Naufragés et les Rescapés », Levi reconnaît que les survivants des camps de concentration, à force de vouloir se faire comprendre, sont voués à une profonde simplification et sont obligés de réduire le cognoscible à un schéma de représentation soutenu par le langage et la pensée conceptuelle²¹. Toutefois, Levi répudie la défense de l'incommunicabilité en tant qu'élément de la condition humaine, comme si nous étions « des monades, incapables de messages réciproques, ou capables de seulement de message défectueux, faux au départ, mal compris à l'arrivée²² ». Parler, selon lui, est nécessaire : même si la langue n'a pas de paroles pour exprimer l'offense de l'anéantissement d'un homme, les raconter aux autres et les faire participer est pour lui un besoin élémentaire²³.

- 10 L'acte d'interpeler, de se diriger à l'autre - que ce soit un anonyme ou un élément représenté par une apostrophe²⁴ - est inhérent au récit du témoignage. Mais la tension située entre l'effort de communicabilité et la possibilité d'écoute est constante dans le témoignage. Dans son ouvrage *Si c'est un homme ?*, Levi aborde cette problématique en décrivant l'un des rêves qui le tourmentaient durant son séjour au camp de concentration. En rentrant chez lui, l'écrivain se voyait confronté à l'indifférence et à l'incompréhension de sa famille et de ses amis face à son récit sur les atrocités vécues au Lager :

J'évoque en détail notre faim, le contrôle des poux, le Kapo qui m'a frappé sur le nez et m'a ensuite envoyé me laver parce que je saignais. C'est une jouissance intense, physique, inexprimable que d'être chez moi, entouré de personnes amies, et d'avoir tant de choses à raconter : mais c'est peine perdue, je m'aperçois que mes auditeurs ne me suivent pas. Ils sont même complètement indifférents, ils parlent confusément d'autre chose entre eux, comme si je n'étais pas là. Ma sœur me regarde, se lève et s'en va sans un mot²⁵.

- 11 La possibilité que le sujet ne soit pas écouté menace essentiellement le témoignage : s'il n'y a pas d'écoute, il n'y a pas de témoignage possible. Malgré la peur décrite dans les rêves (« même si quelques-uns en réchappaient, le monde ne les croira pas²⁶ »), on peut noter, tout au long de ses œuvres, l'effort de Levi pour se diriger à l'autre et l'interpeler, sans que cela n'entraîne une perte de la dureté et de la violence imprimée dans son langage. Il convient de souligner qu'outre son œuvre immense, l'écrivain s'est dédié également à la traduction de textes littéraires et académiques, ainsi que de récits de témoignages sur l'Holocauste, en renforçant davantage son rejet de l'affirmation de l'incommunicabilité²⁷.
- 12 Ce n'est pas par hasard que dans son livre *Les Naufragés et les Rescapés*, Levi a achevé son écriture par un chapitre intitulé « Lettres d'allemands », dans lequel il parle des premières correspondances envoyées par des lecteurs allemands entre 1961 et 1964. Ce fait ne révèle ni une condescendance ni une rancune. Au contraire, l'auteur propose une réflexion sur l'importance accordée à l'écoute du récit du témoignage de ceux qui ont vécu une expérience concrète d'injustice (même s'il s'avère parfois impossible de la comprendre complètement). Le récit porterait ainsi le défi de construire un « pont avec les autres, de réussir à sauver le survivant du domaine de l'altérité²⁸ ». C'est uniquement en présence d'une ouverture à un certain niveau de l'échange, que le narrateur et l'auditeur sont capables de nommer et de donner un sens à l'expérience de l'injustice vécue, dans un espace partagé²⁹. Cette construction partagée de mémoires - individuelles ou collectives - ne dépend pas, dans un premier temps, simplement des

faits historiques ou de la souffrance des victimes, mais « d'une volonté éthique qui s'inscrit dans une lutte politique et historique précise »³⁰, établie au temps présent.

- 13 Une fois cette digression initiale établie, nous revenons à l'argument initial : la rencontre du récit du témoignage et du Droit de laquelle ressort une coupure représentationnelle incontournable. Le discours juridique est un espace dans lequel le paradoxe de la représentation est « poursuivi, en plaçant le témoignage dans un territoire qui n'appartient à personne ».³¹ Cette affirmation n'implique pas une défense de l'impossibilité absolue de la représentation de l'injustice ou de l'incommunicabilité inhérente à la condition humaine. Il s'agit, en réalité, de comprendre les limites des représentations juridiques, lorsqu'elles sont confrontées au témoignage. Ou mieux encore, il s'agit de comprendre les conditions dans lesquelles se produit cette fissure représentationnelle, à deux niveaux : celui de la vérité et celui du sujet. En d'autres termes, il nous appartient de nous interroger, par exemple : sur le problème qu'il y a à limiter un récit de témoignage aux besoins de preuves objectives des faits historiques ; sur le rôle attribué à la souffrance, dans les procédures judiciaires ; sur la fixation du témoignage dans la limite des catégories juridiques ; sur l'utilisation du témoignage, dans le domaine du Droit comme matière première pour la construction de l'histoire monumentale (fondée sur de grands événements et des figures héroïques du passé), pour celle d'identités nationales ou pour la légitimation de la violence fondamentale des États. Nous n'avons pas la prétention de répondre à toutes ces questions. Elles nous ont servi comme lignes de pensée pour le développement des réflexions théoriques.

II. Réflexions critiques sur le témoignage

A- Les vérités possibles

- 14 En visant la neutralité, l'unicité (une seule interprétation) et la totalité, le discours juridique cherche à vérifier la conformité entre énoncés et faits, de façon à les définir comme étant exacts. La scène judiciaire se révèle être un espace privilégié pour la construction du discours de la vérité, en produisant des modèles pour l'élaboration de violences et injustices passées. La constitution de la vérité juridique a lieu à différents moments de la procédure judiciaire : a) lorsque le Tribunal accepte (ou non) le témoignage d'une victime, b) quand il oblige l'auteur d'une violence à écouter le récit du témoignage, c) au moment de la lecture du verdict final qui établit un récit spécifique des faits qui n'est jamais neutre, d) lorsque le juge détermine la responsabilité des agents concernés ou une réparation pécuniaire et symbolique des victimes...³². En ce sens, le discours normatif du Droit, grâce à sa faculté de juger et de déterminer les responsabilités, cherche à reconnaître certains modes de représentation d'injustices du passé, et susciter des jugements moraux institutionnalisés³³.
- 15 S'il est possible d'affirmer qu'une des fonctions du Droit – et de tout son mécanisme normatif et institutionnel – est de traduire les récits subjectifs de l'injustice en événements porteurs de signification juridique, non seulement face aux victimes, mais à toute la société (un homicide, une forme de torture, une grave violation des droits de l'homme, un génocide, un crime contre l'humanité ?), on ne peut ignorer que cette traduction peut faire taire des violences en se prêtant souvent à la reproduction et à l'approfondissement des mécanismes d'oppression et d'exclusion. Le Droit, en même temps qu'il assure reconnaissance et légitimité au récit du témoignage, finit aussi par la

limiter, la réduire et l'égaliser aux termes du langage juridique (constitué, par exemple, de différentes catégories de crimes, instruments normatifs internationaux et critères objectifs pour l'indemnisation des victimes).

- 16 Du point de vue du Droit, le témoignage est habituellement réduit à une déclaration, à preuve de ce qui est affirmé. Mais le récit du témoignage de l'injustice ne se prête nécessairement pas à la description de faits, dates et noms de façon claire, objective et neutre. En abordant un univers extrêmement injuste, le témoignage est « verbalisé par une personne vivante, qui répond, rappelle, pense, pleure et continue »³⁴. Raconter une injustice, dans ce cas, ne signifie pas révéler ou occulter la vérité de ce qui s'est passé. Il ne faut pas confondre avec un livre d'histoires ou un recueil de mémoires passées. Le témoignage est imprégné d'imprécisions, de failles, de contradictions et d'hésitations. La victime qui témoigne peut oublier, se contredire, raconter de manières différentes les mêmes faits, se souvenir, des années plus tard, de faits jusqu'alors réprimés, de telle sorte que l'horizon du témoignage demeure toujours ouvert et tourné vers les questions ou les attentes du temps présent.
- 17 Comme le souligne Walter Benjamin, l'argumentation de la procédure (typique, par exemple, dans le Droit), au travers de ses instruments et outils, s'investit dans la construction d'une image auto-explicative de la réalité, qui implique « une réduction des faits réels à une description de leur facticité ». L'important pour Benjamin n'est pas de « déchiffrer » un passé quelconque, mais d'entreprendre une lecture, au présent, des traits d'un passé violent, oublié ou réprimé. Un passé ayant établi les conditions historiques, sociales et politiques des injustices du présent. Pour l'auteur, les actes et les faits du passé, ainsi que leurs récits historiques, ne doivent pas être considérés ni comme des parties, ni comme la totalité d'un processus. Les faits du passé constituent des instances singulières, des gestes particuliers, des accomplissements et des événements qui interrompent le mouvement circulaire de la vie habituelle³⁵.
- 18 Le récit des vaincus, alerte Benjamin, ne doit pas être conçu comme une revendication de la loi de la raison ou comme une demande abrégée devant un système d'équivalence des droits et devoirs, visant une « économie de réparation » des victimes (qui se produit dans la plupart des tribunaux).³⁶ Les récits singuliers de l'injustice ne sont pas un ensemble de voix personnelles purement apprivoisées par une totalité normative, ou encore devant être considérés comme matière première des politiques de mémoire de l'État, où l'histoire représente l'outil privilégié pour la construction de certaines identités nationales³⁷. Ceci est une constante dans les récits politiques progressistes, aussi bien dans le Droit que dans l'histoire³⁸. Le rôle politique du langage, au contraire, dépend en grande partie de sa capacité à éveiller la mémoire.³⁹
- 19 Dans son ouvrage *Sur le concept d'histoire*, Benjamin transforme la mémoire en un modèle particulier de connaissance. Le témoignage n'est pas considéré comme une source complémentaire de l'histoire. La mémoire dans le témoignage est certainement un adversaire considérable de la notion moderne d'histoire. L'auteur utilise le mot allemand "*Eingedenken*" au lieu des terminologies courantes pour la mémoire, comme *Erinnerung* ou *Gedächtnis*⁴⁰. *Eingedenken* signifie rappel en mémoire et remet à une catégorie juive de « *remebering* » (*Zekher*), qui ne décrit pas la préservation dans la mémoire des événements du passé, mais plutôt leur réactualisation, et qui alerte sur les expériences du présent, « à tout moment, et toujours en contestant, en renouvelant les sens de l'événement »⁴¹. Et Mosès complète : « La tâche de la remise en mémoire, comme le souligne Benjamin, est un mouvement pour sauver ce qui a échoué, tout

comme la rédemption (*Erlösung*) signifie la possibilité permanente d'atteindre ce qui nous a été refusé »⁴². La narration du témoignage des victimes, selon Benjamin, est la marque constante de l'impossibilité d'une capture totale qui est la condition d'une ouverture permanente vers la justice⁴³.

- 20 En effet, le processus de rationalisation représentative d'une expérience d'injustice, quand elle se réduit à la connaissance des faits, présume un concept de représentation universelle qui opère dans les limites de l'imagination reproductive et normative. La conséquence de ce processus signifie non seulement une difficulté dans la découverte d'excès des expériences imprévisibles ou situées en dehors de la représentation, mais aussi l'incapacité d'étendre, d'affronter ou d'interpeller l'application de la grammaire dans les procédures du Droit. Le témoignage va au-delà et dépasse la représentation et l'adéquation normative du Droit ; il excède l'uniformité du discours de fondement et d'application. Il porte, dans chaque récit, une potentialité de la justice qui excède la loi. Témoigner, c'est promouvoir une disjonction du temps historique linéaire. Cette déviation du temps nous place face à l'impatience du nouveau, de l'espoir et l'anticipation active, soit d'une véritable promesse de justice⁴⁴. Témoigner, c'est l'expérience même de narrer l'inénarrable.
- 21 La narration du témoignage est donc une façon de présenter ou de démontrer une expérience singulière vécue et non pas un acte descriptif de faits historiques. L'imagination⁴⁵ se présente alors comme un moyen d'affrontement des paradoxes du témoignage, comme un élément fondamental pour la construction d'images, de comparaisons et surtout des moyens nécessaires quand il s'agit de faits qui ne peuvent être facilement représentés. L'imagination est « une aide du symbolique pour affronter le trou noir du réel »⁴⁶. En ce sens, ce qui imagine, crée, fragmente, fait taire et interrompt, peut représenter un témoignage plus puissant qu'une simple description détaillée de faits. La narration du témoignage se construit morceau par morceau, image par image, de lacune en lacune : elle démontre, plus qu'elle n'explique⁴⁷. Elle se trouve attelée à des vérités dispersées et fragmentées dans lesquelles il n'existe pas nécessairement de coïncidence entre les faits, la vérité, la vérification et la compréhension⁴⁸. Mais il n'y a rien de plus erroné que d'associer un témoignage au registre pur du mensonge ou de la fausseté. Le témoignage révèle une vérité marquée dans son propre corps, désigne un monde réel dans lequel le Droit demeure enfermé. Enfin, le témoignage instaure un nouveau régime de vérité sans prétention de littéralité, d'univocité ou de totalité : celui des « vérités possibles »⁴⁹.

B- Le sujet du témoignage

- 22 Cet autre chemin de vérité ouvre un espace de réflexion à propos de la constitution du sujet du (ou dans le) témoignage. Dans le domaine juridique, ceux qui ont vécu une expérience d'injustice se limitent généralement au personnage de la victime d'un crime ou d'une violation de droits humains⁵⁰. Écarté du monde des faits et des contingences, des émotions et des désirs, des stratégies de pouvoir et des rapports de force, le sujet du Droit est créé, construit, limité et réglementé par les normes juridiques⁵¹. Il est le fruit d'une fiction légale, soutenue par un modèle d'individu rationnel, autocentré et réfléchi, détaché des expériences singulières ainsi que de ses sentiments⁵². Pour le Droit, seul est considéré comme sujet celui à qui la loi concède une telle qualité ; l'injustice ne peut être qu'une violation prévue par la loi ; un témoignage ne représente qu'un récit juridiquement reconnu. Le langage juridique rend certaines formes de

souffrance intelligibles (par la désignation des catégories de victimes, de préjudices et de souffrances considérées légitimes) et en même temps, isole des souffrances et les sujets qui se trouvent hors de la portée de la loi.

- 23 Et pourtant, le sujet du témoignage extrapole celui de la loi ; il décrit une existence qui se trouve bien au-delà des représentations forgées par le Droit. Le récit du témoignage de l'injustice est une voix « comme si » exprimée sans intermédiation. Justement pour ne pas égaliser l'expérience vécue et son récit, le témoignage conserve le présent dans un engagement continu envers les attentes courantes de la rénovation. Les revendications des victimes révèlent un cri jusqu'alors mutique, une dénonciation expurgée, une exigence de justice, une douleur infranchissable, un dernier mot ou encore une mort irrémédiable.⁵³ Ce cri pour la justice ne se renferme pas dans la positivité d'une loi ni dans un statut ontologique de l'autonomie du sujet. L'injuste ne peut pas toujours être conçu à partir de jugements normatifs abstraits et universels. En effet, le récit d'une expérience concrète d'injustice articule une dimension du langage qui ne se restreint pas à la narration du *nomos* du processus.
- 24 Dans la quête de preuves démontrant les évidences objectives de l'événement inhabituel de l'injustice, le Droit circonscrit le témoignage, le fixant aux représentations juridiques préconçues du sujet et de la justice. Cette opération de fixation du témoignage à des représentations propres au Droit est aussi une condition de la concrétisation d'une réparation juridique, où le risque de cristallisation et de distorsion de la mémoire de l'injustice reste sujet à de nouveaux effets discursifs. Elle est aussi bien une forme de jugement moral de l'injustice, qu'une appréhension de l'événement dans les limites de la loi. Le plus préoccupant, ce n'est pas la transformation de la mémoire ou l'appréhension de l'événement - car il n'existe pas de mémoires ou d'événements considérés purs, à part l'expérience : c'est plutôt l'effet de ces opérations dans le processus de subjectivation des personnes frappées par des injustices.
- 25 Le récit du témoignage fait du sujet non seulement son annonceur, mais aussi son objet ; en même temps qu'il affirme un événement, il produit un sujet qui lui est attelé⁵⁴ en ouvrant un champ infini de possibilités. Le témoignage rompt avec la reconnaissance du sujet représenté de façon abstraite par la loi en l'impliquant dans une logique performative. Ainsi, il ouvre le chemin à des actions imprévisibles de la part des sujets touchés par la violence et l'injustice. Le récit du témoignage est aussi bien singulier que commun : singulier, car il s'agit de la voix d'une personne, d'un sujet concret ; et commun, car il s'agit de la puissance d'un événement politique. Le témoignage assume une dimension éthico-politique du récit, relative à la radicalité irréductible de l'autre. Dans l'épistémologie juive, témoigner signifie favoriser la dissociation dans le temps historique linéaire. Un détournement du temps nous place face à l'impatience du nouveau : de l'espoir, de l'attente active, d'une promesse de justice⁵⁵. Lorsque le discours juridique est limité à la grammaire de la punition et de la réparation, il devient incapable de rendre compte des multiples formes de subjectivité et de revendications de la justice qui surgissent avec le témoignage. L'opération de « fixation » du récit du témoignage par le Droit produit des identités et des narrations du passé pouvant être rejetées par des exclusions, des occultations ou des violences.
- 26 De telles considérations nous ramènent à une situation qui s'est produite au jugement d'Eichmann, réalisé en Israël en 1961, dont le but était de juger les crimes perpétrés par le leader nazi Adolf Eichmann⁵⁶. L'une des victimes appelées à la barre, l'écrivain Yehil

Dinoor, connu sous le pseudonyme Ka-Zetnik et important témoin oculaire du procès (il avait rencontré Eichmann à Auschwitz), « n'a pas réussi » à témoigner devant le Tribunal. Avant même de raconter sa rencontre avec l'accusé, l'écrivain s'est effondré évanoui à la tribune. Cette scène forte, enregistrée en vidéo, est devenue célèbre et a été retransmise plusieurs fois depuis.

« Ceci est une chronique de la planète Auschwitz. J'y étais pendant presque deux ans. Le temps y était différent de ce qu'il est ici sur la Terre. Chaque fraction de seconde passait comme un cycle de temps différent. Les habitants de cette planète n'avaient pas de noms. Ils n'avaient ni parents ni enfants. Ils ne s'habillaient pas comme on s'habille ici. Ils ne naissaient pas et ne donnaient pas la vie [...] Ils m'ont laissé et ont continué à me laisser en arrière [...] pendant près de deux ans ils m'ont laissé et m'ont toujours laissé en arrière [...] je les vois, ils m'observent, je les vois ». A ce moment-là, le procureur interrompt gentiment : « Monsieur Dinoor, pourrais-je peut-être vous poser quelques questions, si vous le voulez bien ? Mais Dinoor continua à parler d'une voix vide et tendue, indifférent à l'organisation de l'auditoire du tribunal, tel un homme plongé en hallucination ou frayeur hypnotique. « Je les vois, je les vois debout alors, dans la rangée ... » Le juge président le tribunal intervint : « Monsieur Dinoor, s'il vous plaît, veuillez écouter Mr. Hausner ; attendez une minute, écoutez-moi maintenant ! ». Le témoin exténué se leva lentement et s'évanouit sans prévenir, en s'effondrant par terre, le long de la tribune du témoin⁵⁷.

- 27 Ce qui attire l'attention dans cette image, en plus de toute la souffrance vécue à nouveau par Ka-Zetnik dans la salle du tribunal, est la répercussion possible dans le domaine du Droit. Cet événement historique a été analysé par Shoshana Felman, dans le livre *« The juridical unconscious : trials and traumas in the twentieth century »*. L'auteur montre que du point de vue juridique, ce témoignage pourrait n'avoir aucune importance, ne s'agissant que d'une faille ou d'un échec à prouver les faits allégués pour l'accusation⁵⁸. Dans sa volonté de surmonter et de contrôler le fait de l'injustice, le Droit exige un détachement du passé et requiert un récit des événements au passé : il amène à un « achèvement et une totalisation de l'évidence et de sa signification »⁵⁹. Le Droit ne se limite pas seulement à une ouverture subjective au récit du témoignage. Il établit de façon artificielle (soit par le biais du jugement, soit d'un arbitrage de réparation) la clôture de l'événement de l'injustice, en définissant sa limite temporelle – en déplaçant l'injustice et la violence du présent vers un passé considéré comme maîtrisé et juridiquement résolu.
- 28 Si le temps juridique cherche à fixer le passé et à normaliser le futur - l'objectif de la loi consiste à punir et à réparer les actes du passé ainsi qu'à contrôler les comportements sociaux futurs : le temps de la mémoire de l'injustice se retourne vers le temps présent, vers le temps urgent du moment présent. Ainsi, le temps d'attente de la justice et du Droit ne peut obstruer cet « autre temps » provenant de l'urgence de l'injustice et du besoin de témoigner⁶⁰ : il ne suffit pas de dire « cela s'est passé comme cela, j'y étais » ; il faut que le « j'y étais » se dédouble en « je suis ici et j'exige que justice soit faite dans le temps présent »⁶¹.
- 29 Le temps dit « temps présent du témoignage » ne peut obéir à une logique schématique de la temporalité juridique du processus. Dans le récit du témoignage, le passé, le présent et le futur se trouvent simultanément dans le besoin d'agir au *moment présent*. Le temps de l'injustice, l'instant de rupture de l'événement est un temps impératif qui renvoie à l'urgence d'une action, face à une situation de violence extrême. L'événement concret de l'injustice est un problème d'urgence eschatologique et non pas de

réalisation téléologique de procédures. Il n'existe pas de « moment exact » et opportun pour une procédure qui réclame la justice : cela doit se contraindre au permanent et imminent moment présent.

- 30 Ainsi, si le silence ou un évanouissement dans une salle de tribunal peuvent être dépourvus de significations juridiques, il faut garder à l'esprit que le récit du témoignage ne transmet pas seulement des faits : il est une évidence en soi, un lieu de mémoire. Le récit du témoignage traverse le langage et atteint un niveau d'extériorité de la loi, en dépassant la propre logique normative intérieure. Les récits sont précisément des événements de rupture qui éclatent la rationalité normative et questionnent la notion de réparation, en faisant surgir une conception de la justice attelée à l'absent, à un appel qualifié de la narration singulière. Le sujet du témoignage va au-delà des représentations juridiques : en tant que personnification de l'injustice, il est capable de produire une contre-lecture du Droit et démasquer le rapport entre le Droit et la violence. C'est là que réside le potentiel éthique du récit du témoignage c'est-à-dire dans la capacité de ramener à la surface les limites de la relation de l'injustice avec sa représentation, en inscrivant ses empreintes dans le réel.

Considérations finales : pour offrir un avenir à la théorie de la justice

- 31 En prenant une autre narration, une autre vérité et un autre sujet, émerge, enfin, le défi de devoir penser le Droit d'une manière plus critique, à partir de la perspective du témoignage. Comment pouvons-nous penser à une conception de justice qui soit impliquée dans le témoignage de l'expérience de l'injustice ? Comment s'exprimerait la grammaire de la réparation devant l'épistémologie du témoignage ? La sémantique des droits humains privilégiant, du point de vue épistémologique, le récit du témoignage et l'expérience concrète de l'injustice est-elle possible ? Il est certain que les efforts pour répondre à ces questions s'inscrivent non pas dans l'ordre de la loi, mais dans l'ordre de l'écoute éthique de l'autre.
- 32 L'irreprésentabilité d'histoires singulières des souffrances et des douleurs irréparables des sujets ayant subi l'injustice dévoilent ainsi l'élément éthique structurel des théories de la justice et représentent un impératif éthique. Elle motive et active un processus illimité d'autres représentations, au-delà de la simple répétition⁶². Les théories de la justice, d'une manière générale, ignorent les sentiments, les émotions et les affections, comme si tout cela était inapproprié ou dangereux. L'économie particulière du rapport entre les émotions, la sensibilité et la rationalité a mis l'accent sur cette théorie, comme une condition indispensable à l'autonomie, et par conséquent comme un outil principal sur lequel s'articule la notion de justice. Cette même logique naturalise et fixe la connexion entre les émotions et la recherche individuelle et égoïste des intérêts personnels. Elle se concentre dans un ensemble de présomptions sans aucune exigence de neutralité, propre à la rationalité des procédures, où toute formule de légitimation pour définir des normes et des règles de justice, morales ou politiques, serait vouée à l'échec⁶³.
- 33 Rosenzweig rappelle la structure de la loi hébraïque qui articule les quatre notions de la justice : une dimension judaïque, *juridique* (*din*), proprement dite ; une dimension de justice, le juste (*justiciel*) ; une dimension de compassion (*compassionnel*) (*rahmanout*) et

enfin, une dimension de la gratuité, du don, « the gift », (*hessed*)⁶⁴. Le premier élément est la dimension juridico-politique. Le juridique (*din*) est en soi-même une réparation permanente qui imprime l'ordre, la mesure, la sentence. Le *din* signifie le besoin d'universalisation de la règle. Le moment indispensable du juridique qui empêche l'anarchisme de l'atomisation, le droit-*din* qui imprime la rigueur, la proportionnalité stricte et impérative. Il est fondamental pour la durabilité et la stabilité de la fiction juridique de la justice : « La rigueur du droit constitue la garantie que l'ouverture non périssable vers l'au-delà et que la gratuité, ne soient pas pour l'anéantissement et la destruction du monde. En créant un obstacle, le droit condense une réserve de positivité qui permet uniquement de créer une amorce non-chaotique vers la compassion et la miséricorde »⁶⁵.

- 34 La deuxième notion, le juste (*justiciel*), est déjà une forme de réparation, dans la mesure où s'opère une influence sur d'éventuelles négociations de la justice et une faille de la justice comme un Droit. Elle est en lien avec ce que le Droit a négligé ou a produit comme effet involontaire. Elle vise à amortir l'écart produit par le normatif lui-même. Le vocabulaire qui exprime le mieux le *justiciel* est l'équité, l'instance de redistribution. Le *justiciel* serait l'équivalent hébraïque, comparable à son homologue itinérant, bien que la fonction stricte de pondération aille au-delà de la mesure trouvée. Rien ne garantit de façon précise la délimitation entre ces deux zones, celle du juridique (*din*) et celle du juste (*justiciel*). Le Droit oppose le flux continu et la multiplicité changeante à la stabilité d'un ordre. La loi a un sens, justement là où l'écart existe. Comme l'explique Gérard Bensussan, « le problème du juste est l'horizon messianique qui motive le droit. Il donne une nouvelle dimension à tous les décrets et à toutes les prescriptions, suivant la temporalité de l'avenir, en ouvrant ainsi le jugement sur la propre rédemption, sur l'altérité radicale de son lendemain, toujours de manière miséricordieuse »⁶⁶.
- 35 Ces deux dimensions *din-justiciel* opèrent dans la temporalité de la réparation de la procédure. La compensation, selon l'encadrement du processus, est une compensation abstraite et globale qui calcule la justice et dédommage l'injustice. Elle court le risque permanent d'une fixation du juridique, et ce dernier, le *locus* dans lequel la justice est « faite une fois pour toutes » est matérialisée par le Droit. Dans la temporalité de la réparation, l'objet d'encadrement est fixé et la répétitivité s'enracine dans une certaine mesure. Une théorie de la justice se situe entre ces deux dimensions : celle de la normativité régulatrice de la réparation et celle de l'éthique des principes.
- 36 Il n'y a aucun doute que la notion légale du caractère raisonnable et équitable de la réparation fonctionne comme la principale fondation des principes légaux de la justice. Toutefois, l'impératif factuel du phénomène de l'injustice, avant d'être une question de rationalité est une souffrance irreprésentable, qui mobilise par conséquent une partie considérable des impossibilités de la réparation⁶⁷. Dans la limite divergente du *justiciel*, il existe le passage de l'ontologique à l'éthique, où se trouve la troisième notion de justice dans la loi hébraïque : le compatissant, le bénévolat, le *compassionnel*, (*rahmanout*). Cela recouvre, le besoin d'une rencontre avec la singularité supprimée par le jugement, le moment de réédification, autrement dit, le passage de l'éthique à la politique et l'engagement avec le sujet.
- 37 Paradoxalement, la rigueur de la loi (*din*) est une garantie que l'ouverture à l'imprévisible ne soit pas un anéantissement de la destruction de l'ordre. L'écart (la dimension irreprésentable de ce sujet) sépare et en même temps rapproche le Droit et le bénévolat, sans pour autant supprimer l'irreprésentabilité qui demeure structurelle

entre eux. C'est justement la puissance du déséquilibre perpétuel entre la rigueur et le bénévolat, dans sa singularité, qui conserve la possibilité de produire la stabilité et la rénovation. Le but de la réalité juridique et sa promesse normative provoquent une suspension qui n'est ni une fiction juridique contraire au faits, ni le résultat d'une convention⁶⁸. Ici, la justice a un symbolisme qui s'opère avec et contre le Droit, en imprimant le moment de juger l'injustifiable, lorsque celui-ci lui semble justifié par une règle générale⁶⁹. Selon Bensussan, le bénévolat consiste, « selon sa première signification et son étymologie, à *donner un avenir au droit (mahar)* [...] Il permet que le jugement ne soit pas fait selon des principes rigides totalement étrangers aux sentiments des parties »⁷⁰. La temporalité des événements singuliers de l'injustice ne réduit pas les temps de l'appel et du recours. Elle évoque une extériorité du temps, qui maintient le Droit en attente du juste. C'est une extériorité qui entretient une tension avec l'intériorité de règles techniques et de procédures, afin de ne pas succomber à une idéalité inefficace d'une transcendance vide. De cette façon, la promesse contraire aux règles imprime une marque rigoureuse au temps d'attente de ce qui est juste⁷¹.

- 38 La réparation, selon Rosenzweig, renie la rationalité pondérée comme étant capable d'abolir ou de s'égaliser aux fractures et aux failles de la loi universelle (*din*) en tant que figure généralement définie par la mesure équitable du juste moyen. La loi et la réparation impliquent nécessairement une liaison avec une autre dimension de la justice, liée à l'éthique de l'altérité, une éthique dans laquelle la face de l'autre est irremplaçable. Puisqu'il est impossible de calculer la réalité d'une souffrance ou la vérité d'un malheur, la justice se convertit en invocation. De façon à ce que le cri de l'injustice soit une invocation qui qualifie l'absence, le don (*Hessed*) qui exprime la narration du témoignage exprime une douleur et une clameur indescriptibles.
- 39 Dans la temporalité du bénévolat et du don, s'opère une temporalité qui s'approche de l'urgence face à la souffrance et à la violence du sujet de l'injustice. Le sens pur de la gratuité, du don, peut être vu en tant que vertu susceptible de nier l'absence et d'occulter le sujet qui souffre au moment présent. La singularité du sujet est une expression de l'humanité dans chaque injustice sociale, la mesure proportionnelle d'Aristote dans l'équilibre relatif entre le tout et les parties⁷². Le don est la texture du juste avec une possibilité constante de fracture dans l'histoire des procédures du progrès. Marque d'une philosophie d'extériorité, le don (*Hessed*) est une réponse, face à l'impossibilité de réparation. Levinas, en accord avec la lecture de Rosenzweig, décrit le don, la donation, comme un dépouillement devant l'autre : « Dans toutes les situations dans lesquelles l'urgence immédiate de faire s'impose devant la temporalité d'un accord, il faut lui inventer un acte, une intervention, une réponse, dans laquelle la règle n'est inscrite dans aucun devoir »⁷³. Là opère une sorte d'ombre étymologique qui crée une durée éthique du temps.
- 40 La réappropriation et la restitution améliorent à peine la logique du système dans lequel la justice est articulée à partir d'un modèle de dettes, compensations et extinction. La loi de propriété a un impact sur le juge qui vise généralement un retour à l'instance donataire. La diachronie, ou un dédoublement du temps, permet une réflexion sur la justice dans une dimension exagérée, de la gratitude au don. La *gratitude* produit une ouverture, une disjonction du présent⁷⁴. Le don (*Hessed*, *gift*) signifie l'impossibilité de mesurer et de réparer la souffrance de l'injustice. Cette impossibilité d'évaluer, de représenter et de réparer la souffrance du sujet de l'injustice, porte l'impératif de l'amour, la *kardia*⁷⁵. La souffrance même de

l'irreprésentable de l'injustice révèle son exigence la plus radicale : un saut vers un sujet en particulier en face de moi, *ici et maintenant*, qu'il soit familier ou inconnu, adversaire ou ami⁷⁶.

NOTES

1. Primo LEVI, *Così fu Auschwitz : Testimonianze 1945-1986*. Con Leonardo De Benedetti. A cura di Fabio Levi e Domenico Scarpa, Einaudi, 2015. p. 70-71 (traduction de l'auteure). Dans l'original, « Mi pare che, anche in un mondo miracolosamente ristabilito sulle basi della giustizia, anche in un mondo in cui, per ipotesi, nulla minacciasse più la pace, ogni violenza fosse scomparsa, ogni offesa riparata, ogni reo avesse trovato punizione e fatto ammenda, anche in questo mondo così lontano dal nostro sarebbe errore e stoltezza tacere del passato ».
2. Costas DOUZINAS, *Historical Trials : « Can Law decide History »*, *Annu. Rev. Law Soc. Sci.*, 2012. p. 274.
3. Marcio SELIGMANN-SILVA « Narrar o Trauma : A questão dos testemunhos de catástrofes históricas », in : *Revista Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 20, n° 1, 2008, p. 65.
4. Lucíola MACÊDO, *Primo Levi : a escrita do trauma*, Subversos, 2014, p. 24.
5. Bárbara CONTE, « Clínicas do Testemunho : reparação psíquica e reconstrução de memórias », in SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (coedição). *Clínicas do Testemunho : reparação psíquica e construção da memória*, Criação Humana, 2014, p. 24.
6. Tânia KOLKER. « Notas sobre o papel do testemunho e do dispositivo clínico-político no processo de reparação dos afetados pela violência de estado », in : Vera VITAL BRASIL (et.al) (cord.). *Uma perspectiva clínico-política na reparação simbólica : Clínica do Testemunho do Rio de Janeiro / Instituto Projetos Terapêuticos*, Ministério da Justiça, Comissão de Anistia, Ministério da Justiça, Comissão de Anistia, Instituto Projetos Terapêuticos, 2015, p. 62.
7. Sur ce débat, voir : Saul FRIEDLANDER (ed). *Probing the limits of representation. Nazism and the « final solution »*, Harvard University Press, 1992.
8. Geoffrey, HARTMAN. « Holocausto, Testemunho, Arte e Trauma », in : Arthur NESTROVSKI ; Marcio SELIGMANN-SILVA (org.), *Catástrofe e Representação*, Escuta, 2000. p. 208. (traduction de l'auteure)
9. Il convient de préciser que le « paradoxe » n'est pas une condition politique impossible. Du point de vue politique, ceci ne doit pas être lu comme une vérité ou comme une confusion autour de conditions politiques déterminées, mais comme des contraintes et des limites imposées par les conditions selon lesquelles les vérités peuvent être proférées. Le paradoxe focalise la multiplicité de vérités, dans la possibilité d'émergence de la vérité et de sa négation dans une même proposition, ou de vérités qui annulent la façon dont elles dépendent l'une de l'autre. Ainsi, le paradoxe n'est pas une condition à être résolue. Il ne s'agit pas de choisir entre une chose ou une autre, mais d'accepter de multiples possibilités. Voir Wendy, BROWN « Suffering Rights as Paradoxes », *Constellations*, vol. 7, n° 2, 2000, p. 239.
10. Lucíola, MACÊDO, *Primo Levi : a escrita do trauma*, op.cit., p. 46-47 (traduction de l'auteure)
11. Jacques RANCIÈRE, « S'il y a de l'irreprésentable », in : *Le Genre humain* 2001/1 (N° 36), pp. 81-102.
12. *Ibid.*, p. 81.
13. *Ibid.*, p. 83.

14. Selon la théorie de Rancière, il faut penser le régime de l'art, à partir d'une « esthétique de la politique ». Selon l'auteur, cela « n'a rien à voir avec cette esthétisation de la politique' propre à 'l'ère des masses', dont parle Benjamin. Cette esthétique n'est pas à entendre au sens d'une saisie perverse de la politique par une volonté d'art, par la pensée du peuple comme œuvre d'art. ». Ce serait en réalité, « un découpage des temps et des espaces, du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit qui définit à la fois le lieu et l'enjeu de la politique comme forme d'expérience. La politique porte sur ce qu'on voit et ce qu'on peut en dire, sur qui a la compétence pour voir et la qualité pour dire, sur les propriétés des espace et les possibles du temps ». En fait, les pratiques esthétiques sont, pour Rancière, « des formes de visibilité des pratiques de l'art, du lieu qu'elles occupent, de ce qu'elles « font » au regard du commun ». En fait, « les pratiques artistiques sont des « manières de faire » qui interviennent dans la distribution générale des manières de faire et dans leurs rapports avec des manières d'être et des formes de visibilité. » Voir : Jacques RANCIÈRE, *Le Partage du Sensible : esthétique et politique*, La Fabrique Editions, 1998, pp. 13 - 14.

15. Jacques RANCIÈRE, « S'il y a de l'irreprésentable », op.cit., p. 83.

16. *Ibid.*, p. 94.

17. *Ibid.*, p. 140.

18. *Ibid.*, p. 96.

19. Lucíola, MACÊDO, *Primo Levi : a escrita do trauma*, op.cit., p. 269.

20. Paulo, ENDO. « Partilha, testemunho e a insistência e impermanência do dizer », in : J. Guilherme MILÁN-RAMOS ; Nina LEITE (org.) *Terra-Mar : litorais em psicanálise - escrita, cinema, política, educação*, Mercado de Letras, 2010, p. 156.

21. Primo LEVI. Les naufragés et les rescapés : Quarante ans après Auschwitz. Traduit de l'italien par André Maugé. Gallimard, 1989, p. 36. [Titre original : *I sommersi e i salvati*].

22. *Ibid.*, p. 88.

23. Cette phrase est une jonction de deux affirmations que Primo Levi fait dans « Si c'est un homme ? » : « pour la première fois, nous nous apercevons que notre langue manque de mots pour exprimer cette insulte : la démolition d'un homme » et « le besoin de raconter aux « autres », de faire participer les « autres », avait acquis chez nous, avant comme après notre libération, la violence d'une impulsion immédiate. », Primo LEVI, *Si c'est un homme ?*, Julliard, 1987, préface et p. 26.

24. Cette expression a été retirée du texte de Judith Butler « Primo Levi for the Present ». Dans ce texte, l'auteur aborde une série d'aspects sur l'œuvre de Levi, traitant plus spécifiquement de l'instrumentation du traumatisme pour la légitimation de violences au présent. Judith BUTLER « Primo Levi for the Present », in : Judith BUTLER, *Parting ways. Jewishness and the critique of Zionism*. Columbia University Press, 2017, p. 183.

25. Primo LEVI, *Si c'est un homme ?*, Julliard, 1987, p. 64.

26. Primo LEVI. Les naufragés et les rescapés : Quarante ans après Auschwitz. Traduit de l'italien par André Maugé. Gallimard, 1989, p. 11 (préface). [Titre original : *I sommersi e i salvati*].

27. Voir : Zaia ALEXANDER. « Primo Levi and translation », in : Robert GORDON (ed.), *Primo Levi*, Cambridge University Press, 2007, p. 155.

28. Marcio SELIGMANN-SILVA « Narrar o Trauma : A questão dos testemunhos de catástrofes históricas », op.cit., p. 66.

29. Elisabeth GELIN, *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, 2002, p. 84.

30. Jeanne Marie GAGNEBIN, « Palavras para Hurbineck », in : Arthur NESTROVSKI ; Marcio SELIGMANN-SILVA (org.), *Catástrofe e Representação*, Escuta, 2000.

31. Marcio SELIGMANN-SILVA « Narrar o Trauma : A questão dos testemunhos de catástrofes históricas », op.cit., p. 72. (traduction de l'auteure)

32. Daniel FEIERSTEIN, *Juicios : Sobre la elaboración del genocidio II*, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 255.

33. *Ibid.*, p 16.

34. Geoffrey, HARTMAN. « Holocausto, Testemunho, Arte e Trauma », in : Arthur NESTROVSKI ; Marcio SELIGMANN-SILVA (org.), *Catástrofe e Representação*, Escuta, 2000. p. 212. (traduction de l'auteur)
35. Benjamin insiste sur le fait que les protagonistes de l'histoire sont les perdants. « L'histoire des opprimés est une discontinuation – l'histoire est chargée de prendre possession de la tradition des opprimés ». Walter BENJAMIN, Notes de « Thèses sur le Concept de l'Histoire », *Gesammelte Schriften*, Band I, 3, p. 1236) [« Die Geschichte der Unterdrückten ist ein Diskontinuum – Aufgabe der Geschichte ist, der Tradition der Unterdrückten habhaft zu werden »].
36. Voir les considérations de Benjamin concernant le rapport entre droit, violence et justice : Walter BENJAMIN, *Critique de la violence et autres essais*. Traduction de l'allemand par Nicole Casanova. Éditions Payot & Rivages, 2012. p. 55. (Walter BENJAMIN, « Critique of Violence ». *Selected Writings*. vol. 1, Belknap, 1996, p. 249 [Zur Kritik der Gewalt] (*Gesammelte Schriften*, Band II, 1, p. 179). Voir l'article de Costas DOUZINAS, Costas DOUZINAS, *Historical Trials* : « Can Law decide History », *Annu. Rev. Law Soc. Sci.*, 2012. pp. 273–289..
37. Reyes MATE, *Tratado de la Injusticia*. Barcelona : Anthropos Editorial, 2011, p. 183.
38. Gérard BENSUSSAN, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 158.
39. Voir : Reyes MATE, *La Herancia del Olvido. Ensayos en Torno a la Razón Compasiva*. Prefacio de Catherine Chalier, Errata Naturae, 2008.
40. Reyes MATE, *Tratado de la Injusticia*, Anthropos Editorial, 2011, p. 185.
41. Stéphane MOSÈS, *The Angel of History – Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Stanford University Press, 2009, p. 109. (traduction de l'auteur)
42. Idem, Ibidem. (traduction de l'auteur) Voir : Michael LÖWY, Walter Benjamin : Avertissement d'incendie, une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire », PUF, 2001.
43. Gérard BENSUSSAN, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 156.
44. Dans l'épistémologie juive, le témoignage (*Edout*) unit une double dimension : connaissance (*daât*) et patience impatiente (*ad*). Raphaël DRAÏ, *La pensée juive et l'interrogation divine : Exégèse et épistémologie*, Presses universitaires de France, 1^{ère} Edition, 1996, p. 66.
45. Cf. : Georges DIDI-HUBERMAN, *Écorces*, Les Éditions de Minuit, 2011. Dans le récit de la visite qu'il fit au Musée d'Auschwitz-Birkenau, en 2011, Didi-Huberman évoque l'impasse représentationnelle. Selon l'auteur, si quelque chose est inimaginable, comme beaucoup des formes de violence contemporaine peuvent être, il est encore plus nécessaire de l'imaginer malgré tout. Il est nécessaire de représenter certaine chose de l'expérience, « un minimum de ce qu'il est possible de savoir ». Il s'agit ainsi de ne pas se résigner devant cet obstacle à l'imagination, vu que cette impasse fut précisément l'une des grandes forces stratégiques utilisées par le régime nazi et que, nous pouvons ajouter, continue d'être employé par d'autres genres d'oppression (de race, de sexe ou de classe) qui à la fois, violent les corps de leurs victimes et essaient d'effacer les marques de la violence.
46. Marcio SELIGMANN-SILVA « Narrar o Trauma : A questão dos testemunhos de catástrofes históricas », op.cit., p. 70. (traduction de l'auteur)
47. Voir : Renato LESSA. O Silêncio e sua Representação. *Edição Laboratório de Estudos Hum(e)anos*, 2008. Disponible sur : [http://estudoshum\(e\)anos.com/wp-content/uploads/2011/03/o-silencio-e-sua-representacao.pdf](http://estudoshum(e)anos.com/wp-content/uploads/2011/03/o-silencio-e-sua-representacao.pdf). Accès le : 01.07.2018.
48. Claudia PERRONE ; Eureka MORAES, « Do trauma ao testemunho : caminho possível de subjetivação », in : SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (coedição). *Clínicas do Testemunho : reparação psíquica e construção da memória*, Criação Humana, 2014, p. 37.
49. Voir : Renato LESSA. O Silêncio e sua Representação. *Edição Laboratório de Estudos Hum(e)anos*, op. cit.

50. « La capacité du détenu-disparu pour ne pas répondre aux mandats de la terreur, ne se résignant pas à être victime, ne doit pas être exclue de l'analyse ; car, dans l'exclusion, de la notion même de l'oppression et de la nature politique des corps résistants, disparaît aussi la condition politique émancipatrice de cette résistance opposée. Ainsi le détenu-disparu récupère sa condition de sujet et non pas comme simple expression catégorielle ». Voir : Eduardo DUHALDE ; « El ex-detenido como testigo de los juicios por crímenes de lesa humanidad : una aproximación al tema », in : Eduardo DUHALDE, Fabiana ROUSSEAU, *El ex detenido-desaparecido como testigo de los juicios por crímenes de lesa humanidad*. Fundación Eduardo Luis Duhalde, 2015. pp. 29-62.

51. Costas DOUZINAS, *The end of human rights : critical legal thought at the turn of the century*, Oxford, 2000, p. 237

52. Il ne s'agit pas ici de tomber dans une fausse dichotomie universalisme versus relativisme juridique. L'individualisme do universalisme oublie que l'homme commence à exister par sa relation avec l'autre, ignore que nous vivons en communauté. En même temps, les relativistes ou communautaristes définissent la communauté non pas à partir du vécu avec l'autre, mais comme expression fixe de traditions, coutumes ou de la religion d'un peuple déterminé. Pour les communautaristes, il faut suivre et respecter les traditions de la communauté et indirectement nier ce qui lui est étranger, c'est-à-dire, l'autre, le différent. Tandis que l'universalisme affirme un sujet très abstrait pour être concret, le relativisme affirme un sujet trop auto-référentiel pour être singulier. Il s'agit d'une fausse dialectique, car dans les deux cas nous nous trouvons devant un sujet faux, qui ne correspond pas et ne pourra pas correspondre jamais à des personnes concrètes (Costas DOUZINAS, *Human rights and empire : The political philosophy of cosmopolitanism*, Routledge-Cavendish, 2008, p. 55)

53. Mate fait remarquer les silences éloquentes et les résistances politiques silencieuses des sujets de l'injustice. Voir : Reyes MATE, *Tratado de la Injusticia*. Barcelona : Anthropos Editorial, 2011, p. 205.

54. Tania RIVERA, « Ensaio sobre arte e testemunho : Rodrigo Braga e a invenção da experiência », in : *Revista de Psicologia da USP*, volume 27, número 1, 2016, pp. 41-48.

55. Dans l'épistémologie judaïque, le témoignage (*Edout*) unit une double dimension : connaissance (*da'at*) et patience impatiente (*ad*). Raphaël DRAÏ, *La pensée juive et l'interrogation divine : Exégèse et épistémologie*, Presses Universitaires de France, 1 édition, 1996, p. 66.

56. Réalisé en 1961 en Israël, le Tribunal de Eichmann a été le premier tribunal à entendre les victimes directes du régime nazi, en utilisant leurs témoignages comme principale preuve de l'extermination du peuple juif. Considéré comme l'un des piliers de la fondation de l'Etat d'Israël, le Tribunal avait de multiples ambitions parmi lesquelles et par-dessus toute celle de donner au monde une « leçon historique » par le biais du jugement du leader nazi Adolf Eichmann. Le jugement fut présidé par trois juges, se structurant aussi avec une équipe d'accusation, dirigée par le procureur Gideon Hausner, et par un avocat de la défense. Le jugement fut largement couvert par les médias, la télévision et amplement divulgué par les journaux du monde entier. Approximativement 500 journalistes firent la couverture de l'événement. (Voir : Annete WIEVIORKA, *L'ère du témoin*, Plon, 1998.)

57. Description fait par Shoshana Felman. Soshana FELMAN, *The juridical unconscious : trials and traumas in the twentieth century*. Harvard University Press, 2002, p. 136-137 (traduction de l'auteure)

58. Soshana FELMAN, *The juridical unconscious : trials and traumas in the twentieth century*. op.cit., pp. 150-151.

59. Ibid., p. 151. (traduction de l'auteure)

60. Alexandre INDURSKY ; Karine SCUCHMAN, « Grupos do testemunho : função e ética do processo testemunhal », in : SIGMUND FREUD ASSOCIAÇÃO PSICANALÍTICA (coedição). *Clínicas do Testemunho : reparação psíquica e construção da memória*, Criação Humana, 2014. p. 64.

61. Tânia KOLKER. « Notas sobre o papel do testemunho e do dispositivo clínico-político no processo de reparação dos afetados pela violência de estado », *op. cit.*, p. 62.
62. Ici, l'imagination et la fiction de la justice ont un rôle primordial. Voir : Costas DOUZINAS ; Ronnie WARRINGTON, Ronnie, *Justice miscarried – Ethics, Aesthetics and the Law*, Harvester wheatsheaf, 1994.
63. Voir : Bethânia ASSY, *Ética, responsabilidade e juízo*, Editora Perspectiva, 2015. Voir particulièrement : imagination politique, théorie du jugement politique et sentiment d'injustice.
64. Dans le référentiel de la théologie politique, voir : Franz, ROSENZWEIG, *The Star of Redemption*, The University of Wisconsin Press, 2005.
65. Gérard BENSUSSAN, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 174.
66. *Ibid.*, p. 175.
67. Voir : Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini - Essai sur L'Extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971. Voir aussi Simon, CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, 1990.
68. John D. CAPUTO, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, 1993, p. 191.
69. Gérard BENSUSSAN, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2001, p. 177.
70. *Ibid.*, p. 178.
71. Idem, *ibidem*. Voir également : Giorgio AGAMBEN, *Le temps qui reste - Un commentaire de l'Épître aux Romains*. Traduit de l'italien par Judith Revel. Rivages Poche, 2004. [Titre Original : *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*].
72. La tradition classique de justice de répartition basée sur Aristote, qui fonde les théories de justice, dont les auteurs plus représentatifs ont été mentionnés antérieurement.
73. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et Infini - Essai sur L'Extériorité*, Martinus Nijhoff, 1997, p. 90.
74. Voir : Simon CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, 1990.
75. Voir particulièrement Jurandir Freire COSTA, *O ponto de Vista do Outro*, Garamond, 2010 ; John D. CAPUTO, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, 1993 ; Voir également : John CAPUTO, *The Weakness of God - A Theology of the Event*, Indiana University Press, 2006.
76. Voir : Simon CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction : Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, 1990.

RÉSUMÉS

Ce texte propose une analyse théorique des limites du discours normatif du droit lorsqu'il confronté la singularité des récits dans les témoignages d'injustices. Le problème ne concerne pas uniquement les difficultés de la représentation des expériences de violence et d'injustices extrêmes, mais aussi celles des limites imposées et des effets des formes de représentation propres au Droit. Il s'agit ici de comprendre en profondeur les circonstances dans lesquelles se produisent les brèches de représentation qui surgissent lors de la confrontation du témoin face à la loi, à deux niveaux : d'une part, la production de la vérité et, de l'autre, la production du sujet lui-même. Le but de l'exercice est de pouvoir contribuer à la construction d'une théorie de la justice, engagée à partir d'expériences concrètes d'injustice.

This paper approaches a theoretical reflection on the limits of the normative discourse of law when related to the testimony of injustice. The problem is less about the impossibility of representing the experience of extreme violence, and more about the limits and effects of the law's modes of representation. In this sense, it aims to understand the conditions of the "representational crack" that emerges from the encounter of the testimony with the law, within the scope of the truth and the subject. In this sense, it aims to contribute to the construction of a theory of justice committed to the concrete experience of injustice.

INDEX

Mots-clés : témoignage, récit, injustice, droit, vérité, sujet.

Keywords : testimony, narrative, injustice, law, truth, subject.

AUTEURS

BETHÂNIA ASSY

Bethânia Assy est Docteure en Philosophie, diplômée de la New School for Social Research, NY-USA (2003). Elle a effectué son post-Doctorat à Birkbeck Law School of London University ; elle est professeure du Département de Droit à l'Université Pontificale Catholique de Rio de Janeiro (PUC Rio) et professeure adjointe à l'Université de l'État de Rio de Janeiro.

ANDREA SCHETTINI

Andrea Schettini est diplômée d'un Master en Droit Constitutionnel et Théorie du Droit à l'Université Pontificale Catholique de Rio de Janeiro (PUC-Rio). Elle est doctorante en Droit à PUC-Rio en cotutelle avec l'Université Paris Nanterre et professeure du Département de Droit de la PUC-Rio.