



PLURIELLES

Revue culturelle et politique pour un judaïsme humaniste et laïque

LE JUIF ET L'AUTRE

Izio Rosenman – *Édito*

Mireille Hadas-Lebel – *Les juifs dans le monde hellénistique romain*

Danny Trom – *l'État-gardien, État de l'Autre*

François Rachline – *Juif, ou l'autre en soi*

Emmanuel Levinas – *Le judaïsme et l'Autre*

Brigitte Stora – *Le juif et l'Autre, une identité en péril*

Gérard Israël – *René Cassin, un homme et les droits de l'homme*

Nadine Vasseur – *Les nôtres et les autres*

Yann Boissière – *Se reconnaître dans l'Autre : devenir rabbin*

Martine Leibovici – *Entre autres. Quelques déclinaisons juives de la relation insider/outsider*

Michèle Tauber – *L'Autre dans la littérature israélienne moderne*

Philippe Zard – *Anatomie d'un embarras. En lisant la poésie politique de Mahmoud Darwich*

Francine Kaufmann – *L'Autre dans la vie et l'œuvre d'André Schwarz-Bart*

Guido Furci – *Retour sur Philip Roth : « Eli le fanatique » et son Autre*

François Ardeven – *Pascal et les Juifs*

Gérard Haddad – *Lacan et « ses » juifs : une longue histoire*

Varia

Simon Wuhl – *Les foyers de la haine antisémite en France*

Daniel Oppenheim – *Le regard sur les hommes et sur le monde d'Isaac Babel*

N° 22 – 2020 – Prix : 20 Euros

Rédacteur en chef: Izio ROSENMAN

Comité de Rédaction: Anny DAYAN ROSENMAN, Guido FURCI, Fleur KUHN-KENNEDY, Martine LEBOVICI, Carole KSIAZENICER-MATHERON, Daniel OPPENHEIM, Hélène OPPENHEIM-GLUCKMAN, Brigitte STORA, Jean-Charles SZUREK, Nadine VASSEUR, Simon WUHL, Philippe ZARD.

La revue Plurielles qui, comme son nom l'indique, accueille des opinions diverses ne partage pas nécessairement les points de vue émis par les auteurs.

Sommaire

Dossier Le Juif et l'Autre

Izio Rosenman – <i>Éditorial : L'Autre devant nous et l'Autre en nous</i>	
Mireille Hadas-Lebel – <i>Les juifs dans le monde hellénistique romain</i>	
Danny Trom – <i>l'État-gardien, État de l'Autre</i>	
François Rachline – <i>Juif, ou l'autre en soi</i>	
Emmanuel Levinas – <i>Le judaïsme et l'Autre</i>	
Brigitte Stora – <i>Le juif et l'Autre, une identité en péril</i>	
Gérard Israël – <i>René Cassin, un homme et les droits de l'homme</i>	
Nadine Vasseur – <i>Les nôtres et les autres</i>	
Yann Boissière – <i>Se reconnaître dans l'Autre: devenir rabbin</i>	
Martine Leibovici – <i>Entre autres. Quelques déclinaisons juives de la relation insider/outsider</i>	
Michèle Tauber – <i>L'Autre dans la littérature israélienne moderne</i>	
Philippe Zard – <i>Anatomie d'un embarras. En lisant la poésie politique de Mahmoud Darwich</i>	
Françine Kaufmann – <i>L'Autre dans la vie et l'œuvre d'André Schwarz-Bart</i>	
Guido Furci – <i>Retour sur Philip Roth: « Eli le fanatique » et son Autre</i>	
François Ardeven – <i>Pascal et les Juifs</i>	
Gérard Haddad – <i>Lacan et « ses » juifs: une longue histoire</i>	

Varia

Simon Wuhl – <i>Les foyers de la haine antisémite en France</i>	
Daniel Oppenheim – <i>Le regard sur les hommes et sur le monde d'Isaac Babel</i>	
Les auteurs de ce numéro	
Sommaires des numéros précédents.....	

Éditorial

L'Autre devant nous et l'Autre en nous

Izio Rosenman

Le numéro 22 de *Plurielles* dont le thème est « le Juif et l'Autre » paraît dans des circonstances très particulières, celles de la pandémie du Covid-19 qui a profondément, et peut-être définitivement, modifié nos façons de vivre et aussi de penser nos représentations de l'autre et de nous-mêmes.

Au-delà des responsables politiques et des institutions, c'est le modèle économique qui nous gouverne depuis plus de quarante ans – la globalisation néolibérale – et l'idéologie qui le sous-tend qui sont mis en question, voire en accusation. Plus fondamentalement, nous assistons à un bouleversement de notre rapport à l'autre, tel qu'il a été construit par les institutions politiques modernes mais aussi par nos habitudes quotidiennes : nos modes de travail, les modalités de la rencontre et du contact – entre confinement et distance –, l'expression d'une conscience planétaire mêlée à la réapparition des frontières et à l'émergence de paniques sociales, tout cela dessine un paysage radicalement inédit.

Ce qui est valable pour les citoyens du monde l'est évidemment pour les Juifs. Au cours de leur histoire, les Juifs ont souvent été perçus comme la représentation d'une altérité menaçante, malgré leur petit nombre (quelques millièmes de la population mondiale).

Cet autre est souvent devenu le bouc émissaire, accusé de tout ce qui dans le monde était inquiétant ou inexplicable. On pense bien sûr aux épidémies au Moyen Âge, mais aussi aux temps modernes où les Juifs ont été présentés comme des fauteurs de guerre et les responsables de crises économiques. Aujourd'hui où la marche du monde nous échappe souvent, nous voyons se développer des sites complotistes qui, avec la constance de l'idée fixe, accusent Israël ou les Juifs d'être à l'origine la pandémie actuelle.

L'expérience de l'altérité, la place de l'étranger et le respect qui lui est dû ont longtemps constitué un des fondements des valeurs et de la religion juive; celles que l'on rappelle chaque année au cours de la cérémonie du Seder de Pessah. Et même après l'Émancipation et la sécularisation des sociétés occidentales et d'une partie de la société juive, cette expérience continue à être considérée comme fondatrice d'un judaïsme éthique séculier. On peut penser que la mémoire historique et/ou mythique liée au destin de leur propre peuple a joué un rôle important dans l'engagement de nombreux Juifs dans les mouvements d'émancipation nationale ou sociale des peuples et des groupes opprimés au XX^e siècle. Un engagement qui s'est parfois accompagné de déceptions car, comme le rappelle Albert Memmi, les nationalismes tolèrent mal l'altérité (c'est ce qu'il appelle «l'hétérophobie des jeunes nations»).

Depuis le passé le plus ancien, le rapport à l'autre a souvent constitué un enjeu vital pour le peuple juif. Mireille Hadas-Lebel en donne ici un exemple, qui se situe avant le christianisme: confrontés à la civilisation de l'autre, la civilisation hellénistique d'Alexandrie, les Juifs tentèrent de sauvegarder leur propre culture en adoptant la langue grecque. Philon d'Alexandrie fut un héritier éminent de cette acculturation.

À partir de l'exil, les rapports du peuple juif avec l'État, ont été profondément modifiés. Comme l'écrit Danny Trom la «condition exilique a ceci de particulier: le pouvoir politique, perdu, est désormais pouvoir politique de l'Autre». Les Juifs sont dès lors inscrits dans une double allégeance, celle qu'ils doivent à l'Autre, le Roi terrestre et celle qu'ils doivent au «Roi des rois», Dieu. Danny Trom étudie la manière dont cette double loyauté a été élaborée par la tradition rabbinique.

À l'intérieur même de la conscience juive, l'expérience de l'altérité est fondatrice, nous rappelle François Rachline. Par sa dénomination même, le mot «juif» comporte l'idée d'un devenir et d'une impossibilité à être une fois pour toutes. La judéité du Juif serait donc cette étrangeté à lui-même, cette interrogation sur un écart avec lui-même impossible à combler.

Un destin exemplaire dans la reconnaissance de l'altérité, celui de René Cassin, un Juif français, rédacteur dans l'après-guerre de la Déclaration universelle des droits de l'homme, est évoqué par Gérard Israël, son biographe.

Nadine Vasseur évoque à partir de différents points de vue la rencontre avec l'autre. Fille d'un juif violemment laïque, elle raconte sa propre découverte

des quartiers de Juifs ultra-orthodoxes à New York, la curiosité passionnée que cette rencontre a suscitée en elle, et en dehors de tout jugement, son désir de comprendre. Comme en miroir, elle évoque deux récits et deux itinéraires de jeunes élevés dans cette tradition qui quittent leur milieu très structuré par curiosité du monde, sans haine, et gardant même un attachement. Leurs livres, *Celui qui va vers elle ne revient pas* (Shulem Deen) et *Je suis interdite* (Anouk Markovits) semblent illustrer cette question grave : comment, par des voies solitaires, devient-on un individu ?

Cependant, comme dans d'autres groupes, se créent parfois au sein du monde juif des rapports d'hostilité entre sous-groupes d'origine ou de pratiques différentes.

Une hostilité condescendante, une ligne de partage, est décrite par Elias Canetti dans la Vienne de 1915 ; elle passe entre Juifs des vieilles familles sépharades originaires de Turquie et les Juifs galiciens arrivés plus tardivement. Comme l'écrit Martine Leibovici à partir des analyses de Norbert Elias, elles-mêmes inspirées de John Scotson, ces oppositions sont vécues comme celles entre *insiders* et *outsiders*. On retrouve d'ailleurs le même phénomène décrit par Phillip Roth dans son recueil de nouvelles *Goodbye, Columbus*. Guido Furci, dans son analyse de la nouvelle *Eli le fanatique*, montre comment un jeune avocat, Eli, chargé, par les habitants juifs intégrés du « ghetto doré » de Woodenton, de persuader de partir les nouveaux arrivants, des survivants de la Shoah, finit par s'identifier à ceux-ci et à leur personnalité de Juifs hassidiques en adoptant leur tenue vestimentaire.

On voit que le rapport à l'identité culturelle tel qu'il s'inscrit dans la mémoire et l'histoire peut engendrer des comportements complexes. Dans un émouvant entretien, un choix personnel nous est raconté par Yann Boissière qui a décidé de se convertir et de devenir rabbin du Mouvement Juif Libéral de France, faisant fusionner son destin avec celui de l'autre dans lequel il s'est reconnu.

Le peuple juif, en tant que figure de l'autre, a particulièrement fasciné Pascal, et attiré son attention tant par sa longévité que par « quantité de choses admirables et singulières » qu'il y trouve. Ce rapport est analysé ici par François Ardeven.

Gérard Haddad, lui, évoque la fascination que les Juifs ont exercée sur Lacan, qui tout au cours de sa vie s'est entouré de Juifs.

N'oublions pas que depuis plus de cent ans, en Palestine puis en Israël, l'autre du Juif, fut souvent l'Arabe palestinien, fréquemment évoqué dans la littérature hébraïque moderne, tantôt comme une figure abstraite, tantôt comme un personnage plus concret selon les époques, un sujet que traite Michèle Tauber. Tandis que Philippe Zard propose une analyse critique de la figure de l'Israélien et d'Israël comme figure de l'autre, illégitime et non nommable, dans l'œuvre du poète Mahmoud Darwich, chanteur de la Palestine.

Francine Kaufmann a retraversé l'œuvre d'André Schwartz-Bart, auteur du *Dernier des Justes* mais aussi de la saga antillaise dont fait partie *La Mulâtresse Solitude*. Elle montre que le sentiment d'appartenance à l'humanité est un thème récurrent chez un écrivain profondément juif et intrinsèquement ouvert au monde qui a consacré sa vie à combattre le racisme afin dit-il que l'on aime l'étranger pour sa différence, appréciée comme un enrichissement.

Pour en revenir à des réalités plus immédiatement politiques et plus proches de nous, autour du thème le Juif et l'Autre, Brigitte Stora évoque, au début de ce numéro, les dangers que peut présenter une identité juive qui se construirait sur la fermeture à l'autre. Tandis que, pour évoquer un danger plus extérieur, Simon Wuhl analyse les foyers de la haine antisémite qui menacent les Juifs dans la France actuelle.

Hors dossier, Daniel Oppenheim évoque le regard sur les Juifs et non-Juifs de l'écrivain Isaac Babel dans *Cavalerie rouge*, sorte de chronique de la Révolution, écrite avec le don de portraitiste qui fut celui de l'écrivain.

L'Autre n'a pas fini de nous interroger, nous n'avons pas fini d'y être confrontés pour le meilleur et quelquefois pour le pire, car nous avons malheureusement dû renoncer à la croyance en une marche triomphale du Progrès.

En mettant sous presse ce numéro de Plurielles, nous apprenons qu'Albert Memmi, le fondateur et premier président de l'AJHL nous a quittés.

Avec son décès, c'est un intellectuel juif majeur, qui disparaît. Il laisse une œuvre immense aussi bien littéraire que sociologique, qui a contribué à éclairer un certain nombre de phénomènes politiques et sociétaux liés à la domination et à la dépendance. L'analyste de *Portrait du colonisé* (1957) et de *La Libération du Juif* (1966), le romancier de *La statue de sel* (1953), a créé des concepts majeurs comme celui de judéité, qui sert encore à décrire notre identité juive dans sa dimension intime et personnelle.

Les juifs dans le monde hellénistique romain

Mireille Hadas-Lebel

Avec le retour des saisons, lors de la fête de Hanoucca, il est de coutume, dans la plupart des communautés juives, d'organiser des débats sur le conflit entre judaïsme et hellénisme pour conclure, on s'en doute, à la supériorité du premier. De fait, sur le plan historique, la question de la rencontre de ces deux civilisations doit être examinée tout autrement depuis ses origines jusqu'à la synthèse entre Athènes et Jérusalem où se reconnaît la civilisation européenne.

Premières rencontres

Pendant longtemps, les habitants du royaume d'Israël n'ont connu que les Grecs d'Asie Mineure, plus exactement d'Ionie (Yawan). Le chapitre IX de la *Genèse* leur attribue un ancêtre éponyme « Yawan » qui serait descendant de Japhet, un des trois fils de Noé avec Sem et Cham. Il suppose une coexistence harmonieuse entre Sem et Japhet puisque ce dernier reçoit une bénédiction de Noé : « que Dieu étende Japhet et qu'il habite dans les tentes de Sem » (*Genèse* 9, 22).

Il faut attendre l'arrivée d'Alexandre le conquérant en Orient pour que Juifs et Grecs se découvrent réciproquement. Ces conquêtes donnent naissance à une nouvelle civilisation où la Grèce influence l'Orient dans son ensemble : c'est la civilisation que depuis Droysen (1831) on a continué d'appeler « hellénistique ». À partir d'Alexandre (-332) jusqu'à l'époque byzantine, les Juifs de Judée ou de diaspora ont indiscutablement été exposés à cette civilisation « hellénistique ».

Ils gardent d'ailleurs un bon souvenir d'Alexandre le Grand, puisque, selon une légende attestée par l'historien juif Flavius Josèphe (*Antiquités XII*) et reprise dans le Talmud, le conquérant serait venu à Jérusalem et aurait rendu hommage au culte juif.

De fait, c'est plutôt à Alexandrie, la nouvelle capitale de l'Égypte fondée par Alexandre, que s'est produit le premier contact entre Juifs et Grecs. Quelques fragments d'écrits grecs datables d'environ -300 présentent les Juifs avec une certaine sympathie, voire comme des sages ou des philosophes. Tout au plus s'inquiète-t-on de leur insociabilité, car l'observance des lois alimentaires empêche la convivialité.

La Torah en grec

Les territoires conquis par Alexandre sont partagés après sa mort entre ses généraux. Ainsi se créent la dynastie lagide en Égypte et la dynastie séleucide en Syrie.

La Judée reste une dépendance de l'empire lagide pendant plus d'un siècle, de -312 à -198. Un texte grec, probablement dû à un Juif établi à Alexandrie, – la lettre d'Aristée Philocrate –, rapporte que le roi Ptolémée II Philadelphe, conseillé par son bibliothécaire, aurait envoyé une délégation auprès du grand prêtre Eléazar à Jérusalem, pour lui demander des traducteurs compétents afin d'inclure le texte sacré des Juifs dans sa bibliothèque. Les soixante-douze traducteurs, six par tribu, accueillis avec tous les honneurs, auraient traduit la Torah en soixante-douze jours. Telle serait l'origine de la traduction grecque de la Bible connue sous le nom de Septante (70).

Cette nouvelle Torah en grec doit permettre aux Juifs d'Égypte de maintenir le lien avec leurs textes sacrés, à mesure que progresse leur acculturation. Ils se réunissent tous les septièmes jours dans leur synagogue. L'épigraphie atteste en effet l'existence aussi bien dans le Delta que dans le Fayoum de tels édifices dès le III^e siècle avant l'ère courante. Il en reste les dédicaces en grec au souverain de l'époque et à son épouse. La plus grande synagogue de l'Égypte devait se trouver à Alexandrie, mais il n'en subsiste que le souvenir dans le Talmud de Jérusalem (*Soukka* V, 1,55a).

La traduction des Septante, va devenir le texte sacré d'une nombreuse diaspora hellénophone avant de servir de base à la diffusion du christianisme.

Judaïsme contre hellénisme ?

Les livres I et II des Macchabées qui nous sont parvenus en grec évoquent un affrontement entre judaïsme et hellénisme sous le règne du roi grec de Syrie Antiochus IV Épiphane. Au terme de cinq guerres entre l'Égypte et la Syrie, le territoire juif était en effet passé sous le contrôle séleucide en -198. Le roi

Antiochus III avait accordé une large protection au culte juif. Les persécutions attribuées à son fils Antiochus IV en sont d'autant plus difficiles à comprendre ; jusque-là en effet les traditions des divers peuples de son empire avaient été respectées. À lire de près les livres de Maccabées, ces mesures ne furent prises qu'à la suite d'une crise politique régionale et ce n'est pas l'hellénisation volontaire de certains Juifs qui en fut la cause. Tout en présentant avec indignation la tentation de l'hellénisme qui s'exerce jusque dans l'aristocratie sacerdotale, ce texte souligne bien qu'il n'y eut pas davantage qu'un Kulturkampf parmi les Juifs : aux privilégiés bénéficiant d'un statut supérieur et attirés par le mode de vie grec, s'opposait une population provinciale, humble, fidèle à ses traditions, et choquée par l'imitation de mœurs étrangères. Ce n'est qu'après bien d'autres événements que Juda Maccabée et ses frères prirent les armes. En effet, en raison des besoins d'argent du royaume qui devait un tribut à Rome, Antiochus IV déposa le grand prêtre légitime Onias III (qui périt ensuite assassiné) au profit de son frère Jason qui offrait une forte somme pour cette charge. Un certain Ménélas en offrait une plus forte et obtint le sacerdoce à son tour. Entretemps Antiochus IV avait entrepris deux campagnes militaires en Égypte. Revenant de la seconde après avoir subi une forte humiliation de la part des Romains, il crut à une révolte de la Judée où partisans de Jason et de Ménélas s'affrontaient. C'est seulement alors qu'il publia en représailles ce que certains appellent son « édit de déjudaisation », lequel entraîna à la révolte des Maccabées.

La mort du roi puis celle de Juda ne mirent pas fin aux opérations militaires. Le soulèvement qui aurait pu s'achever avec la purification du Temple se poursuivit avec les successeurs d'Antiochus IV, mais il avait changé de but et de signification. La révolte pour la préservation du judaïsme était devenue l'occasion de prouesses militaires et de manœuvres politiques menant à l'agrandissement du territoire et à l'indépendance nationale. La dynastie hasmonéenne qui se forma avec les frères de Juda Maccabée vit l'émergence d'une monarchie hellénistique en Judée. Certes, le culte était rétabli, mais le faste et les intrigues des cours hellénistiques s'introduisirent à Jérusalem.

Sans qu'il fût porté atteinte à la pratique du judaïsme, des éléments grecs apparaissaient dans la vie quotidienne : l'architecture, les monnaies avec la mention de Basileus (roi) introduite par Alexandre Jannée, les noms de la famille régnante – Jean Hyrcan, Juda-Aristobule, Salomé Alexandra – et même certains rabbins tels Antigonos de Sokho. La civilisation grecque était devenue le modèle dans toute la Méditerranée orientale. Les Juifs de Judée

en renaient tout ce qui ne s'opposait pas à leurs croyances, mais en étaient bien moins influencés que la diaspora hellénophone.

Une diaspora brillante : Alexandrie

Dès le III^e siècle avant l'ère chrétienne, il existe de nombreuses communautés juives de langue grecque en Asie Mineure surtout dans les îles grecques et dans l'Égypte des Ptolémées. Nous sommes mieux renseignés sur l'Égypte que sur toute autre région grâce aux vestiges littéraires papyrologiques et épigraphiques qui sont parvenus jusqu'à nous.

Les dédicaces de synagogues, des listes de « soldats laboureurs » incluant des *Ioudaioi* (Judéens ou Juifs) attestent la présence juive sur le territoire égyptien au III^e siècle¹.

Un substitut du Temple fut même créé à Héliopolis par le fils du grand-prêtre Onias III, assassiné au temps d'Antiochus IV.

C'est surtout à Alexandrie que la communauté juive s'épanouit. La capitale de l'Égypte qui avait pris le relais d'Athènes et était devenue un centre culturel important avec ses institutions nouvelles telles que le Musée (sorte d'académie) et la célèbre bibliothèque.

Les Juifs alexandrins se mirent à écrire des œuvres en grec. Il subsiste ainsi des fragments d'une pièce de théâtre sur la sortie d'Égypte et une histoire biblique préservées par les pères de l'Église. C'est aussi à Alexandrie que fut rédigé un écrit sapientiel, la Sagesse de Salomon² et ce qu'est peut-être un des premiers romans grecs, *Joseph et Asenet*, sur le mariage de Joseph avec la fille d'un prêtre égyptien. Le plus célèbre Juif d'Alexandrie est Philon (-20 + 50?), qui a vécu au moment où l'Égypte de Cléopâtre était déjà devenue province romaine.

L'œuvre de Philon nous montre à quel point un Juif de langue grecque, profondément imprégné de culture hellénique, pouvait néanmoins rester profondément juif. Maîtrisant parfaitement la philosophie grecque, notamment les œuvres de Platon, des stoïciens et de Pythagore, il met son savoir philosophique au service du commentaire biblique³ en s'appuyant essentiellement sur la traduction des Septante, vénérée de son temps. De son œuvre immense,

1. Cf. J. Mélèze, *Les Juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris 1991.

2. Voir Bible de la Pléiade, *Écrits intertestamentaires*.

3. Cf Mireille Hadas-Label, *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*, Fayard 2003.

il subsiste surtout un commentaire de la Genèse verset par verset, réparti en divers traités auxquels la postérité s'est habituée à donner des noms latins. Philon s'y attache à montrer le caractère universel des textes bibliques grâce à leur commentaire allégorique, qui pour lui, n'exclut pas leur vérité historique. Soucieux de rationalité, il s'emploie déjà – bien avant Maïmonide – à classer toutes les lois réparties dans la Torah à partir du Décalogue qui en fournit les grands principes.

L'œuvre de Philon ne nous est pas parvenue en entier, mais ce qu'il en reste est déjà considérable (35 volumes en édition bilingue aux éditions du Cerf). On ignore quel fut l'impact de ses écrits – peut-être fondés sur des homélies orales – en son temps.

Les circonstances historiques firent sortir Philon de l'orbite du judaïsme. C'est ainsi que le christianisme qui avait déjà adopté la Septante, fit de Philon un « docteur de l'Église honoris causa ».

Une diaspora précaire

À l'époque de Philon, cependant la diaspora d'Égypte avait de nombreuses raisons d'inquiétude.

Sa précarité était devenue manifeste avec l'arrivée des Romains. Petit à petit, elle perdait certaines de ses prérogatives, car les Romains se devaient de favoriser les Grecs locaux plus proches d'eux par leur mode de vie, et par ailleurs, de ménager la population indigène jalouse des Juifs. On trouve néanmoins, encore au début du I^{er} siècle, des cas de réussite sociale parmi les Juifs : ainsi le frère de Philon était « alabarque », c'est-à-dire directeur des douanes à Alexandrie, ville portuaire très active. En 41, il avait marié son fils Marcus à la fille du roi de Judée Agrippa I, Bérénice¹. Il était en relation d'amitié et d'affaires avec une grande dame romaine, Antonia minor, fille de Marc-Antoine. C'était un Juif riche et respecté, toujours fidèle à ses origines, qui avait contribué à orner d'or et d'argent les portes du Temple de Jérusalem. Pourtant, comme l'atteste l'historien Flavius Josèphe, « son fils Tiberius Julius Alexander abandonna les coutumes ancestrales ». Devenu un officier romain, il fut nommé aux plus hauts postes par Rome, procureur de Judée puis préfet d'Égypte. En une époque troublée, il n'hésita pas à se tourner contre ses anciens coreligionnaires et en 70, c'est lui qui accompagna Titus au siège de Jérusalem. Mais Philon ne vécut pas assez pour voir cela.

1. Premier mariage de la célèbre Bérénice

Ce dont Philon fut témoin de son temps, c'est de ce que certains historiens ont appelé « le pogrom d'Alexandrie » en l'an 38. Pour flatter l'empereur fou Caligula, un gouverneur d'Égypte nouvellement arrivé, Flaccus, voulut imposer le culte de l'empereur dans les synagogues, sachant qu'il aurait l'appui de la populace égyptienne. Les Juifs furent déclarés hors la loi, réunis dans un quartier où la famine s'installa, dans des conditions d'hygiène insupportables. Le cauchemar ne fut interrompu que par la disgrâce de Flaccus, sur un caprice de Caligula.

L'alerte avait été chaude, mais la situation était loin d'être réglée. Philon comme il le rapporte lui-même, fut désigné pour conduire une délégation à Rome afin de demander à l'empereur le rétablissement des droits des Juifs. Ils furent reçus tardivement, avec dérision. L'assassinat de Caligula mit provisoirement fin à la crise.

En 66, quand éclata le soulèvement de la cité, le nouveau préfet d'Égypte, Tibérius Julius Alexander, le propre neveu de Philon, n'hésita pas à réprimer les manifestants juifs, à Alexandrie au prix de milliers de morts.

En 132, sous le règne de Trajan, une révolte juive éclata en Égypte, en Cyrénaïque et à Chypre. Elle dura plus de trois ans et fut cruellement réprimée. Les trois communautés disparurent de la carte pour quelques siècles.

Et encore le grec

Au premier siècle, la population de Judée était entourée de populations largement hellénisées, même si leur langue quotidienne était l'araméen. En Asie Mineure, les Juifs parlaient le grec, et avaient aussi, semble-t-il, admis la version grecque de la Torah pour leurs offices religieux. C'est dans leurs synagogues que l'apôtre Paul vint non tant prêcher une nouvelle religion qu'annoncer le salut grâce à la venue du Messie, en grec Christos. L'usage de la Septante dans les premières communautés chrétiennes amena les rabbins du II^e siècle à patronner une nouvelle traduction grecque de la Torah, celle du prosélyte Aquila, car disait Rabban Siméon fils de Gamliel II, la seule langue dans laquelle les livres saints pouvaient être traduits était le grec (*Meguila* I, 8). Les « patriarches » descendants d'Hillel qui étaient les représentants de leur peuple auprès du pouvoir romain se devaient de connaître le grec, langue administrative de l'empire en Orient. Une tradition rapporte que Rabban Gamliel II instruisait cinq cents jeunes gens qui étudiaient la Torah et cinq cents qui étudiaient la « sagesse grecque » (Talmud de Babylone, *Sota* 49 b).

À la fin du II^e siècle Rabbi Juda Ha-Nassi dit « Rabbi » s'exclamait : « Qu'avez-vous à faire du syrien (i.e. araméen) ? Parlez ou le grec ou l'hébreu ».

La découverte de lettres du chef de la deuxième révolte de (132-135), Bar Kokhba, dans les années 50 du XX^e siècle prouve que trois langues étaient pratiquées : hébreu, araméen, grec.

Le grec a aussi pénétré jusque dans la littérature rabbinique : Talmud, Midrash et Targum comprennent ensemble près de 2 500 mots grecs. Dans le Talmud seul, on en trouve 1 100. L'emprunt au grec ne concerne pas seulement les domaines de la civilisation hellénique (stade, philosophie, géométrie, théâtre) il s'étend même parfois à des secteurs proprement juifs : Sanhedrin, pargod (voile du Temple), cohen hédiot (simple prêtre).

À Rome même, c'est le grec qui est prépondérant dans les populations juives immigrées d'Orient. Dans six catacombes juives redécouvertes au XVII^e siècle, 75 % des inscriptions funéraires sont rédigées en grec. Le grec continue de dominer dans les catacombes de Venosa, dans le sud de l'Italie au sixième siècle, puis s'amorce un retour à l'hébreu achevé au IX^e siècle.

* * *

Il est difficile de s'imaginer qu'il fut un temps où les Juifs parlant le grec étaient plus nombreux que ceux qui parlaient l'hébreu ou même l'araméen. Le grec jouait dans le monde méditerranéen le même rôle que l'anglais de nos jours. Il avait créé un espace de rencontre que les antagonismes religieux avec l'apparition de christianisme (et le schisme Orient-Occident) puis de l'islam ont ébranlé.

Le judaïsme a pris de l'hellénisme ce qu'il pouvait en garder. En sens inverse, c'est en adoptant la Bible à travers le christianisme que le monde grec s'est judaïsé sans le savoir. Deux exemples qui nous montrent qu'aucune civilisation ne saurait être étanche.

L'État-gardien, État de l'Autre

Danny Trom

1.

La singularité de la trajectoire historique des Juifs, prise sous un angle politique, tient au fait que le pouvoir politique y est toujours d'abord pensé comme pouvoir de l'Autre. L'exil, la *galout*, n'est pas une simple dispersion, sinon elle ne serait rien d'autre qu'un équivalent du grec diaspora. Diaspora est une notion strictement écologique. La diaspora grecque est composée de colonies éloignées géographiquement de la Cité-mère. En ce sens restrictif, il a existé des diasporas juives, des entités juives éloignées de la Judée, comme celle d'Alexandrie avant la destruction du second Temple. Ce qui distingue la *galout* de la diaspora n'est pas seulement que le centre territorial se trouve progressivement évidé, que ne subsiste finalement que des périphéries: le corps politique désormais disséminé continue malgré tout, malgré la défaite, malgré la destruction du Temple, de Jérusalem, malgré la perte de sa base territoriale, de penser et d'assurer son unité. La *galout*, consécutive à la destruction du premier Temple par Babylone, puis du second par Rome, n'acquiert ses caractéristiques qu'à travers le sens donné par les exilés à leur défaite et à leur dissémination. L'exil procède de la perte du «Royaume d'Israël» et impulse la trajectoire des Juifs en direction de sa restauration. Culpabilité, perte, deuil, renoncement temporaire, d'une part, attente et espoir d'une fin de l'exil, de l'autre, forment ensemble le champ de tension propre à la condition politique des Juifs. La condition exilique a ceci de particulier: le pouvoir politique, perdu, est désormais pouvoir politique de l'Autre. L'État, «le royaume», *malkhouth*, en est venu à signifier, dans la littérature rabbinique, pouvoir étranger, pouvoir du dominant, pouvoir oppresseur. Si l'on s'en tient à ce constat, si tout pouvoir politique est pour les Juifs pouvoir politique de l'Autre, alors les Juifs forment un collectif défait,

dispersé et absolument dominé. Pourtant, depuis la première formulation du paradigme exilique, cette domination n'est pas envisagée de manière univoque. Le prophète Jérémie prend acte de la défaite face à Babylone en reportant la faute du désastre sur Israël, puis annonce par avance le retour à venir des exilés, et prescrit entre-temps au peuple une feuille de route conforme à la volonté de Dieu : s'installer paisiblement à Babylone, accepter sa dépendance et sa soumission au grand roi impérial, souhaiter la paix et la prospérité du Royaume étranger auquel les Juifs sont désormais assujettis. Se lit ici la matrice d'une composition caractéristique de l'exil, y compris cet exil que les rabbins savent durable, celui qui procède de la défaite face à Rome. Le pouvoir politique étant désormais celui de l'Autre – du grand roi impérial, et par analogie de tout roi étranger – il faudra l'accepter, s'y ajuster, s'y articuler afin de survivre politiquement.

2.

Cette articulation passe par un compromis. Les Juifs doivent composer avec l'État étranger à l'intérieur duquel ils résident. Cette composition admet deux angles de description. La première, explicite, est résumée dans l'adage rabbinique *dina de-malkhouta dina* (« la loi du Royaume est la loi »), formulée précocement dans la Michna. Ici, le Royaume étranger est saisi à travers la loi qui y prévaut, la loi de l'autre. Car en exil, les Juifs sont confrontés à deux lois : leur propre loi, c'est-à-dire la loi de Moïse (la Tora), celle que Dieu, leur roi, leur a prescrite, et la loi du royaume étranger, celle qui s'impose fortuitement dans leur pays de résidence, lieu dans lequel ils ont échoué au hasard de leur errance. L'adage affirme que la loi du Royaume est la loi aussi pour les Juifs, à condition qu'elle soit compatible avec leur propre loi. S'enclenche ici un travail de conciliation afin de rendre compatible l'obéissance à deux lois. Mais la manière dont les rabbins procèdent à cette articulation ne se résume pas à une simple mise en compatibilité : la loi du Royaume n'est pas envisagée comme une loi étrangère qui s'impose de l'extérieur, par nécessité. Elle est internalisée : les Juifs font « comme si » la loi étrangère était la loi juive, de sorte qu'ils pensent la loi de l'Autre, dès lors qu'elle ne contredit pas la loi juive, qu'elle répond à quelques critères minimaux (par exemple l'existence de tribunaux), comme émanant d'eux-mêmes ; elle s'impose comme si elle étant le produit de leur propre décret. Le geste est singulier : la loi étrangère vaut pour les

Juifs à travers son internalisation quasi fictive. La loi du royaume s'impose « comme si » elle était leur loi, comme si elle leur était propre.

Cette transaction admet un autre angle de lecture pour lequel la littérature rabbinique n'a pas forgé d'adage, mais que l'on pourrait, pour simplifier, résumer par la formule « le roi du Royaume est le roi ». Ici, le pouvoir étranger n'est pas saisi comme pouvoir de légiférer, de dire la loi, mais comme autorité politique. Le roi étranger est en somme le roi des Juifs, et pourtant les Juifs n'ont qu'un seul roi qui est le roi du monde. En exil, les Juifs ne sont pas donc pas seulement confrontés à deux lois, ils sont soumis à deux rois : leur roi, Dieu, qui leur assure une protection réputée infaillible, et le roi du pays de résidence, faillible, mais dont ils dépendent effectivement. Il leur faut donc organiser leur double soumission et leur double allégeance, sans trahir ni le roi des rois (Dieu) ni le roi territorial que la littérature rabbinique appelle souvent « roi de chair et de sang ». Dieu a certes chassé les Juifs de Son domaine, de la terre qu'il leur a promise, et ce faisant, il a aussi détruit le Temple, Sa propre résidence. Il a donc livré Son peuple aux mains de rois étrangers, mais Lui aussi, désormais sans domicile fixe, les accompagne en exil et veille sur eux. L'exil est une expulsion dans un monde hostile, mais Dieu confie momentanément son peuple au roi étranger qui a pour obligation de le préserver. Les Juifs font donc « comme si » le roi étranger était leur roi parce que sa domination sur les Juifs est voulue par le roi du monde qui se tient au-dessus de tous les rois territoriaux. Lorsque et si le roi étranger protège les Juifs, il remplit la fonction qui échoit par principe à Dieu. C'est pourquoi Dieu et le roi étranger partagent le titre de roi, de *melekh*. Ici aussi, c'est « comme si » le roi du pays de résidence était le roi d'Israël. Il l'est dans la stricte mesure où il endosse la fonction protectrice qui revient en principe à Dieu seul. Le pouvoir de l'Autre est donc internalisé, mais jamais immédiatement accepté ni incorporé, puisque le roi étranger est le roi des Juifs par hypothèse, et à titre supplétif. Que le roi étranger soit le roi d'Israël doit être continûment vérifié empiriquement.

3.

Cette ambivalence à l'égard de l'État, à l'égard du pouvoir de l'Autre sur Israël, est redoublée d'un rapport originellement ambigu à l'idée qu'Israël puisse acquérir un pouvoir sur lui-même, dès lors que ce pouvoir n'est pas immédiatement celui de Dieu sur Son peuple. En témoigne le récit,

abondamment commenté dans la tradition rabbinique, de l'avènement du royaume d'Israël. Dans le Livre de Samuel, la royauté émerge d'une défiance du peuple à l'égard de Dieu puisque, pris de peur face à ses ennemis, le peuple réclame au prophète Samuel un roi sur Israël (« afin que nous soyons comme les autres peuples »). Or, se donner un roi signifie ipso facto douter que Dieu le soit. Assurer sa propre sécurité, assurer les moyens de sa propre survie passe alors inévitablement par la trahison. Dieu agréé pourtant la demande du peuple (« écoute la voix du peuple », dit-il à Samuel) tout en rappelant que lui seul est le roi d'Israël (« c'est moi qui règne sur eux », « c'est moi qu'ils ont rejeté », précise-t-il, et non toi, le prophète). Le récit de l'avènement de la royauté, du pouvoir d'Israël sur lui-même, est donc nimbé d'un halo de réprobation. Le pouvoir sur soi est accordé et réprouvé, critiqué et concédé. Dans son *Königtum Gottes* paru en 1932, Martin Buber décrit l'avènement de la royauté (de l'État) comme une malencontreuse fonctionnarisation du charisme de Moïse. Buber fixe, à l'appui de cet épisode, l'équation entre État, nationalisme et violence. Même le pouvoir sur soi, en somme, est un pouvoir étranger. Le pouvoir d'Israël sur lui-même, l'État pour soi, apparaît alors toujours comme une *imitation fautive* du pouvoir de l'Autre.

4.

En exil, « Royaume étranger » – que la littérature rabbinique range sous le type « Edom », Empire romain païen, puis christianisé, Empire guerrier par excellence – est certes synonyme de pouvoir étranger malfaisant, pouvoir de l'Autre qui domine Israël, et pourtant, tel est le cadre à l'intérieur duquel les Juifs doivent perdurer, de sorte que le pouvoir étranger doit être saisi positivement, soit sous l'angle du pouvoir de légiférer soit sur l'angle du pouvoir de protéger. La transaction aménage une quasi-autonomie législative et une quasi-hétéronomie politique et se matérialisera dans la communauté juive, la *kehila*. Toutefois, la condition exilique est tendue par l'espoir que le pouvoir de l'Autre sur Israël prenne fin, qu'Israël soit restauré dans l'avenir. Cet espoir prend pour nom messianisme, espoir de libération du joug étranger et d'assemblément sous l'autorité de Dieu, roi d'Israël, à Jérusalem. L'espoir messianique dessine une situation idéale où Israël n'est plus confronté à deux lois ni n'est sous le joug de deux rois. S'ensuit une ambivalence des Juifs à l'égard de l'État, « l'État de César », qui est toujours l'État de l'Autre, et un rapport contrarié à l'acquisition d'un pouvoir sur

soi, celui de disposer de soi-même « comme toutes les nations ». En exil, l'État est alors toujours État de l'Autre, et il n'est État pour soi, État des Juifs, que sous la modalité du « comme si », fictive, mais néanmoins réelle dans ses conséquences. Dans le *Livre de Samuel*, le peuple fait comme si Dieu n'était pas son roi, sachant qu'il l'est, mais sans en accepter toutes les conséquences, à savoir qu'Il règne sur le peuple. La théocratie directe, ou en termes subversifs, l'anarchie d'Israël, qui est pouvoir soi de soi sans médiation aucune, s'y trouve questionnée, valorisée et cependant fissurée. Et en exil, l'État est par définition État de l'Autre, mais, ici aussi, sans en accepter toutes les conséquences : c'est comme si le roi étranger était le roi des Juifs, à condition qu'il agrée que Dieu exclusivement soit le roi d'Israël, qu'il ne soit en somme qu'une fonction secondaire du pouvoir divin.

5.

Il s'ensuit que l'avènement d'un État pour soi, d'un État-juif, qui soit une simple réplique de l'État de l'Autre, mais pour soi-même, pose un problème difficile à surmonter, dès lors que le cadre exilique est postulé. Se dessine alors un dilemme, dont on n'est pas sorti. Si l'État pour soi est incompatible avec la condition exilique, alors l'avènement d'un État-juif signe la fin de l'exil. Il n'est peut-être pas restauration définitive, mais une étape décisive sur la voie de la rédemption. Mais si l'avènement d'un État-juif n'abolit pas la condition exilique, c'est que cet État n'est pas pouvoir sur soi, à la manière dont l'est l'État de l'Autre. Mais alors, que peut bien signifier un État pour soi qui ne soit pas réplique de l'État des autres nations ? Cette question ne se pose que dans le contexte politique moderne organisé par le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Elle ne vaut que dans cette configuration moderne marquée par l'avènement de la souveraineté populaire, lorsque la souveraineté n'échoit plus au roi, mais au peuple. Dans ce contexte, l'État de l'Autre doit se comprendre comme l'État d'un peuple, d'un peuple capable de s'autogouverner. Le peuple, ordonné, appelé alors « nation », dispose d'une instance de représentation, qui réfracte son unité, et d'un instrument d'action, qui prolonge sa volonté d'agir sur soi-même et en direction de l'extérieur. L'État-peuple procède du triomphe du principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes qui a débouché sur un monde composé d'États-nations. Dans un tel monde, l'émancipation des Juifs a signifié – pour la première fois – que l'État de l'Autre est aussi, complètement,

l'État pour soi, l'État des Juifs devenus citoyens. À l'ère de l'émancipation, les Juifs furent, abruptement ou par étapes, invités à entrer dans le corps de la nation, à considérer que l'État-peuple était le leur, qu'ils en étaient politiquement indistincts. L'État était désormais le leur non pas « comme si », non pas fictivement, conformément à la transaction traditionnelle, mais réellement. Le franco-judaïsme et le germano-judaïsme nés au XIX^e siècle furent des expressions de cette révolution : les Juifs, jusqu'alors face à l'État de l'Autre, confrontés à l'État étranger, intègrent à présent le corps de la nation, de sorte que l'État qui réfracte l'unité du peuple, est devenu le leur. On touche ici à la fin du paradigme exilique qui postule l'existence d'un quasi-corps politique séparé résident à l'intérieur du pays étranger. Le pays de l'aliénation devient le pays de la libération, d'où la tonalité nettement messianique qui traverse la célébration de cet agencement moderne.

6.

C'est précisément dans cette même configuration où le monde est idéalement composé d'États-nations que l'État pour soi, l'État pour les Juifs, devient synonyme d'État-peuple, d'État-juif, État-nation des Juifs. Le sionisme politique semblait décliner une version de cette aspiration générale sur le cas particulier des Juifs. Cette seconde révolution se profilait, à partir du diagnostic de l'échec de la première. C'est pourquoi émancipation et sionisme contrarient tous deux le paradigme exilique. Franz Rosenzweig ramassa en une formule saisissante ce qu'il considérait comme des options erronées : « Le juif est dans l'État parce que l'État ne peut être dans le juif ». Dit autrement : les Juifs sont dans l'État, qui est toujours État de l'Autre, parce que l'État ne peut jamais être juif, à moins de trahir le propre d'un corps politique qui par essence ne se coule pas dans une forme étatique. Est-ce dire que l'avènement historique d'un État-juif, nommé État d'Israël, est imitation de l'État de l'Autre ? Il le serait, s'il était un État-nation du peuple juif, s'il était l'alignement des Juifs sur le paradigme politique européen. Mais il ne l'est pas s'il est, comme Theodor Herzl le concevait, une solution au problème du danger qui continue de planer sur le peuple *malgré* l'émancipation. Herzl ne cherche pas la meilleure solution, une solution émancipatrice, mais la moins mauvaise, celle qui met les Juifs à l'abri des persécutions. La mise à l'abri de ceux qui éprouvent le danger n'équivaut aucunement à cette « auto-émancipation » que Léon Pinsker appelait de ses

vœux. Un État destiné à l'asile politique est un État-gardien¹. Il ne partage pas les traits de l'État-nation, solution idéale forgée par la modernité politique européenne. Car le peuple déborde ici le cadre de cet État, il demeure donc extérieur à cet État, qui n'est pas destiné à le représenter, ni *a fortiori* à l'incarner. L'État remplit cette fonction qui en exil revient à l'État de l'Autre, à savoir la protection des Juifs. En ce sens, l'État d'Israël est n'est pas une imitation du paradigme politique européen : quel que soit le régime qu'y adoptent ceux qui en sont citoyens, il demeure État de l'Autre sous le rapport de la fonction protectrice, appelée à être remplie en exil par une instance, quelle qu'elle soit, fût-ce un État-juif, fût-ce un État mal nommé.

1. Sur la notion d'État-gardien, cf. Danny Trom, *Persévérance du fait juif. Une théorie politique de la survie*, Éditions de l'EHESS/Gallimard/Le Seuil, collection « Hautes Études », 2018.

Juif, ou l'autre en soi

François Rachline

À l'origine, le mot « juif » est lié à la famille du patriarche Jacob. Oublier sa genèse, ou ne pas s'en soucier, rend improbable de percevoir la nature de sa singularité. Les lignes qui suivent s'efforcent de repérer dans son histoire et dans sa construction linguistique l'altérité qu'il porte en lui.

Une histoire de famille

Jacob, amoureux de Rachel, crut obtenir sa main après avoir travaillé sept ans chez son oncle, Laban. Celui-ci le trompa en lui accordant celle de Leah. Sept années supplémentaires furent exigées de lui pour qu'il obtienne satisfaction. Cela n'empêcha pas Leah de donner quatre fils à Jacob. Le texte biblique (*Genèse*, chapitre 29, versets 32 à 35) nous informe qu'elle nomma chacun des trois premiers en fonction de ce qu'elle ressentait vis-à-vis de son époux, avec l'espoir que chaque naissance le rapprocherait un peu plus d'elle¹. Ces efforts ne furent manifestement pas couronnés de succès. Aussi enfanta-t-elle de nouveau, mais cette fois elle nomma son dernier garçon Juda (*Yéhoudah* – (יהודה)), qui vient du verbe « remercier », « reconnaître » (*léhodot* – להודות) et conclut : « Pour le coup, je rends grâce à YHWH ! » sans que cela signifie qu'elle ait été comblée maritalement.

YHWH, le tétragramme imprononçable, désigné seulement par d'autres noms, notamment *Adonai*, s'écrit en hébreu (en lisant de droite à gauche) :

1. Ruben (רובן – Réouven), mot qui vient du verbe hébreu « voir » (lir'ot – לראות), « parce que, dit-elle, YHWH a vu mon humiliation, de sorte qu'à présent mon époux m'aimera » ; Siméon (Shimon – שמעון), qui vient du verbe « écouter » (lichmo'a – לשמע), « Parce que YHWH a entendu que j'étais dédaignée, il m'a accordé aussi celui-là », sous-entendu pour obtenir l'amour de Jacob ; Lévi, qui vient du verbe « accompagner » (lélavot – ללוות), parce qu'elle déclara : « Ah ! désormais mon époux me sera attaché, puisque je lui ai donné trois fils. »

יהוה. Il est assez facile de remarquer, même quand on ne lit pas l'hébreu, que le mot «Juda» (יהודה) et le tétragramme ont exactement la même structure, à une lettre près. On retrouve dans les deux termes les quatre lettres *yod* (י), *hé* (ה), *vav* (ו), *hé* (ה), indépendamment des voyelles (points ou barres affectés aux consonnes), mais avec pour Juda une de plus, entre le *vav* et le dernier *hé*: un *daleth*, le *d* dans notre alphabet. Il est très rare de rencontrer un nom propre si proche du quatuor désignant *l'Elohîm* d'Israël¹. D'autres dans la Bible hébraïque comportent jusqu'à trois de ces lettres², mais jamais quatre. Juda est un cas unique. Ce n'est pas sans conséquence pour notre sujet, le juif et l'autre.

Sans revenir sur les péripéties qui émaillent l'existence de Juda (voir à ce sujet *Genèse*, chapitres 36 et 37), il faut retenir que son père, Jacob/Israël, au seuil de la mort, reçoit ses douze fils, les uns après les autres (*Genèse*, 49/1-10), et réserve à celui-ci une place à part: «Le sceptre n'échappera point à Juda, ni l'autorité à sa descendance.»

De fait, Yéhoudah donne son nom à l'un des deux royaumes qui se partagent l'héritage de Salomon, lors du schisme de 931 avant notre ère. Celui du Nord, appelé Israël, réunit dix des douze tribus, tandis que celui du Sud ne repose que sur les deux seules tribus de Juda et de Benjamin. La capitale du premier est Samarie, celle du second, Jérusalem. Les travaux archéologiques ont montré que le Royaume du Nord était bien plus riche que celui du Sud, et pour cette raison objet de convoitises, dont celles des Assyriens Salmanazar V et de son successeur Sargon II. Ce dernier l'annexa en 722 et en déporta les habitants. Juda – la Judée – se maintient alors tant bien que mal, jusqu'à ce que son dernier roi, Sédécias, soit vaincu en 587 par Nabuchodonosor, prélude à la destruction un an plus tard du premier Temple de Jérusalem érigé par le roi Salomon au X^e siècle. Les habitants du nord s'appelaient des *Ysraelîm* et ceux du sud, des *Yéhoudîm*. Les premiers ont donné en français le mot «israélites» et les seconds celui de «juifs»³.

Juif

1. Elohîm est le vocable utilisé dans la Bible pour désigner toutes les divinités de tous les peuples.
2. Comme par exemple Josué (*Yéhochoû'a* – y, h, w), Josias (*Yoshiyahou* – y, h, w), Isaïe (*Yéshiyahou* – y, h, w) ou Jérémie (*Yirmiyahou* – y, h, w).
3. L'allemand a conservé le mot *jude*, plus proche de Juda.

En français, un verbe au futur, à la troisième personne du singulier, se termine par *ra* : il rira, il sera, il remerciera. En hébreu, il commence toujours par un *yod* (י), translittéré dans notre langue par un *y* : ytshaq¹ (יִשְׂחַק) il rira, *yihyéh* (יִהְיֶה) il sera, *yodéh* (יֹדֶה), il remerciera.

Juda, Yéhoudah, est donc une forme future. Par conséquent, « juif » aussi. C'est là un premier point essentiel, mais qui ne nous fournit aucun élément explicatif. Pourquoi le futur se trouve-t-il inscrit au cœur du mot « juif » ? En quoi cela permet-il de penser que le rapport à autrui est pour ainsi dire consubstantiel au juif ?

Pour tenter d'apporter des éléments de réponse à ces deux questions, un détour s'impose par un passage clé de l'Exode, le verset 14 du chapitre 3. Il s'agit de l'épisode au cours duquel Moïse s'interroge sur son destin, sur sa volonté de proposer aux Hébreux retenus en Égypte leur libération et sur le meilleur moyen d'y parvenir. Il entrevoit cette aventure alors qu'il garde les bêtes de son beau-père, Jethro. Son projet en tête, il envisage toutes les difficultés auxquelles il devra faire face, jusqu'au moment où il bute sur une question déterminante : au nom de quoi s'exprimera-t-il ?

À l'époque où se déroule l'action, tous les peuples de la terre disposent de dieux en grande quantité, des centaines pour les Égyptiens ou pour les Assyriens, tous possédant un nom et des richesses parfois supérieures à celle des souverains, comme Amon le Thébain. Moïse se demande ce qu'il devra répondre au peuple rassemblé devant lui si, comme c'est presque certain, celui-ci veut savoir au nom de quelle divinité il s'adresse à lui. « Or, je vais trouver les enfants d'Israël, et je leur dirai : l'*Elohîm* de vos pères m'envoie vers vous... S'ils me disent : Quel est son nom ? que leur dirai-je ? »² Dans un des passages les plus vertigineux de la littérature universelle, sous une forme dialoguée avec l'*Elohîm* d'Israël, YHWH, à la manière d'un Platon ou bien plus tard d'un Diderot, Moïse entend la réponse au verset 14 : « *Elohîm* dit à Moïse : je serai ce que je serai. Et il ajouta : "Ainsi tu parleras aux enfants d'Israël : je serai m'a envoyé auprès de vous" »³.

C'est là un saut qualitatif majeur. Si l'on se met un instant à la place

1. Le h souligné équivaut à une lettre hébraïque dont la prononciation est à peu près celle de la *jota* espagnole.

2. *Exode*, chapitre 3, verset 13.

3. Voir sur ces points notre ouvrage, *La Loi intérieure*, notamment chapitres 2 et 3, Hermann, 1^{re} édition, 2010.

de ceux qui entendirent cette apostrophe pour la première fois, comment ne pas imaginer leur scepticisme ou leur sidération ? Voilà un homme qui prétend guider tout un peuple et qui se réclame de... « Je serai ». Il ne s'agit pas d'un nom, ni de quelque divinité représentable, à laquelle il serait possible de sacrifier, mais d'un verbe conjugué au futur. Moïse devait se réclamer de Je serai, parler au nom de Je serai, proposer un but grâce à Je serai. Tacite, antisémite patenté longtemps avant que cet adjectif n'ait été inventé, n'avait pas tort de penser, comme il l'écrit dans *Histoires*, que Moïse finit par persuader les Hébreux qu'ils ne pouvaient compter ni sur les dieux ni sur les hommes, mais uniquement sur eux-mêmes. C'est effectivement là le message du texte : « Je serai » constitue la source de toute action et impose à ceux qui adhèrent à cet espoir de ne jamais plus s'arrêter en chemin.

Devenir étranger

Il n'est pas nécessaire d'avoir étudié la Torah pour intérioriser un enseignement qui se transmet depuis des siècles et qui trouve, en chaque juif, un écho plus ou moins assumé. Les plus grands livres sont ceux qui vous influencent même si vous ne les avez pas lus. Il y a dans ce « Je serai » une sorte d'injonction : cherchez, soyez en mouvement, explorez votre humanité, avancez sur le chemin de votre être intime, acceptez-vous comme indéfinissable, cela seul fera de vous un juif dans toute sa force. Et ne vous plaignez pas de la difficulté d'une telle démarche, cela s'appelle un destin. Soyez face à vous-même, et vous serez. Ce qui conduisait un Edmond Jabès à considérer que « l'identité est peut-être un leurre. Nous sommes ce que nous devenons »¹.

Par sa dénomination même, le juif comporte ainsi en lui l'idée d'un devenir. Il ne peut pas être, une fois pour toutes. En lui gît de l'à-venir. Il n'en est pas forcément conscient, mais il en est traversé. La judéité du juif est cette étrangeté de lui-même qui lui interdit de se définir au présent, alors même qu'il ne peut cesser de réfléchir à celui qu'il est. Qui le pousse à s'interroger sur cet écart avec lui-même, qu'il ne pourra jamais combler. Rien n'était plus juif chez Kafka que cette réflexion notée dans son Journal, en janvier 1914 : « Qu'ai-je de commun avec les Juifs, c'est à peine si j'ai quelque chose de commun avec moi-même. » Une sorte d'étrangeté d'autant

1. *Le Livre des Marges I*, Fata Morgana, 1975, p. 185.

plus évidente que tout effort pour la percer la renforce en la dressant devant soi. Ce qu'exprimait Montaigne: « Je n'ai vu monstre et miracle au monde plus exprès que moi-même: on s'apprivoise à toute étrangeté par l'usage et le temps; mais plus je me hante et me connais, plus ma difformité m'étonne, moins je m'entends en moi »¹.

Celui qui veut se connaître, soucieux de répondre à l'injonction de Socrate, à laquelle Freud a fourni des moyens techniques, se confronte vite à l'impossibilité d'y parvenir. L'étranger qu'il est pour lui-même, qu'il aimerait bien apprivoiser, les autres lui rappellent, un jour ou l'autre, qu'il l'est aussi vis-à-vis d'eux. Raison pour laquelle, sans doute, la Bible souligne combien l'étranger, quel qu'il soit, mérite considération et respect: « Il sera pour vous comme un de vos compatriotes, l'étranger qui séjourne avec vous, et tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte je suis l'Éternel votre Dieu » prescrit le Lévitique (19/34), tandis que Nombres (15/16) rappelle une « règle absolue pour vos générations: vous et l'étranger, vous serez égaux devant YHWH. » Le Deutéronome (10, 19) revient à la charge, d'une façon plus impérative encore: « Vous aimerez l'étranger, vous qui fûtes étrangers dans le pays d'Égypte ». Ces répétitions ne sont pas fortuites. L'injonction biblique sous-entend que ce n'est pas une tendance naturelle chez tout un chacun et qu'il est donc nécessaire d'y insister avec force. Face à un étranger, le juif doit se souvenir que c'est un autre lui-même, un miroir présenté devant lui où peuvent se lire sa propre histoire et sa propre intériorité. De sorte que le juif, à la fois étranger à lui-même et pour cette même raison d'une altérité irréductible pour les autres, est d'une certaine manière « l'étranger de l'étranger »².

Oui, mais pourquoi? Pourquoi cette double étrangeté chez le juif?

Il faut chercher la réponse dans la nature particulière de *l'Elohîm* d'Israël, YHWH. Il est étonnant que tout le monde ou presque veuille absolument déchiffrer le tétragramme. André Chouraqui signalait que toutes les langues et tous les dialectes qui existent à la surface de la Terre le traduisent, alors même que ce quatuor, ne se laissant pas nommer, ne peut évidemment

1. *Essais*, Livre III, chapitre 11, Le Livre de poche classique, 1963, p. 269.

2. Expression d'Edmond Jabès. Voir le *Dialogue introductif à Découverte de l'archipel*, d'Élie Faure (1991), repris dans la revue *Nunc*, octobre 2015.

pas avoir de traduction. Une simple remarque l'atteste. Il existe quatorze ou quinze voyelles en hébreu, les brèves, les longues et les composées. Le nombre de combinaisons entre les quatre consonnes du tétragramme (le *yod*, *y*, en est une) et les voyelles est donc de 144 à 154, soit entre 38 416 et 50 625 possibilités. Yahvé, par exemple, n'en est qu'une, comme *ayhouwih*, ou *yohwiah*, ou *yuhéwiha*, et ainsi de suite. On ne compte pourtant plus les tentatives pour déterminer quelle aurait été la « vraie » prononciation du tétragramme, ni les erreurs accumulées au cours du temps sur ce « nom » qui reste toujours caché, ce qui l'apparente à un non-nom. En ce qui concerne *YHWH*, toute appellation est trahison pure.

Cette impossibilité de nommer l'essentiel place donc les juifs dans une situation particulière. Au cœur même de leur être-juif se trouve un indicible. À l'intérieur d'eux-mêmes se loge une étrangeté qui les rend autres à eux-mêmes. Ils se trouvent ainsi toujours à la recherche de ce qu'ils pourraient être, toujours en devenir, en écho à « Je serai ». Et dans cette quête sans fin, ce que chaque juif croise, c'est ce qui, en lui, ne peut être qu'autre.

Le judaïsme et l'Autre

Emmanuel Levinas

À ces moments extraordinaires, l'œuvre lucide de la science du judaïsme, qui ramène le miracle de la Révélation ou du génie national à une multiplicité d'influences subies, perd de sa signification spirituelle. À la place du miracle de la source unique brille la merveille de la confluence. Ils s'entendent comme une voie qui appelle du fond des textes convergents et qui se répercute dans une sensibilité et une pensée qui l'attendent. Que dit la voix d'Israël et comment la traduire en quelques propositions? Peut-être n'énonce-t-elle rien d'autre que le monothéisme ou la Bible juive a entraîné l'humanité. On peut, de prime abord, reculer devant cette vérité trop vieille ou cette prétention trop douteuse. Mais le mot dénote un ensemble de significations à partir desquelles l'ombre du Divin se projette, au-delà de toute théologie et de tout dogmatisme, sur les déserts de la Barbarie: suivre le Plus-Haut, n'avoir de fidélité que pour l'Unique; se méfier du mythe par lequel s'imposent le fait accompli, les contraintes de la coutume et du terroir, et l'État machiavélique et ses raisons d'État; suivre le Plus-Haut, rien n'étant supérieur à l'approche du prochain, au souci pour le sort «de veuve, de l'orphelin, de l'étranger et du pauvre» et aucune approche «les mains vides» n'étant une approche; c'est sur la terre, parmi les hommes, que se déroule ainsi l'aventure de l'esprit; le traumatisme que fut mon esclavage en pays d'Égypte constitue mon humanité même – ce qui m'en rapproche d'emblée de tous les prolétaires, de tous les miséreux, de tous les persécutés de la terre; en la responsabilité pour l'autre homme réside mon unicité: je ne saurais m'en décharger sur personne, comme je ne saurais me faire remplacer pour ma mort; d'où la conception d'une créature qui a la chance de se sauver sans tomber dans l'égoïsme du salut; l'homme est ainsi indispensable au dessein de Dieu ou, plus exactement, n'est rien d'autre que les desseins divins dans l'être; d'où aussi l'idée d'élection, qui peut se dégrader en orgueil, mais qui exprime originellement la conscience d'une

assignation irrécusable dont vit l'éthique et par laquelle l'universalité de la fin poursuivie implique la solitude, la mise à part du responsable; l'homme est interpellé dans le jugement et la justice qui reconnaît cette responsabilité – la miséricorde atténue les rigueurs de la loi sans la suspendre; l'homme peut ce qu'il doit; il pourra maîtriser les forces hostiles de l'histoire en réalisant un règne messianique, un règne de justice annoncée par les prophètes; l'attente du Messie est la durée même du temps.

Humanisme extrême d'un Dieu qui demande beaucoup à l'homme. D'après bien des avis, il lui en demande trop! C'est peut-être dans un ritualisme réglant tous les gestes de la vie du juif intégral, dans le fameux joug de la loi – ressenti par les âmes pieuses comme joie – que réside l'aspect le plus caractéristique de l'existence juive. Il l'a préservée à travers les siècles. Il tient cette existence dans son être, pourtant le plus naturel comme à distance de la nature. Mais peut-être ainsi comme présente au Plus-Haut.

Extrait de *Difficile Liberté*, « Judaïsme », Albin Michel, 1963 et 1976, p. 45-46.

L'antisémitisme et le refus de l'Autre

Brigitte Stora

Pourquoi un texte ou plutôt deux sur l'antisémitisme dans un dossier de notre revue consacrée aux « Juifs et l'Autre » ?

L'antisémitisme n'est-il pas précisément le contraire de ce thème ? Quelque chose que l'on pourrait définir par « les Autres et le Juif » ?

En quoi l'antisémitisme, dimension incontournable de l'existence juive, est-il constitutif de l'identité juive ? Et en quoi est-il un piège et peut-être un défi ?

Le Juif de Sartre, un produit de l'antisémitisme

En 1946, quand parut le livre de Jean-Paul Sartre *Réflexions sur la question juive*, beaucoup éprouvèrent alors un soulagement profond, reconnaissant dans la démarche du philosophe un courage et une audace salutaires dans le silence d'après-guerre.

Ce livre-effraction osait brandir le nom juif alors même que la douleur et la honte s'étaient relayées pour le taire.

Jean-Paul Sartre y brossa un pertinent et magistral portrait de l'antisémite, cet être en déficit de sujet et d'éthique, « l'homme qui veut être roc impitoyable, torrent furieux, foudre dévastatrice : tout sauf un homme ». Jean-Paul Sartre perçut l'antisémitisme à la fois comme une passion, une vision du monde et finalement une haine de la condition humaine.

Mais Sartre écrivit aussi que « Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif ». Peut-être souhaitait-il par cette phrase protéger les Juifs survivants en refusant, avec l'antisémitisme, une identité juive blessée et vulnérable qu'il ne pouvait concevoir qu'en miroir de l'oppression. Pourtant, par ses mots et sous sa plume, il sembla que ce Juif, à peine extirpé du néant, disparaissait de nouveau sous la question antisémite.

Il faudra des décennies et la force que l'on acquiert lorsque le danger semble s'éloigner pour que l'on puisse enfin revendiquer une identité juive positive. Le nom juif, présent dans le titre, et pourtant à peine esquissé voire manqué par Sartre, permettra paradoxalement des années plus tard à nombre de ses lecteurs de s'en ressaisir. Ainsi Emmanuel Levinas, Claude Lanzmann, Maurice Blanchot et Frantz Fanon s'emploieront à penser puis à revendiquer pour soi, au-delà du regard de l'antisémite ou du regard du colonisateur, la place de « sujet ».

Être juif, une positivité

En 1962, dans son « Être juif », Maurice Blanchot reproche clairement à Sartre d'avoir fait du Juif « le produit du regard de l'autre », « un négatif de l'antisémitisme ». En réduisant l'être juif à une catégorie historique ou sociologique, on manque sa dimension métaphysique, sa positivité ou comme l'écrivit son ami Emmanuel Levinas, « la place » qu'il occupe « dans l'économie de l'être ».

Pour ces auteurs, il s'agira dès lors de s'emparer du sujet manquant en contestant la réduction sartrienne.

Non l'antisémitisme ne fait pas le Juif, le Juif existe par son histoire, sa pensée, sa persévérance, en dehors, malgré, mais peut-être aussi contre l'antisémitisme. Et cette existence est également précieuse aux autres. Sous la plume de Maurice Blanchot, le Juif n'a plus rien de négatif, il est au contraire porteur d'une « vérité nomade », universelle. À la question, « Que signifie être juif ? Pourquoi cela existe-t-il ? », il répond : « Cela existe pour qu'existent l'idée d'exode et l'idée d'exil comme mouvement juste ; cela existe, à travers l'exil et par cette initiative qu'est l'exode, pour que l'expérience de l'étrangeté s'affirme auprès de nous dans un rapport irréductible ; cela existe pour que, par l'autorité de cette expérience, nous apprenions à parler. »¹

Dans une démarche parallèle, Frantz Fanon avait écrit en 1952 *Peau noire, masques blancs* faisant du racisme non l'identité du Noir, mais son aliénation. Cette pensée de la désaliénation ira comme un fil conducteur et libérateur de l'oppression à l'émancipation vers une identité plurielle et en devenir. Il s'agira de revendiquer une manière d'être sujet au monde qui

1. Maurice Blanchot, « Être juif », in *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 182.

en se détachant du regard et de l'assignation identitaire de l'opresseur, de l'antisémite et du colonisateur, peut enfin faire place à soi et à autrui.

L'antisémitisme semble avoir presque toujours accompagné et précarisé l'existence des Juifs. Avant même la naissance du christianisme, l'hostilité des Autres envers les Juifs est régulièrement abordée dans la littérature rabbinique jusqu'au texte biblique lui-même. Dans la lecture de la Haggadah (récit de la sortie d'Égypte) que les Juifs lisent le soir de Pessah, figure cette phrase saisissante : « C'est la Providence qui a assisté nos ancêtres et qui nous a assistés, car ce n'est pas un seul ennemi qui a tenté de nous exterminer ; à chaque génération on tente de nous anéantir, mais le Saint, béni soit-Il, nous préserve de leurs mains ».

Il n'est sans doute pas anodin que cette référence à l'hostilité des nations soit présente et inscrite dans le rituel de Pâques qui célèbre l'exode et la libération. L'origine du mot Égypte, « mitzraïm » en hébreu, a fait l'objet de nombreux commentaires, car sa racine (*tzr*) est aussi celle qui désigne l'étroitesse, l'étouffement, l'enfermement, l'angoisse.

Mitzraïm, l'« Égypte » serait alors moins un territoire que cette peur qui nous habite, cet esclavage, cette prison intérieure dont nous devons, dans un même départ, nous libérer...

« Le monde entier est un pont très étroit, l'essentiel est de ne pas avoir peur du tout ». Cette maxime de Rabbi Nahman de Braslav est devenue une chanson que l'on reprend à chaque mariage, naissance, bar Mitzvah... Elle a su en quelques mots décrire non seulement la condition juive, mais peut-être aussi la condition humaine.

Comment rester vivants malgré la peur, malgré la haine ? Comment les Juifs ont-ils pu traverser tant de siècles d'hostilité, faisant l'apprentissage de l'altérité irréductible presque permanente, soumis aux caprices des puissants, à l'arbitraire, à la possibilité d'irruptions populaires meurtrières ?

Face à la splendeur des mosquées et des cathédrales, privés du sentiment de sécurité d'appartenir vraiment à un pays, à une majorité, comment et par quoi les Juifs ont-ils tenu ?

Par quelle folle opiniâtreté ont-ils maintenu contre vents et marées des coutumes et des rituels tels que la circoncision qui livrait génération après génération leurs propres enfants à la possibilité du meurtre ? Quel était ce trésor secret, fragile et indestructible qu'aucune conversion n'aurait pu équivaloir... ?

La foi ou plutôt la confiance en l'élection divine ne pouvait pas seule contredire les nombreux massacres, les dizaines de milliers de bûchers de l'Inquisition qui, bien avant Auschwitz et les terribles pogroms d'Europe de l'Est, devaient confirmer l'insoutenable légèreté de sa Providence. En dépit de cela, le judaïsme demeura une sorte de fidélité et de fierté. Fierté de la fidélité, fidélité à cette fierté.

Cette liberté inexpugnable, Abraham Heschel la décrit ainsi : « C'était des hommes qui savaient que les juifs sont en exil et que le monde n'est pas encore racheté. Au-dehors, le Juif pouvait être un mendiant, mais en lui-même, il se sentait un prince, un intime du roi des rois... un homme libre. » (*Les Bâisseurs de temps*)

Mais l'exil et la diaspora ont aussi été le lieu du massacre. L'extermination des Juifs à travers le monde dans la complicité ou le silence des nations, la possibilité presque réalisée de la destruction totale ont peut-être renvoyé les Juifs à une autre temporalité.

« La révélation du Sinäï a perdu sa validité avec l'accomplissement d'Auschwitz » écrit Imre Kertész.

Beaucoup de survivants comme Primo Levi, Elie Wiesel, Imre Kertész ont questionné le silence de Dieu, voire son absence. Mais si la foi en l'humanité avait prétendu remplacer avantageusement le divin, elle se fracassa elle aussi sur le portail d'Auschwitz. Robert Antelme ou Jean Amery interrogèrent encore plus douloureusement cette éclipse d'humanité. Malgré la lumière des Justes, pouvait-on encore croire en l'Homme ?

Rester vivants

Les Juifs avaient été actifs sur le front de l'émancipation, nombreux à s'engager au service des « Autres ». Mais bien peu des « autres » vinrent à leur secours... On aurait pu comprendre qu'après la guerre, les Juifs cessassent de

croire en l'humanité... On aurait pu concevoir un tarissement inéluctable de la source de l'engagement qu'est l'espoir en une concorde humaine libérée des ostracismes, des racismes et de l'oppression.

Il n'en fut rien. Et c'est une tout autre histoire qui aura lieu. Au lendemain de la Shoah et dans la douleur de leurs existences meurtries, les Juifs entreprennent un travail de retour à la vie. La haine et la vengeance ne peuvent pas en faire partie.

En 1965, Manès Sperber écrit : « Nous sommes solidaires des martyrs, mais sans rancune contre les peuples dont ils furent victimes. En dépit de tout, c'est l'optimisme eschatologique des prophètes, leur rêve d'une réconciliation universelle, qui a déterminé cette attitude sage. Elle seule a permis au peuple juif de survivre sans être dévoré par la haine que les persécutions auraient dû provoquer en lui. » (*Être Juif*)

Une forme de résurrection se manifeste dans tous les domaines; intellectuel, scientifique, artistique, mais aussi politique. Ce que la tradition appelle le Tikun olam, la réparation des brisures du monde, apparaît alors comme une nécessité plus urgente que jamais.

Les philosophes et penseurs de l'École d'Orsay partent du malheur juif pour penser le monde. Leur judaïsme revendiqué est aussi un appel, un dialogue imposé aux Autres. Pour Emmanuel Levinas, toute tentative d'éviter le « visage de l'autre » d'échapper à sa singularité autant qu'à l'unité du genre humain, est préparation au meurtre. La philosophie juive se veut réponse et convocation. Emmanuel Levinas écrit : « Le traumatisme de l'« esclavage en pays d'Égypte » dont sont marquées la Bible et la liturgie du judaïsme appartiendrait à l'humanité même du juif et du juif en tout homme qui, esclavage affranchi, serait tout proche du prolétaire, de l'étranger et du persécuté. L'Écriture qui rappelle, sans cesse, ce fait fondateur – ou ce mythe – ne va-t-elle pas jusqu'à faire de l'exigence inconvertible de la justice l'équivalent de la spiritualité de l'Esprit et de la proximité de Dieu ? »

Après la guerre, de nombreux Juifs partout dans le monde vont s'engager dans la solidarité internationale aux côtés des peuples colonisés

et des groupes opprimés. De la lutte pour les droits civiques aux États-Unis, au féminisme, au syndicalisme jusqu'au combat contre l'apartheid en Afrique du Sud, l'engagement juif semble augmenté par le souvenir de la catastrophe. Comme si les Juifs ayant vécu l'abandon du monde ne pouvaient pas à leur tour reconduire cet abandon. Plus question de dire qu'on ne savait pas...

Le souvenir d'Auschwitz sembla redoubler l'injonction biblique si souvent répétée dans la Torah : « Tu n'opprimeras pas l'étranger, car vous avez été étrangers au pays d'Égypte. »

Longtemps, cette vigilance inquiète face à l'injustice et aux malheurs du monde fut constitutive de l'identité juive, comme un démenti à l'anéantissement nazi. Cet humanisme juif fut bel et bien une réponse et une victoire du judaïsme après Auschwitz.

Avant la guerre, mais aussi après, et quelles que fussent leurs sensibilités politiques, philosophiques, artistiques et littéraires, les Juifs, ont longtemps pu se réclamer d'un certain nombre de noms prestigieux ; de Kafka à Rosa Luxemburg, de Trotski à Emma Goldman, de Clara Zetkin à Abraham Heschel, mais aussi de Hannah Arendt à Raymond Aron, Romain Gary Léon Blum, Mendès France, Jean Zay, Simone Veil... Le « nom Juif » pour paraphraser Maxime Gorki, cela sonnait fier...

La place de l'autre

Qu'en est-il aujourd'hui de cette fierté, mais aussi, car cela semble lié, qu'en est-il de cette place de l'Autre ? Avant toute mélancolie, il faut sans doute rappeler qu'un affranchissement sans précédent de la parole antijuive eut lieu au début des années 2000 et que douze Juifs, hommes, femmes et enfants âgés de 3 à 87 ans ont été assassinés dans notre pays.

Malgré des prises de position discutables, les institutions juives ont longtemps fait preuve de dignité. La communauté juive, éprouvée et déboussolée n'a pas encore engendré d'assassins...

Il était peut-être inévitable que ces années de solitude juive finissent par affaiblir l'espoir millénaire en une « réparation du monde ».

Le retour de l'antisémitisme, même après la Shoah, apparut à beaucoup d'entre nous comme le « retour de trop ». Comme si, dans nos âmes blessées, définitivement entamées par la Catastrophe, les douze Juifs assassinés venaient s'accoler aux six millions de presque anonymes, leur donnant un visage, un nom, un insupportable écho... L'imaginaire lié à la Shoah, si fort, fut parfois convoqué légèrement. Ainsi lors de l'assassinat de Mireille Knoll en avril 2018, on insista sur le sort particulièrement cruel de cette vieille dame « rescapée de la rafle du Vel d'Hiv et de la Shoah ». La jeune Mireille n'était plus en France en juillet 42, mais comme tous les Juifs de sa génération, elle dut sa survie au hasard et au destin ; un destin qui n'aurait pas dû la rattraper 76 ans plus tard...

Comment rester positivement juif quand l'antisémitisme fait à nouveau peser sur nous sa menace, devenue depuis la Catastrophe, existentielle ? Car à l'aune de la Shoah, le malheur des autres n'est que de peu de poids, quand il n'est pas tout simplement inaudible... Comment trouver la force de dénoncer la politique d'Israël, désormais possible refuge, dont la disparition, comme l'écrivait déjà Hannah Arendt, nous « affecterait plus profondément que toute autre chose ».

Face à ce défi encore une fois lancé, le chagrin et la colère se disputent nos consciences. Car si de nombreux Juifs sont encore individuellement engagés sur le front de la solidarité, leurs voix semblent parfois dissidentes, étouffées sous une tout autre musique.

Une triste musique identitaire bien éloignée des anciennes mélopées. Aujourd'hui, la dénonciation de l'antisémitisme semble désormais adossée majoritairement à une défense inconditionnelle d'Israël, y compris de sa politique injuste, à un discours réactionnaire de peur et de repli, un discours où l'émancipation est ennemie, où toute valeur collective est raillée.

En juillet 2014, l'écrivain israélien David Grossman ayant perdu son fils à la guerre précédente nous alertait pourtant ; « Comment se fait-il que l'espoir se soit transformé en un mot grossier, criminel, à peine moins dangereux que le mot “paix” ».

En Israël et aussi en France, le sarcasme envers les « droits de l'homme » (mot popularisé par Le Pen), le mépris envers la démocratie considérée comme « invention grecque » tiennent désormais trop souvent colloques et salons. Trop souvent aussi sur les réseaux sociaux et dans certains journaux « communautaires », on relaie la pensée et les obsessions de l'extrême droite, sa haine éternelle envers les étrangers, l'islam, etc.

Pourtant quand des milliers d'exilés se noient en Méditerranée, quand le monde se referme sur une partie des humains, quand dans l'Amérique de Trump et ailleurs, on sépare les familles aux frontières, n'est-ce pas aussi toute l'histoire juive qui est à nouveau convoquée ?

Embarquer non seulement le nom juif, mais aussi le chagrin juif dans une croisade identitaire et nationaliste au service de l'Occident est une entreprise scélérate qui fait honte à l'Histoire, au cœur et à l'intelligence.

Car avec l'oubli d'avoir été « étrangers en terre d'Égypte », l'oubli de l'exil et de la méfiance envers toute coïncidence entre soi et soi, l'oubli de la réparation du monde, c'est aussi une part de la fierté juive qui semble vaciller, cette part de joie seule à même d'assurer la transmission.

Bien sûr ce repli ne concerne pas que les Juifs. Faute d'un horizon commun d'émancipation collective, le chacun pour soi semble partout triompher. Faire de la place à l'Autre, n'est-ce pas alors risquer de perdre la sienne ? Dans un monde où la concurrence des malheurs, des mémoires et des communautés semble emprunter le même chemin que les produits marketing, les Juifs n'échappent pas à la règle. Désormais, en Israël et dans le monde juif, s'exprime de plus en plus clairement une conscience autrefois clandestine que la pudeur et l'optimisme firent longtemps taire ; celle d'avoir assez « donné » d'avoir été, trop souvent dans l'Histoire, les sacrifiés, les abandonnés, les trahis de toutes les causes, de toutes les résistances.

Hélas, si les arguments historiques ne manquent pas, ce credo victimaire de rupture fait pourtant écho à d'autres discours identitaires, qu'ils soient tenus par des minorités ou des majorités qui s'ignorent... Un « plus jamais ça » pour soi, plus que pour l'humanité tout entière.

Qu'il soit porté et propagé par Soral et Dieudonné, l'extrême droite, les islamistes et tous leurs idiots utiles, l'antisémitisme, hélas, n'a rien de nouveau et c'est bien en cela qu'il est effrayant. On peut, non sans intérêt, lui chercher des sources différentes, des déclinaisons culturelles particulières.

Ce qui domine pourtant, c'est l'idée d'une conspiration mondiale en vue de contrôler le monde, un complot qui a pour noms Israël, Rothschild, BHL, Soros.

Ce conspirationnisme qui a fait plus de mal que les versets du Coran se porte bien dans notre hexagone et ailleurs. On le retrouve chez des jeunes de nos cités, mais aussi dans les écoles de médecine, dans les manifestations des Gilets jaunes, les manifs pour tous et dans tous les affects nationaux-populistes qui un peu partout sur la planète relèvent la tête.

L'antisémitisme une vérité des Juifs?

L'antisémitisme, longtemps, fut pensé par les Juifs comme l'illustration personnelle d'un mal plus profond, d'un malheur humain plus vaste, d'une injustice qu'il fallait combattre. La haine qu'on leur vouait fut cette matière sombre dont il fallait s'extirper pour rester vivants. Face à la négation antisémite, de nombreux penseurs juifs ont répondu par un Hineni (je suis là), qui désigne en hébreu sa présence, sa disponibilité à prendre sa part de responsabilité, c'est-à-dire encore et toujours, la part de l'Autre avec soi.

La haine des antisémites n'est pas la vérité des Juifs, pas plus que le racisme n'est la vérité de ceux qui le subissent. Le consentement à l'antisémitisme comme détermination identitaire ressemble fort au «retournement du stigmaté» si cher à la pensée décoloniale... Il s'agit alors de considérer toutes nos identités en miroir de la haine subie, revendiquant pour soi l'assignation identitaire. Et cette pensée identitaire et victimaire est paradoxalement reprise par le suprémacisme blanc qui lui aussi s'estime minorité assiégée, menacée de disparition par le Grand remplacement, en situation de légitime défense...

Dans *Être juif* Benny Levi enjoint aux Juifs de passer de la « malédiction à la bénédiction ». Mais cette fierté revendiquée ne doit-elle pas aussi indiquer la sortie de l'assignation identitaire subie? Peut-elle être autre chose qu'une sortie d'Égypte pour les Juifs et pour les Autres? Tel est peut-être le sens du « chemin de l'Homme » que Martin Buber, fidèle à la doctrine hassidique, prônait: « Commencer par soi, mais non finir par soi; se prendre pour point de départ, mais non pour but. » (*Les Chemins de l'homme*)

Plusieurs siècles avant lui, le sage Hillel le résumait ainsi : « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ? Si je suis seulement pour moi, que suis-je ? Et si pas maintenant, quand ? »

L'antisémitisme a pour finalité la destruction des Juifs, de leurs corps, de leurs âmes. Le combattre, c'est rester vivants face à l'appel de la haine et de la destruction. Face aussi à l'oubli de l'Autre.

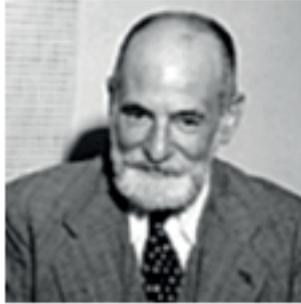
Qu'est-ce qu'un Juif qui a renoncé à la réparation du monde, un Juif qui ne croit plus en la justice sociale, un Juif qui a oublié qu'il était étranger en terre d'Égypte ? Et ce terrible oxymore : un Juif chauvin et nationaliste ?

Ce juif en perte de lui-même n'est-il pas finalement ce Juif de Sartre à peine esquissé et déjà voué à disparaître ?

Si ce Juif « réplique » plutôt que « réponse » devait désormais triompher, cela constituerait une défaite inédite du judaïsme. Une défaite que des siècles de haine et de pogroms jusqu'à la grande catastrophe n'avaient pourtant pas réussi à créer. Consentir à l'antisémitisme comme fondement de l'identité juive constitue la clôture du sens et de la positivité de l'être juif.

Car l'antisémitisme, c'est bien aussi la haine de la condition humaine, la haine de l'Autre, de tout autre.

Ce que Levinas écrivit si fortement « À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme ».



René Cassin, l'homme des droits de l'Homme¹

Gérard Israël

René Cassin, professeur de droit à la Sorbonne, a été le premier civil important à rejoindre, dès le 29 juin 1940, le général de Gaulle à Londres. René Cassin, avec son chapeau rond, sa redingote et son pantalon rayé, se trouvait ainsi mêlé à quelques pêcheurs bretons, à des baroudeurs désireux de continuer à en découdre avec les Allemands, quelques officiers perdus. Point d'élites. Point de ministres ou d'anciens ministres, point de grands intellectuels (à l'exception de Raymond Aron, lequel ne se mit pourtant pas immédiatement à la disposition du général rebelle), point de grands opérateurs économiques, point d'académiciens, point de prélats des Églises.

Le rôle de René Cassin dans l'organisation de la France combattante est connu et fait partie de l'histoire de France. On sait moins que, juif provençal né à Bayonne d'une mère alsacienne et d'un père niçois, il devait, à Londres, se sentir bien seul parmi les siens.

Peu à peu se précisaient, parmi les Français libres, les étapes de la solution finale qui était mise en œuvre sur le sol français. Dès cette époque germa dans l'esprit de René Cassin l'idée force d'une justice internationale s'imposant à tous et, si nécessaire, par-delà l'autorité des États. Prémisse à la création

1. Article paru dans *Plurielles* N° 8

du tribunal de Nuremberg? Certainement; mais peut-être plus encore. Le professeur de droit visait en réalité une organisation mondiale, garante d'un ordre international fondé sur les droits de l'homme... une « Société des Nations » dotée du pouvoir d'intervenir et capable de faire respecter les décisions de la communauté internationale.

De Gaulle, au lendemain de la guerre, ne fit pas de René Cassin un acteur politique du renouveau de la France. Il le laissa (intuition ou méfiance?) poursuivre son chemin de visionnaire des libertés.

La première pierre du chantier consistait évidemment à donner une définition internationalement acceptée des droits de l'homme. Ce n'était pas la phase la plus facile encore qu'elle apparut comme théorique (donc peu inquiétante pour les dictatures qui étaient encore nombreuses sur la planète). Ainsi naquit le 10 décembre 1948, la déclaration universelle des droits de l'homme, conçue et en grande partie rédigée par l'ancien Français libre, véritable charte écrite sur le modèle de la déclaration de 1789 (à laquelle s'était ajoutée les droits sociaux et les droits de solidarité), à la ressemblance, selon René Cassin du décalogue biblique.

La deuxième étape consistait à faire voter par l'ONU, en pleine guerre froide, des textes contraignants imposant une protection internationale des individus, supérieure à l'autorité des États. Autrement dit, il s'agissait de mettre un terme au principe sacro-saint de la non-ingérence dans les affaires intérieures des États. Le succès fut d'autant plus aisé que nombre des régimes totalitaires s'étaient empressés de ratifier ce texte, non bien entendu pour les respecter, mais pour pouvoir reprocher aux démocraties occidentales de les violer très souvent. Il n'empêche, même l'URSS de Brejnev était tenue théoriquement de respecter certains principes: le ver était dans le fruit.

L'aboutissement de la philosophie politique de René Cassin reste à accomplir, et on ne saurait nier la responsabilité des communautés juives, en particulier de la française et tout spécialement de l'Alliance israélite universelle (que René Cassin préside pendant trente-trois ans) dans l'acceptation par les nations de l'idée d'une Cour pénale internationale chargée de juger non les États, mais les individus coupables des grands crimes: génocides, crimes contre l'humanité, crimes de guerre.

L'annexion du Koweït par l'Irak et l'épuration ethnique dans l'ancienne Yougoslavie ont donné lieu à des interventions allant dans le sens du principe

de l'ingérence humanitaire. Certes tout n'a pas été parfait et bien des critiques peuvent être formulées quant aux modalités de l'action internationale, mais là encore la théorie de l'ingérence est en passe d'être reconnue comme la réplique normale aux exactions commises par les États au service desquels se trouvent de grands criminels.

De même que des personnalités appartenant aux milieux protestants ont fondé la Croix-Rouge, de même que les chefs successifs de l'Église catholique ont progressivement donné aux droits de l'homme la place qui leur revenait dans la pensée religieuse, il conviendrait aujourd'hui, qu'au sein du judaïsme, français en particulier, se lèvent des clercs et des religieux portés par l'idée que le fin mot des croyances consiste dans la protection de l'homme individuel et des libertés auxquelles il a droit. Ceci est un appel.

Gérard Israël, auteur de *René Cassin*, Desclée de Brouwer Éditeur, Paris 1990 ; ancien collaborateur de René Cassin à l'Alliance israélite universelle.

Les nôtres et les autres

Nadine Vasseur

Dans ma famille, on déteste les religieux, grenouilles de bénitiers, prêtres en soutane, barbues et femmes voilées et, d'une aversion particulière mêlée de sarcasmes, hommes à papillotes et femmes à bas épais traînant en poussette des ribambelles de marmots.

Je me souviens qu'enfant, lorsque nous habitons sur le boulevard Magenta non loin du Sentier où mon père avait son atelier, une famille de nos voisins attendait régulièrement le samedi que quelqu'un de l'immeuble appuie à leur place sur la sonnette pour leur ouvrir la porte. Mon père que « cette hypocrisie », comme il la qualifiait, rendait fou de rage avait mis au point une stratégie diabolique : il entrebâillait à peine le battant puis, s'étant faufilé à l'intérieur, le claquait brutalement derrière lui pour ne pas permettre aux voisins d'entrer. « Pour qui ils me prennent ? Pour leur *Shabbes Goy* ? » s'énervait-il encore la porte de notre appartement renfermée. Croiser de ces familles en noir, au teint pâle, aux vêtements souvent râpés, ces petits garçons « déguisés, les pauvres » avec leurs papillotes entourant leur visage enfantin aux cheveux ras, ces hommes dont les *tzitzis* dépassent du veston (« Ils ne pourraient pas les mettre dans leur pantalon, qu'est-ce qu'ils ont à s'exhiber ! »), jugés « Shmoutsek » (sales), « arriérés », avait le don de le faire sortir de ses gonds.

Il fut poursuivi par le sort, puisque, à peine avait-il déménagé à sa retraite vers la partie chic du 17^e arrondissement, que celui-ci allait devenir au fil des ans, le quartier abritant la plus importante communauté juive de France, au sein de laquelle vit toujours une proportion importante de juifs pratiquants, dont certains d'obédience orthodoxe. Depuis les attentats de novembre 2015, la yeshiva qui se trouve au coin de sa rue a ôté tout signe distinctif de

sa façade et s'est dotée de verres teintés opaques, empêchant de voir ce qui se passe à l'intérieur. J'en sais gré aux propriétaires, eu égard aux nerfs de mon père qui ne pouvait passer devant sans éructer « Qu'est-ce qu'ils ont à krertz (geindre) toute la journée en se balançant d'avant en arrière comme des idiots! »

N'ayant moi-même que peu d'attrance pour la religion et n'ayant reçu aucune éducation religieuse, j'ai toujours trouvé étrange la colère sans borne que suscitent chez mon père ces croyances et ces attitudes qu'il se targue de mépriser. C'est que sa colère, je l'ai compris peu à peu, puise sa virulence à être mêlée de honte. Que le mot juif puisse à la fois désigner ces silhouettes comme surgies d'un autre siècle, aux pratiques d'un autre temps, et lui-même qui se veut moderne, libéré des entraves de ses ancêtres, résonne en lui comme une insulte. Pire encore, comme une menace. « Nous ne sommes pas les mêmes juifs » semble-t-il répéter à l'envi. Et sans doute n'a-t-il pas tort. N'étaient les souvenirs qui lui reviennent le grand âge venant, de la joie de sa mère allumant les bougies pour Shabbat, fière qu'elle était de savoir son mari et son fils à la synagogue tandis qu'elle-même achevait de préparer le repas.

Il m'aura fallu atteindre la cinquantaine pour savoir que mon père lisait l'hébreu et connaissait les prières. Tel n'aurait pas été son destin si, après son exclusion de l'école communale où il était inscrit à Berlin, ses parents n'avaient eu d'autre choix que de l'inscrire dans une école juive. La montée du nazisme, l'arrestation de ses parents puis leur assassinat, sa propre déportation dans les camps devaient le brouiller à jamais avec Dieu et plus encore, on ne sait pourquoi, avec ses fidèles. Jusqu'aujourd'hui j'évite avec lui tout sujet ayant trait à la religion, telle est la blessure que celle-ci éveille à tout coup en lui, en même temps qu'une inépuisable fureur. Ma seule bévue fut de lui offrir pour son dernier anniversaire un coffret de la série *Les Shtisel*, croyant que ce « Downton Abbey chez les juifs ultra-orthodoxes de Jérusalem » comme le dit la publicité, pourrait lui plaire. En ayant vu un épisode, il me le rendit, n'ayant que faire, me dit-il, « de toutes ces histoires de rabbins ». Que des hommes en caftan et des femmes au crâne nu sous leur foulard, puissent connaître, comme tout un chacun, des destins brisés, des rivalités familiales, puissent voir leur couple aller à vau-l'eau, avoir peur de la vieillesse et de la solitude, aient envie de vivre et d'aimer, que le scénario de cette série soit l'un des plus merveilleux qui soit, ne l'intéressait

en rien. Pour lui que passionnaient tant de choses humaines, cette part-là de l'humanité était vouée à rester à jamais hors de son champ.

Quelques années plus tôt, prudente, je m'étais dispensée de lui raconter qu'au hasard d'un projet de livre, j'avais été amenée à explorer les quartiers *haredim* de New York et la curiosité passionnée qu'ils avaient suscitée en moi. De Crown Heights, centre du judaïsme Loubavitch américain à surtout Borough Park, surnommé par ses habitants « The jewish capital of United States and a kosher utopia », j'ai arpenté des rues bordées de maisons en brique, un quartier circonscrit par des fils métalliques dans le ciel, formant un erouv, prolongeant de manière symbolique l'espace de la maison pour permettre aux habitants de circuler les bras chargés pendant le shabbat ; j'ai assisté à la veille de Pessah à la fabrication du pain azyne dans une atmosphère pleine de ferveur, croisé des hommes et des femmes dont aucun de manière ostensible ne voulait croiser mon regard, j'ai entendu des êtres que tout séparait de moi parler la langue yiddish de ma grand-mère. J'aurais voulu comprendre, tout me semblait opaque. D'une manière analogue et en même temps inverse de celle de mon père, je m'interrogeais sur ce que ces juifs qui m'étaient totalement étrangers pouvaient avoir de commun avec moi. Je ne le sais toujours pas.

M'entretenant avec mon guide, orthodoxe lui-même, mais dont l'obédience moins stricte permettait qu'il s'entretienne avec une femme (sans aller toutefois jusqu'à pouvoir me serrer la main), je me souviens l'avoir interrogé sur la manière dont les hommes et les femmes se rencontraient dans ce monde où tout était fait pour les séparer depuis l'enfance. Ils se rencontraient, je m'en doutais, par des mariages arrangés sur la procédure desquels il m'avait donné toutes sortes de détails. Devant mon air perplexe et sans doute plus que réticent, il m'avait ensuite raconté que sa propre fille, qui serait, elle, libre de choisir son époux sans arrangement d'aucune sorte, avait des amies qui s'étaient mariées selon ces codes ancestraux et que ces dernières lui avaient dit qu'elles la plaignaient de sa liberté. Cette anecdote, un instant, fit vaciller mes certitudes. Une part de moi pouvait comprendre ces jeunes femmes. Chaque manière de vivre ne va-t-elle pas toujours de pair avec une part de renoncement ? Que ce soit à la liberté, ou à un ordre qui nous rassure ? Des phrases, des sensations éparses, suspendaient mon jugement, tout absorbée que j'étais à regarder.

Mes pérégrinations new-yorkaises m'avaient en même temps révélé l'existence d'un organisme créé au début des années 2000 et dont l'activité depuis n'avait cessé de croître. L'association *Footsteps* (qu'on pourrait traduire par « franchir le pas ») s'adressait et s'adresse encore aux membres des communautés ultra-orthodoxes souhaitant s'émanciper de leur milieu d'origine pour rejoindre la société *mainstream*. Quitter un monde enserré dans des codes immuables et dont la vie, jusque dans ses moindres activités, se déploie à l'écart du monde laïque relève du parcours du combattant. Les témoignages mis en ligne sur le site de l'organisation nous en laissent entrevoir la difficulté colossale. À ceux qui sont partis, il a fallu la force de rompre avec le monde de leur enfance, plus encore d'accepter d'en être bannis à jamais. Puis le courage de plonger dans un monde qui leur est totalement inconnu, tant les échos qu'ils en percevaient jusqu'alors étaient ténus.

Dans le monde ultra-orthodoxe, on n'écoute pas la radio, on ne regarde pas la télévision, on n'a accès par Internet qu'aux réseaux communautaires, on ne va pas au cinéma, on ne prend pas les transports en commun autres que ceux régis par sa communauté et bien sûr, on ne connaît rien aux relations sociales, professionnelles et mêmes amoureuses qui régissent le monde extérieur. Une des scènes les plus frappantes du merveilleux livre de Shulem Deen, *Celui qui va vers elle ne revient pas*, sur lequel je reviendrai, montre le narrateur lors de sa première escapade à Manhattan. Le jeune haredi ne s'y est jusqu'alors jamais aventuré et le voilà soudain saisi par l'envie irrésistible d'entrer dans un bar. Mais comment commande-t-on à boire ? Que consomme-t-on dans ces lieux ? Comment faut-il s'y comporter ? Ce sont aussi tous ces gestes minuscules que *Footsteps* apprend à ceux que l'on appelle « out of the derech » (« Ceux qui ont quitté le chemin », en un mélange d'anglais et d'hébreu). J'ai tenté en vain de rencontrer les responsables de *Footsteps* qui, trop sollicités par d'innombrables demandes, ne purent me recevoir. Et c'est finalement par deux livres, parmi les plus beaux qu'il m'ait jamais été donné de lire, que j'ai découvert l'odyssée de ceux qui ont quitté la route.

D'abord celui d'Anouk Markovits qui, sous le titre français *Je suis interdite* (J.-C. Lattès, 2003), raconte l'histoire d'une jeune fille qui fut élevée en France dans la communauté très fermée des Satmar, un mouvement hassidique originaire de Transylvanie. Le roman raconte aussi, et peut-être davantage encore, l'histoire de sa sœur adoptive Mila, une jeune rescapée

de la Shoah. Tandis qu'Attar, l'héroïne en même temps qu'un double de l'auteur dont le parcours fut analogue, se prend de passion pour les livres et pour le savoir jusqu'à refuser le destin qui lui est prescrit, Mila, elle, accepte de son plein gré celui qui l'attend. Attara rompt, jeune fille, avec sa famille pour se construire une autre vie. Elle ne reverra jamais son père qui la bannit. Mila, quant à elle, fait un mariage religieux, mais aussi d'amour avec un jeune Satmar avec lequel elle vit dans le quartier hassidique de Williamsburg à Brooklyn. Une tragédie, dont elle est à la fois la victime et pour partie l'auteur, brisera le destin de Mila.

Je laisse au lecteur le soin de découvrir par lui-même cette histoire poignante d'une profondeur infinie. Car par-delà la force du récit, ce qui fait de ce livre un texte inoubliable réside avant tout dans le point de vue de l'auteur. Anouk Markovits, comme Attara, connaît le monde hassidique de l'intérieur, elle le porte inscrit dans sa chair, et elle nous le fait partager avec une grande précision, mais surtout une immense délicatesse. Celle qui a brisé ses liens avec ce monde lui porte, de manière surprenante, un regard plein d'empathie. Sans jugement, ni non plus de complaisance, sans rien perdre de sa lucidité, mais avec cette connaissance intime et fraternelle que l'on a pour les siens. Comme Anouk Markovits l'expliqua à l'occasion d'une interview : « D'un côté, j'avais fait des choix personnels qui rejetaient le milieu duquel je venais et, de l'autre, je savais que les gens qui choisissent de rester dans ces milieux ne sont pas des intégristes fous, mais des gens comme nous, pleins de désirs et de conflits. » J'avais lu auparavant d'autres livres ayant pour cadre le milieu hassidique, le très beau roman *L'Élu* de Chaïm Potok notamment, mais celui d'Anouk Markovits était pour moi le premier à donner à voir le milieu ultra-orthodoxe avec ce mélange de distance et de bienveillance que seule autorise la lutte qu'on a menée pour le quitter.

L'auteur de *Je suis Interdite* parle assez peu de cette lutte et de ses déchirements. Ceux-ci sont, au contraire, le sujet central du livre de Shulem Deen cité plus haut. *Celui qui va vers elle ne revient pas* (éditions du Globe, Prix Médicis essai 2017) n'est pas un roman, mais le récit autobiographique d'un enfant, puis d'un homme, élevé dans la communauté Skver, l'une des plus fermées (plus fermée encore que les Satmar, c'est dire!) du monde ultra-orthodoxe new-yorkais. L'immense ouvrage de plus de 400 pages nous plonge dans le dédale ahurissant et, par bien des aspects, fascinant de cette communauté presque totalement isolée du monde; il nous en

révèle la rigidité, la brutalité, mais aussi les moments de partage et de ferveur, le réconfort et la douceur parfois de certaines relations humaines, à commencer par celle que l'auteur entretient avec sa femme, qu'il dut épouser sans l'aimer alors qu'il avait 19 ans. La compréhension mutuelle des deux époux, contraints à cette union sans joie, la famille qu'ils forment avec leurs cinq enfants, constituent l'une des grandes beautés de ce livre, qui en contient d'innombrables autres. Shulem Deen va partir. Sans le préméditer, mais parce qu'un mouvement irrésistible de sa conscience va le conduire peu à peu à faire sécession. Quelques événements joueront le rôle de déclencheur, comme d'entendre pour la première fois une émission de radio qu'un ami lui fait écouter en cachette. Dès lors sa curiosité pour le monde, sa quête de ce qui est autre, ne pourra plus s'arrêter. Comment et pourquoi échappe-t-on à l'emprise de son milieu, par quels chemins jamais dessinés avant soi trouve-t-on sa route? En un mot: comment, par des voies solitaires, devient-on un individu? C'est ce que raconte en creux ce livre époustoufflant, dont l'enjeu dépasse de loin le seul cadre des communautés *haredim*. Shulem Deen n'avait pas prévu de quitter sa femme et ses enfants. Ce sont les autorités religieuses qui l'y ont contraint.

Depuis plusieurs années qu'il est parti, il ne les a jamais revus, sinon un bref instant, s'imposant de force au mariage de sa fille où il n'était pas invité. Pourtant, rien dans son livre ne laisse transparaître de colère. Auteur du blog *Hasidic Rebel*, puis du site *Unpious.com* qui donnait la parole aux hassidiques marginaux (aujourd'hui clos), il n'a pourtant jamais exprimé de haine à l'encontre de sa communauté d'origine et a plusieurs fois témoigné de son attachement, de sa nostalgie même, pour certains moments de cette vie qui lui manqueront à jamais.

Mystère et complexité insondables de l'âme humaine, de ce que l'on fuit, de ce qui nous manque et de ce que l'on poursuit. Mystère aussi grand que la colère de mon père.

Se reconnaître dans l'Autre : devenir rabbin

Yann Boissière
(Entretien avec Nadine Vasseur)

Yann Boissière est rabbin au Mouvement Juif Libéral de France (MJLF), aux côtés de Delphine Horvilleur et Floriane Chinsky. Converti au judaïsme au milieu des années 1990, ordonné rabbin en novembre 2011, il revient dans cet entretien sur son parcours atypique.

N. Vasseur : Yann Boissière, vous êtes né en 1962 dans une famille française non juive. Comment définiriez-vous votre milieu familial ?

Yann Boissière : Ma famille appartient à ce qu'on peut appeler la bourgeoisie de province, j'ai grandi à Montargis. Mon père était ingénieur, ma mère a exercé divers métiers, dont celui d'expert-comptable, mais elle était par ailleurs très sensible à la littérature, alors que mon père était avant tout un rationaliste. Les valeurs prônées à la maison étaient celles de l'éducation, de la méritocratie... Je peux dire que j'ai eu une enfance extrêmement heureuse – comme disait Anatole France : les gens heureux n'ont pas d'histoire. Je jouais au foot, je faisais de la musique, je réussissais à l'école, bref tout allait bien.

NV : La spiritualité avait une place dans votre famille ?

YB : Non aucune, s'il y avait une religion à la maison, c'était celle de l'éducation. Mon père était agnostique, voire athée. Ma mère avait été élevée chez les sœurs pendant la guerre, mais c'est avant tout parce que ses parents l'avaient envoyée à la campagne pour la mettre à l'abri des bombardements. Elle n'était pas croyante, en tout cas ne pratiquait pas une religion particulière, mais elle avait une grande appétence pour les questions spirituelles et

plus largement intellectuelles. La religion, en tant que telle, n'était absolument pas présente chez nous. Enfant, je n'ai jamais mis les pieds à l'église, sinon pour des visites de type culturel.

NV: Dans un texte autobiographique à paraître, vous dites que dans votre jeunesse le mot « Dieu » vous écorchait les lèvres, c'est donc que la religion existait malgré tout pour vous, même si c'était de manière répulsive.

YB: Je veux dire que Dieu ne faisait pas partie de mon vocabulaire, tout simplement. Cela ne signifie pas que je n'en parlais jamais, mais la religion n'était pas mon « jeu de langage » comme dit Wittgenstein ; je formalisais les choses autrement. Il est vrai que dans les églises, lorsqu'il m'arrivait de les visiter, je me sentais plutôt mal à l'aise ; elles avaient quelque chose de sombre, d'humide, de moite, qui ne me plaisait pas. Il s'agit là d'un sentiment très superficiel... Disons que je me définissais comme rationnel, ce qui ne m'empêchait pas d'avoir une grande curiosité vis-à-vis des spiritualités. D'ailleurs, je lisais énormément de choses sur un peu tout.

NV: Qu'avez-vous fait comme études ?

YB: J'ai fait des études très en zigzag. J'ai passé un bac scientifique, puis j'ai fait des études de civilisation anglo-américaine et de linguistique, j'ai aussi fait de l'histoire et de la musicologie, j'ai étudié la réalisation dans une école de cinéma, tout ça en parallèle ! Bref, un joyeux mélange. À vingt ans, bardé de diplômes en tous genres, j'ai finalement travaillé dans le cinéma, à l'époque en tant qu'assistant-réalisateur. J'écrivais aussi...

NV: Et donc en 1989, vous assistez à une conférence de Pierre-Henri Salfati, un intellectuel proche du mouvement Loubavitch, sur le *Cantique des cantiques*, et là c'est la « révélation ». Mais peut-on parler de révélation, le concept est plutôt chrétien ?

YB: Une amie m'avait persuadé de venir : « tu vas voir, ce type est génial, il parle de philo, il parle de judaïsme, il parle de plein de choses ». Et effectivement, c'est ce qu'il faisait de manière remarquable. Il parlait d'un ou deux versets de la Bible et il cheminait dans la pensée loin, large, haut. Et ça a été effectivement une sorte de révélation. Son vocabulaire était complètement étranger à ma manière de formuler les choses et pourtant je me suis immédiatement reconnu dans ce qu'il disait, c'était exactement ce que je pensais,

c'était moi. Soudain, je n'avais aucune difficulté à admettre des énoncés qui étaient à l'inverse de mes formulations habituelles, le mot Dieu, d'un seul coup, n'était plus un problème. Je ne sais pas ce qui m'a fait acheter tout ça aussi facilement! J'aime bien utiliser l'image du panier à trente points, comme au basket: tout ce qui était lancé atterrissait dans mon panier sans aucune difficulté. J'étais comme retourné, à la manière du positif et du négatif en photographie, sans aucun jugement de valeur sur le positif et le négatif. Je me retrouvais être l'inverse de ce que j'étais, sans pour autant cesser d'être moi. J'avais le sentiment très bizarre d'une reformulation totale des choses et donc, malgré tout, d'une révolution très profonde.

NV: C'est tout de même, avant tout intellectuellement, que vous êtes bouleversé. Pour l'instant, Dieu n'a pas encore grand-chose à voir avec tout cela.
YB: Je crois que si, car je ne fais aucune différence entre l'intellectuel et le spirituel. L'intellectuel n'est pas, selon moi, quelque chose qui se comprend simplement avec son esprit, c'est une adhésion de l'être. Où se situe la démarcation? La séduction intellectuelle que j'ai éprouvée était d'entrée de jeu plus profonde, elle me concernait tout entier et donc je la définis comme spirituelle. Le spirituel, d'une certaine manière, c'est simplement de l'intellectuel poussé jusqu'au bout. Par exemple la phrase « $2 + 2 = 4$, grâce à Dieu»: il n'y a pas besoin de «grâce à Dieu» pour la comprendre. Le rationaliste s'arrête à 4, avant la virgule. Mais sans nier cette équation, mais plutôt en la complétant, on peut aussi en avoir une vision plus large: il y a effectivement quelque chose de miraculeux à ce que $2 + 2$ égalent 4! Comment ce type de rationalité est-il possible? On peut toujours aller plus loin dans les questionnements, c'est en cela que la spiritualité se rattache à l'intellect.

NV: En écoutant P.-H. Salfati, vous vous dites, écrivez-vous: «C'est ça être juif? C'est ça le judaïsme? Mais c'est moi!» Que ressentez-vous exactement?

YB: Il s'agit plutôt de l'adhésion à un style de questionnement, à une rythmique générale, plutôt qu'à un contenu sur lequel j'avais déjà lu beaucoup de choses. Ce qui m'a plu, c'est une manière de questionner les choses, à la fois linguistique, spirituelle, intellectuelle, c'est une manière générale d'être, d'aller vers les choses.

NV: Entre être séduit par une religion, par une démarche intellectuelle, et se convertir, il y a tout de même une marge. Votre désir de conversion a été immédiat ?

YB: Il a été assez rapide. L'intellect, comme je l'ai déjà dit, joue un rôle fondamental dans ma vie, une telle séduction intellectuelle ne pouvait donc pas rester sans effet sur ma vie, elle ébranlait mes repères et me poussait à une redéfinition générale.

NV: Vous aviez déjà entendu parler de gens qui s'étaient convertis au judaïsme ?

YB: Non, mais je me suis renseigné assez vite. J'ai écrit au Consistoire qui m'a renvoyé une lettre lapidaire de trois lignes en guise de fin de non-recevoir. J'aurais pu profiter d'une sorte de passe-droit pour une conversion orthodoxe, grâce à un ami qui était en poste à Budapest, mais l'idée ne me plaisait pas. Du coup, j'ai fait un peu de benchmarking, et je me suis finalement adressé au mouvement libéral. Le judaïsme libéral a une image assez négative en France, on le voit comme un judaïsme light, une demi-mesure, quelque chose de pas vraiment sérieux. Je suis donc allé vers lui sans enthousiasme particulier. Rétrospectivement, je mesure le poids des clichés et combien ma place ne pouvait être qu'ici. J'ai fréquenté, à plusieurs reprises divers milieux orthodoxes, il est évident que ce judaïsme n'aurait pas pu me correspondre, que ce soit en termes de valeurs ou de place au sein de la société. Le judaïsme orthodoxe peut être merveilleux, offrir une forme de plénitude, mais c'est au prix d'un séparatisme social. Il ne peut pas fonctionner autrement. D'ailleurs, historiquement, c'est comme ça que s'est constituée la position orthodoxe au XIX^e siècle en Allemagne. Moi, je suis un enfant du monde, j'ai besoin de voyager dans tous les espaces de la société, je n'aurais pas pu tenir très longtemps dans ce genre de milieu.

NV: Vous faites remarquer dans votre texte que ce processus de conversion est arrivé après la mort de votre mère.

YB: Oui, bien sûr, c'est un événement comme il en arrive dans la vie de tout un chacun, qui ébranle d'un seul coup les bases habituelles de la vie et qui nous rend peut-être plus sensibles, qui parfois crée une faille par laquelle passe une lumière. Mais en même temps, je ne peux vraiment pas établir un

lien de cause à effet. Je ne pense pas que ma conversion soit la réponse à un manque, une compensation...

NV: Une manière peut-être de retrouver un socle ?

YB: Oui, mais du coup, c'est un socle qui n'est pas très stable ! Il existe, je crois des socles plus évidents et plus faciles. Je ne pense pas que la conversion soit un socle qui fournisse de manière rapide et évidente une compensation à un manque. Non, pour moi, ça été, je pense, une redéfinition totale.

NV: Et votre père ?

YB: Mon père c'était fantastique, il a pris ça à sa manière d'ingénieur. Il s'est renseigné, sur la cacherout, il a fait ses petites fiches... Il a été extrêmement bienveillant.

NV: Vous parlez de cacherout, le judaïsme religieux n'est pas qu'une démarche intellectuelle, il exige aussi de respecter toutes sortes de rites, de pratiques, il faut respecter le shabbat...

YB: Oui bien sûr, mais il existe tout de même des curseurs, entre le maximum et le rien ! Au début, j'étais saisi d'un véritable appétit et j'ai respecté tout cela très sérieusement, puis j'ai tout de même évolué dans ma pratique. Les rites, pour le coup, c'est vrai que c'est très structurant ! Au début, je mettais les *tefilin* tous les jours, aujourd'hui il y a des matins où je ne les mets pas. Concernant la cacherout, j'adapte. Je ne mange pas d'animaux interdits, je ne mélange pas le lait et la viande, mais je n'achète pas non plus de nourriture estampillée Beth Din. Je crois n'avoir jamais été dans l'excès, mais plutôt au début dans le désir d'apprendre. Ensuite, il y a toutes sortes de circonstances qui vous font évoluer, la vie de famille, les gens que vous fréquentez...

NV: Après votre conversion arrive une étape supplémentaire, puisque vous allez rapidement devenir, au sein du MJLF, directeur-adjoint puis directeur du Talmud Torah.

YB: Quand j'ai rejoint le MJLF, c'est vrai que j'ai rapidement milité. J'ai ce tropisme d'être très actif dans la vie, j'ai donc pris de petites responsabilités, je faisais des offices, j'écrivais, je donnais cours... Le président de l'époque a dû repérer que je n'avais pas les deux pieds dans le même

sabot et c'est comme ça que je suis devenu adjoint puis directeur du Talmud Torah. C'était pour moi un grand changement, car c'était un gros poste et je n'étais pas du tout habitué à ce genre de travail. J'avais toujours été freelance, que ce soit comme scénariste dans le cinéma ou comme créatif dans le marketing, c'était donc un vrai défi. Le résultat est que j'ai passé dix ans formidables ; je me suis totalement réalisé dans ce poste, au-delà de tout ce que je pouvais imaginer.

NV : Diriger le Talmud Torah, c'est avoir la responsabilité de l'enseignement religieux. Votre nom n'a jamais posé de problème dans ce contexte ?

YB : C'est sûr que mon nom suscite une curiosité, Boissière ça ne sonne pas très juif. Et Yann d'ailleurs encore moins ! Mais j'ai eu finalement assez peu de remarques, en tout cas en ma présence. Dans mon dos peut-être, ce dont je me moque royalement. Si on me pose la question, j'ai appris à y répondre le plus directement possible. D'ailleurs je ne trouve pas forcément qu'il s'agisse d'une curiosité malsaine. De toute façon, c'est ma vie, c'est mon chemin, je ne vais pas réinventer mon histoire.

NV : Ce numéro de *Plurielles* porte sur « Les juifs et les autres ». Du fait d'être converti, de venir d'ailleurs, vous sentez-vous aujourd'hui totalement à l'intérieur du judaïsme ou toujours un peu autre, à la fois dedans et dehors ?

YB : Je suis venu d'ailleurs, et j'ai toujours bien sûr ce logiciel en tête. J'ai ma propre définition du judaïsme, mon propre ressenti en tant que juif, un ressenti très idiosyncratique, assez original, je crois. Et de fait, au sein de communautés juives ou de discussions juives, je constate que j'ai un horizon peut-être plus large que la moyenne des gens, parce que je viens précisément de cet ailleurs. Je sais ce que peuvent penser des gens qui sont dans un autre système de pensée. C'est le cas notamment sur un sujet comme celui de l'antisémitisme qui est malheureusement très actuel avec des formes renouvelées. Mais je ne sacrifie pas à certains travers que j'ai observés dans certains milieux juifs à savoir que tout désintérêt ou toute mauvaise compréhension dérivent d'un antisémitisme. Non, ce n'est pas vrai, c'est juste que les gens s'en foutent, ou qu'ils ne connaissent pas. Et ça, je le sais, ne serait-ce que si je prends comme référence mes parents qui étaient des gens cultivés et bienveillants. Mais pour revenir à la question, je ne suis pas devenu juif

en opposition avec ce que j'étais avant. J'ai gardé en moi ce champ d'altérité, cela fait partie de ma personnalité et je le vis plutôt comme une force.

NV: Devenir rabbin, c'est encore, si j'ose dire, une autre paire de manches...

YB: C'est vrai que j'ai appuyé sur le bouton très fort! Il est vrai aussi que très vite la question est venue sur la table. Comme je m'investissais beaucoup, que j'avais un certain savoir, un certain dynamisme, très rapidement on m'a dit: «Il faut que tu sois rabbin.» J'ai longtemps refusé au nom d'une certaine idée de la liberté, pour moi un rabbin doit quand même incarner une sorte de modèle et je craignais que cela restreigne ma liberté. Je me disais: «et si j'ai envie d'aller en boîte à 3 heures du matin avec des amis, en tant que rabbin, je ne pourrai plus le faire!», ou d'autres situations toutes plutôt fantasmées, car c'est le genre de loisirs que je n'ai pas vraiment pratiqué. Et puis, tout de même, ça revenait régulièrement, et au bout de dix ans de ce poste merveilleux au Talmud Torah, un jour c'est devenu évident. Parce que cela signifiait une continuité, un approfondissement, c'était une responsabilité supplémentaire et bien sûr un changement assez radical de statut. Dans l'écosystème du judaïsme, le rabbin est celui qui détient l'autorité. C'est quelque chose que j'avais déjà eu l'occasion d'observer et qui d'ailleurs me gênait. Quand un rabbin tient un propos pas toujours suprêmement intelligent, le tropisme de l'autorité est si fort qu'on l'écoute. Il y a une phrase du psychanalyste Jacques-Alain Miller qui dit: «C'est fou ce que les gens ont besoin de supposer que quelqu'un sait». Pour moi, être rabbin, de manière plus profonde, c'est être garant de l'évolution spirituelle de la communauté. Les gens s'adressent à vous, c'est à vous que sont soumis les problèmes, les questions et c'est votre rôle de les trancher. Heureusement, nous sommes trois rabbins dans cette communauté et que nous pouvons aussi compter sur le Conseil d'administration.

NV: Et puis, en 2015, vous fondez l'association Les Voix de la paix. Cela ne vous suffisait pas d'être rabbin?

YB: La communauté est quelque chose de très prenant, d'humainement très fort, de très dense, mais le danger est d'en devenir un peu prisonnier; c'est vrai même dans des communautés très ouvertes sur la cité comme celle-ci. Toujours cette histoire de liberté et ce besoin d'horizons larges... Et puis est arrivé 2015, et le contexte d'attentats, de post-attentats, de climat communautaire difficile. Je me suis demandé ce que je pouvais faire et j'ai

eu l'idée de fonder cette association inter-convictionnelle, c'est-à-dire qu'elle réunit toutes les religions, toutes les spiritualités, et au-delà des philosophes, des gens de l'entreprise. On n'est pas seulement dans la symétrie du rabbin, du prêtre et de l'imam. Tout ce que je fais bien sûr, je le fais au titre de rabbin, mais il y a une grande différence entre n'être que le rabbin d'une communauté et, en tant que rabbin, aller parler de problèmes d'écologie, de l'entreprise ou du droit des femmes. Les contextes sont différents, les audiences sont différentes et donc le spectre beaucoup plus large.

NV: On entend souvent que le judaïsme n'a pas grand-chose à voir avec la foi...

YB: C'est un peu péremptoire comme phrase, mais ce n'est pas inexact. C'est le grand génie, si mal compris dans la culture occidentale, de la Loi, au sujet de laquelle j'ai d'ailleurs écrit un livre. La Loi, sans pouvoir entrer dans toutes les complexités du sujet, est, presque au sens psychanalytique, ce qui instaure des limites à la pensée, des limites à l'être. Tout n'est pas possible. La Loi, c'est d'ailleurs un principe des spiritualités en général, érige la limite comme un principe constructeur. On retrouve cette idée, jusque dans le mot sainteté, dont la racine veut dire séparation, c'est-à-dire là encore limite. Le judaïsme a eu le premier l'intuition que ce sont les limites qui donnent le prix de la vie, la valeur de l'humain. Il y a un penseur, un des ancêtres de la pensée de Moïse Mendelssohn, qui le dit très bien : « Le judaïsme n'est pas une foi révélée, c'est une loi révélée ». Il démontre aussi combien la loi donne une liberté de pensée infinie. Sur le plan social, les limites donnent lieu à des rites, à des pratiques. Un rite, qu'est-ce que c'est sinon une technique pour donner rendez-vous aux gens pour qu'ils fassent des choses ensemble ? C'est là sa force. Et c'est pourquoi beaucoup de gens peuvent être dans une socialité juive sans nécessairement adhérer à tout un système de pensée. Il y a des gens qui viennent à la synagogue simplement parce qu'ils sont contents de retrouver d'autres juifs. Cette appartenance-là me semble en vérité plus importante qu'une foi définie en termes d'adhésion à un contenu précis, à propos duquel on s'écharpe au sujet de tel détail ou de telle interprétation.

Entre autres

Quelques déclinaisons juives de la relation *insider/outsider*

Martine Leibovici

Nous sommes en 1915 à Vienne. Elias Canetti a dix ans, il rentre de l'école avec son ami Schiebl, fils d'un général autrichien. Il se souvient :

«Un jour, dans le quartier du Schütell, nous passâmes à proximité du pont de chemin de fer qui enjambe le canal du Danube. Un train bourré de monde était arrêté dessus. Les wagons de marchandises alternaient avec les wagons de voyageurs ; tous étaient pleins de gens debout, serrés les uns contre les autres et qui nous regardaient de là-haut, silencieux, sur le qui-vive. “Ce sont des Galiciens”, dit Schiebl. Et après un moment de réflexion employé à éviter le mot “Juif” : “Des réfugiés galiciens” (...). Avec leurs cafetans noirs, leurs tresses sur les tempes et leurs chapeaux bizarres, on les distinguait aisément dans la foule (...). Par égard pour moi il tâchait de ne pas céder à la répulsion que ces gens lui inspiraient (...). Je me tenais là, comme enraciné ; et lui, il restait planté à côté de moi, conscient de mon effroi.»¹

Trois types d'altérités sont en jeu dans cette scène de rencontre emblématique : l'altérité des « réfugiés galiciens » pour Schiebl, celle de Canetti pour celui-ci, celle des Juifs à caftan, tresses et chapeaux bizarres pour Canetti.

1. Elias Canetti, « Histoire d'une jeunesse. La langue sauvée », trad. M.-F. Demet, *Écrits autobiographiques*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 131. Pendant la Première Guerre mondiale, de nombreux Juifs de l'Est, se réfugient à Vienne à l'approche des Russes et s'installent dans le quartier de Leopoldstadt.

Ayant jusque-là vécu sa relation avec son ami sous le signe de la similitude, Canetti se rend compte que ce dernier ne le considère pas exactement comme son semblable; en même temps, ces Juifs autres lui sont d'emblée étrangers, mais d'une autre manière que le seraient un Anglais, un Italien ou un Japonais, car leur rencontre réveille un sentiment de proximité insupportable avec une altérité qu'il découvre autant qu'il la rejette. Un peu plus tard, le jeune Elias raconte à sa mère qu'en revenant de l'école avec son camarade Kornfeld, ils avaient été interpellés par un garçon qui leur avait lancé: « Pourriture de youpin! ». Mathilde Canetti indique alors à son fils que « cela s'adressait à Kornfeld et pas à toi », parce que, avait-elle poursuivi, « étant des sépharades espagnols nous valions mieux que les autres »¹. Elle n'incite cependant pas Elias à se désolidariser de Kornfeld, mais lui suggère d'adopter une attitude chevaleresque en l'accompagnant partout afin de le protéger.

Ceux que Schiebl nomme avec précaution des « réfugiés galiciens » – premier type d'altérité de la scène – sont véritablement des étrangers pour ce fils de général autrichien. Mais d'où vient la gêne qu'il éprouve à prononcer le mot « juif » en présence de son ami Elias dont il sait tacitement qu'il l'est aussi? On peut l'éclairer à l'aide de la théorie des rapports entre groupes établis et marginaux de Norbert Elias, qu'il a développée dans un essai rédigé à partir de l'enquête menée par John Scotson à la fin des années 50 à Winston Parva. Dans cette banlieue d'une grande ville industrielle des Midlands en Angleterre, les habitants du « village » ou du vieux quartier, issus de familles installées là avant l'arrivée des habitants de l'autre quartier, lotissement plus récent, car construit à cette occasion, considèrent toujours ces derniers, pourtant ouvriers et anglais eux aussi, comme des intrus, des outsiders, des gens d'ailleurs, dotés de toutes sortes de caractéristiques négatives. Alors que la plupart des habitants du lotissement en étaient natifs, l'origine de leurs familles – des ouvriers ayant tout perdu dans les bombardements de Londres en 1940 et venus travailler dans une usine produisant pour les forces armées – pèse encore dans la représentation et les pratiques des vieilles familles. N. Elias dit lui-même que c'est son expérience de Juif en Allemagne qui lui a inspiré la théorie par laquelle il rendra compte de ce phénomène, et la gêne de Schiebl témoigne de ce que, malgré l'assimilation culturelle et donc une certaine similitude entre Juifs et Autrichiens, une altérité des Juifs perdure,

1. *Ibid.*

héritée selon N. Elias de leur marginalité dans les sociétés des États chrétiens, déjà traversées par des divisions entre groupes établis et groupes marginaux exclus et stigmatisés. C'est pourquoi « le seul terme de juif avait des relents méprisants et injurieux, un peu comme le mot *nigger* en anglais »¹.

Cependant l'effroi ressenti par le jeune élève brillant qu'était Canetti, féru, sous l'influence de sa mère, de littérature allemande et universelle, révèle une division *insider/outsider* à l'œuvre entre les Juifs eux-mêmes. La mère de Canetti l'exprime lorsque, pour le rassurer, elle désigne son camarade juif – polonais peut-être, ashkénaze à coup sûr – comme la seule cible de l'antisémitisme. Pourtant, bien que la scène se passe à Vienne, le « charisme collectif » qui ressort de ce qu'elle dit, c'est-à-dire, selon Norbert Elias, la croyance à la vertu et à la grâce infuse de son propre groupe dont la contrepartie est toujours « la disgrâce que l'on prête aux autres »², n'est pas celui que les Juifs allemands et autrichiens avaient coutume de s'attribuer quand ils se comparaient à ceux qu'ils appelaient les *Ostjuden*. Il renvoie à une relation établis/marginaux qui divise les Sépharades de Bulgarie eux-mêmes entre ceux qui se considèrent comme originaires en droite ligne d'Espagne et ceux qui ont fait un détour par la Turquie. À la même époque on retrouve le même genre de division entre les Israélites français et les immigrants juifs polonais ou roumains, mais aussi dans la France des années soixante entre les Juifs ashkénazes et les Juifs d'Afrique du Nord, dans ma famille maternelle originaire de Bucarest qui s'enorgueillissait de parler l'allemand et non ce yiddish dont l'accent s'entendait chez ma grand-mère paternelle, division qu'exprimait aussi ce sépharade d'Égypte que ma grand-tante maternelle avait épousé malgré les préjugés familiaux sur les *Schwarze*, quand il évoquait sa propre origine égyptienne en commençant ses phrases par : « Nous autres, étrangers de marque ». La relation *insider/outsider* qui s'établit si souvent entre les autres que sont les Juifs pour les non-Juifs, présente de nombreux points communs avec les représentations et les attitudes relevées par N. Elias à Winston Parva, en particulier l'importance que prennent les façons de se comporter, les manières, des outsiders. Mais lorsqu'on est juif, la représentation de soi comme groupe installé est autrement plus fragile

1. Norbert Elias, Norbert Elias par lui-même, trad. J.-C. Capèle, Paris, Hachette, « Pluriel », 2013, p. 153.

2. Norbert Elias, John L. Scotson, *Logiques de l'exclusion*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Agora, 2001, p. 223.

et, de plus, la frontière entre insider et outsider n'empêche pas le sentiment d'une responsabilité des premiers à l'égard des seconds, la mise en œuvre d'une solidarité, ce que Mathilde Canetti finit, malgré tout, par transmettre à son fils. Historiquement elle a pu prendre une forme philanthropique, qui fut critiquée par des générations de jeunes Juifs ne se reconnaissant pas dans les milieux assimilés qui les avaient vu naître, ceux-ci développant un mouvement inverse d'idéalisation des outsiders considérés comme les Juifs substantiels que leurs parents n'étaient plus. Non seulement la relation établis/marginaux se décline différemment lorsqu'*insiders* et *outsiders* sont juifs, mais elle est différente aussi selon le lieu ou l'époque où on la remarque, les mêmes pouvant aussi se retrouver *insiders* ou *outsiders* selon les contextes. Il est probable que cette relation a été radicalement transformée après la Shoah et la création de l'État d'Israël.

I – Le Self-control et la disgrâce que l'on prête aux autres

L'un des thèmes principaux des potins qui circulaient dans le vieux quartier de Winston Parva à propos des habitants du nouveau concernait leur supposée saleté ainsi que leur façon de se comporter : ils se tenaient mal. La préférence va aux anecdotes dont les héros mènent une vie digne et respectable et se conforment aux règles implicites de la bonne tenue tout en confortant dans leurs propos les clichés dépréciatifs sur les autres¹. Si dans un groupe qui s'auto-représente comme plus vertueux, la question du mode de vie relâché des autres est un thème si prépondérant, c'est que l'éthos de ces derniers ravive la contrainte intérieure nécessaire au contrôle de ses propres affects et l'injonction au conformisme exigé par la soumission aux normes du groupe installé. Selon la forte expression de N. Elias, il faut « serrer les rangs » et pour cela éviter tout contact étroit avec les membres de l'autre

1. Florilège : « ils n'ont pas les mêmes valeurs », ce sont « des gens de l'East End », « ils n'ont pas d'autorité sur leurs enfants ». En revanche : « les gens d'ici ne se disputent pas, ils ne font pas d'histoires ». N. Elias précise bien que c'est toujours une minorité qui jette une ombre sur tout le quartier. Un trait courant des relations entre établis et marginaux est « une distorsion *pars pro toto* dans des directions opposées (...) : il y a toujours un élément ou un autre pour prouver que son groupe est "bon" et que l'autre est "mauvais" » (*Logiques de l'exclusion, op. cit.*, p. 40). De même, la dynamique du commérage va toujours « dans le sens de l'image la plus favorable, la plus flatteuse de son groupe, et dans le sens de l'image la plus défavorable, la plus désobligeante pour les marginaux indociles » (p. 210).

groupe¹. Cette soumission est la contrepartie de la fierté et de la gratification narcissiques que procure à chacun l'appartenance au groupe des installés, renforcées en permanence par le soutien de son l'opinion publique. De là le courage qu'il faut pour se défaire des préjugés partagés et l'opprobre que doit supporter celui ou celle qui s'écarte, parfois sans l'avoir cherché, des normes communes².

L'enquête sur les habitants du nouveau quartier de Winston Parva montre qu'ils ont tendance à intérioriser les préjugés négatifs qui pèsent sur eux. Pourtant, lorsqu'il évoque la relation établis/marginaux qui altérisait les Juifs en Allemagne, N. Elias note que, dans son expérience, la majorité d'entre eux n'avaient pas du tout une image dévalorisée d'eux-mêmes. Certes ils souffraient de leur marginalisation ainsi que des injures et des accusations qui les visaient, mais « elles n'atteignaient pas la substance du sentiment que l'on avait de sa propre valeur ». Non sans raison, N. Elias attribue cette résistance à la longue tradition des Juifs comme « peuple du livre, qui accorde une valeur particulièrement élevée au travail intellectuel »³. On peut cependant poursuivre son analyse en montrant que ce sentiment devait aussi quelque chose à une disgrâce qu'ils prêtaient à d'autres Juifs, la contrepartie de cette auto-valorisation comparative étant aussi une exigence de *self-control*.

Comme le montre Steven Aschheim, si l'expression *Ostjuden* s'est répandue au tournant du XIX^e et du XX^e siècles, le stéréotype qu'elle charriait datait du XVIII^e et était le corollaire de la diffusion des Lumières et de l'idéal de *Bildung* parmi les Juifs, qui joignait l'exigence de se comporter d'une certaine façon à un accès à la connaissance, à la littérature et aux arts. Cet idéal s'est répandu en même temps qu'un processus d'embourgeoisement et de modernisation qui s'est d'emblée effectué par contraste avec d'autres manières attribuées à la figure du « Juif de ghetto », qui désignait par exemple les habitants du quartier juif de Francfort, ceux qui vivaient aux

1. *Ibid.*, p. 46.

2. Ainsi une femme qui avait récemment emménagé dans le « village » a été frappée d'ostracisme par ses voisins, parce qu'un jour de grand froid, elle avait fait une chose qui ne se faisait pas : inviter les éboueurs à prendre le thé » (*Ibid.*, p. 140.)

3. Norbert Elias par lui-même, *op. cit.*, p. 154-155. Comme à Winston Parva, « l'image auto-valorisante du “ nous ” se forge “ sur le modèle de la minorité des meilleurs ” et celle des plus mauvais sur celui de “ la minorité des ‘ ils ’ » (*Ibid.* p. 155).

confins de la Prusse ou dans la zone de résidence en Russie. Ces Juifs étaient réputés ignorants, « bruyants, grossiers et sales »¹, leur religiosité apparaissait comme pinailleuse et superstitieuse et la langue qu'ils parlaient produisait une impression désagréable de jargon, que Mendelssohn lui-même déplorait comme étant un facteur d'immoralité. Être moderne c'était avoir troqué le *caftan* contre la cravate, parler, bien évidemment, allemand, mais ni trop fort ni avec les mains, avoir le sens de la beauté, être *salonfähig*, présentable dans le beau monde, bref ne plus être ni visible ni audible comme juif – ce qui, il faut le préciser, n'a pas voulu dire abandonner le judaïsme, mais le réformer. Il s'agissait bien de self-control, d'intériorisation de nouvelles normes de comportement devant refouler les anciennes².

Entre les Juifs en voie d'assimilation et leurs autres, il ne s'est pas agi tout de suite d'une relation établis/marginaux à proprement parler, car ils étaient encore très proches de ces « Juifs de ghetto » dans le milieu duquel un grand nombre d'entre eux étaient encore nés (Mendelssohn par exemple), mais dont ils étaient justement en train de s'extraire. Aussi les autres représentaient-ils pour eux un passé à dépasser, et ils se proposaient d'œuvrer à leur éducation, la particularité du mouvement d'assimilation en Allemagne ayant été de valoriser la culture, comme cela ressort du témoignage de N. Elias lui-même. Une relation établis/marginaux – où l'ancienneté dans la place comptait pour quelque chose – ne s'est installée qu'à partir des années 1880, quand de très nombreux Juifs chassés par la misère et les terribles pogroms qui sévissaient en Russie vinrent se réfugier en Allemagne et peupler des quartiers entiers de Berlin (Scheunenviertel) et de Vienne (Leopoldstadt). De leur côté, les Juifs allemands avaient maintenant l'impression que le ghetto était loin et qu'ils étaient durablement installés, intégrés et germanisés, jusqu'à ne se distinguer des Allemands que par une religion dont les réformateurs avaient rapproché les rites des offices protestants. Dès lors, la rencontre entre ceux-ci et les Juifs venus de l'Est – désormais nommés Ostjuden – révélait

1. Steven Aschheim, *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German-Jewish consciousness, 1800-1923*, University of Wisconsin Press, 1982, p. 3.

2. S. Aschheim cite l'ouvrage d'un pédagogue réformateur, Anton Rée, qui engageait les Juifs à reconfigurer complètement leurs gestes et leurs façons de se comporter. Il fallait se « gentiliser » selon la formule « Es ist doch gar zu ungentil, ein Jude zu sein ! » (*Die Sprachverhältnisse der heutigen Juden im Interesse der Gegenwart und mit besonderer Rücksicht auf Volkserziehung*, 1844, cité p. 10).

le fossé culturel qui s'était creusé entre eux. S'ils réactivaient le stéréotype du juif de ghetto, les nouveaux arrivants étaient maintenant perçus comme des étrangers plus que comme des frères. S. Aschheim cite un texte de Jacob Wasserman décrivant ce qu'il éprouvait au contact de Juifs polonais ou galiciens: une certaine sympathie faite d'émotion, d'amusement, de pitié ou de tristesse, mais aucune parenté (ils ne sont ni des frères ni des parents), ils lui sont étrangers de part en part, quand ils ne le dégoûtent pas¹. Cependant, le fait même que Wasserman décrive ses sentiments sur le mode de la dénégation (je n'éprouve ni fraternité ni parenté) indique bien que ces étrangers le concernent d'une manière spécifique qui met en danger sa position d'installé et révèle la fragilité de cette installation, en une époque de montée d'un antisémitisme prompt à soupçonner le Juif *salonfähig* de dissimuler le Juif en caftan qu'il serait fondamentalement resté.

À lire Canetti, l'antisémitisme qu'il découvre à Vienne était quasi inexistant dans le Routhouk multi-ethnique de son enfance, où, à côté des Juifs, vivaient des Bulgares, des Turcs, des Arméniens, des Grecs, des Albanais et des Tsiganes. Chaque population avait sa propre langue – dont le judéo-espagnol pour les Juifs – mais l'atmosphère bruissait de l'écho des autres langues. On en parlait soi-même plusieurs, et ce multilinguisme était source d'un orgueil quelque peu méprisant pour ceux qui, comme les paysans bulgares, n'en parlaient qu'une. Lorsqu'il évoque le milieu de commerçants aisés dont il est issu, Canetti se souvient de leur « mentalité espagnole » qui leur faisait regarder les autres Juifs « de haut, avec un sentiment de naïve supériorité ». « Un mot invariablement chargé de mépris, ajoute-t-il, était le mot "Tudesco", désignant un Juif allemand ou un Ashkénaze », et à cause de ce préjugé « il eût été impensable d'épouser une "Tudescas" ». Cependant ce que Canetti appelle un « orgueil de caste » divisait aussi les familles sépharades, malgré leur origine espagnole et leur aisance matérielle communes. L'altérisation était organisée autour d'un critère d'ancienneté décliné d'une façon très différente de celui qui stigmatisait les *Ostjuden* dans l'aire germanique. Canetti le repère à partir d'une expression toute

1. S. Aschheim cite une traduction en anglais de J. Wasserman, *My Life as a German Jew* (1921, 1934), in « Reflection, projection, distortion. The "Eastern Jew" in German-Jewish culture », in *Impulses for Europe*, Osteuropa, 2008, p. 67. En ligne: <<https://www.zeitschrift-osteuropa.de/site/assets/files/4004/oe081004.pdf>>

faite qu'il a entendue des centaines de fois : « *Es de buena familia*, il est de bonne famille », on voulait dire par là que cette famille était « riche depuis longtemps »¹. En extrapolant ce qu'en écrit Canetti lui-même, on peut supposer que ne pas l'être, c'était être « nouveau riche », le reproche le plus couramment fait aux « parvenus » étant leur tape à l'œil, l'étalage de leur richesse, qui choque la discrétion chic des premiers. Ce que Canetti raconte en revanche de l'hostilité qui régnait entre son grand-père Arditti et son grand-père paternel, ajoute un autre critère de différenciation, prégnant au point que le grand-père Arditti considérait le mariage de sa fille Mathilde avec Paul Canetti comme une véritable mésalliance. Orphelin devenu un commerçant prospère grâce à ses qualités personnelles, le grand-père Canetti est non seulement un parvenu, mais, bien que sépharade lui aussi, il est né à Andrinople en Turquie.

Une atmosphère orientale émane du souvenir de la maison Canetti à Routchouk : il y a des divans, on fume du narguilé et l'on consomme du café, l'orientalité étant surtout incarnée par la grand-mère Laura Canetti dont la description, qui fait penser à une femme de harem, concentre tous les stéréotypes de la paresse et de l'immobilité généralement attribués à l'Orient. De son côté, *la buena familia* accorde une grande importance à son passage par Livourne après l'Espagne. Pour se valoriser soi-même, on se cherche une justification dans le passé, en épingleant une différence au sein même de l'origine commune. Les Canetti venaient sans doute d'Espagne comme les Arditti, mais leur installation en Turquie les aurait orientalisés, gommant en quelque sorte le glorieux caractère ibérique que le passage par l'Italie aurait préservé, quand il ne lui aurait pas ajouté de nouveaux titres de gloire.

Le grand-père Canetti fait pourtant trembler ce stéréotype : « Il avait tout de l'Oriental et, cependant, il était toujours en mouvement »². Doté d'un regard perçant et d'un dynamisme à toute épreuve, son petit-fils le décrit comme un grand séducteur capable de capter l'attention des autres par sa voix, son bagout, sa vantardise, son exubérance, sa sentimentalité débordante et ses talents de conteur. Canetti précise qu'il était une figure respectée à Routchouk, et il est probable que le caractère multi-ethnique de la

1. E. Canetti, *Histoire d'une jeunesse. La langue sauvée, 1905-1921*, in *Écrits autobiographiques*, op. cit., p. 6-7.

2. *Ibid.*, p. 101.

Bulgarie ait neutralisé l'exigence de conformer uniment son comportement à un modèle occidental. Cependant le côté excessif de ce « maître sorcier »¹ détonne lorsqu'il vient rendre visite à Mathilde et ses fils à Vienne, il fait honte au jeune garçon quand il fanfaronne en prétendant « parler à chacun dans sa langue »² qu'il prononce de façon bizarre et commet un nombre impressionnant de fautes. Ou encore, devant un geste graveleux de son grand-père sur une serveuse à Zürich, le jeune homme lui fait remarquer qu'« on n'était pas à Vienne ici, mais en Suisse »³. Dans un pays où il faut bien se tenir, la visibilité et l'exubérance débordante du grand-père Canetti viennent souligner la contrainte intérieure exigée par le désir d'assimilation. Nul doute cependant que Canetti préfère ce personnage haut en couleur au grand-père Arditti qui manifeste au plus haut point l'orgueil de caste, alors que le grand-père Canetti « était riche, mais pas fier du tout »⁴.

On reconnaît de nombreux aspects de la relation établis/marginaux dans la description par Nadine Vasseur des relations entre les Juifs ashkénazes du Sentier et les Juifs sépharades venus d'Afrique du Nord en France dans les années 1960. Bien que l'installation des premiers soit relativement récente – elle date de l'entre-deux-guerres ou de l'immédiat après-guerre – le critère d'ancienneté (on était là avant) joue dans leur relation aux autres, mais il est moins déterminé par le nombre d'années ou de siècles de présence, que par le fait que les ashkénazes « n'en sont plus à se battre et ont eu le temps de s'embourgeoiser »⁵. L'intrus ici est plus proche de la figure du parvenu de Routchouk que de l'*Ostjude* de Berlin, mais comme tous les intrus il gêne les installés par ses manières, par sa façon de se comporter, ravivant ainsi les souffrances dues à leur propre exigence de self-control. Pensant à leur façon de faire du commerce, un des commerçants d'origine tunisienne le reconnaît : « les Juifs ashkénazes (...) ne pouvaient pas supporter nos manières de faire ». Cette non-tolérance va bien au bien au-delà des seules

1. *Ibid.*, p. 304.

2. *Ibid.*, p. 102.

3. *Ibid.*, p. 305

4. *Ibid.*, p. 101.

5. Nadine Vasseur, *36 rue du Caire. Une histoire de la confection*, réédité en même temps qu'un texte de son père, Guy Vasseur, *D'Alexanderplatz au Sentier*, Paris, Petite Égypte, 2019, p. 150.

pratiques commerciales, et N. Vasseur, un peu à la manière de l'enquêteur de Winston Parva, nous fait comprendre comment un stéréotype se construit à partir de la circulation d'anecdotes qui le conforte, en l'occurrence le luxe de tel mariage ou de telle bar-mitsvah extravagante, les Rolex, les Ferrari et les Porsche, tout en remarquant que, comme tout stéréotype, il néglige le caractère hétérogène de ceux qu'il prétend rassembler. La composante commune de toutes ces anecdotes, c'est leur insistance sur la façon qu'ont les sépharades d'attirer l'attention sur soi : ils « se font remarquer » – ils ne sont pas simplement visibles à l'œil d'autrui, ils y mettent du leur pour être vus – alors que « “Ne pas se faire remarquer” (est) un véritable leitmotiv » chez les ashkénazes¹.

Comme dans les autres relations *insider/outsider*, il arrive aux ashkénazes de valoriser moralement leur propre groupe en mettant l'accent, puisqu'on est dans un quartier de commerce, sur leur correction, leur sérieux, leur sens de l'économie, voire l'honnêteté dans les affaires, par contraste avec ce qu'ouvertement ou par allusion ils désignent comme la filouterie des autres. Mais à la différence de Winston Parva, ce type de jugement est énoncé avec précaution, presque à voix basse : quand il s'agit d'aborder la question des « pratiques peu recommandables » voire scandaleuses de certains commerçants du Sentier, c'est le vieux précepte du « laver son linge sale en famille »² qui retient de trop y insister. Ce qui pèse ici est un sentiment maintenu de la précarité d'une installation que d'aucuns sont toujours prêts à contester ; il est la principale raison pour laquelle il faut éviter d'attirer l'attention sur soi.

Certes l'un des anciens du Sentier se demande s'ils ne sont pas en train d'avoir honte des sépharades comme les Juifs français avaient honte d'eux dans les années trente, mais leur exigence de self-control a directement à voir avec l'expérience toute récente d'un antisémitisme meurtrier. Ce qui n'empêche pas certains rescapés de l'utiliser en interne, pourrait-on dire, pour justifier la prétendue plus haute moralité du comportement de son propre groupe, insinuant que si les autres sont comme ils sont, c'est qu'ils n'ont connu ni les pogroms, ni les camps.

1. Ibid., p. 151, 152.

2. Ibid., p. 161.

II – D'un sens obstiné de la solidarité à l'idéalisation des Juifs authentiques

Dans tous les cas plutôt disparates que je viens d'évoquer, les installés se sentent menacés dans leur intégration par une espèce d'affirmation de soi naïve des nouveaux arrivants, une caricature stéréotypée n'étant jamais dépourvue rapport avec la réalité des comportements. Nous avons vu que pour parer à la menace que ceux-ci font peser sur une intégration que les installés payent d'un self-control sévère, les *insiders* développent un charisme collectif (« nous ») fondé sur la disgrâce qu'ils prêtent aux autres (« eux »). Pour N. Elias, ces représentations, qui engagent la façon dont l'identité collective d'un individu fait intimement partie de son identité personnelle, correspondent à une relation de pouvoir spécifique. Le pouvoir des installés n'est pas un pouvoir direct sur les marginaux, mais un pouvoir de disposer de ressources qui leur sont *de facto* inaccessibles. À Winston Parva il s'exerce comme un contrôle des affaires publiques par les vieilles familles qui monopolisent les postes de responsabilité dans la vie associative locale (clubs, municipalité, paroisse, fanfare, comité de bienfaisance, etc.). Supposant des rapports d'entre-connaissance hérités d'un passé commun, il renforce la cohésion de leur groupe. Les nouveaux n'ayant pas de passé commun sur place, leur structure sociale est plus anémique, ce qui les rend impuissants à contrer le pouvoir des anciens et à les maintenir dans l'exclusion.

J'ai évoqué plus haut la façon dont les installés s'évertuaient à éviter tout contact trop étroit avec les marginaux. Plus précisément, un seul type de contact, et par là d'acceptation des nouveaux par les anciens, aurait pu être toléré à Winston Parva, si les nouveaux s'étaient comportés « comme des gens qui avaient besoin d'être secourus (et) s'étaient placés sous leur aile, s'ils s'étaient contentés de la place inférieure » qui leur revenait. Elias et Scotson parlent au conditionnel, car les Londoniens de la première génération du lotissement ne s'y sont pas résolus, tandis qu'à la deuxième génération qui avait vécu le rejet des habitants du « village », une partie des jeunes y répondaient en éprouvant « un malin plaisir à faire les choses qu'on leur reprochait »¹.

Se placer sous l'aile des Juifs installés, c'est en revanche ce que firent dans leur ensemble les *Ostjuden* fuyant vers l'Ouest la pauvreté et les pogroms à la

1. *Ibid.* p. 53.

fin du XIX^e siècle, puis les bouleversements politiques advenus en lien avec la Première Guerre mondiale. S. Aschheim rappelle l'ambiguïté de l'intention des premiers lorsqu'à partir de la fin du XIX^e siècle ils mirent en place une série d'organisations de secours en direction de leurs coreligionnaires (*Glaubensgenossen*). D'un côté, à cause du fossé culturel qui s'était creusé avec les *Ostjuden*, la seule relation que les Juifs installés furent en mesure d'établir avec eux était de type philanthropique et paternaliste. Non seulement elle ne réduisait pas la distance sociale et culturelle des Juifs assimilés par rapport à ceux qu'ils aidaient, mais elle était, de plus, fondamentalement inégalitaire, car, selon l'expression de Hannah Arendt, « le paria (se faisait) *Schnorrer* »¹. D'un autre côté, la philanthropie témoignait de la persistance d'un « sens obstiné de la responsabilité collective juive » et de ce que « la dissociation d'avec les Juifs de l'Est n'a jamais été totale »². D'après le beau titre du livre de S. Aschheim, ceux-ci ont toujours été perçus à la fois comme *brothers* et comme *strangers*. Certes ils représentaient une menace pour l'intégration des Juifs installés, que nombre d'entre eux voulaient conjurer en favorisant l'éducation des autres et en leur portant secours, mais leur présence ravivait aussi leur mémoire de la persécution qu'avaient subie leurs pères et la fidélité qu'ils leur devaient. Jusqu'à la période de la République de Weimar, cette ambivalence n'a jamais cessé, bien que pour la plupart des Juifs libéraux qui s'occupaient, surtout après la guerre de 14-18, des organisations de secours, ce soient la menace qu'ils représentaient, la tendance à leur attribuer la montée de l'antisémitisme, et l'affirmation désespérée de leur germanité qui l'emportaient.

À un niveau individuel, n'est-ce pas la condescendance du protecteur qui se sent supérieur à son pauvre protégé, associée à la persistance d'une responsabilité juive envers lui qu'exprime Mathilde Canetti? Sans entrer ici dans la grande complexité de la relation de Canetti à sa mère, notons seulement qu'il indique dès le début de *La Langue sauvée* le caractère contradictoire du message de sa mère: d'un côté, « nourrie des littératures des différentes langues de culture qu'elle maîtrisait », elle était animée d'un « désir d'universalité »; mais, d'un autre côté, Elias est gêné par la coexistence

1. Hannah Arendt, « Le Juif comme paria: une tradition cachée », in *Écrits juifs*, trad. S. Courtine Denamy, Paris, Fayard, 2011, p. 445.

2. *Brothers and Strangers*, *op. cit.*, p.17.

de ce désir avec l'«étroitesse d'esprit» de son orgueil de caste «qui ne se définissait pas uniquement par l'origine espagnole, mais aussi par l'argent». Poussant à bout le «désir d'universalité» éveillé par l'accès à la littérature transmis par sa mère, Canetti va plus loin qu'elle et se révolte contre la mentalité commerçante de sa famille, tout en refusant de «prendre au sérieux»¹ toute attitude qui en reviendrait à se sentir de naissance supérieur à qui que ce soit.

On retrouve chez Canetti la distance d'avec leur milieu juif d'origine, qui pourra aller jusqu'à la franche révolte, de toute une génération d'intellectuels juifs d'Europe centrale surtout après la guerre de 14-18. En Allemagne, et cela fut partagé par les sionistes allemands, cela prit la forme d'une remise en question du progressisme libéral des Juifs assimilés qui leur faisait percevoir, selon N. Elias, «la discrimination et la stigmatisation du groupe auquel nous appartenions (...) comme à travers un voile», l'antisémitisme apparaissant comme «le fait d'une minorité de gens, pour la plupart sans éducation et/ou peu cultivés, que l'on pouvait considérer avec une sorte de condescendance, une sorte de contre-stigmatisation»². Remise en question aussi du mode de vie bourgeois des Juifs assimilés et de leur paternalisme à l'égard des Juifs pauvres qui dépasse d'ailleurs la seule sphère germanique lorsqu'ils sont dénoncés par Bernard Lazare³. Remise en question encore de la façon même dont les Juifs assimilés vivaient le judaïsme. On pourrait retrouver chez Kafka, Scholem et bien d'autres ce jugement de Canetti sur la façon purement formelle dont les Juifs sépharades de Rutchouk pratiquaient le

1. *La Langue sauvée*, *op. cit.* p. 6. Ce qui n'empêche pas Canetti de reconnaître que, même dans ce milieu essentiellement préoccupé d'affaires commerciales, un respect proprement juif pour la chose écrite perdurait, que ceux qui choisirent des carrières littéraires ou intellectuelles perpétuaient à leur manière.

2. *Norbert Elias par lui-même*, *op. cit.*, p. 156. Ayant émigré en Angleterre en 1935, N. Elias conjure ses parents, venus lui rendre visite en 1938, de venir s'y installer. Ils ne purent s'y résoudre, son père décède en 1940 et sa mère est déportée à Auschwitz l'année suivante.

3. «La démoralisation d'un peuple de pauvres et de persécutés, recevant la sportule de ses riches et ne s'étant révoltés que contre la persécution venue du dehors et non contre l'oppression du dedans. Révolutionnaires dans la société des autres et non dans la sienne. Ayant la béate admiration de ses riches, dont les honneurs rejaillissent sur le pauvre. Encore aujourd'hui dans les journaux juifs, on note les privilégiés qui arrivent aux honneurs» (B. Lazare, *Le Fumier de Job*, Strasbourg, Circé, 1990, p. 78).

judaïsme: ils sont «croyants (et) donc très attachés à la communauté»¹, ils respectent les rites, disent les prières, mais sans les comprendre. Et ce n'est pas l'enseignement de l'école talmudique que Canetti doit suivre à Vienne sur l'injonction du grand-père Canetti qui arrangera les choses: «on apprenait bien à lire l'hébreu et à ânonner couramment les prières figurant dans les livres. Mais on ne savait pas ce que signifiaient les mots qu'on lisait et nul ne songeait à nous les expliquer»².

Comme le révèle S. Aschheim, la critique radicale de la vie juive en Allemagne, surtout après la guerre de 14-18, s'accompagna chez certains d'un retournement de la figure de l'*Ostjude* qui de négative devint intégralement positive, jusqu'à devenir l'objet d'un véritable culte. Les circonstances historiques en furent l'occupation par l'armée allemande de larges territoires à l'Est où les Juifs allemands qui y étaient incorporés découvrirent un monde juif encore intact malgré la pauvreté et l'oppression, mais aussi après la guerre le peuplement de quartiers entiers par un grand nombre de réfugiés, où on les voyait maintenir leur culture juive, dans leur langue, leur vêtement et leurs traditions religieuses.

Canetti qui vivait à Vienne ne dit rien de particulier sur Leopoldstadt, et l'on peut imaginer que dans son expérience première, les marginaux que rejetaient les établis de Routchouk étaient des parvenus peu susceptibles de susciter de la compassion, tout en étant beaucoup plus proches des établis que ne l'étaient les *Ostjuden* pour les Juifs de l'aire germanique. Les horreurs de la guerre de 14-18 incitèrent par ailleurs un certain nombre d'entre eux à une remise en question radicale de la modernité technique, sapant définitivement la foi dans les idées libérales de progrès de l'humanité que les Juifs assimilés avaient adoptée dans leur majorité. Cette remise en question prit souvent la forme romantique d'une recherche de communauté contre l'anonymat et l'individualisme modernes, ainsi que d'une quête de spiritualité opposée à l'esprit positiviste et matérialiste de leur société. La religiosité et la ferveur des Juifs de l'Est leur apparaissaient comme la manifestation d'un judaïsme substantiel et vibrant. À l'encontre de la

1. *La langue sauvée, op. cit.*, p. 5. Pour Kafka, voir en particulier la «Lettre au père», trad. M. Robert, *Préparatifs de noces à la campagne*, p. 238-241. Pour Scholem, voir *De Berlin à Jérusalem*, trad. S. Bollack, Paris, Albin Michel, 1984.

2. *Ibid.*, p. 100.

retenue des Juifs assimilés, leurs relations étaient chaleureuses et fraternelles, ils étaient porteurs d'une véritable communauté, ils étaient le peuple juif authentique. S. Aschheim consacre un chapitre entier à la figure du *hassid* popularisée par Martin Buber, et reconnaît, à des degrés différents, le déploiement de cette disposition d'esprit chez un grand nombre d'auteurs, qu'ils aient été sionistes comme Buber et Scholem, ou pas, comme Landauer, Kafka, Rosenzweig et même Alfred Döblin¹.

S. Aschheim interroge cependant le type de rencontre dont il s'est agi et se demande si, malgré cette idéalisation et même à cause d'elle, l'extériorité n'a pas été maintenue quand même, au sens où elle n'était pas sous-tendue par de réelles interactions sociales, le contre-mythe étant l'image inversée du mythe. Les solides liens communautaires, la solidarité émotionnelle, attribués en particulier à la minorité juive venue de l'Est en Allemagne était en grande partie une projection. Les difficultés de l'émigration avaient plutôt donné lieu à un processus d'atomisation, proche de ce que N. Elias relève à Winston Parva, ainsi qu'une forte tendance au rejet du passé ainsi qu'à une sécularisation totale. De plus, les Juifs de l'Est n'ont jamais réussi à monter des organisations unifiées de défense de leurs intérêts, et se sentaient plutôt désespérément impuissants, sans désespéré d'impuissance et aliénés. Comme un éditorial paru à l'époque dans le journal en yiddish *Der Ostjude* l'écrivait : « Nous sommes une *Galut* dans la *Galut*, qui dépend lamentablement du bon vouloir des autres »².

Après la Shoah, il n'est plus rien resté de cette situation en Allemagne, le monde des Juifs de Routchouk a disparu et, même s'ils continuent de faire encore écho en nous, les préjugés que nous ont transmis nos familles elles-mêmes issues de mondes disparus, perdent de leur force. En revanche, Israël est un pays exclusivement constitué de relations entre autres, entre autres juifs, leur altérité réciproque étant appelée à être transcendée par une nouvelle identité, dont nous savons aussi qu'elle est tout aussi constitutivement traversée par les tensions et des conflits entre ces altérités héritées de la diaspora. Les tensions ont parfois pris des formes inattendues, quand, par exemple, les Juifs allemands fuyant le nazisme dans la Palestine

1. Voir en particulier le chapitre 6, « From rationalism to myth. Martin Buber and the reception of Hasidism » et le chapitre 8, « The cult of the Ostjuden. The war and beyond ».

2. *Ibid.*, p. 247-248. *Galut* est le terme hébreu pour dire l'exil.

mandataire sont devenus des *Yekkes* aux yeux des *Ostjuden* qui avaient pris la tête de la construction du pays¹.

Il est probable qu'en France l'arrivée des Juifs d'Afrique Nord aura été la dernière fois que des Juifs installés auront été confrontés à des Juifs marginaux. Si une grande partie des Juifs de France sont issus de différentes vagues d'immigration, ils ne sont plus, dans leur ensemble, en position d'être les nouveaux immigrés. N. Vasseur note elle-même que les relations entre les Juifs du Sentier qu'elle décrit à la fin des années quatre-vingt sont en pleine évolution. Comme l'un de ses interlocuteurs le déclare, la tendance des ashkénazes à se draper dans leur supériorité morale a d'autant mieux fonctionné qu'«au début (les séfarades) avaient une forme de respect pour les ashkénazes et pour tout ce que nous avons subi», mais il précise entre parenthèses : «Cela a changé par la suite»². Le même nous fait comprendre à quel point le Sentier a été un laboratoire d'interactions sociales où les uns ont été transformés par les autres et réciproquement. Les relations entre ashkénazes et séfarades d'Afrique du Nord en France ne sont pas – ou plus – des rapports de philanthropie et on ne constate pas – ou plus – de monopole des postes institutionnels de la communauté par les ashkénazes installés. Indépendamment des tensions liées à la visibilité et à l'éthos des nouveaux venus, nous sommes confrontés aujourd'hui à une revendication de visibilité associée au choix que font certains d'une socialité organisée autour d'une stricte orthodoxie religieuse. Une telle altérité revendiquée tant par rapport aux non-Juifs que par rapport aux autres Juifs et qui peut aller jusqu'à un séparatisme excluant, reconduit d'une manière nouvelle notre interrogation sur ce que cela signifie d'être juif aujourd'hui et sur la façon dont nous entendons vivre notre propre judéité dans la France et le monde d'aujourd'hui.

1. Cf. Nathan Friedenberg, «The reversed hierarchy. Ostjuden and Yekkes in mandatory Palestine», En ligne : https://www.academia.edu/7503688/The_Reversed_Hierarchy_Ostjuden_and_Yekkes_in_Mandatory_Palestine

2. *36, rue du Caire, op. cit.*, p. 155.

L'Autre dans la littérature hébraïque moderne

Michèle Tauber

À l'aube de l'histoire de la littérature hébraïque moderne, deux approches de la question arabe sont perceptibles.

L'une voit dans l'Arabe palestinien¹ un voisin et ami éventuel, l'autre juge le conflit avec lui inévitable et les chances de co-exister bien faibles. Deux auteurs illustrent ces positions. Moshé Smilanski, curieux et admiratif du mode de vie des Bédouins, côtoie dans sa vie quotidienne les Arabes palestiniens avec qui il crée des liens d'entente et d'amitié. Yossef Hayim Brenner en revanche, de caractère pessimiste, est extrêmement critique sur les relations arabo-juives en Palestine et sur les chances de réussite de l'entreprise sioniste.

Moshé Smilanski (1874-1953)

Originaire d'Ukraine et émigré en Palestine en 1891, Moshé Smilanski considère, en héritier de la *Haskalah*, les Lumières juives, que l'écrivain doit remplir son rôle d'éducateur et de formateur. Il ne représente en revanche qu'une minorité dans sa tentative d'améliorer les relations entre les Arabes palestiniens et la population juive, ainsi que dans son espoir de voir créer un État binational en Palestine.

Dans ses nouvelles² parues entre 1906 et 1934, Smilanski se montre touché par les conditions de vie misérables des fermiers arabes sédentarisés,

1. L'adjectif « palestinien » qui désigne les habitants de la Palestine avant la création de l'État d'Israël ne doit pas être compris dans le sens politique qu'il a acquis avec la création de l'Organisation de libération de la Palestine (OLP) au Caire en janvier 1964. C'est à partir de 1967 que l'acception du terme « Palestinien » comme revendication d'un nationalisme arabe prend toute son ampleur.

2. Smilanski Moshé, *Bney « arav / Les Enfants du désert*, Tel-Aviv, Dvir, 1961

les *fellahs*, et choqué par l'exploitation dont ils font l'objet de la part des riches propriétaires citadins et des autorités turques avant 1918. L'attitude de l'auteur-narrateur reste toutefois, malgré son empathie pour les Arabes, celle d'un supérieur critiquant des valeurs jugées primitives.

Yossef Hayim Brenner (1881-1921)

Né en Ukraine en 1881 et arrivé en Palestine en 1909, cet homme pessimiste et lucide ne parviendra jamais à se sentir complètement chez lui sur une terre où les Arabes constituent une majorité forcément hostile à l'arrivée d'étrangers sur leur territoire. La perception que Brenner a de la question arabe, définie dès son arrivée en Palestine comme centrale et déterminante, évolue sensiblement entre 1909, année de son immigration, et son assassinat lors des émeutes sanglantes de 1921. Brenner, comme Smilanski, opère une distinction entre l'ouvrier arabe et l'*effendi*, qui possède les terres. Une rencontre avec un jeune ouvrier arabe laisse entrevoir des possibilités d'amitié et de fraternité. Cette rencontre contraste avec l'*effendi*, patron du même ouvrier, qui dédaigne de répondre à son salut.

La rencontre avec les Arabes chez Brenner n'est donc pas uniquement faite de peur, de frustration et de défaite, mais également d'admiration et de désir d'identification. Face au traitement réaliste de la question dans les deux œuvres évoquées, une dimension plus allégorique se fait jour dans *Deuil et échec* paru pour la première fois en 1918. Le protagoniste qui souffre de troubles psychiques et qui finira par se suicider est en proie à une vision cauchemardesque : une famille arabe l'accuse d'avoir tué un enfant. Cette vision opère de toute évidence un transfert des cauchemars des Juifs russes sur la scène palestinienne où l'Arabe se substitue au moujik accusant les Juifs de crime rituel pour les décimer lors de pogromes. Un sentiment de culpabilité se fait jour ainsi qu'une idéalisation de cet Arabe mal connu.

Aussi profond soit le fossé entre l'attitude de Smilanski envers ses compagnons arabes et l'approche qu'a Brenner d'un peuple majoritaire et méconnu, l'admiration et le désir d'identification perceptibles dans la prose de ces deux auteurs disparaissent à partir de la création de l'État en 1948. Brenner doutait des possibilités de réussite du sionisme, mais non de sa légitimité. Smilanski lui-même qui s'est battu pour la création d'un État bi-national, en abandonne l'idée devant l'imminence de la création d'un État juif.

La création de l'État

La guerre de 1948 sépare physiquement les Juifs des Arabes palestiniens et provoque une véritable révolution démographique. On note par conséquent une dégradation tangible de la description simple et pittoresque du mode de vie et de la mentalité arabes. Si un sentiment de culpabilité est perceptible dans les premiers écrits des auteurs de cette génération, la guerre qui éveille des problèmes de conscience ne suscite pas nécessairement la curiosité de connaître « l'autre côté ».

Smilanski Yizhar (1906-2006)

Smilanski Yizhar, bien que proche du courant majoritaire de la génération du *Palmah*, fait exception en posant des questions fondamentales avec force et sincérité. Une image d'anti-héros se crée dans ses nouvelles en opposition avec le héros de sa génération, positif, plein de ressources et courageux. Chez Yizhar, l'action prend souvent la forme d'un long monologue intérieur au cours duquel le personnage oscille souvent entre le soutien à son groupe et la critique de ses actes.

« Le prisonnier » et « Hirbet Hiz'ah », deux nouvelles parues en 1948, expriment les doutes des soldats israéliens chargés de procéder à l'expulsion de villages arabes et décrivent leurs réactions face aux réalités de la guerre. Dans « Le prisonnier », le point de vue est celui d'un soldat israélien perturbé et l'Arabe, sans contours individuels précis, n'apparaît que comme une malheureuse proie. La capture a lieu parce qu'il n'est « pas question de rentrer les mains vides¹ ». Le protagoniste juif doit finalement conduire le prisonnier dans un camp où l'on décidera de son sort. Il pourrait le libérer, mais se révèle incapable de se laisser aller à son sens de la justice.

« Hirbet Hiz'ah » a fait grand bruit lors de sa parution. Vers la fin de la guerre de 1948, une compagnie de jeunes soldats reçoit l'ordre d'expulser des Arabes de leur village, Hirbet Hiz'ah, sans violence physique, tâche qu'ils accomplissent en dépit de leurs réticences. Le narrateur prend conscience de la contradiction entre sa judéité, et l'expulsion des villages arabes. Le narrateur-protagoniste se dissocie de ses camarades à mesure qu'avance l'intrigue. Jeune intellectuel élevé dans le socialisme, il se trouve confronté à une situation qui exige une décision éthique. Les Arabes quant à eux sont vus de façon collective et à distance. Le personnage de l'Arabe dans ces deux

1. S. Yizhar, « Le prisonnier », p. 112.

nouvelles est traité d'un point de vue juif. Il fait partie du paysage original dans lequel il se fond tandis que le Juif est inadapté à l'environnement naturel.

Binyamin Tammuz (1919-1989)

La nouvelle de Binyamin Tammuz « Un concours de natation », parue en 1951, évoque un épisode de l'enfance du protagoniste durant le mandat britannique. La mère, infirmière, est invitée avec son fils chez une de ses patientes, une vieille femme arabe très aisée, dans sa somptueuse villa familiale, non loin de Jaffa. Le confort de l'hospitalité orientale qui laisse entrevoir une relation arabo-juive amicale ne parvient pas à étouffer les prémonitions sur l'imminence du conflit. Le jeune parent de l'hôtesse, un étudiant nommé Abdul Karim, dissimule mal son ressentiment envers les invités juifs et finit par proposer au narrateur un concours de natation. Le jeune Juif est rapidement vaincu ; humilié il propose alors un concours d'arithmétique, mais aucun n'excelle en la matière. Le dénouement montre toutefois comment la fiction traduit la culpabilité. Le jeune narrateur juif est devenu un soldat israélien et son unité doit donner l'assaut à la villa où il avait séjourné enfant et où sont réfugiés des Arabes. La propriété est prise et parmi les résistants capturés se trouve Abdul Karim. Le narrateur, soucieux de prendre sa revanche, le convie à la piscine, mais une balle perdue tue le jeune Arabe avant que n'ait lieu le concours. La dernière image d'Abdul Karim n'est cependant pas celle d'un perdant comme en témoigne la conclusion du narrateur : « J'étais là, dans la cour, nous étions là, tous, les vaincus¹. »

À l'issue de cette première époque de la littérature israélienne, le « consensus sioniste » est battu en brèche par la plupart des auteurs. A.B. Yehoshua, Amos Oz et plus tard David Grossman dénoncent tant dans leurs fictions que dans leurs essais ce qu'ils considèrent comme des dérapages antidémocratiques de la politique israélienne. Comme leurs aînés, ces auteurs font figure de garde-fous et de miroirs de la conscience collective.

Les années soixante

La question arabe ne cesse de hanter les auteurs juifs israéliens, notamment ceux qui ont grandi avec le jeune État d'Israël. Il n'est plus question

1. Tammuz Binyamin, « Un concours de natation », p. 49.

de recréer le milieu social et culturel de la population arabe qui n'apparaîtra désormais que pour incarner le problème éthique et existentiel de l'auteur juif. À nouveau, le personnage arabe, qui dans cette littérature a une portée symbolique et allégorique, revêt un caractère plus collectif qu'individuel. Jusqu'aux années soixante-dix, ce personnage s'est souvent appelé «l'Arabe». Il s'étoffe par la suite pour prendre une dimension psychologique et humaine et porter un nom. L'auteur des années soixante est amené à une représentation d'états perturbés, voire pathologiques. L'Arabe, devenu le cauchemar israélien, n'est pas représenté comme un individu réel, mais comme un symbole de la terreur existentielle qui étroit le protagoniste juif et l'empêche de vivre sa vie comme il l'aurait souhaité. Chez certains des écrivains des années soixante se retrouve une part du romantisme des auteurs du début du XX^e siècle comme Moshé Smilanski, avec le thème de l'amour impossible entre membres de familles ennemies – ici entre deux peuples en conflit. C'est la problématique du premier roman hébraïque écrit par un Arabe israélien en hébreu : *Sous un nouveau jour* (1966) de Atallah Mansour né en 1937. L'auteur décrit l'amour de Yossi, jeune Arabe élevé au kibbutz, et de Rébecca, nouvelle immigrante. Au début, nul ne connaît l'origine de Yossi. Lorsqu'est découvert le pot aux roses, le conflit éclate, mais toutefois le dénouement est relativement optimiste. Les membres du kibbutz décident de garder Yossi tout en recommandant la plus grande discrétion. Le jeune Arabe conclut que seul son problème personnel est résolu, car, s'il est accepté en tant qu'individu, son origine arabe est occultée.

«Nomades et vipère» (1965) d'Amos Oz cristallise les fantasmes destructeurs de la peur de l'Arabe sur l'image du Bédouin dans la fiction romanesque. Un groupe de Bédouins, chassé par la sécheresse dans le Sud, monte vers le Nord avec son troupeau et s'installe près d'un kibbutz. Le kibbutz est victime de vols. Les jeunes accusent les Bédouins et décident d'organiser un raid contre les nomades. L'histoire met conjointement en scène Guéoula, une jeune célibataire du kibbutz qui concilie mal les deux facettes d'une personnalité à la fois disciplinée et passionnée. Alors qu'elle se promène dans le verger pour tenter d'apaiser sa tempête intérieure, apparaît un berger arabe avec son troupeau. La jeune femme lui parle visiblement attirée et en même temps dégoûtée. Le garçon garde ses distances et, apeuré, se retire. Guéoula accuse le jeune homme d'un viol imaginaire. Elle trans-

forme sa ferveur érotique en vengeance, mais, en réalité, soulage ses tensions en se donnant la mort. Le raid de représailles commence.

Le narrateur oscille entre deux pôles : bien qu'en désaccord avec ses camarades, il participe aux représailles. Les nomades sont bien éloignés de l'aspect romantique attribué à leurs prédécesseurs romanesques. Leur comportement est instinctif, animal et il semble impossible de saisir leur véritable nature. Apparemment faibles et inférieurs, ils sont au fond supérieurs et forts et représentent une menace pour le kibbutz. Le niveau personnel, incontestablement le plus important, met une femme juive face à un jeune Bédouin impulsif et bestial. Qualités qui répugnent à Guéoula autant qu'elles l'attirent.

Les nouvelles d'A.B. Yehoshua établissent une connexion entre les frustrations dues à l'incapacité de communiquer et la séduction d'un acte destructeur. C'est le thème central de la nouvelle « Face aux forêts » (1963). Le protagoniste sans nom, un étudiant approchant la trentaine, s'ennuie dans une recherche qui n'en finit pas sur l'histoire des Croisades et s'étourdit dans une vie citadine superficielle. Quelques bons amis lui trouvent un emploi de garde forestier. Dans la forêt où il prend son service, il ne trouve qu'un Arabe muet et sa fille. La forêt a été plantée sur les ruines du village arabe où habitaient l'homme et sa fillette. L'étudiant concentre toute son attention sur la forêt afin de donner l'alerte à la moindre flamme. Sans cesse sur le qui-vive il anticipe en imagination la catastrophe dans un désir de plus en plus fébrile de la voir éclater. L'Arabe qui partage la même obsession cache des bidons d'essence en différents points de la forêt et le jeune garde qui le prend sur le fait ne l'arrête pas. Au contraire il tente lui-même sous les yeux du vieil homme d'allumer un feu. Seulement, à leur grand désappointement, impossible de le faire prendre. Désormais un lien tacite les unit. Ils communiquent par gestes, l'Arabe ayant eu la langue coupée et le Juif ne parlant pas l'arabe. La tension atteint un degré de folie oppressante et destructrice qui doit trouver son aboutissement. C'est l'Arabe qui fait éclater la situation en mettant le feu aux quatre coins de la forêt. « Face aux forêts » commence par la destruction de cette forêt et la réapparition du village arabe. À l'instar d'autres héros des années soixante, le garde forestier semble arriver à la conclusion que l'Israélien ne peut plus se réclamer du droit moral et une l'issue inévitable ne peut être que destruction et désespoir.

La corrélation symbolique établie chez A.B. Yehoshua entre les troubles de la personnalité et les problèmes publics se retrouve avec la même force dans le roman d'Amos Oz *Mon Michaël* (1968). Le mythe général y est transposé dans la psychologie d'une jeune femme psychologiquement perturbée et à l'imagination féconde : Hanna Gonen. L'action principale se déroule à Jérusalem dans les années cinquante. Hanna, qui se sent prisonnière dans la routine de la vie bourgeoise, est mariée à Michaël, homme d'excellente nature, pragmatique et dévoué. Autant de qualités qui renforcent l'isolement de la jeune femme rêveuse qui s'échappe dans son royaume intérieur de fantasmes nourris de souvenirs d'enfance, de littérature pour la jeunesse et de désirs enfouis, royaume dont elle est la superbe souveraine et où elle s'abandonne à des amants imaginaires. Deux figures centrales et récurrentes de ce monde fantasmagorique sont Halil et Aziz, deux jumeaux arabes, compagnons de jeux de la petite Hanna pendant le mandat britannique. Elle les imagine devenus terroristes, pénétrant dans l'obscurité pour la violer, ce qu'elle attend dans un mélange de peur et de désir. *Mon Michaël* reflète fortement le malaise psychologique que crée une situation d'occupation bien que les aspects politiques de la question ne soient pas clairement évoqués.

Les années soixante-dix

La guerre de Kippour (octobre 1973) amène dans les années soixante-dix un retour à des personnages arabes plus réalistes tout en restant porteurs d'une dimension symbolique. La figure du protagoniste arabe devient plus complexe et plus variée que par le passé. Elle acquiert une dimension psychologique, une individualité, un nom et surtout on lui donne la parole. Ces protagonistes arabes des années 1980 évoluent dans un univers moins pesant où la mixité des populations, sans être pour autant égalitaire, permet aux individus de se rencontrer.

«Le verger», de Binyamin Tammuz (1972), se distingue de la ligne conductrice évoquée précédemment. Les personnages de cette nouvelle au fondement mythique illustrent à l'extrême le rapport d'identité et d'altérité qui caractérise la structure relationnelle du Juif et de l'Arabe dans la littérature hébraïque. Le mythe biblique des deux «frères ennemis» est incarné par deux demi-frères, Ovadiah et Daniel, qui représentent l'identité arabe pour le premier, juive pour le second. Les origines de Ovadiah, fils d'une servante musulmane et d'un père juif russe de bonne famille, s'apparentent

à celles d'Ismaël. Et lorsque son père se marie avec une juive de son rang et que naît un fils, Daniel, Ovadiah, âgé de vingt ans, s'enfuit en Israël et se fait engager sous le nom de Abdallah par le propriétaire juif du verger, Mehmet Effendi. Les deux frères se retrouvent, Daniel devient le maître tandis qu'Abdallah (et le narrateur) continuent à s'occuper du verger. Un troisième personnage intervient pour sceller une relation tripartite : Luna, la fille adoptive de Mehmet Effendi. Les origines de Luna restent très obscures. Cet être immatériel, sans histoire, sans âge (elle garde toute sa vie la même apparence), sans parole (elle est muette), à mi-chemin entre Ève et Lilith, symbolise la possession de la terre. Le mariage de Daniel et Luna ne met pas fin aux relations intimes que cette dernière entretenait avec Ovadiah avant l'arrivée de son frère. Si bien que lorsque naît un fils, l'identité du père est incertaine et le seul dénominateur le concernant est « le fils de Luna ». Le rapport à la terre constitue la quête principale des protagonistes de cette histoire et la possession de la terre passe par la possession de la femme, Luna. Le personnage du narrateur s'inscrit également dans cette construction relationnelle. La destruction de son verger ayant ruiné toute espérance de possession, il se contente de la terre d'autrui dont il n'est que le gardien. L'intégration du mythe œdipien au thème de l'histoire des deux frères ennemis contribue à renforcer le caractère allégorique et intemporel de la nouvelle. Le « fils de Luna » tue le père potentiel Ovadiah, et assure la postérité au moment où le père légitime, Daniel, privé de son double, ne peut plus approcher sa femme. La destruction du verger en tant qu'accomplissement du désir du protagoniste marque la fin d'une utopie. Comme dans « Face aux forêts », le protagoniste semble mettre en doute l'existence d'un domaine qui serait fondé sur la destruction.

L'amant de A. B. Yehoshua (1977) se déroule principalement à Haïfa. La voix du narrateur se distribue entre les six protagonistes du roman, chaque chapitre représentant le point de vue de l'un des personnages. La famille israélienne est représentée ici par un brave garagiste, sa femme, professeur de lycée et leur fille de seize ans, lycéenne. Le mari introduit à la maison celui qui va devenir l'amant de sa femme, un jeune Israélien expatrié revenu toucher l'héritage de sa grand-mère qui tarde à mourir. Lorsqu'éclate la guerre de Kippour en 1973, celui-ci déserte et disparaît. Le garagiste va mettre toute son énergie à retrouver l'amant perdu. Il y passera ses nuits en

compagnie du jeune Arabe, Naïm, ouvrier dans son garage. Une attirance mutuelle rapproche Naïm de Dafny, la fille du patron. À la fin, l'amant de la femme est retrouvé dans un quartier ultra-orthodoxe de Jérusalem et le jeune amant de la fille, Naïm, est ramené par le père de l'adolescente dans son village en Galilée. Naïm présente tous les aspects contradictoires de sa condition. Son frère s'avère être membre d'une organisation terroriste palestinienne tandis que lui est très attaché à son employeur juif et à sa culture hébraïque. Il parle un hébreu parfait et cite Bialik, le poète national, dans le texte.

À la différence d'Amos Oz et A. B. Yehoshua, Sami Michaël, qui publie *Refuge* en 1977, a toujours vécu dans un milieu arabe ou arabo-juif. Né à Bagdad en 1926, il devient membre du parti communiste à Haïfa. *Refuge*, dont l'intrigue se déroule principalement à Haïfa dans un milieu communiste, commence le jour précédent le début de la guerre de 1973. Murdoch, Juif oriental, qui a souffert en Irak à cause de ses opinions communistes, demande à Shula, sa femme, d'inviter le poète arabe Fat'hi et le couple mixte composé de Fouad, Arabe israélien, et de sa femme juive Shoshana, à dîner le jour de Kippour. Fat'hi de son côté se rend à Djenin chez un couple partisan de l'OLP qui accueille un Arabe blessé. Dans ces scènes et dialogues le lecteur apprend beaucoup sur les relations entre les Arabes d'Israël : (ceux qui sont restés après 1948) et les Arabes palestiniens des territoires occupés en 1967, ainsi que sur les relations complexes entre les Arabes et les Juifs israéliens. *Refuge* brise tout à fait le traitement du thème israélo-arabe. L'Arabe n'est plus un pauvre *fellah* quasi muet (comme chez S. Yizhar) ou la cause du cauchemar juif (comme chez Amos Oz), ou un être immature (comme A.B. Yehoshua). Ici les intellectuels arabes pris dans une impasse tragique sont présentés comme des individus complets exprimant une diversité de vœux, le droit de délibérer librement de leurs accomplissements et même de décider de leur façon d'agir. Au centre du roman se trouvent un Arabe et une Juive sur un pied d'égalité. Le personnage de Fat'hi est peut-être le premier personnage arabe de la littérature hébraïque à mériter le qualificatif de « personnage rond¹ ».

1. Cf. la distinction opérée en 1926 par le romancier et critique anglais E.M. Forster entre « round and flat characters » : personnages ronds et personnages plats. Le personnage « rond » présente un univers total et complexe dans le volume duquel se développe une

Les années quatre-vingt

L'individualisation du personnage de l'Arabe amorcée dans les années soixante-dix s'intensifie. Sur le plan thématique le problème de l'occupation par Israël des territoires de Cisjordanie et de Gaza commence à poindre dans la littérature avec le premier roman de David Grossman : *Le Sourire de l'agneau*¹. Sur le plan narratif, la parole que partageaient les protagonistes arabes avec leurs homologues juifs dans une narration polyphonique est totalement prise en charge par un narrateur arabe dans *Confessions d'un bon Arabe* de Yoram Kaniuk et *Chambre close* de Shim'on Ballas.

Comme *L'amant*, *Le sourire de l'agneau* de David Grossman dénonce une vision stéréotypée qui consisterait à continuer d'ignorer les individus. Le roman réunit Juifs et Arabes dans la Cisjordanie occupée par Israël. Hilmi, un vieil Arabe solitaire, fantasque et à l'imagination sans limites, vit retiré dans une caverne au-dessus du village arabe de Andal. Il se nourrit d'histoires, mi-réelles, mi-fictives et de la terre dont il met chaque matin une cuillerée dans sa soupe en disant : « Lorsque j'aurai fini de manger toute ma terre, je pourrai mourir en paix. »² Ouri, le Juif israélien, auquel se réfère le titre « Le sourire de l'agneau », ne comprend pas le sens de l'occupation. « Nous sommes un peuple éclairé et moral, plein d'idéaux », dit-il non sans ironie, « alors je ne comprends pas ce qui se passe ici depuis cinq ans³. » La fiction de David Grossman plonge dans une réalité plus crue que ne l'ont fait ses prédécesseurs. La situation est certes différente entre Naïm, l'Arabe israélien de *L'amant* et Hilmi, le Palestinien des territoires occupés par Israël. C'est pourquoi *Le Sourire de l'agneau* est dans tous ses développements d'un extrême pessimisme. Le Sourire de l'agneau devient « le sourire du loup » et les deux protagonistes annihilés laissent place à l'inébranlable machine militaire.

Yoram Kaniuk (né en 1930) témoigne d'une identification avec son personnage en signant le livre *Confessions d'un bon Arabe* d'un pseudonyme,

histoire stratifiée, aux aspects souvent contradictoires. Le personnage plat peut être schématisé par une surface limitée d'un trait, ce qui ne l'empêche pas forcément de jouer un rôle décisif.

1. GROSSMAN David, *Le sourire de l'agneau*, Paris, Le Seuil, 1995 (trad. : Gisèle Sapiro).

2. *Ibid.* p.68.

3. *Ibid.* p. 252.

Yossef Sheharah, qui n'est autre que le nom arabe du protagoniste du roman, lequel se définit d'emblée comme un témoignage. Le personnage-narrateur, écrivain de profession, s'est exilé, plus ou moins volontairement, à Paris où il écrit ses mémoires. Toute la construction du personnage de Yossef est placée sous le signe de la dualité. Né d'une mère juive Hanna et d'un père arabe Azuri, il est le produit de deux histoires opposées et ouvertement antagonistes. Ses efforts désespérés pour se construire une identité et être accepté sans réserve soit comme un Juif israélien, soit comme un Arabe militant palestinien ne font qu'anéantir tout espoir d'unité. L'impossibilité d'être ensemble dans une relation harmonieuse, comme l'impossibilité de n'être pas ensemble, sont illustrées par la relation Yossef-Dina, relation passionnelle qui oscille constamment entre l'éloignement et le rapprochement. Le personnage de l'Arabe dans ce roman se heurte à un échec de définition au-delà de l'échec d'intégration. La conclusion extrêmement pessimiste laisse à penser que l'Arabe qui est devenu « le Juif des Juifs¹ » n'a pas sa place dans le pays de ses pères, quels que soient les choix qu'il puisse effectuer.

Anton Shammās, le plus talentueux des auteurs hébraïques d'origine arabe est un chrétien né en 1950 dans le village de Fassuta en Galilée. Le roman *Arabesques* paru en 1986 suit deux fils conducteurs. L'un retrace l'histoire d'une famille arabe chrétienne dans le village de Fassuta en Galilée. L'autre porte sur le rapport entre le narrateur et son double, à la fois ami et ennemi. Le narrateur est un écrivain qui écrit sur un autre écrivain, un Juif israélien, Yehoshua Bar-On, lui-même en train d'écrire un roman dont le protagoniste est un Arabe. Une fois de plus l'Arabe d'Israël est défini et se définit par rapport au Juif. Sur le plan narratif, la construction du personnage de l'Arabe à l'intérieur de la fiction échoit au narrateur juif. La partie historique et familiale du récit s'apparente au conte oriental avec un foisonnement d'histoires qui s'entrelacent, se séparent, se retrouvent, se retrouvent dans un souffle continu.

La période de l'*Intifada*

D'un point de vue idéologique, le soulèvement palestinien de l'*Intifada* ou Révolte des pierres (1987) a très sensiblement modifié l'image du Palestinien

1. KANIUK Yoram, *Confessions d'un bon Arabe*, p. 24.

tant chez les Arabes que chez les Juifs israéliens. Le sentiment d'infériorité et d'apparente résignation chez les habitants de la rive occidentale et de la bande de Gaza a fait place à une fierté de leur part et à une admiration de la part de leurs frères d'Israël. Chez les intellectuels juifs israéliens aussi la révolte palestinienne a ouvert la voie à un dialogue. Les Palestiniens sont devenus des partenaires, des individus avec qui il est possible de discuter, de négocier, de faire la guerre, mais aussi d'envisager la paix.

Lettres de soleil, lettres de lune, de Itamar Levy (1991), véritable « roman de l'Intifada » est le fruit d'une démarche novatrice. Le personnage du Juif est exclusivement limité au rôle du soldat. Ses apparitions sporadiques ne contribuent qu'à illustrer la position d'opprimé des personnages arabes, tandis que son implantation menaçante laisse peu d'espace libre. La chronique d'un village se déroule sur plusieurs générations en partant du microcosme familial du narrateur pour se ramifier vers les différentes histoires des villageois. Le roman s'organise donc dans l'ordre des lettres de l'alphabet arabe qui ponctuent chaque chapitre et que le narrateur, fidèle musulman, essaie d'apprendre et de repérer dans les textes sacrés. Sa foi inébranlable dans l'omnipotence des Écritures leur confère la vertu de répondre à toute chose.

Le champ lexical du roman se situe dans le domaine de la guerre et de l'occupation : couvre-feu, soldats, ennemi, camp. Le couvre-feu permanent met toute la vie en état de siège. Un état de mort-vivant s'installe.

En conclusion de ce parcours, nous citerons deux auteurs : un Arabe, Sayed Kashua, et un Juif, Benny Barbash.

Sayed Kashua est né en 1975 dans un village de Galilée devenu israélien en 1948. Arabe et citoyen israélien, il fait ses études à l'Université hébraïque de Jérusalem. Il vit actuellement aux États-Unis. Son premier roman, *Les Arabes dansent aussi*, paru en 2003, est suivi en 2006 de : *Et il y eut un matin*, puis en 2010 de *La deuxième personne*. Ces récits donnent une voix aux Arabes israéliens ignorés de tous, à l'intérieur comme à l'extérieur. Dans *Il y eut un matin*, Sayed Kashua livre une vision sans complaisance de la société arabe, enfermée dans ses traditions aujourd'hui dépassées et obsolètes. Il n'épargne pas non plus la société israélienne qui aurait trop tendance à considérer les Arabes sous l'angle de la menace terroriste. Dans *La deuxième*

personne, Sayed Kashua joue sur le registre du double : l'Arabe et le Juif, deux mots apparemment antinomiques, tandis que lui-même est constamment écartelé entre sa loyauté à l'État d'Israël et sa fidélité au peuple palestinien, le tout traité sous l'angle d'un humour décapant, entre ironie cinglante et autodérision.

Moins connu en France qu'Amos Oz, Benny Barbash est lui aussi l'un des fondateurs du mouvement «La Paix Maintenant». *Little Big Bang*, un roman drôle et grinçant à la fois, est à mi-chemin entre la nouvelle et la fable politique. Ou comment un père de famille qui commence un régime va devenir la pierre d'achoppement du conflit israélo-palestinien. Soit donc le père d'Assaf – le narrateur, treize ans à peine – qui, se trouvant trop gros, se met à tester tous les régimes possibles jusqu'à ce que la plus connue des diététiciennes lui conseille... le régime à base d'olives. Neuf jours après qu'il eut manqué s'étouffer avec un noyau, on découvre qu'un minuscule olivier pousse dans son oreille. Après moult tentatives de traitement, le père va dans les territoires palestiniens consulter un cultivateur qui ne lui conseille rien de moins que d'apprendre à vivre avec cet «arbre têtue» et à le connaître. Il n'aura de toute façon pas le choix puisque l'olivier finit par prendre racine. Profonde analyse de la société israélienne contemporaine, *Little Big Bang* est également une fantastique fresque familiale, dévoilant les tensions et les douleurs encore vives qui hantent cette génération post-Shoah, tiraillée entre passé et présent.

Sur le plan diachronique, l'évolution du personnage arabe en tant que représentant d'une identité nationale et d'un univers étoffé et complexe a pris son essor dans les années 1980. Le soulèvement palestinien ou première *Intifada*, a modifié à partir de 1987 l'image de l'Arabe et l'expression de cette formation s'est traduite dans la littérature par un renversement de la perspective. La focalisation centrée sur «l'autre côté» ouvre une autre dimension du personnage arabe. Il ne s'agit plus d'illustrer, voire de justifier la portée d'un message idéologique, mais de décrire, le plus largement possible, l'univers des parties concernées, et peut-être même de la partie oubliée dans les dernières années. Car dans les œuvres les plus récentes, l'émergence d'un personnage arabe situé dans le cadre complet de son environnement se fait au détriment du personnage juif. Là encore les deux parties sont entraînées indissociablement dans un renversement de perspective.

Bibliographie

- Barbash Benny, *Little Big Bang*, Paris, Zulma, 2011 (traduction : Dominique Rotermund).
- Brenner Yossef Hayim, *Deuil et échec*, Tel Aviv, Ha-kibbutz ha-me'uhad – Dvir, 1960.
- Grossman David, *Le sourire de l'agneau*, Paris, Le Seuil, 1995 (trad. : Gisèle Sapiro).
- Kaniuk Yoram (Sherarah Yossef), *Confessions d'un bon Arabe*, Paris, Stock, 1994, (traduction de l'anglais : Pierre Wauters).
- Kashua Sayed, *Les Arabes dansent aussi*, Paris, l'Olivier, (2002) 2015 (traduction Katherine Werschowski)
- *Et il y eut un matin*, Paris, L'Olivier, 2006, (trad. : Sylvie Cohen et Edna Degon).
- *Deuxième personne*, Paris, L'Olivier, 2012, (traduction Jean-Luc Allouche).
- Levy Itamar, *Lettres de soleil, lettres de lune*, Arles, Actes Sud, 1997 (traduction Laurent Schuman).
- Oz Amos, « Nomades et vipère », in *Les Terres du chacal*, Paris, Stock, 1967, (traduction Jacques Pinto).
- *Mon Michaël*, Paris, Calmann-Lévy, 1967, (traduction : Rina Viers).
- Saquer-Sabin Françoise, *Le personnage de l'Arabe palestinien dans la littérature hébraïque au XX^e siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2002.
- Shammas Anton, *Arabesques*, Arles, Actes Sud, 1988 (trad. : Guy Seniak).
- Smilanski Moshé, *Les Enfants du désert*, Tel Aviv, Dvir, 1961.
- Tammuz Binyamin, « Un concours de natation », in *Anthologie de la prose israélienne*, Paris, Albin-Michel, 1980.
- « Le verger », Paris, Mille et Une Nuits, 1996 (trad. : Rosie Pinhas-Delpuech).
- Yehoshua A.B., « Face aux forêts », in : *Trois jours et un enfant*, Paris, Denoël, 1974 (traduction : Claire Malroux).
- *L'amant*, Paris, Calmann-Lévy, 1979 (traduction : Jacques Pinto).
- Yizhar Smilanski, « Le prisonnier », in : *Anthologie de nouvelles israéliennes contemporaines*, Paris, Gallimard, 1998 (traduction : Laurent Schuman).
- « Hirbet Hiz'ah », in : *Convoi de minuit*, Arles, Actes Sud, 2000 (traduction Laurent Schuman)

Anatomie d'un embarras

En lisant la poésie politique de Mahmoud Darwich

Philippe Zard

Les considérations qui suivent sont issues d'un embarras.

Français de conviction républicaine, Juif laïque, proche des positions du « camp de la paix » en Israël (ou de ce qu'il en reste), partisan depuis toujours de la solution à deux États, et depuis toujours allergique à l'idéologie de la droite nationale-religieuse en Israël, j'éprouve à la lecture de Mahmoud Darwich un mélange d'admiration et de malaise.

L'admiration est celle que je dois à une œuvre de première grandeur. Reste à élucider le malaise. Ce qui implique de relire Darwich et de se lire soi-même lisant Darwich. Épreuve d'analyse de texte qui est aussi, ipso facto, une auto-analyse. Qui impose probablement de mettre ses tripes juives sur la table.

Ce malaise ne peut manquer d'abord de susciter une forme de soupçon, que je me suis chargé de faire peser préventivement sur moi-même.

Tiendrait-il à ce que cette œuvre viendrait rappeler à l'ami d'Israël que je suis des vérités désagréables sur le malheur palestinien, qu'elle projetterait une lumière crue sur la face sombre de l'aventure israélienne dont je me déclare solidaire? Plus largement encore: ne viendrait-elle mettre à mal le crédit moral acquis par les Juifs en Europe depuis que s'y est imposée la mémoire de l'Extermination, voire la respectabilité éthique que s'est acquise le judaïsme lui-même? Rien de cela ne me convainc tout à fait. Sur le drame palestinien, Darwich ne m'apprend rien que je ne sache déjà. Il me semble être assez averti pour ne pas verser dans la moindre naïveté: la « pureté des armes », « l'armée la plus morale du monde », sans parler de « la terre sans peuple pour un peuple sans terre », très peu pour moi... Mon attachement à Israël n'est pas aveugle: aimer un pays, tout comme aimer un être, ce n'est pas le croire innocent, c'est se réjouir de son existence. Darwich ne fait rien vaciller en moi de cet amour. Quant à l'inquiétude de voir écorner quelque magistère moral... Je n'ai jamais pensé que le statut de victime fût une

garantie de moralité ni que le judaïsme fût réductible à une éthique, encore moins que cette éthique se réduisît à un altruisme. Présumer par conséquent que mon malaise serait imputable à quelque susceptibilité juive offensée me paraît plus que hasardeux : désobligeant.

Mais que la gêne ressentie ait à voir avec ma judéité, qu'elle mette en jeu un aspect sinon névrotique, du moins névralgique de la relation du Juif à l'altérité, voilà qui ne fait aucun doute. Elle tient à ce que le lecteur de Darwich que je suis ne se sent pas véritablement bienvenu dans cette œuvre, que j'y évolue comme un passager clandestin, un resquilleur. D'autres images me viennent parfois : tantôt celle de l'infiltré qui écoute aux portes, tantôt celle de l'otage. Un otage qui peut parfois, à la faveur du talent poétique qui l'a ravi, se sentir guetté par le syndrome de Stockholm, mais qui finit infailliblement par se reprendre. Cette ouverture à l'altérité, j'accepte d'ordinaire de la pousser aussi loin que possible : dès lors que je peux être catholique avec Claudel, protestant avec Green, athée avec Sartre, communard avec Vallès, monarchiste avec Chateaubriand, je puis bien être palestinien avec Darwich, mais pourquoi pas jusqu'au bout ? Où donc est la butée ? N'est-il pas au contraire le guide idéal ?

Là, assurément se situe le nœud du problème. Darwich n'est pas n'importe quel « autre ». Il est *l'autre palestinien*. Dans le cadre d'un numéro de revue dont le thème est « le Juif et l'Autre », la question palestinienne est une épreuve de vérité, une ordalie. Elle ne saurait se ramener à la question de l'étranger ou de l'autre homme. Elle croise la question de l'ennemi, de la guerre ; elle engage un contentieux qui ne ressemble à aucun autre.

Posons le problème.

La question de « l'Autre » palestinien est cruciale pour toute conscience juive moderne : se rengorger à tout propos d'une éthique de l'altérité, d'un « humanisme de l'autre homme », tout en se déroband au défi chronique que constitue, pour l'État d'Israël et pour le monde juif, la condition faite aux Palestiniens relèverait de l'imposture.

Mais peut-on ignorer que l'identité palestinienne ne s'est forgée – et donné un nom – que dans la négation même de l'existence d'Israël – devenue, pour une majorité de Juifs dans le monde, par-delà leurs différences politiques, un élément cardinal de leur propre vie ? Contentieux originaire de deux peuples toujours suspects de léser l'autre dans sa plénitude identitaire. En d'autres termes, la relation se complique en ce que mon rapport à l'altérité palestinienne demeure conditionné par l'idée que je me fais (ou par ce que je sais) de la représentation de l'altérité juive par le Palestinien.

La poésie politique de Darwich est en ce sens une pierre de touche: la gêne qu'elle provoque vient m'instruire de mes propres limites, permet de déterminer où passe la frontière.

La Palestine sans métaphore: le contentieux indépassé

«En réponse à ceux qui font de lui le poète de la cause palestinienne, Darwich répète [...] combien la dimension politique se veut “discrète, implicite, non proclamée” dans sa poésie. [...] Si donc Mahmoud Darwich est poète palestinien, c'est à la fois parce qu'il prête voix à son peuple, mais aussi parce que la Palestine tend à devenir elle-même une métaphore de la condition humaine.»¹

Dans sa présentation du poète, Jean-Michel Maulpoix fait allusion au titre d'un livre d'entretiens de Darwich: *La Palestine comme métaphore*. Darwich a su hausser à l'universel l'expérience de son peuple, de sorte que la situation de l'exilé palestinien entre en dialogue avec toutes les autres expériences de l'exil et de la dépossession. En ce sens, Darwich est le frère en poésie d'Ungaretti, de Sэфэris, de Jabès. Cette grandeur poétique doit être rappelée.

Mais ce serait faire offense au poète que de confondre la résonance universelle à laquelle atteignent ses plus belles réussites avec une dépolitisation et même une dénationalisation. Certes, Darwich n'est pas *seulement* un poète national, il s'est cabré contre tout enrégimentement, il a voulu être aussi et surtout un serviteur de la poésie, et plus souvent qu'à son tour un grand poète de l'amour. Mais il est *aussi* ce poète national, il est aussi et quand même un poète politique². La Palestine n'est pas qu'une métaphore – et quand même elle le devient, cette métaphore ne tire sa puissance évocatoire que de son arrimage à un vécu, à un peuple et à une terre on ne peut plus réels. Il n'a *jamais* cessé d'écrire des poèmes militants – même si, en les reniant ou en les écartant de ses recueils, il s'est parfois employé à en minimiser la portée – et, même dans ses pièces les plus remarquables, le référent politique palestinien

1. Jean-Michel Maulpoix, «Le chant de la Palestine», *Europe*, 95^e année, n° 1053-1054, janvier-février 2017, p. 103.

2. «Si un poète national est un représentant, eh bien je ne représente personne. Je ne suis pas responsable de la manière dont mes textes sont lus. Mais la voix collective est présente dans ma voix personnelle que je le veuille ou non.» (*La Palestine comme métaphore*, p. 133).

ne se fait jamais oublier, pour peu qu'on consente à l'identifier dans les replis envoûtants et les détours subtils d'un langage imagé ou oblique.

L'approche littéraire n'est pas faite pour déconstruire ou relativiser le texte qu'elle commente, ni pour juger sa cause, mais pour l'éclairer. Peut-on reprocher à un poète d'être (ou de vouloir être) la voix de son peuple? Nullement. Deviendrait-il par là moins universel? Assurément non, à moins d'avoir une vision fort désincarnée de l'universel. Il faut qu'il existe quelque chose comme une *immunité poétique* – sur le modèle de l'immunité diplomatique. Elle doit être prise pour ce qu'elle est: un pacte de lecture, un régime d'interprétation: lire et commenter un poème, c'est accepter de pénétrer ses méandres, d'emprunter ses chemins, au risque de se perdre un peu soi-même. Ce qui est relativement facile quand il s'agit de poètes du passé et de conflits anciens (qui se soucierait de soumettre les poèmes politiques d'Agrippa d'Aubigné ou de Victor Hugo à un arbitrage politique?) devient plus compliqué quand il s'agit de guerres contemporaines, quand le propos politique touche à des points sensibles du lecteur, de sa mémoire, de ses engagements. Jusqu'où faire taire certains mouvements en soi, mettre entre parenthèses non tant sa subjectivité (il n'y a pas de lecture intéressante qui ne soit intéressée) que ses dilections et ses aversions, ses affinités et ses antipathies? *Jusqu'où accepter de lire contre soi-même?* Jusqu'à quel point accueillir l'altérité d'un écrivain, et se sentir accueilli en elle? Lire un poète communiste quand sa mémoire ou sa chair portent les blessures du stalinisme, lire un poète sioniste quand on est arabe, lire un poète palestinien quand on est sioniste: rien ne va de soi, mais l'expérience vaut qu'on s'y prête, et même qu'on tire parti de cet inconfort.

Lire un poète de *l'autre camp* n'implique pas qu'on lise moins bien qu'un lecteur censément plus neutre – on voit mal, d'ailleurs, qui pourrait se prétendre neutre dans le conflit israélo-palestinien. C'est peut-être voir *autre chose* ou autrement.

La lecture de Darwich, il faut l'avouer, n'est pas avare de ces situations subjectivement embrouillées. Cas limite, les poèmes de Darwich sur les morts d'enfant palestiniens exposent aux risques d'une critique qui se résumerait à une macabre comptabilité comparée, à la confrontation stérile de deux martyrologes: un poème sur « Cinq fillettes » palestiniennes tombées sous des balles israéliennes plutôt que sur les vingt-deux écoliers de Maalot? Sur Mohamed Al-Doura, plutôt que sur le nouveau-né abattu par un tireur d'élite palestinien, ou la petite fille dont Samir Kuntar fracassa la tête sur un rocher? Et chacun, dans cette guerre de tranchées, de ne penser qu'à ses

morts, de ne penser que les siens. La poésie, dira-t-on, permet justement de sortir de ces crispations tribales pour s'élever au-dessus de la mêlée. Jusqu'à un certain point seulement. Car Darwich, militant de l'OLP, compagnon d'Arafat et de Georges Habache, lauréat du « Prix Lénine pour la paix » en 1982, est *dans la mêlée*, pas au-dessus ; il est de ceux qui, dans son camp, tirent le combat vers le haut, mais cela reste un combat ; il entend s'adresser à tous, même aux Israéliens, mais il s'adresse d'abord aux siens. Le poète évoque ses morts. C'est son droit, peut-être son devoir, c'est de bonne guerre, comme on dit, mais cela reste *de guerre*.

La poésie politique de Darwich s'élabore sur fond d'une interprétation première de la situation, de l'événement, de la condition historique. Qu'elle ne s'en tienne pas à ces circonstances politiques, qu'elle ne s'y limite jamais, ne signifie pas qu'elle n'y trouve pas son site originel et qu'elle n'y demeure pas avec une indéfectible constance.

Ce site politique originel se lit dans ce qui fut, dès 1964, une sorte d'acte de naissance du poète, qui lui valut d'emblée le statut flatteur, mais encombrant de porte-parole de la protestation arabe, qu'on n'appelait pas encore « palestinienne »¹ : *« Inscris / Que je suis Arabe / Que tu as raflé les vignes de mes pères / Et la terre que je cultivais / Moi et mes enfants ensemble : Tu nous as tout pris hormis : Pour la survie de mes petits-fils / Les rochers que voici / Mais votre gouvernement va les saisir aussi / ... à ce que l'on dit ! / DONC / Inscris ! / En tête du premier feuillet / Que je n'ai pas de haine pour les hommes / Que je n'assaille personne, mais que / Si j'ai faim / Je mange la chair de mon Usurpateur / Gare ! Gare ! Gare ! À ma fureur ! »*

Ce poème-tract – à peine un poème de l'aveu même de son auteur – recèle *in nuce* l'essentiel d'une vision qui demeurera globalement inchangée². Elle repose sur le postulat que la terre arabe a été volée par des usurpateurs. Cette monumentale injustice, traumatisme collectif en attente de verbalisation, trouve à

1. « En tant que minorité, nous étions traités comme des Arabes de la part des Israéliens et c'est sur ce principe qu'ils nous rejetaient et nous opprimaient. [...] Et c'est de là que j'ai écrit [...] "Inscris: Je suis Arabe" et non pas "Inscris: Je suis Palestinien". Il y avait un pays dont le nom était la Palestine, mais pas de projet palestinien ni d'entité palestinienne. [...] ». (*Europe*, p. 55) C'est précisément dans ces années que la Palestine commence à émerger comme cause à part entière (création de l'OLP en 1964, apparition de la notion de « peuple palestinien » dans les discours politiques aux abords de la guerre de 1967).

2. « Mon problème ne réside pas dans le poème. [...] Sa charge politique ne m'est pas un fardeau. » (*Europe*, 55)

s'exprimer dans ce cri, s'accompagne d'une demande de justice qui, inassouvie, se change en rage impuissante, en violence cannibale, en pulsion meurtrière. De là la force de percussion du poème, sa puissance de mobilisation.

Ce que Darwich percevait comme une insuffisance esthétique tenait peut-être à ce que, jaillie trop directement d'une rage que le travail poétique n'avait pas eu le temps de réélaborer et de transmuier, la violence de cette « Carte d'identité » exhibait, presque de manière obscène, les paramètres fondamentaux du ressentiment originel.

Le ressentiment. C'est là un sujet et un mot qui semblent absents de la critique. Comme s'ils risquaient d'entacher l'honneur du poète. Or il faudrait être naïf pour imaginer que la grande littérature serait nécessairement étrangère aux passions tristes. On ne peut à la fois invoquer à tout propos « l'humiliation arabe » et vouloir que, par on ne sait quelle mystérieuse alchimie, la poésie du grand écrivain palestinien ait été épargnée par le ressentiment. Il semble au contraire tout à fait flagrant, pour qui lit les deux grands auteurs emblématiques de la cause palestinienne, Edward Saïd et Mahmoud Darwich, que l'immense et méritoire effort qui fut le leur aura été d'élaborer une vision du monde qui en soit affranchie; effort immense, mais jamais complètement abouti. Et le nom d'Israël fut, pour l'un comme pour l'autre, sinon l'unique, du moins le taraudant objet de leur ressentiment.

Altérité trompeuse et hospitalité contrainte

Même soigneusement expurgée de ses poèmes les plus ouvertement militants, l'anthologie *La Terre nous est étroite* montre la permanence remarquable de ces fondamentaux, de cet horizon d'interprétation politique, de ce refus opiniâtre d'accorder au fait israélien la moindre légitimité de droit. Le riche nuancier poétique de l'œuvre de Darwich n'infléchit qu'imperceptiblement ces paramètres.

Ainsi, de cette figure émouvante de l'amante juive qui traverse le recueil – Tamar¹ dans la vraie vie, Rita ou Shulamit dans les poèmes, celle qui, bravant

1. Notons au passage ce qu'il y a d'irritant à entendre parfois exciper de cette liaison la preuve que Darwich ne pouvait pas être antisémite! D'une part, parce que l'accusation d'antisémitisme envers Darwich n'a, jusqu'à plus ample informé, aucun fondement; d'autre part, parce que l'idée qu'une histoire d'amour avec une Juive exonérerait de tout soupçon d'antisémitisme est inepte.

les interdits familiaux («*J'ai abandonné ma mère dans les psaumes, maudissant le monde et ton peuple*»¹) croyait pouvoir tenir son amour loin du fracas des armes («*Et la guerre n'est pas mon métier et je suis moi.*»)... Après la guerre des Six Jours, Rita n'a pas la force de rejoindre son amant, de «*franchir le fleuve*», le Rubicon des identités, le Jourdain de l'exil. Mais Palestiniens et Israéliens ne sont pas pour Darwich les Capulet et les Montaigu d'un drame absurde: nulle parité ici entre un peuple de victimes et un pays dont le drapeau est un «*pré de lèvres en sang*»². La vérité est que la jeune femme ne peut supporter la fenêtre de ténèbres que son amant arabe lui a ouverte sur sa «*patrie meurtrière*»: «*Ils devinrent amants. / Mais les fenêtres qu'il ouvrait / Au terme de la nuit... étaient terrifiantes [...] / Des propos qui vous piégeaient, / Des propos qui, si vous y adhérez, / Vous détournaient de mythes adorés, / Vous déchiraient de honte*». Et la belle Juive de ne trouver son salut que par son retour – défaite de l'amour, fuite de la vérité – dans le giron israélien: «*Puis vint Shimon qui la protégea de son amour ancien / Et du reniement des siens...*».

Contrairement aux apparences, les deux poèmes qui s'aventurent à mettre en scène des soldats israéliens à visage humain – geste dont il faut souligner la hardiesse dans le contexte arabe – ne modifient en rien cette donne idéologique.

Le premier a fait date dans l'histoire de la poésie de Darwich: «*Le Soldat qui rêvait de lys blancs*» rapporte la rencontre et le dialogue avec un militaire israélien au lendemain de la guerre des Six Jours (arrière-plan lisible, mais, comme souvent, implicite). Esquisse d'une normalisation avec l'entité sioniste? Aucunement. Le soldat qui «*rêvait de lys blancs / D'un rameau d'olivier*»³, est cet homme qui ne se sent «*lié à cette terre que par un éditorial... un discours enflammé*», celui qui n'a «*pas humé l'herbe, les racines et les branches*» d'un pays qui ne pourra jamais être une patrie charnelle, tout au plus celle dont on inculque l'amour par «*la voie d'un fusil*», par «*des fêtes revenues de vestiges anciens, le silence d'une statue antique, d'époque et d'origine indéterminées*» – autrement dit des fables historiques. Le soldat pacifiste se sera vu, à son corps défendant, transformé en «*machine crachant un feu rouge*», acculé à décrire le cadavre d'une de ses victimes innocentes à son ami arabe, exécrant ce pays où l'on savoure un «*instant de folle victoire... fasciste*». La désertion et l'exil restent

1. «*L'hiver de Rita*» [1992], in *La Terre nous est étroite et autres poèmes*, trad. Elias Sanbar, Poésie/Gallimard, p. 303-310.

2. «*À la lumière d'un fusil*» [1970], *ibid.*, p. 47-53.

3. «*Le soldat qui rêvait de lys blancs*» [1967], *ibid.*, p. 26-29.

la seule réponse: rendez-vous avec «*Mahmoud*» dans «*une ville lointaine*»... Faux dialogue, donc, qui est en fait l'entretien du poète avec un double israélien de lui-même, miroir de ses détestations politiques: l'Israélien fréquentable répudiera sa patrie criminelle pour épouser la vérité de l'autre¹. La paix est pensée dans les termes précis qui furent ceux du grand discours d'Arafat à l'ONU en 1974 (où l'on retrouve le «*rameau d'olivier*»... assorti d'un «*fusil*») auquel Darwich fit un peu plus que prêter la main et qui est un réquisitoire sans nuance contre l'ensemble du projet national juif... La reconnaissance dont il est question ne sera donc ni politique ni historique: elle ne touche qu'à l'aspect intersubjectif et humain. C'était déjà beaucoup, et peut-être le maximum qu'on dût d'attendre d'un poète-militant en temps de détresse...

Qu'en est-il quand se fait jour une promesse de paix, dans le sillage des Accords d'Oslo (envers lesquels, au demeurant, Darwich, comme Edward Saïd, n'avait pas ménagé ses critiques)? Écrit en 1995, le poème narratif «*Lorsqu'il s'éloigne*»² évoque le rapport de voisinage entre un soldat israélien (appelé «*l'ennemi*») et un Palestinien³: le premier occupe avec sa fille la maison qui fut celle du second, dans ce qui semble être devenu une ville de garnison; le second habite, à proximité, une pauvre mesure où, régulièrement, le soldat juif s'invite pour prendre le thé et «*se reposer du fusil*». «*Pourquoi rend-il visite tous les soirs à la victime?*», sinon pour soulager sa conscience dans ce qui semble être un rituel d'expiation inabouti, une ébauche de repentir informulé, le symptôme d'une honte inavouable. L'Israélien représenté déclare faire la guerre sans haine, cite des vers de Yeats en forme de mot d'excuse («*Je n'aime pas ceux que je défends/ Tout comme je n'ai pas d'adversité [sic⁴] contre ceux que je combats*»); il prise les «*chants*»

1. Ironie de l'histoire: l'Israélien qui servit de modèle à «*soldat qui rêvait de lys blancs*» n'est autre que Shlomo Sand, qui mettrait, bien des années plus tard, toute sa vindicte à «*déconstruire*» la légitimité d'Israël, en faisant du «*peuple juif*» une invention de la modernité et du peuple palestinien l'héritier véritable des Hébreux antiques...

2. «*Lorsqu'il s'éloigne*» [1995], *ibid.*, p. 364-366.

3. Dans ce poème comme souvent, les noms de lieu ni les gentils ne sont mentionnés: c'est au lecteur de reconstituer le cadre implicite. La distinction se fera alors entre ceux qui considèrent la perception du référent historique sous-jacent comme essentielle à l'interprétation et ceux qui tiennent pour essentiel l'effacement lui-même, identifié à l'universalisation.

4. Impropiété due au traducteur, le mot *adversité* semble ici confondu avec *hostilité* ou *animosité*.

et les « proverbes » arabes, mais élude l'iniquité d'une domination politique sous de creuses injonctions morales et sentences fatalistes (« *La guerre durera [...] Mais soyons bons. Il nous demandait d'être bons ici* »), et couvre sa culpabilité dans une « *toux précipitée* », toux gênée de celui qui, malgré qu'il en ait, reste l'occupant armé... Cet envahisseur à visage humain incarne, aux yeux de Darwich, la « belle âme » – au sens hégélien –, en la circonstance l'Israélien de gauche dans ses contradictions et ses dilemmes...

Mais que pèsent ces scrupules face à la réalité irréfragable d'une spoliation? Parabole politique évidente, le poème est une méditation sur l'hospitalité contrainte en situation de domination, l'hospitalité du faible au fort, de la victime à l'opresseur: « *Lorsqu'il s'éloigne* », c'est *Le Silence de la mer* palestinien – et ce soldat israélien humaniste et amoureux de la culture des vaincus ressemble à l'officier allemand francophile de Vercors. On l'accueille, mais on se tait – quitte à lui adresser un discours muet qu'il déchiffrera. En d'autres circonstances, on eût pu fraterniser et même chanter avec lui: « *N'était le revolver, la flûte se serait unie à la flûte* », mais c'est la guerre: un armistice n'est pas la paix tant que perdure l'iniquité.

À une époque où il était encore permis d'espérer l'avènement d'un État palestinien dans les territoires de 1967, Darwich continue de remuer inlassablement le couteau poétique dans la plaie de 1948, de ce qui reste à ses yeux l'usurpation primordiale. Cette asymétrie persistante entre les deux parties interdit la paix des braves, laquelle, de toute façon, ne saurait être la reconnaissance de deux légitimités concurrentes – ce qui demeure le socle idéologique du camp de la paix israélien – mais au mieux le pardon de la victime pour peu que cesse la violence et que soit reconnu le crime. En attendant, puisque la création d'Israël a déréglé toutes les règles de l'hospitalité et fait des habitants légitimes des étrangers indésirables, l'hôte israélien qui s'invite unilatéralement à prendre le thé restera l'*hostis*, « l'ennemi », qui occupe indûment la maison de l'indigène.

Ironie amère de l'histoire, selon Darwich: l'opresseur fut une victime, et continue à se voir comme telle: « *Ne blâmez pas la victime. / Nous demandons: Qui est-elle? / Il répond: Un sang que la nuit ne dessèche jamais* ». Ainsi, par une malédiction supplémentaire, les Palestiniens se trouveraient dépossédés même du droit de dénoncer leur oppresseur; « victimes des victimes » (selon le mot fameux d'Edward Saïd qui a fourni le schème interprétatif dominant du conflit), ils seraient condamnés au silence, condamnés à

habiter des refuges précaires, exilés sur leur propre terre, voués à habiter ou à hanter, comme des spectres, la conscience des nouveaux occupants, quand ils en ont une : « *Marche doucement sur notre ombre dans les champs d'avoine [...] / Rappelle-toi que le cheval a peur des avions / Et salue-nous là-bas, si tu trouves le temps* »). La poésie de Darwich se veut effort pour récupérer une parole et, au-delà, une identité qui seraient frappées d'interdit.

Le paradigme colonial: poésie et idéologie

Nul ne songerait à réduire la poésie de Darwich à son engagement politique, mais il eût fallu au poète un art consommé de la dissociation mentale pour que le militant qu'il resta sa vie durant édifie son œuvre sur la mémoire blessée de Palestine sans que ses paradigmes idéologiques en affectent la teneur. Si son œuvre transcende le substrat politique et le territoire empirique où s'origine sa parole, il n'est pas inutile de repérer en quoi cette position originelle continue à la déterminer. C'est pourquoi les poèmes peu ou prou reniés par leur auteur ne sont pas de simples reliquats, mais des documents.

Ainsi, de ce poème de circonstance, écrit pendant la Première Intifada, « Passants parmi des paroles passagères » qui donna lieu à un retentissant scandale dans le Landernau israélien. Les mots du scandale ? « *Vous qui passez parmi les paroles passagères / entassez vos illusions dans une fosse abandonnée, et partez [...] Nous avons ce qui ne vous agrée pas ici, partez / Nous avons ce qui n'est pas à vous : lune patrie qui saigne, un peuple qui saigne [...] Vous qui passez parmi les paroles passagères / il est temps que vous partiez [...] / que vous mouriez où bon vous semble, mais ne mourez pas parmi nous [...] Alors, sortez de notre terre / de notre terre ferme, de notre mer / de notre blé, de notre sel, de notre blessure / de toute chose, sortez / des souvenirs de la mémoire / ô vous qui passez parmi les paroles passagères* ».

De l'« affaire » qui s'ensuivit¹, personne ne sortit grandi. Ni ceux des Israéliens, à commencer par le Premier ministre, Itzhak Shamir, qui, avec une insigne sottise, crurent avisé de mener campagne contre un poème, ni les défenseurs de Darwich (et Darwich en personne) qui, contre l'évidence, s'évertuèrent à faire accroire que le poème n'était que protestation contre la colonisation des « territoires occupés ». Distinction indétectable dans un texte qui laisse sciemment ouverte la question des frontières d'une Palestine qui, on

1. Voir *Palestine, mon pays. L'affaire du poème* (collectif), Minuit, 1988.

l'a vu, ne s'est jamais arrêtée pour le poète à l'arbitraire d'une ligne d'armistice. Avec élégance, et coutumier du fait, Darwich désavoua finalement ce « *poème-banderole* » pour des raisons strictement esthétiques : « *J'étais embêté pour une seule raison : Shamir m'avait pris en flagrant délit de texte faible* »¹.

Le texte n'en est pas moins éclairant, en ce qu'il ouvre grand les vannes d'une fureur éradicatrice, d'un rêve d'anéantissement. Il ne dissimule pas un programme politique, mais libère un fantasme réparateur : celui de la disparition définitive de l'envahisseur innommé (et innommable) auquel chaque lecteur donnera le nom et l'extension qu'il plaira. La poésie est le lieu où se fait entendre cette autre voix, voix d'une colère et d'un ressentiment collectifs qui ne font pas dans le détail, qui se situe sur un autre plan de réalité qu'aucune politique justement ne saurait contenir.

Il y a de l'irréconciliable. Et le conflit israélo-palestinien en est l'épreuve paradigmatique, de l'aveu même du poète : si le Palestinien peut se résigner au partage de la Palestine, il ne se résoudra jamais à cesser de tenir la Palestine pour sa patrie indivise. Le compromis auquel la politique peut contraindre ne se traduira pas par une abdication des convictions. C'est ainsi que, répondant à une poétesse israélienne qui s'interrogeait sur sa perception des accords d'Oslo, Darwich déclarait avec une franchise qui l'honore, loin de toute langue de bois politique et de toute langue de soie poétique :

« Pour le Palestinien ce pays n'est pas Eretz Israël. C'est la Palestine. Un corps étranger est un corps étranger. [...] Nous sommes dans un processus de paix, chacun doit changer sa version de son histoire, mais ne vous hérisez pas si tout Palestinien est convaincu que la Palestine lui appartient. [...]. Ne tremblez pas d'apprendre qu'il pense que la Palestine est à lui. [...] Vous êtes étrangers à ses yeux. Depuis combien d'années êtes-vous arrivés ? Vous avez été là, alors que lui ne peut compter les années de sa présence dans ce pays. Et il n'est même pas sûr que c'était vous ou pas qui étiez là. »²

Il n'y a, entre « Passants parmi des paroles passagères » de 1988 et « Le dernier discours de l'homme rouge »³ de 1992 que la distance politique entre un

1. *La Palestine comme métaphore*, Actes Sud, 2002, p. 165.

2. Cité dans *Europe, op. cit.*, p. 207-208.

3. « Le dernier discours de l'homme rouge » [1992], *La Terre nous est étroite, op. cit.*, p. 286-294.

fantasme de revanche et un aveu de défaite et la distance poétique entre un libelle rageur écrit à la diable et un morceau de bravoure de très haute tenue. Les fondamentaux imaginaires demeurent inchangés. « *Poète troyen* »¹ qui porte la vision des vaincus de l'histoire, Darwich se coule dans la harangue ou le sermon du chef d'une tribu amérindienne s'adressant au colon blanc qui vient lui confisquer sa terre².

Darwich se fait messenger d'autres « perdants radicaux »³. Mais, sous la tragédie des Indiens d'Amérique, se lit encore et toujours le thrène palestinien. Tout appelle à l'analogie (au demeurant topique) entre « *hommes rouges* » et Palestiniens entre Américains et Israéliens – voleurs de terre, ivres de leur supériorité militaire, méprisant les peuples qu'ils dominent, ignorants des cultures que dévastent leurs machines de guerre. Le procédé de déplacement ne cherche pas même à se dissimuler, tout se lit en transparence ; à commencer par l'alibi théologico-politique des conquérants :

« N'ensevelissez pas Dieu dans des livres qui vous ont fait promesse d'une terre qui recouvre la nôtre. [...] Et il vous manque une défaite dans les guerres [...] Euripide un jour vous manquera, et les poèmes de Canaan et des Babyloniens, et les chansons de Salomon à Shulamit [...] Et il vous manquera une trêve avec nos fantômes dans les nuits stériles, un soleil moins enflammé, une lune moins pleine, pour que le crime apparaisse moins fêté sur vos écrans. Alors prenez tout votre temps pour la mise à mort de Dieu ».⁴

Plus encore qu'un discours sur la violence politique et la prédation coloniale, ce texte est une magistrale réactivation – à la manière d'un Pablo Neruda – d'un mythe d'autochtonie, à prendre au sens quasi étymologique du terme. L'homme rouge est le fils de sa terre, en connaît les secrets, en respecte les mystères : il est le gardien d'une nature désormais en proie à

1. C'est ainsi que Mahmoud Darwich aimait à se désigner.

2. Le poème est librement inspiré d'un discours tenu à Seattle en 1854 par le chef des Duwamish, adressé au gouverneur Isaac M. Stevens en 1854 venu lui acheter des terres.

3. Notion empruntée à Hans Magnus Enzensberger.

4. « Le dernier discours... », *op. cit.*, p. 289. Il y aurait lieu d'étudier dans la poésie de Darwich la récurrence de ce thème déicide appliqué aux Israéliens. Ainsi, du soldat israélien qui déclare : « Jéricho ! Tu es dans le rêve et dans l'éveil, deux antonymes / Et entre l'un et l'autre, j'ai déchiré ma Bible et fait souffrir le Christ » (« À la lumière d'un fusil », p. 49).

l'avidité ravageuse et métallique de l'étranger. Innocence indigène, consubstantialité de l'homme indien et de la terre ancestrale violée par l'étranger. Et de renchérir : « *Cette terre est notre mère, sainte, pierre par pierre, et cette terre est une cabane pour des dieux qui vécurent avec nous [...]. Et nous étions les premiers.* » Et pour qui consent à jouer le jeu analogique, les conquérants sionistes apparaissent aussi étrangers à la Palestine que l'étaient les conquérants européens du Nouveau Monde.

Diatribes solennelle et crépusculaire – car, à la différence du Palestinien de la Première Intifada, le chef indien sait qu'il ne peut plus espérer le départ des colons –, le poème énonce les conditions d'une paix véritable qui se révèle en réalité *éthiquement* impensable – parce que cette paix entre victime et bourreau ne peut être qu'une reddition – et peut-être ontologiquement impossible, parce qu'elle suppose l'assentiment des morts : « *Ne nous dictez pas les commandements du dieu nouveau, dieu du fer, et n'exigez pas des morts un pacte de paix. [...] Là était mon peuple. Là est mort mon peuple. [...] Prenez la terre de ma mère par le glaive, mais je ne signerai pas le pacte entre la victime et son meurtrier.* » La terre volée sera définitivement hantée par la mémoire des vaincus – et la paix qui, nolens volens, achève la péroration n'est pas une promesse, mais une espérance ténue : « *Il y a des morts qui sommeillent dans des chambres que vous bâtirez. Des morts qui visitent leur passé dans les lieux que vous démolissez. Des morts qui passent sur les points que vous construisez. [...] Laissez donc, ô invités du lieu, quelques sièges libres pour les hôtes, qu'ils vous donnent lecture des conditions de la paix avec les défunts.* »

Transformer l'ennemi en « *loyal adversaire* », selon le mot de René Char ? Peut-être. Mais le contentieux semble rester inexpiable, et le nom que porte l'ennemi, « Israël », reste pour Darwich à tout jamais un nom d'emprunt, une imposture, un nom imprononçable, car il y aura toujours « sous Israël la Palestine »¹. La puissance de cette poésie vient pour une part de cette intransigeance.

1. Pour reprendre le titre d'un essai d'un militant révolutionnaire juif de l'OLP, Ilan Halévi. De même, sans marchander son admiration au poète israélien Yehuda Amichai, le poète palestinien ne craignit pas d'écrire : « Il m'arrive de me demander en le lisant si la terre qu'il nomme Israël est la même que la Palestine dans ma poésie. Il la décrit brillamment, mais c'est un autre pays qui cache le mien. » (*Europe*, 31)

C'est sur ce point que vient buter ma b n volence. Elle tient à ce que la vision de l'histoire de Darwich s'édifie sur la double base d'un axiome et d'un silence.

L'axiome est explicite, on l'a vu : c'est l'idée que rien ne justifiera jamais la création d'Israël, c'est l'idée que les Juifs venus en Palestine n'avaient rien à y faire, qu'aucun lien charnel ne les rattache à cette terre ; qu'ils y sont des envahisseurs et des intrus. De là leur assimilation à tous les autres conquérants et colonisateurs (Européens aux Amériques, Allemands en Europe...). De là aussi l'absence de distinction entre les épisodes de 1948 et de 1967.

Pas un seul vers de cette poésie ne semble prendre en compte la possibilité d'un lien profond des Juifs à la terre d'Israël, à ses pierres, à son paysage. Les noms mêmes d'Israël et de Judée sont aussi absents de la carte poétique, et même biblique, de Darwich que des chartes palestiniennes. Seuls existent la Palestine et « Canaan » – nom dont la vertu est d'effacer la conquête, de restaurer un état d'innocence précoloniale, antérieur à l'appropriation théologico-politique du sionisme. Le seul amour authentique de la patrie palestinienne ne peut être que celui des autochtones, implicitement arabes ; tout le reste n'est qu'« *arrivée absurde dans une légende* »¹, mythologies artificiellement ressuscitées au service d'une conquête coloniale. Quoi que lui-même et ses thuriféraires en disent, le juste combat contre « l'effacement » de la Palestine par le sionisme, loin d'échapper à l'idéologie, verse à son tour dans un irrédentisme foncier en faisant des Israéliens de simples envahisseurs. Même tempéré par des déclarations sincères en faveur d'une palestinit  ouverte   l'altérité et par une pratique poétique qui charrie un héritage pluriel où les écrits hébraïques ont leur part, le prisme exclusivement anticolonialiste par lequel Darwich interprète le sionisme lui interdit fondamentalement d'en mesurer la profondeur historique et affective – et, au passage, peut-être, de comprendre la réitération humiliante des déroutes arabes face à un ennemi qui avait autant de bonnes raisons de se croire chez lui que ceux qui voulaient le rejeter à la mer.

On touche là à ce qui constitue le second pilier, invisible lui, de la vision de Darwich, mais qui soutient tout l'édifice imaginaire. C'est le silence absolu qui couvre la responsabilité arabe dans la catastrophe palestinienne. La Nakba s'inscrivait dans le cadre d'une guerre engagée par les armées arabes coalisées au lendemain même de la naissance d'Israël. Guerre dont

1. Cf. aussi : « Eux labourent notre enfance et coulent leurs armes dans les légendes » (« Sirhae prend le café   la cafétéria » [1972], in *La Terre...*, p. 71.

l'objectif n'était rien de moins que l'anéantissement de cet État. Guerre à mort lancée par les États arabes dont l'objectif était une épuration ethnique de la Palestine... de ses Juifs. Décontextualisé, absolutisé, mythifié, l'exil palestinien devient l'inexpiable « péché originel » d'Israël et la Nakba l'équivalent en miroir de la Shoah.

Qu'on m'entende bien. Un historien a le droit de penser que les guerres arabes étaient inévitables, un historien antisioniste a même le droit de les croire justifiées. Et un poète, de son côté, a le droit de ne pas être historien, de s'en tenir à son vécu ou de forger un récit collectif. Le problème surgit quand lecteurs et critiques ne se contentent plus de sonder avec l'empathie requise l'expérience subjective d'un poète, mais, par un effet de sidération, relaient sans examen les distorsions imaginaires de l'Histoire que produit son œuvre. Ainsi de ce déconcertant paragraphe de contextualisation à destination de candidats à l'agrégation en 2016 :

Après la résolution de l'ONU établissant un plan de partage de la Palestine pour permettre la création d'Israël en 1947, se déclenche un conflit armé entre les forces sionistes et les pays arabes voisins. Le 14 mai 1948, Israël déclare son indépendance, sur un territoire plus étendu que celui qui lui était assigné par la résolution internationale. De ces terres conquises au cours de la guerre sont alors évacuées 700 000 personnes, qui prennent la fuite ou sont expulsées : pour les Palestiniens, c'est la nakba, la « catastrophe ». Le village de Mahmoud Darwich est rasé et sa famille doit se réfugier au Liban.

Pour mémoire, on distingue deux phases dans l'histoire du conflit qui a présidé à la création d'Israël ici confusément amalgamées : la guerre civile déclenchée par l'insurrection de la population arabe-palestinienne au lendemain du vote par l'ONU de la partition de la Palestine mandataire en deux États arabe et juif (30 novembre 1947) ; puis l'attaque d'Israël par une coalition de cinq armées au lendemain de sa déclaration d'indépendance (15 mai 1948). La tournure pronominale du résumé pédagogique (« un conflit se déclenche » !) accomplit l'exploit d'escamoter, au profit d'une corrélation mécanique et impersonnelle, la décision arabe de tuer dans l'œuf l'État d'Israël. Les faits sont pourtant têtus. Ni la première extension des frontières israéliennes ni le drame des réfugiés ne sont intelligibles hors du contexte du

refus arabe, d'une guerre à mort qui ne s'acheva qu'en juillet 1949 et que les Juifs eurent le mauvais goût de remporter¹. Que le projet d'anéantir Israël, non de donner une patrie aux réfugiés, ait gouverné toutes les politiques arabes pendant des décennies (qu'on songe aux « trois non de Khartoum » en 1970) aurait-il compté pour si peu dans la genèse et la perpétuation des malheurs palestiniens² ?

Ce n'est pas confondre la littérature et l'histoire, mais œuvrer à cerner leurs territoires respectifs que d'examiner sur quelle reconfiguration mythopoétique des données historiques s'élabore une œuvre aussi éminemment politique que celle de Darwich. Et ce n'est pas outrager l'autonomie d'un grand poète que de conjecturer que le patron narratif du drame palestinien véhiculé par son œuvre ait pu être idéologiquement surdéterminé³. Toujours est-il que, sous la plume de Darwich et de ses hagiographes, l'Orient compliqué se simplifie en un scandale de grand remplacement : c'est l'histoire d'une population persécutée en Europe qui se voit attribuer en dédommagement une terre de Palestine dont elle chasse cruellement les occupants légitimes⁴. Le tout sous faux drapeau biblique.

Dans le même volume collectif (par ailleurs riche en analyses et informations), une perle si énorme qu'elle ne peut être qu'un lapsus révélateur vient encore charger le dossier d'accusation d'Israël. Ainsi, est-il écrit que le recueil *La Terre nous est étroite* « égrène les noms de lieux palestiniens : Jaffa, Jéricho, Jérusalem, Nazareth, le Karmil, Hittîn, Sodome, Haïfa, Ramleh, Saint-Jean d'Acree... parce que leur profération, interdite par les nouveaux

1. Occultation de l'agression arabe repérable dans le discours historique de Yasser Arafat à l'ONU en 1974 : « Malgré la résolution du partage qui accordait aux colonialistes 54 % de la terre de Palestine, ceux-ci ont été mécontents de cette décision et ont commencé une guerre terroriste contre la population civile arabe. Ils ont occupé 81 % de l'ensemble de la terre de Palestine, déracinant ainsi un million d'Arabes. »

2. Des poèmes en forme de parabole comme « Je suis Joseph, ô mon père » [1986] (*La Terre...*, p. 225), « Il étreint son assassin » [1986] (*ibid.*, p. 219), se prêtent à plusieurs lectures, mais l'une d'entre elles demeure la protestation contre l'abandon de la cause palestinienne par les frères arabes.

3. « Amichaï est un poète qui cache habilement son idéologie. [...] Il demeure néanmoins un poète idéologique. » Ces propos pourraient s'appliquer en toutes lettres à sa propre production poétique.

4. « Patrie qui a changé d'habitants et les étoiles sont des gravats » (« Sirhane prend le café à la cafétéria », *La Terre nous est étroite*, p. 66)

venus qui ont renommé l'espace, les fait exister.» Or, dans cette étrange liste, tous les lieux mentionnés comme «lieux palestiniens» existent encore (sauf un) et ont gardé leurs noms; ces noms sont majoritairement inscrits dans les textes bibliques et talmudiques; seul Hittîn est le nom d'un village arabe effacé de la carte, victime de représailles israéliennes après le massacre de Juifs à Tibériade pendant la guerre de 1948.

Là encore, le discours d'escorte tend dangereusement à amplifier des tropismes et des topiques déjà présents dans la poésie de Darwich – et, au-delà d'elle – de la culture politique palestinienne: en l'occurrence la palestinisation anachronique de l'histoire antique – homologue de l'islamisation *a posteriori* des prophètes et des patriarches bibliques. Le thème en vogue, à partir de 1967, du «Christ» palestinien¹ va dans ce sens. Quand, pour Yasser Arafat, Jésus est le «premier feddayin» ou, pour Darwich, le premier «martyr palestinien», le discours est au-delà de la banale acculturation d'un symbole chrétien universel: aux confins d'un révisionnisme insidieux, d'une théologie politique de substitution, d'une colonisation du temps, d'un annexionnisme historique.

J'en reviens donc au plus délicat, à la source même de mon malaise devant ce que suscite cette œuvre. Ce malaise tient moins à la nature de sa poésie qu'à l'aura qui l'accompagne et aux mythes dans lesquels elle m'invite implicitement à communier; il tient moins à la déconstruction des mythes sionistes qu'à la construction en miroir d'un mythe palestinien entretenu complaisamment par l'exégèse critique; *il tient non tant à ce que cette poésie expose des crimes d'Israël qu'à ce que l'existence même d'Israël y est vue comme un crime*. Cette œuvre ne m'accueille qu'à condition de me délester entièrement de mon attachement à ce pays, ou de tenir pour parfaitement accessoire son existence ou sa survie: c'est le prix de l'hospitalité poétique de Darwich. Un universalisme moins un.

Non possumus. Pour aller au terme l'introspection à laquelle cette œuvre m'astreint, force m'est d'avouer que je n'éprouve pas de sympathie pour la cause palestinienne. J'appelle ici «cause palestinienne» non la lutte pour les droits nationaux palestiniens – qu'il faut soutenir – mais l'appareil idéologique, culturel et militant qui, fondé sur le rejet de tout ce que représente

1. Voir p. ex. Léon Poliakov, *De Moscou à Beyrouth. Essai sur la désinformation*, Calmann-Lévy, 2014, chapitre III.

Israël, a fait de cet État le « mauvais objet » de la politique internationale et de la lutte contre le sionisme la mère de toutes les batailles. Si les occasions de se scandaliser de la politique israélienne ne manquent malheureusement pas, il reste que le projet d'un État juif n'a jamais trouvé sa justification dans la volonté d'anéantir un autre peuple : le sionisme reste dans son essence un projet d'affirmation collective tourné vers la vie. Par la force des choses, la cause palestinienne s'est nativement édifiée sur une visée de destruction, et la conscience de soi du peuple palestinien est issue du malheur qu'il impute à la réalisation d'un autre projet national – trauma inaugural, point de fixation obsessionnel, avènement indigérable. *L'existence du Palestinien était dans l'angle mort du projet sioniste ; la haine d'Israël reste le noyau de ténèbres de la cause palestinienne.* Mis à nu dans les textes de circonstance de Mahmoud Darwich, ce ressentiment originel demeure la plupart du temps recouvert, mais imparfaitement, par les sortilèges d'un verbe imagé, envoûtant, indirect parfois jusqu'à l'hermétisme. Il n'est pas besoin, cependant, de creuser longtemps sous les dunes poétiques pour qu'affleure l'fracassable roc de négation : telle est sa grandeur, là est ma limite.

Darwich est sans doute la plus noble expression de cette cause palestinienne, dont il sut faire une poésie universellement adressée. *Mais cette cause garde un fond de nuit.* Et de même que le poète répétait à qui voulait entendre qu'il aspirait à la paix, mais ne pourrait jamais aimer Israël – qui le lui reprocherait? –, je salue l'œuvre de Darwich – mais il me demeure impossible de l'aimer.

Je ne puis faire semblant d'ignorer que, si sa cause l'avait emporté, Israël eût été rayé de la carte.

Je ne puis faire que ce soit un détail.

L'inconfort que j'éprouve à la lecture de ce poète intraitable ne m'empêche pas de m'incliner devant son talent, mais il m'indique, à tout le moins, où je suis.

L'Autre dans la vie et l'œuvre d'André Schwarz-Bart

Francine Kaufmann

Dans sa « Petite note d'introduction » au premier roman posthume d'André Schwarz-Bart, *L'Étoile du matin* (Seuil 2009) (*EdM*), la romancière Simone Schwarz-Bart décrit ainsi son mari défunt : « Il portait en lui toutes les formes de vies humaines imaginables, la tête dans les étoiles, et les pieds dans la poussière des origines. » Et elle le cite : « Je saute par-dessus toutes les frontières, les murs de toutes les prisons collectives, dans le temps et dans l'espace ».

Cette note manuscrite d'André, incluse dans l'introduction de Simone confirme la nature multiple de cet homme, de cet écrivain à la voix singulière qui décrit ainsi son personnage Haïm, rescapé d'Auschwitz, à la fin de sa vie :

Haïm se sentait maintenant en sympathie avec tous les humains, depuis les cavernes, y compris ceux qui parlaient aux fleurs, voire même avec toutes les formes vivantes, jusqu'aux insectes. voire même avec les arbres dans le ciel, dont il était partie prenante, poussière d'étoiles. Tout au long de sa vie, il avait ressenti cette personnalité multiple, dilatée, qui l'avait conduit au désordre de son esprit... (*EdM* p. 208).

De fait, le sentiment d'appartenance à l'humanité entière, voire à toutes « les formes vivantes » (faune, flore et même minéraux et astres) depuis l'aube des temps jusqu'à l'instant incarné dans sa chair, est l'un des thèmes récurrents de l'œuvre d'André Schwarz-Bart que certains croient, aujourd'hui encore, l'auteur d'un seul livre, un livre fondamentalement « juif ».

Or *Le dernier des Justes (DdJ)*, prix Goncourt 1959, best-seller à l'échelle mondiale, premier chef-d'œuvre de fiction autour de la Shoah, n'est que le premier maillon d'un cycle qui inclut plusieurs volumes d'une saga antillaise (*La Mulâtresse Solitude*) avant de se clore sur un dernier roman juif. Déjà dans les interviews de 1959, André Schwarz-Bart annonce que son prochain roman ne sera pas juif. Et dans un long texte signé de sa main : « Pourquoi j'ai écrit *La Mulâtresse Solitude*¹ », il détaille son projet global à la sortie de son second roman, *Le Plat de porc aux bananes vertes* (Seuil 1967), qui en déroute plus d'un. La narratrice est une vieille Martiniquaise qui achève sa vie à Paris, dans un asile de vieillards et qui subit les effets déshumanisants et humiliants d'un triple préjugé : Mariotte est noire, c'est une femme et elle est vieille ! Interviewé par Jean-Pierre Gorin, Schwarz-Bart souligne la parenté entre ses deux romans : « le monde concentrationnaire est le plus grand dénominateur commun de tout ce que j'ai écrit... » (*Le Monde*, 1^{er} février 1967, p. VIII). Il souligne que ses romans sont fondés sur une approche de biais – indirecte donc adoucie et supportable pour le lecteur – des souffrances extrêmes subies par ses héros : non pas des individus dont la vie serait suffisamment intéressante pour justifier de les placer au centre d'un livre, mais des héros « exemplaires », des « porteurs du temps », dont la vie individuelle insérée dans une longue généalogie d'ancêtres et de descendants qui parcourent l'histoire entière de leur peuple, illustre sa dignité et sa spiritualité, malgré les préjugés qui les défigurent. Dans des études antérieures, j'ai appelé ce procédé romanesque « saga identitaire² », où d'ailleurs les héros tout en incarnant leur propre peuple, représentent aussi l'humanité entière :

Je me suis servi d'un biais en faisant vivre à mon héros [Ernie], dans sa vie courante, des expériences qui, en germe, étaient déjà concentrationnaires. Le problème se ramène à des termes voisins pour *La Mulâtresse Solitude* : l'asile me paraît un bourgeon concentrationnaire de notre monde ; l'esclavage offre lui aussi des analogies avec cet uni-

1. « Pourquoi j'ai écrit *La Mulâtresse Solitude*. André Schwarz-Bart s'explique sur huit ans de silence. », *Le Figaro littéraire*, 26 janvier 1967, p. 8-9.

2. Voir : Francine Kaufmann, « Les Sagas identitaires d'André Schwarz-Bart : faire aimer l'étranger pour la dignité de sa différence », in *NEF/Nouvelles Études Francophones*, Vol 26, n° 1 (printemps 2011), p. 16-33 ; numéro spécial sur les Schwarz-Bart, sous la direction de Kathleen Gyssels.

vers. Il n'y a pas de hasard à cela : le monde concentrationnaire est le plus grand dénominateur commun de tout ce que j'ai écrit jusqu'à présent. (*Le Monde, op. cit.*)

L'État d'Israël ne s'y est pas trompé en lui décernant le 30 mars 1967 (peu avant la guerre des Six Jours), le Prix de la ville de Jérusalem « pour la liberté de l'homme dans la société ». Non pas un prix « juif », mais un prix qui célèbre son combat personnel et littéraire pour souligner :

[...] à la fois l'ignominie de la condition faite à l'individu en proie à la méchanceté des groupes oppresseurs, et la grandeur quasi mythique de son destin, qui est de témoigner pour la vérité humaine, de rédemmer l'homme de son enfer en l'assumant tout entier [...] Au combat pour la justification de son propre peuple, André Schwarz-Bart ajoute le souci des autres races opprimées, de tous ceux qui souffrent injustement aux mains de leurs frères dénaturés.¹

Dans diverses interviews de l'époque, Schwarz-Bart rappelle le paradoxe de la cigogne qui s'appelle en hébreu *hassida*, la généreuse (de *hessèd*), parce qu'elle nourrit les siens avec amour, mais qui figure parmi les animaux impurs dans la Bible (Lévitique 11, 19), parce qu'elle ne se soucie que des siens.² Déjà dans *Le dernier des Justes*, la légende des 36 Justes est exposée comme un don à l'humanité tout entière : « Selon elle *le monde* reposerait sur trente-six Justes, les *Lamed-waf*. [...] En eux se déversent toutes nos douleurs comme en un

1. Attendus du jury du Prix de Jérusalem, sans doute rédigés par l'écrivain Claude Vigée, mais signés du maire de la ville, Teddy Kollek. Voir l'intégralité du texte et la réponse du lauréat dans ma thèse de doctorat (1976) et dans mon article de l'édition française du *Jerusalem Post* (n° 817, 21 au 27 novembre 2006, p. 16-17), accessible en ligne sur le site du Judaïsme d'Alsace et de Lorraine : <http://judaïsme.sdv.fr/perso/schwbart/schwbart.htm>

2. Voir notamment *Le Figaro*, 31 janvier 1967, et *Le Nouvel Observateur*, 8 février 1967. Schwarz-Bart a dû lire cet apologue dans le livre de Martin Buber qui lui sert souvent de source : *Les récits hassidiques* (1963) : « La question fut posée à Yaakov Yitzhak [de Pjzha] : “Le Talmud explique que la cigogne est appelée (en hébreu) *Hassida* la pieuse ou affectueuse, pour la raison qu'elle aime les siens. Alors, donc, pourquoi entre-t-elle dans la catégorie des oiseaux impurs ? – Parce qu'elle ne dispense son amour qu'aux siens”, répondit le Rabbi. » Édition de poche, Seuil, Points Sagesses, 1996 (2 vol.), T.2, p. 207. Source talmudique : *TB Hulin* 63 a.

réceptacle [...] S'il venait à en manquer un seul, la souffrance *des hommes* empoisonnerait jusqu'à l'âme des petits enfants et *l'humanité* étoufferait dans un cri» (*DdJ* p. 12, souligné par moi). D'ailleurs tous les *Lamed-waf* ne sont pas juifs puisqu'on compte parmi eux «Hécube, hurlante à la mort de ses fils» (*DdJ* p. 13). Dans le prologue de *L'Étoile du matin*, on retrouve l'expression d'une identité multiple: l'hommage à son propre peuple – le peuple juif – se justifie parce qu'il incarne en lui et prône l'Homme universel:

Un petit peuple qui par un seul livre avait fécondé la totalité de la Planète. Ce livre disait que tous les hommes sont issus d'un même couple originel, afin qu'ils aient tous les mêmes ancêtres, et que nul humain ne puisse dire à un autre: «je te suis supérieur par la naissance». (EdM, p. 19)¹

Si André Schwarz-Bart a consacré sa vie littéraire à dénoncer le racisme, à mettre en évidence le terreau, les germes et les bourgeons qui ont permis la matérialisation, à l'époque nazie, d'un univers concentrationnaire porté à son paroxysme, c'est sans doute parce que ses deux parents, deux de ses frères et une grand-tante (assassinés à Auschwitz en 1942-43) périrent uniquement parce qu'ils sont juifs. Résistant dès l'âge de quinze ans et demi dans l'UJRE² et les FTP-MOI avec lesquels il participe à la Libération de Limoges, puis soldat dans l'armée française (38^e RI des FFI, il combat à la Pointe de Grave), communiste convaincu jusqu'aux premiers procès antisémites et antisionistes de 1952-53³, militant actif contre la guerre d'Algérie

1. Italique dans l'original. André Schwarz-Bart se réfère ici à la Michna et traité *Sanhédrin* IV, 5: «Adam a été créé (homme) unique [...] de manière qu'aucun homme ne puisse dire à un autre: mon père était plus grand que le tien.»

2. UJRE, Union des Juifs pour la Résistance et l'Entraide. Prolongeant l'action des groupes de combat Solidarité, l'U.J.R.E. naît dans la clandestinité en 1943. Elle unit la Résistance juive, issue en particulier de la M.O.I. (Main d'Œuvre Immigrée), de l'U.J.J. (Union de la Jeunesse Juive), et du mouvement *Solidarité* et se constitue après la Libération de Paris, le 13 novembre 1944, en association régie par la loi de 1901.

3. Dans le procès Slansky ou Procès de Prague (1952), l'origine juive de onze des quatorze accusés est clairement soulignée. Peu après éclate le prétendu «complot des blouses blanches» (janvier 1953), qui accuse des médecins soviétiques juifs d'être des espions sionistes à la solde de l'Amérique et d'avoir reçu de l'organisation juive américaine JOINT l'ordre d'exterminer les dirigeants de l'URSS. Plusieurs centaines sont arrêtés.

(il est signataire de la seconde liste du Manifeste des 121 appelant, durant l'hiver 1960, au droit à la désobéissance militaire et à l'indépendance de l'Algérie), défenseur d'Israël même s'il opte en 1947 pour le combat socialiste « comme vraie solution du problème juif » plutôt que pour le combat sioniste¹, André Schwarz-Bart est un homme d'action et de convictions, profondément juif et intrinsèquement ouvert au monde entier. Il choisit délibérément de « rendre hommage » à des héros qui ne lui ressemblent pas vraiment, mais dont il veut révéler la beauté intérieure. Ni combattants valeureux, ni communistes, ni sionistes, les héros du *Dernier des Justes* sont non violents, profondément juifs et humains², même si leur vie et leur apparence extérieure sont « autres », donc étranges, étrangères, voire rebutantes pour un occidental. Il en va de même pour ses héros noirs. Interviewé à la sortie du *Plat de porc* par le magazine de l'UJRE, *Presse nouvelle*, Schwarz-Bart déclare à Jean Liberman :

L'homme a peur de tout ce qui est différent de lui. Dès lors il faut faire en sorte que tel peuple ou groupe humain, qui lui semble lointain, étranger, lui devienne proche, familier, afin qu'on aime l'étranger *pour sa différence* appréciée comme un enrichissement de tous. [...] Ainsi aimer autrui est, sur le plan romanesque, ma façon de lutter contre le racisme³.

Quand Ernie Lévy se porte volontaire et s'engage dans un régiment étranger de l'armée française dès la déclaration de guerre, ce n'est pas pour rechercher un quelconque héroïsme martial cher à l'Occident, mais dans l'espoir que les certificats d'incorporation qu'il obtient protégeront sa famille, à la fois juive et allemande : « Surtout rassure-toi, grand-père, je me souviendrai qu'il y a des hommes en face ; d'ailleurs c'est brancardier que je suis, je porte pas de fusil,

1. Il déclarera en 1967 à J.-F. Held que cette décision est l'un des plus grands regrets de sa vie (*Le Nouvel Observateur*, 8 février 1967).

2. Lire l'introduction d'André Schwarz-Bart à « La biographie d'Ernie Lévy », chapitre publié dans *La revue du FSJU* de décembre 1956, p. 26, et repris intégralement dans *L'Express* du 10/12/59.

3. In Jean Liberman, « Entretien avec André Schwarz-Bart : Auschwitz et Hiroshima, nouvelles coordonnées de l'esprit », in *Presse nouvelle*, n° 81, 1967, p. 6 ; caractères gras dans l'original.

je porte que les hommes» (*DdJ*, p. 257). Dans *La Mulâtresse Solitude* (*MS*), l'héroïne Rosalie, dite «deux âmes» à cause de ses yeux vairons qui reflètent sa double origine puisqu'elle est née du viol de sa mère par un marin blanc, s'approprie elle-même le prénom de «Solitude». Elle est l'héroïne du troisième roman publié d'André Schwarz-Bart (Seuil, 1972). Si elle se bat en 1802 aux côtés de Delgrès contre les forces françaises venues rétablir l'esclavage en Guadeloupe, c'est presque malgré elle, parce qu'elle est déjà considérée comme une héroïne par ses semblables, ses frères rebelles, les noirs marrons traqués avec lesquels elle fuit dès 1798; changée pourtant en zombi-cornes¹ à l'âge de onze ans, après les souffrances subies dans sa jeune vie d'esclave (*MS* p. 74)², puis désensorcelée et faisant choix de sa seule identité noire (p. 96), c'est dans un semi-brouillard qu'elle tue plus tard un soldat à plumets qui canarde ses camarades (*MS* p. 105), avant de devenir une combattante sans peur, bien qu'enceinte, qui finit guillotinée sur le cours Nivelos à Basse Terre, en Guadeloupe.

Dans *Le Plat de porc*, la petite-fille de Solitude lutte par d'autres armes: «ses écritures». Mais elle naît trop tôt pour être entendue, pour être reconnue en France comme une sœur en humanité. Dans une note de travail manuscrite (feuille volante sans date) que j'ai retrouvée dans le bureau d'André à Goyave, en Guadeloupe, il écrit:

Ma négresse est absence, au départ, comme le groupe humain où elle apparaît. Et toute sa vie exprime la volonté déchirante et impossible d'une présence au monde. [...] A la fin du livre, elle dira son regret d'être trop vieille pour ce monde qui naît sous ses yeux en train de se refermer.

C'est pour offrir une présence au monde à ces voix étrangères que Schwarz-Bart écrit. Après un périple en Israël, en Afrique et aux Antilles, il rédige cette note à Lausanne, datée du 20 janvier 1961:

1. Le Zombie-cornes est un personnage du folklore antillais, une sorte de mort-vivant dont l'âme est «partie».

2. Cet épisode est équivalent à la transformation d'Hécube en chien à la mort de ses enfants, ainsi qu'au chapitre «Le chien» dans le *DdJ*: à la mort de ses parents, Ernie «se fait chien» et ne répond plus qu'au nom d'Ernest Bâtard (*DdJ* p. 264). (Ernie est un diminutif d'Ernest).

Une vieille femme parle. La mort coule dans ses veines. Une vieille négresse. L'humiliation noire. Une pauvre : la solitude. C'est une de ces voix que le monde n'a pas l'habitude d'entendre, car les mots leur manquent et elles enflent en vain la gorge, comme ces [*barré : cris de fusillés*] suppliciés auxquels les Allemands apposaient un bâillon de plâtre. Casser le plâtre immémorial.

Le parallélisme entre la solitude juive et la solitude noire est clairement exprimé. Pour André Schwarz-Bart, l'Autre par excellence, le noir dont les ancêtres ont connu, comme les siens, l'esclavage et la persécution, n'est qu'un double inversé de lui-même. Toujours en 1961, mais à Dakar¹ il écrit dans une autre note : « La vieille est moi et je suis elle. Ce qui vaut pour l'un vaut pour l'autre. Ma philosophie est la sienne, et recherchant ce qu'elle pense, je découvre le fond de mon cœur ».

Quand l'écrivain juif se fait « autre »

En se lançant dans l'écriture du cycle noir, André Schwarz-Bart était rongé par le souci de la « légitimité ». À la sortie du *Dernier des Justes*, des Juifs lui avaient reproché de présenter une image déformée et « souffrante » de la civilisation juive d'Europe de l'Est, une image qui ne leur ressemblait pas et dont ils tenaient à se démarquer. De plus ils l'accusaient d'erreurs, de plagiat partiels, d'illégitimité parce qu'il n'avait pas été interné dans les camps². Avant de partir vers l'Afrique pour se documenter sur place afin de nourrir l'écriture de son second roman, André se demandait :

Avais-je le droit, moi, homme blanc, de parler des personnes de couleur sans leur accord exprès ; ou du moins, sans le consentement de personnalités représentatives du monde noir ? [. . .] Dès le début, plusieurs

1. André a épousé Simone à Paris le 21 mars 1961. Ils s'installent à Lausanne puis, à l'automne 61, partent vivre à Dakar pour une année.

2. J'ai consacré une longue étude à ce qu'on a appelé : « L'affaire Schwarz-Bart ». Voir F. Kaufmann, « Les enjeux de la polémique autour du premier best-seller français de la littérature de la Shoah », Myriam Ruzniewski-Dahan et Georges Bensoussan éd., *Revue d'Histoire de la Shoah* n° 176, sept.- décembre 2002, n° sur « La Shoah dans la littérature française », p. 68-96. Accessible en ligne : <http://judaisme.sdv.fr/perso/schwbart/revue.pdf>.

personnes m'ont laissé entendre qu'un homme blanc ne pouvait honnêtement écrire sur les noirs¹.

Conscient que pour écrire une œuvre « noire », il s'agissait pour lui « de se faire autre pour pouvoir l'écrire » et d'obtenir un encouragement, sinon un accord, de ses frères de souffrance, il se rendit dans le mois qui suivit le Goncourt (dès janvier 1960) au siège des éditions Présence africaine, à Paris, espérant « rencontrer si possible le grand poète antillais Aimé Césaire »². Ce dernier était à la Martinique (où il fut reçu par lui quelques mois plus tard). Mais il rencontra ce jour-là d'autres chantres de la Négritude : le Sénégalais Alioune Diop et le Malgache Jacques Rabemananjara qui accueillirent son projet avec une telle « générosité » qu'il en vint « presque, un moment, à ne plus douter » de lui-même (*ibid.*).

Dans son entretien révélateur accordé à J.-P. Gorin du *Monde*, au moment de la sortie du *Plat de porc*, en février 1967, Schwarz-Bart faisait part du sentiment de fraternité, d'affinité profonde qu'il entretenait depuis longtemps avec les Antillais et qui nourrissait son entreprise (*op. cit.*, p. VIII). Bien plus, au-delà de ses héros juifs, noirs ou issus d'autres minorités opprimées (femmes exploitées et vieillards de l'hospice rejetés), il voulait rendre hommage à la dignité de tous les laissés pour compte, de tous les persécutés. Il aspirait à rendre leur fierté à leurs descendants tout en les faisant connaître et aimer par les lecteurs appartenant à la civilisation des persécuteurs, celle qui avait inventé « l'univers concentrationnaire » (*ibid.*). Il était profondément convaincu qu'unis par l'expérience limite de l'esclavage, qui fonde leurs identités respectives, Juifs et noirs « voisinent » malgré certaines différences radicales. C'est pourtant dans le respect même de leurs différences qu'ils peuvent se rencontrer et reconnaître leur commune humanité :

Mon rapport avec les Antillais a été profondément juif. J'éprouvais un sentiment de fraternité, c'est-à-dire la possibilité d'une communication avec ce peuple. *Identité* de la condition juive et de la condition antillaise ? *Non*. L'entreprise de génocide dont les juifs avaient fait l'objet instaurait, historiquement, une différence radicale. *Contiguïté*, plutôt, de deux

1. *Op. cit.* « Pourquoi j'ai écrit *La Mulâtresse Solitude* », p. VIII.

2. *Ibid.*

expériences limites qui autorisaient un dialogue. (*op. cit.* Gorin p. VIII, je souligne)

Bien plus tard, dans d'autres notes manuscrites que j'ai dépouillées à Goyave, Schwarz-Bart décrira ses œuvres juives et noires comme «réversibles». Ainsi le 30 avril 1994 il précise que *La Mulâtresse Solitude* (Seuil 1972) est un «roman juif sous couverture noire». Mais il déplore alors que ses lecteurs ne s'en soient pas aperçus. Et il s'attriste de la réception cloisonnée de l'œuvre réversible, limitée à une identification sectaire, sans compter le problème affligeant de la concurrence des mémoires: *Solitude* ne se trouve pas au Pletzel¹, et *Le Dernier des Justes* ne figure pas dans les librairies antillaises. Et puis la Shoah, que les Noirs ne nous pardonnent pas².

L'ère du doute

Peu à peu, Schwarz-Bart semble reconsidérer sa position. Il pressent que sa visée universelle, dans sa vie comme dans son œuvre, ne peut s'exprimer qu'à travers son identité particulière, l'identité juive qui, bien que «déliquescente» (c'est le terme qu'il emploie dans une note tardive sans date), reste prééminente. Dans une note inscrite dans un livre imprimé en 1992, il constate, en décrivant Haïm, son personnage de *l'Étoile du Matin* qui devient le personnage central de son dernier livre juif, inachevé:

Haïm avait deux oreilles: une oreille juive et une oreille humaine. Souvent les deux oreilles entendaient le même son: mais parfois c'est un son différent et il faut deviner lequel des deux est le son vrai. Ça n'allait pas sans conflits: il y avait des périodes où il croyait plutôt son oreille juive, et d'autres où il croyait plutôt son oreille humaine. Mais il avait remarqué ceci: quand il choisissait son oreille humaine, il arrivait souvent qu'elle s'avère finalement la véritable oreille juive. C'est comme s'il y avait en lui deux oreilles juives. Une oreille juive immédiate, visible, et une oreille juive cachée au fond de l'oreille humaine. C'était un peu, en lui, le conflit qui règne dans la Bible, entre le judaïsme tribal des uns, et le judaïsme universel des autres.

1. Le Pletzel (littéralement «petite place, lieu» en yiddish) est le nom donné au quartier juif de la rue des Rosiers à Paris, où l'on trouve quelques librairies juives.

2. Note manuscrite sans date.

Mais le judaïsme des prophètes avait la caution absolue de Dieu. Ce n'était pas un choix, mais une obligation. Tandis que lui, mécréant, sur quoi pouvait-il s'appuyer pour choisir l'universel en lui, le Bien en lui, l'humain en lui, contre l'animal, etc. ? C'est bien simple: sur un acte de foi¹.

Au fil du temps, André Schwarz-Bart se met donc à remettre en cause son entreprise. En visant à l'universel, n'a-t-il pas refoulé son identité propre au point de ne plus savoir qui il est ? N'a-t-il pas, par ailleurs, cru à tort à sa légitimité d'écrivain en empruntant pour écrire la voix d'une femme noire ? En reprenant dans son intégralité la note déjà citée du 30 avril 1994, j'espère faire toucher du doigt les débats intérieurs de l'écrivain qui avait cru pouvoir se faire « autre » pour parler au nom d'un « autre peuple ».

L'oiseau ne chante bien que dans son arbre généalogique: cette formule, qui me hérissait autrefois, résonne aujourd'hui d'une vérité infiniment modeste. Ne serait-ce qu'à la lumière de T. Nathan²; la signification de cet arbre « amniotique » m'apparaît comme une évidence. Je n'avais pas eu conscience, autrefois, de l'outrecuidance de mes positions universalistes en ce qui concerne la création littéraire: je refusais ce que j'appelais alors la littérature ethnique, je croyais en un point équidistant de toutes les cultures, ce qui me donnait le droit d'écrire sur les Noirs. Je n'ai pas voulu voir combien la conception « réversible » de la mulâtresse Solitude limitait la portée de cette relative réussite; en vérité c'est un roman juif sous couverture noire et c'est le milieu « amniotique » juif qui lui donne sa vérité humaine.

Ces pensées me viennent alors que je viens de connaître des minutes exaltantes en rêvant à C.D.V.³. Je croyais cette nuit ce livre impos-

1. Cette note au crayon figure sur la page « Note de l'éditeur » dans le livre d'Ana Novac, *Les beaux jours de ma jeunesse*, Journal. éd. Balland, 1992. (première édition en 1968).

2. T. Nathan = Tobie Nathan (né en 1948, au Caire): représentant éminent de l'ethnopsychiatrie. Voir *L'Influence qui guérit*, éd. Odile Jacob, Paris, 1994.

3. C.D.V = *Le Chant de vie*. Nom d'un ouvrage consacré à la mère d'André Schwarz-Bart et sans doute détruit intégralement (selon une autre note manuscrite). Ce titre est aussi celui de la seconde partie de *L'Étoile du Matin*.

sible. Or dès que je me suis abandonné à ma source profonde, baignant à nouveau dans les émotions de mon enfance juive, des idées me sont venues à flots comme autant de cadeaux tombés du ciel ou plutôt comme autant de vagues nées du grand flot de la vie et qui me traversaient soudain après m'avoir abandonné tant d'années. Je redevais un instrument qui laisse passer la vie à travers lui, – sous la condition naturellement de redevenir un instrument modestement juif. (T. Nathan)

Quelques mois plus tard, Schwarz-Bart est plus catégorique encore dans ce qu'il considère désormais comme un constat d'échec de son œuvre noire : 25.12.94. Toute une vie dans l'erreur. Il n'y a pas d'universel. Il n'y a qu'un rêve de l'universel. Chaque structure psychique (collective) est unique, transitoire, totale. Il n'y a que du particulier. La « nature humaine » passe à travers le particulier. Elle est donc une figure théorique¹.

Cette constatation tardive m'a été confirmée oralement lors de ma dernière rencontre avec André Schwarz-Bart, dans un café de Saint-Germain des Prés, à Paris, en mai 2003. Il était persuadé d'avoir fait fausse route en empruntant la voix d'une narratrice noire. Il est vrai que ses lecteurs et les critiques antillais le lui avaient reproché, parfois avec véhémence, dans le sillage du nationalisme noir et du mouvement post-colonial. Cette seconde « affaire Schwarz-Bart » l'avait définitivement convaincu de ne pas publier la suite de son cycle antillais, pourtant déjà écrit, sinon finalisé. Il s'était désormais cloîtré entre les murs de sa chambre de Goyave pour écrire une pièce de théâtre et un grand roman juif, tous deux intitulés : *Kaddich*.

Pourtant, en dictant en 2003 cette page qui figure à la fin de *l'Étoile du matin*, il se convainc que les civilisations sont issues d'un « métissage universel » (p. 217) et que les juifs d'Israël, « venus de tous les continents, témoins de toutes les races et les traditions [...] tribu planétaire » (p.222-223), condense en elle « la totalité du passé humain » (p. 223).

1. Note manuscrite au recto de la quatrième de couverture du livre de Clément Rosset, *La Force majeure*, éditions de Minuit, Collection « Critique », 102 pages, 1983.

L'étude de sa bibliothèque et de ses notes est en cours. La publication de trois romans posthumes par Simone Schwarz-Bart devrait permettre d'aller plus loin dans la connaissance de cet écrivain exceptionnel qui poursuivait jusqu'à la fin sa tâche de combattant de l'anti-racisme¹, sa quête d'un judaïsme à redéfinir après la Shoah.

1. Dans les notes qui témoignent de la trame et des épisodes du dernier roman juif, «l'autre» est souvent une minorité juive ou noire: Ethiopiens (Falashas) et Palestiniens en Israël, diaspora africaine. Pour l'étude de «l'autre» dans *Adieu Bogota*, lire l'étude d'Agnès Lhermitte, «Parler de l'autre, parler pour l'autre: *Adieu Bogota* (2017), roman posthume d'André Schwarz-Bart», *Caietele Echinox* n° 37, 2019. *Imaginaires de l'altérité II. Approches littéraires et artistiques*, éd. Phantasma, Centre de Recherches sur l'Imaginaire, Cluj-Napoca, Roumanie, p. 55-65.

Je travaille actuellement à l'écriture d'une biographie littéraire d'André Schwarz-Bart. Pour ce faire, je dépouille les notes et les feuillets que j'ai classés durant plusieurs séjours en Guadeloupe, entre 2009 et 2016, dans le bureau d'André, avec l'accord de Simone Schwarz-Bart. J'espère pouvoir approfondir et étayer dans cette biographie plusieurs points abordés dans cet article.

Retour sur Philip Roth : «Eli le fanatique» et son autre

Guido Furci

Comme le souligne Rachel Ertel, «il est rare que les premiers [livres] d'un auteur n'utilisent pas de matériaux autobiographiques et à ce titre [chez Philip Roth] l'évocation des milieux juifs devenait presque inévitable»¹; cela étant, dans *Goodbye, Columbus* (1959) les éléments les plus facilement rattachables au vécu de l'écrivain s'enrichissent de la présence d'épisodes souvent en décalage par rapport à ce dont Roth aurait pu être témoin oculaire, autrement dit de situations qui, bien que décrites comme «en prise directe», dépassent manifestement le cadre d'expérience du sujet qui est à l'origine de leur transfiguration fictionnelle. Rien d'étonnant si les souvenirs personnels se confondent avec des histoires inventées de toutes pièces; et en même temps, ce qui frappe dans ces histoires n'est pas seulement lié aux enjeux aussi «sensibles» que fondamentaux qu'elles véhiculent, mais également et surtout aux modalités par lesquelles elles ont tendance à interagir avec une individualité constamment déstabilisée par la réalité environnante. En effet, la tension entre les vicissitudes de personnages secondaires et la dimension introspective des protagonistes principaux – fréquemment développés à partir de certains aspects du caractère de Roth lui-même – est révélatrice de la place que ceux-ci occupent dans une société où les tragédies les plus marquantes de la première moitié du XX^e siècle ont un impact sensiblement différent de celui qu'elles ont dans les sociétés européennes du deuxième après-guerre, mais au sein de laquelle la cohabitation toujours ardue avec

1. ERTEL Rachel (1980), *Le roman juif américain. Une écriture minoritaire*, Paris, Payot, p. 267-268.

les autres – quelle que soit l’altérité qu’ils incarnent – revêt la valeur d’un paradigme, tout sauf affranchi de l’Histoire récente. C’est ce qui ressort des altercations qui scandent certaines nouvelles ; c’est aussi ce que révèlent les confrontations identitaires ostensiblement thématiques dans les récits à plus forte composante dramatique.

Parmi les textes qui pourraient être définis comme tels, il y en a au moins un sur lequel Rachel Ertel s’attarde, lors d’une analyse dont nous nous permettons de reprendre les passages les plus importants :

Dans «Eli le fanatique», la vie prospère et acculturée du «ghetto doré» de Woodenton est troublée un jour par l’arrivée d’un groupe de Juifs, rescapés d’Europe Orientale, échappés à un enfer non décrit, mais présent en filigrane. Ils créent une «yeshiva» et perturbent l’idylle judéo-américaine de cette pastorale qu’est Woodenton. Les deux mondes qui vivent ainsi côte à côte, dans un même périmètre géographique, sont inconciliables, pourtant tous deux se réclament de la même foi.¹

Située significativement en fin de recueil, la nouvelle en question oppose un jeune et brillant avocat à une poignée de «rescapés» dont l’arrivée altère le quotidien paisible, mais plutôt insipide d’un quartier riche, un peu à l’écart des grandes villes avoisinantes. Les survivants hantent les rues principales. Plus encore que leur présence, l’ouverture de leur école religieuse trouble l’équilibre des lieux ; l’avocat quant à lui les étudie, les suit dans le but de mieux les comprendre et d’entamer un échange productif avec eux. Chargé d’obtenir le départ de ces «intrus» par les représentants de la communauté juive locale, son but est en effet d’assurer que les choses se fassent «en douceur», mais le plus promptement et efficacement possible. Certes, les habitants de Woodenton et les nouveaux venus «se réclament de la même foi» ; cependant, si les uns vivent dans le déni de ce qui aurait pu leur arriver peu de temps auparavant, sur un autre continent, les autres (au même titre que les migrants d’un nombre significatif de nouvelles et de romans d’Appelfeld ou les partisans qui gagnent Milan dans la conclusion de *Maintenant ou jamais* (1982) de Primo Levi exhibent les marques de l’appartenance socioculturelle à un monde qui a failli être éradiqué par la furie nazie, et presque dans l’indifférence des sociétés civiles qu’ils essaient de réintégrer.

1. *Ibid.*, p. 270.

Le personnage principal de la nouvelle, Eli, [...] devient le messager tragi-comique entre ces deux univers et obtient enfin que l'un de ces êtres étranges, barbus, vêtus de lévites et de chapeaux de fourrure, qui [se déplacent dans] la banlieue aseptisée de Woodenton comme des fantômes, troque ses habits contre un costume de tweed que lui offre l'avocat. Mais il ne peut soutenir l'image de lui-même que lui renvoie l'étranger, ce doppelganger surgi peut-être de ses vies antérieures: les deux hommes échangent leurs identités. Eli revêt la défroque laissée à sa porte par le réfugié, et parcourt les rues de Woodenton, un possédé, un revenant à son tour.¹

Si la tentative de mettre en place une communication fructueuse échoue, cela peut s'expliquer pour deux raisons notamment: d'une part, la curiosité et la fascination suscitées chez le protagoniste par la rencontre avec les hassidim, dont l'existence est évidemment entourée d'une aura de mystère, prennent le dessus sur les objectifs de sa « mission » – décrite par Philip Roth en empruntant les méthodes et le registre du genre policier –; d'autre part, conformément à ce qui est (pré) dit dans l'épigraphe de *Goodbye, Columbus* – proverbe yiddish traduit en anglais par la formule *the heart is half a prophet* –, ses émotions l'emportent sur la rationalité détachée de son entourage et finissent par lui imposer des comportements qu'il n'aurait jamais pensé pouvoir adopter de manière consciente. Comme Rachel Ertel le laisse entendre, sa fonction d'intermédiaire joue un rôle fondamental dans ce renversement de perspectives: le jeune avocat, censé faire le lien entre des univers de prime abord totalement incompatibles, se retrouve tiraillé dans un entre-deux qui, de par sa nature, ne peut que le rapprocher progressivement de ses interlocuteurs – eux aussi comme arrêtés sur un seuil.

Dans ce sens et loin de signifier une révélation soudaine, la scène de l'échange des vêtements intervient plutôt pour souligner l'accomplissement d'un parcours, d'une transformation; initialement réversible, celle-ci se configure au fur et à mesure que l'on avance dans le texte comme un « point de non-retour » dont le narrateur ne tarde pas à mettre en évidence, entre autres, le caractère ironique. Si l'image du jeune avocat qui déambule dans la ville, habillé comme les fantômes qu'il aurait dû chasser, est

1. *Ibid.*

saisissante à cet égard, celle qui fige, en un instantané, la promesse faite par Eli à son fils nouveau-né l'est à plus forte raison. Bien sûr, le ton de cet engagement vis-à-vis de la postérité est ridiculement solennel ; toutefois, il laisse transparaître un éventail de possibilités interprétatives qu'il serait sans aucun doute regrettable de ne pas prendre en compte. Dans la version originale du texte, lorsque le protagoniste « prévient » son fils que, quoi qu'il arrive, il gardera cet habit vers lequel tous les regards sont dirigés, ses mots résonnent presque comme une menace ; exception faite de la dernière phrase, le rendu de l'édition française penche plutôt du côté d'un serment désespéré, dont le discours indirect libre cherche à restituer l'entêtement : « [n] on, même Eckman ne l'obligerait pas à l'enlever ! Non ! Il le porterait, s'il en décidait ainsi. Il le ferait porter par son enfant ! Certainement ! Il le ferait raccourcir au moment voulu. Un bel héritage, que le gosse aime ça ou non ! »¹ Qu'il s'agisse d'une façon de faire le deuil, d'un exorcisme contre l'oubli – « cet acte de mort »² –, d'un geste de réparation adressé à une collectivité dont Eli finit par assimiler et partager la souffrance endurée – et que « les siens » se gardent bien d'affronter –, en vérité les conséquences de ce choix ne sauraient être plus immédiates :

Les hommes en blanc l'emmènent, catalogué fou. Et le voici à son tour pris dans le piège de l'enfermement pour avoir choisi le mode d'être juif de ceux qui viennent d'échapper aux camps de concentration. Il s'était efforcé de jeter un pont au-dessus de l'abîme qui les séparait. [Cet acte] fut perçu par son entourage, et par tous les Woodenton « normaux » qui parsèment l'Amérique, comme un acte de folie. Mais il est possible de le considérer comme [une initiative] symbolique, [...] seul[e] susceptible de préserver l'équilibre mental en créant le rite, capable de relier le présent au passé, sans lequel tout homme reste a dangling man (un homme suspendu).³

1. ROTH Philip (2010), *Goodbye, Columbus*, traduit de l'anglais par Céline Zins, Paris, Gallimard, p. 367-368.

2. ERTEL Rachel (1980), *op. cit.*, p. 270.

3. *Ibid.*

Au fond, ici comme ailleurs, si même les faits les plus graves nous sont présentés sous l'angle de la satire, cela ne dépend pas tellement d'une tentative mal dissimulée d'édulcorer le message qu'ils sous-entendent, mais plus probablement de l'exigence de la part de l'auteur d'arbitrer le face à face de deux perceptions du monde éventuellement antinomiques : « [I] a perception désillusionnée de l'homme tel qu'il est vraiment et la perception idéale de l'homme tel qu'il devrait être »¹. Chez le premier Roth, cette division se fait structurante ; elle permet d'organiser le système des personnages en fonction de leurs propensions respectives à opter pour l'une de ces possibilités. De plus, elle permet de distinguer tous ceux qui, pour les motifs les plus variés, parviennent à sublimer une telle dichotomie au point d'en assimiler les termes, au mépris des conséquences possibles. Ce dernier cas de figure est celui d'Eli, dont l'auteur accentue les excès, mais aussi l'acquisition d'un type d'intégrité morale, certes caricaturée, et pourtant en quelque sorte « nécessaire » : sur le plan strictement diégétique celle-ci provoque un tournant en l'absence duquel le récit perdrait beaucoup de son dynamisme, ainsi que de sa verve ; en ce qui concerne sa capacité à soulever des réflexions dont la portée dépasse le cadre narratif proprement dit, à bien y regarder Roth n'en aurait manifestement relevé l'efficacité qu'au travers d'une contribution théorique datant de 1961.

En effet, dans une intervention publiée à l'issue de l'entretien collectif « Jewishness and the Younger Intellectuals »² sollicité par Norman Podhoretz – et constituant un évènement majeur sur la scène intellectuelle juive anglo-américaine, marquée par la succession de Kennedy à Eisenhower –, l'auteur revient sur la nature des liens qui peuvent se tisser entre les êtres humains en raison de leurs modalités d'interaction, de leur sentiment d'appartenance à un peuple, de leur implication dans la vie politique d'un pays, ou encore – dans une perspective plus philosophique – des différents moyens dont ils

1. Citée *in ibid.* (p. 268), cette affirmation paraphrase les propos de l'écrivain et scénariste Bruce Jay Friedman tels qu'ils ont été reformulés par Pierre Dommergues dans *Les USA à la recherche de leur identité* (Paris, Grasset, 1967, p. 293).

2. ROTH Philip et al. (1961), « Jewishness and the Younger Intellectuals: a Symposium », *in Commentary*, n° 31, avril, voir en particulier p. 351. Sur l'histoire controversée de la revue dans laquelle ces actes sont parus – revue qui a accueilli certaines nouvelles de Roth (dont « Eli le fanatique »), avant qu'elles ne soient incluses dans un recueil –, cf. entre autres : ABRAMS Nathan (2010), *Norman Podhoretz and the Commentary Magazine. The Rise and Fall of the Neocons*, New York – Londres, Continuum.

disposent pour « maîtriser » leur finitude. « En quoi êtes-vous lié à moi comme aucun autre homme ne l'est? »¹ est la question que Roth se pose et adresse ouvertement à ceux qui, parce qu'ils se reconnaissent comme parties intégrantes d'un même ensemble, seraient censés se référer aux mêmes valeurs et adopter les mêmes codes. Peut-être influencé par certains des propos argumentés par Sartre dans *Réflexions sur la question juive*², Roth assume un point de vue aussi « objectivant » que possible, tout en défendant le droit de l'individu à reconnaître dans des situations apparemment très distantes de lui – et de ceux qui lui sont ordinairement associés en tant que « frères » – quelque chose qui lui parle, un détail susceptible de rappeler, ne serait-ce que par métonymie, les aléas de sa propre expérience. En outre – et c'est ce qui nous intéresse tout particulièrement –, on le devine admiratif lorsque cela se produit, en dépit – ou, justement, en vertu – de la rupture qu'une telle attitude peut provoquer dans le tissu social ambiant.

Loin de faire l'éloge d'une posture qui, dans d'autres contextes, pourrait susciter une certaine complaisance chez celui qui en assume le choix, Roth se limite à en énoncer la pertinence ; celle-ci est davantage affirmée dans un monde où, depuis la fin des années 1950, les réalités locales sont de plus en plus interconnectées. Sans pour autant que ce processus de mondialisation qui touche aujourd'hui son plus haut point n'entraîne l'assomption automatique de responsabilités significatives vis-à-vis de tiers, c'est le cas de le dire, « extra-communautaires ». À cet égard, Eli est un personnage précurseur ; d'ailleurs, les analyses qu'il formule au sujet de sa propre condition nous offrent la possibilité d'entrevoir derrière les différents masques qu'on lui fait endosser tout au long du récit le « vrai »

1. Notons que la notion de « lien » traverse la production rothienne dans son intégralité. Quant à l'adjectif qui est associé au personnage dans le titre *Zuckerman Unbound* (1981) – ou dans celui du cycle auquel ce roman appartient, *Zuckerman Bound* (1979-1985) – il serait judicieux de l'entendre dans sa double acception de « enchaîné/déchaîné » et « attaché aux/détaché des » autres.

2. SARTRE Jean-Paul (1946), *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard ; il est intéressant de remarquer que cet essai a été publié en anglais en 1948 sous le titre *Anti-Semite and Jew* (New York, Schocken). [Pour aller plus loin dans notre supposition, cf. DUBAN James (2015), « *From Negative Identity to Existential Nothingness: Philip Roth and the Younger Jewish Intellectuals* », in *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas*, vol.13, n.1, janvier, p.43-55.]

visage¹ d'un homme dont l'auteur tourne la conduite en dérision dans le but, paradoxalement, d'en montrer la grandeur :

What gave Eli the awful moment was that he turned away. He knew exactly what he could do but he chose not to. To go inside would be to go halfway. There was more... So he turned and walked towards the hospital and all the time he quaked an eighth of an inch beneath his skin to think that perhaps he'd chosen the crazy way. To think that he'd chosen to be crazy! But if you chose to be crazy, then you weren't crazy. It's when you didn't choose. No, he wasn't flipping. He had a child to see.²

«C'est en s'en allant qu'Eli éprouva cette sensation affreuse», précise le narrateur comme pour suggérer que toute vraie prise de conscience ne peut que s'effectuer en «revenant sur ses pas», autrement dit en reconsidérant ses propres idées reçues; ce à quoi il ajoute, dans un style progressivement familier et, une fois de plus, par le biais de l'indirect libre – qui rapproche autant qu'il éloigne –: «Il savait très exactement ce qu'il pouvait faire, mais il en fit autrement, rentrer signifierait s'arrêter à mi-chemin»³. Eli tremble à la pensée qu'il pourrait avoir choisi la folie, mais il réalise aussitôt que la simple formulation de cette hypothèse prouve sa bonne santé mentale, remise en question par les gens de son entourage à cause du transfert qu'il opère et que sa métamorphose physique semble imposer constamment à leurs yeux. «Si l'on a choisi d'être fou, alors on ne l'est pas», conclut-il au bout d'un soliloque qui préfigure déjà les monologues des «types» rothiens les plus célèbres; ce «non, il ne perdrait pas la tête» se laisse lire à la fois comme une résolution et comme un impératif éthique, surtout si l'on est lucide quant à ce à quoi la folie renvoie dans un environnement où il n'y a qu'une chose de véritablement déraisonnable: qu'Eli soit terriblement isolé dans son entreprise.

1. «J'ai un visage, j'ai un visage au moins» se répète Eli malgré (ou en raison de) ses déguisements.

2. Nous citons de l'édition, désormais de référence – parce que revue par l'auteur en 1989, à l'occasion du trentième anniversaire de la publication du texte –: ROTH Philip (1993 a), *Goodbye, Columbus and Five Short Stories*, New York, Vintage International, p. 294-295.

3. Nous traduisons.

Parmi les « synthèses » que ce personnage met à l'œuvre, nous rappelons celle qu'il opère entre les attentes de sa femme – désireuse d'appartenir à « une famille comme les autres »¹ – et ses propres attentes – révolutionnées par la proximité avec les hassidim –, tout comme celle entre une conception du monde, au fond, « de compromis » – dictée par une soumission aux normes qui n'implique souvent aucune forme de disproportion – et la *Weltanschauung* acquise dès lors qu'un horizon beaucoup plus vaste vient se superposer à la géographie de Woodenton.² De façon analogue à ce qui se passe chez Appelfeld lorsqu'il décrit l'installation des anciens détenus des camps de concentration nazis dans la Palestine mandataire³, le choc que vit Eli se charge d'une importance exemplaire : il fonctionne en tant qu'entrée en matière et pour le narrateur, et pour Philip Roth lui-même, au moment où, dans la dernière section de *Goodbye, Columbus*, il se sert des conclusions du livre plus pour élargir à d'autres perspectives le traitement des thèmes du recueil dans son ensemble – et d'« Eli le fanatique » en particulier –, que pour finaliser l'achèvement d'une histoire qui, rétrospectivement, apparaît clairement consubstantielle aux narrations qu'elle a servi à échafauder.

Certes, le passé tragique des Juifs d'Europe de l'Est débarqués aux États-Unis à l'époque des nouvelles lois sur les quotas des DP (Displaced

1. Dans les moments de crise, elle ne fait que réitérer la même question différemment déclinée : « avoir un foyer ne suffit pas ? »

2. Central dans la production romanesque de Roth, le motif du « changement d'échelle » s'exprime avec plus de véhémence encore là où il est directement mis en relation avec un discours sur la judéité. Pour une approche peu attendue de cette problématique : COOPER Alan (1996), *Philip Roth and the Jews*, Albany, State University of New York Press. Par ailleurs, il est intéressant de remarquer qu'à partir du moment où Eli échange ses habits contre ceux d'un *hassid*, il commence à comprendre à quel point la vision qu'un sujet (individuel ou collectif) peut avoir de lui-même est influencée par le regard que les autres portent sur lui. Sans en être forcément conscient – et en thématissant ce qui ressemble à une « synthèse » perceptive supplémentaire –, Roth frôle par là une question extrêmement complexe sur laquelle on n'a commencé à se pencher sans trop d'a priori que récemment.

3. Sur ce point, cf. WIRTH-NESHER Hana (2001), « Resisting Allegory, or Reading *Eli, the Fanatic* in Tel Aviv, in *Prooftexts*, vol.21, n.1, hiver, p.103-112.

People)¹ n'est pas sans rappeler celui des grands-parents de Roth fuyant les pogromes; cela dit, s'il se rapporte, bien que de manière très détournée, à un élément relevant de l'histoire personnelle de l'auteur, il touche aussi – et plus largement – à un chapitre douloureux et «à vif» de l'Histoire occidentale. Roth s'y penche avec précaution et entrain, son écriture est décontractée, mais toujours adaptée à la matière; il s'y penche de la façon dont David Kepesh – «professeur de désir», mais aussi d'un désir de connaissance – encouragera son auditoire à le faire²:

Why come to the battered heart of Europe if not to examine just this? Why come into the world at all? «Students of literature, you must conquer your squeamishness once and for all! You must face the unseemly thing itself! You must come off your high horse! There, there is your final exam.»³

À quoi bon chercher à s'acculturer, pourquoi s'intéresser «au cœur battu» d'un continent meurtri par les antagonismes et leurs conséquences les plus atroces, dans quel but «venir au monde», exister, s'efforcer de donner un sens à chaque instant, si la finalité ultime n'est pas de «conquérir sa propre capacité de discernement», dans l'acception la plus étendue et inclusive qui

1. Elie Wiesel a insisté à plusieurs reprises et dans des circonstances variées sur le fait qu'à la Libération l'accueil des Juifs en Amérique du Nord s'est avéré plus compliqué que ce que beaucoup de personnes ont eu tendance à croire; au sujet des Juifs aux États-Unis, il a affirmé sans ambiguïté que «même en 1945, après la victoire, le pays n'en voulait pas». [WIESEL Elie (1985), Préface, in WYMAN David S., *The Abandonment of the Jews. America and The Holocaust 1941-1945*, New York, Pantheon Books, p.IX; dans le domaine francophone, l'affirmation de Wiesel a servi de postulat à un nombre conséquent d'études consacrées à la question, cf. notamment OUZAN Françoise (1995), *Ces Juifs dont l'Amérique ne voulait pas* (1945-1950), Bruxelles, Éditions Complexe. De la même auteure, voir aussi: «Un enjeu pour les États-Unis: les réfugiés d'après-guerre (1945-1953)», in LAGAYETTE Pierre (sous la dir. de) (1995), *L'anticommunisme et la «chasse aux sorcières» aux États-Unis* (1946-1954), Paris, Ellipses.]

2. Sur les analogies entre Roth et Kepesh, l'un des ses alter ego romanesques les plus célèbres, cf. MCDONALD Paul, RODEN Samantha (2016), *Philip Roth Through the Lens of Kepesh*, Tirril (Penrith), HEB.

3. ROTH Philip (1977), *The Professor of Desire*, New York, Farrar, Straus & Giroux, repris par: MILOWITZ Steven (2016), *Philip Roth Considered: the Concentrationary Universe of the American Writer*, New York – Londres, Routledge (cf. le début du chapitre 4).

peut être attribuée à un tel syntagme? À quoi bon prendre la parole en public, écrire « en soi-même et devant les autres, pour soi-même et pour les autres »¹, si l'objectif n'est pas de tenir tête à n'importe quel « incongru » (unseemly thing), aussi indécent soit-il? Cela peut paraître bancal, ceci étant il n'y a qu'un seul grand examen à passer en dernière instance : chez Roth, s'il faut s'y préparer résolument, ce n'est pas parce que l'on aura des comptes à rendre à Dieu – quoique, de manière vaguement pascalienne, certains de ses personnages les plus attachants font comme si c'était le cas –, mais à nos semblables, car tout fantasme autour de ce Jugement – peut-être universel, mais pas au sens biblique – contient l'idée d'une répartition mutuelle des responsabilités à assumer.

Il n'est pas erroné de voir dans ce que Kepesh théorise ce à quoi Eli décide de se préparer; pour ce qui est de Roth, « [c'] » est au nom d'un code moral personnel, mais suffisamment répandu pour être perçu par son lecteur, qu'il châtie pour réformer». Comme Rachel Ertel le souligne très justement, « [c] ela suppose que la société dans laquelle il évolue et le public auquel il s'adresse [en premier lieu] participent de ce que l'anglais appelle a shame culture, dans laquelle les normes morales sont intériorisées au point que la satire devient une sanction pour celui qui en est l'objet »; cependant – comme nous l'avons suggéré en disant que le choix de rendre Eli ridicule finit par le « sauver », du moins à nos yeux – « cela implique également que l'auteur soit si intensément concerné qu'il se trouve tiraillé entre le besoin de détruire et celui d'amender; que le seul exutoire à son agressivité et à son ambivalence soit le rire grinçant »². Si dans l'espace fictionnel des nouvelles et des romans les personnages se forment par une éducation dont les composantes « sentimentale » et « politique » vont de pair – « l'histoire d'une vie s'inscrit dans le corps tout autant que dans le cerveau », disait Edna O'Brien dans un adage qui a été utilisé en guise d'ouverture à *La bête qui meurt* (2001)³ –, chez Roth la recherche d'un

1. OPPENHEIM Daniel (2016), *Des adolescences au cœur de la Shoah*, Lormont, Le bord de l'eau, p.133.

2. Pour ces citations, cf. ERTEL Rachel (1980), *op. cit.*, p. 268.

3. Connue pour avoir participé avec ses poèmes, ses nouvelles et ses romans à ce que l'on a appelé le « révisionnisme culturel irlandais » – mouvance intellectuelle ouvertement contestataire vis-à-vis de l'ordre moral et familial d'un pays traditionnellement catholique et nationaliste –, Edna O'Brien, amie proche de Philip Roth, a fait de ce constat le point d'ancrage des trois volets de sa trilogie *The Country Girls* (1960-1964), partiellement disponible en traduction française chez Fayard et aux Presses de la Cité.

équilibre semble se configurer de manière analogue, à ceci près: elle est impensable indépendamment des «interlocuteurs choisis» auxquels l'auteur s'adresse et dont les échanges – oraux, épistolaires, informatiques – nourrissent conséquemment sa vie et son œuvre.

Il est vrai que dans ses livres Roth ressuscite au besoin les interlocuteurs qu'il souhaiterait «réels» et qui ne sont plus – Anne Frank, Kafka, Bruno Schulz... –; les individus en chair et en os, quant à eux, interviennent dans ses œuvres de trois manières distinctes: par le biais d'un réseau d'allusions intertextuelles; par l'insertion de matériaux hétérogènes, issus de correspondances ou de conversations qui sont supposées avoir eu lieu; au travers de personnages calqués sur leur personne réelle. Leur présence alimente nombre de raisonnements approfondis ailleurs – pas forcément au moyen d'une réorganisation de données telle que celle qui s'opère à l'écrit –; chacun d'entre eux ressemble, à un moment ou à un autre, au destinataire d'une longue missive dont les contenus, bien que confidentiels, sont suffisamment intelligibles pour que leur mise à disposition s'avère bénéfique. Tous contribuent à la constitution d'une diversité, moins par souci d'exhaustivité que par nécessité de diffracter les tenants et les aboutissants d'un discours différemment exposé selon les textes, mais conçu dans la continuité d'une œuvre qui a été envisagée dès le départ «sur le très long terme». Cela vaut tout particulièrement pour les Juifs, ce qui – contrairement à ce que l'on pourrait croire – n'a pas aidé l'auteur à se défaire de ceux «qui l'accusaient d'être traître à la tribu et dénonçaient “la haine de soi [...]”¹, lui imputant par là des tendances antisémites.

Comme le pointe André Bleikasten, «Juif, ce petit-fils d'immigrants galiciens (du côté paternel) l'est dans la fidélité obstinée à son enfance plutôt heureuse à Weequahic, le quartier juif de Newark, New Jersey»; Juif, insiste Bleikasten, il l'est «par sa conscience aiguë de la [spécificité] d'être juif, aujourd'hui comme hier, en Amérique comme en Europe ou en Israël»; Juif «par héritage», poursuit-il, «par ce qui lui échoit de la culture et de l'histoire d'un peuple persécuté, Juif par ses incertitudes, ses interrogations, ses angoisses et ses colères, [...] Juif en tant qu'écrivain, dans l'urgence de sa voix, dans l'impérieux désir de se faire entendre [si nécessaire], [l'emportement] de sa rhétorique et les stridences de son ironie». Juif, certes, «mais Juif de la diaspora, Juif d'Amérique de troisième génération»²: cette

1. Pour cette citation et les suivantes, cf. BLEIKASTEN André (2001), *op. cit.*, p. 8-9.

2. «Juif possiblement sans judaïsme», commenterait Appelfeld dans le prolongement

identité multiple, « Roth la revendique pleinement dans sa dualité pour lui-même comme pour ses personnages », il l’explore en essayant de comprendre comment elle peut être gérée par des hommes et des femmes « en quête d’une improbable unité » et dont le processus de singularisation demeure – comme pour lui – « toujours à (re) définir ».

Y aurait-il, pour ces hommes et ces femmes, le trait d’une auto-reconnaissance pour ainsi dire « irrécusable » ?¹ Vers la fin de *La Contrevie* (1986), Zuckerman écrit à sa maîtresse : « [s’il] existe même un être naturel, un irréductible soi, il est assez infime, je crois, et il pourrait bien être la base de toute incarnation : l’être naturel pourrait bien être cette capacité même, la faculté innée qu’ont les êtres de s’incarner [;] en l’absence d’un moi, on incarne une multiplicité de moi, et, au bout d’un certain temps, le moi qu’on incarne le mieux est celui où l’on s’accomplit le mieux. »²

Pour poursuivre avec Bleikasten, selon Zuckerman/Roth « l’irréductible soi », à supposer qu’il existe, [serait] tout au plus une aptitude à se glisser dans des identités d’emprunt » ; la théorie du sujet exposée dans les quelques lignes citées plus haut ne pouvant être plus minimaliste, cela revient à avancer que « [l’]identité ne s’y définit pas plus comme essence intemporelle que comme pure détermination socio-historique, et pour autant que sa mise en acte [implique] un dédoublement d’ordre théâtral, elle ne saurait être heureuse coïncidence avec soi »³.

Évidemment, cette conception de l’identité⁴ « toujours en porte-à-faux,

de ce qu’il avait dit de Philip Roth dans « The Artist as a Jewish Writer », in MILBAUER Asher Z., WATSON Donald G. (sous la dir. de) (1988), *Reading Philip Roth*, New York, St Martin’s, p. 14.

1. Nous paraphrasons et adaptons à nos propos la question que pose Bleikasten à la page 9 de son essai (voir supra).

2. ROTH Philip (1989), *La Contrevie*, traduit de l’anglais par Michel Waldberg, Paris, Gallimard, p. 428-429 ; cité tel quel in : BLEIKASTEN André (2001), op. cit., p. 9.

3. *Ibid.*, p. 9-10.

4. Reprise dans : ROTH Philip, LEE Hermione (1984), « Philip Roth, The Art of Fiction [entretien] » ; n. 84], in *Paris Review Interviews*, n. 93, automne. Ce texte, difficilement repérable en format papier, est désormais disponible en ligne sur le site de la revue : <https://www.theparisreview.org/interviews/2957/philip-roth-the-art-of-fiction-no-84-philip-roth>. Par ailleurs, il fait l’objet d’un découpage intéressant dans : SAVIGNEAU Josyane (2014), op. cit., p. 28 et suiv.

vacillante et contradictoire, condamnée à perpétuellement se retourner, se nier et se recréer»¹, cette idée d'une subjectivité mouvante, d'une singularité difficilement saisissable «déborde et déjoue l'identité identifiable et contrôlable que réclame l'ordre collectif»². Or, «comme tout véritable écrivain, [Roth] se définit non pas par ses appartenances, mais plutôt contre elles»³; c'est en adoptant un même schéma⁴ qu'il définit pour sa part les personnes et les personnages auxquels il s'intéresse, qu'il inspire et dont il s'inspire, livre après livre, au fil des années.

1. BLEIKASTEN André (2001), *op. cit.*, p. 10.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Schéma qui prend tout son sens dans une contribution émouvante, dont Roth aurait su sans aucun doute capter toutes les nuances: LORAUX Nicole (2003), «Le brouillé dissimule un rêve», in COQUIO Catherine (sous la dir. de), *L'histoire trouée: négation et témoignage*, Nantes, L'Atalante, p. 139-154.

Blaise Pascal rencontre les Juifs¹

François Ardeven

Passons d'abord, curieusement, un petit temps en Pologne. La didascalie inaugurale de *l'Ubu Roi* d'Alfred Jarry jaillit depuis les coulisses d'un texte qui ne peut la contenir, et, en somme, elle s'élance comme une réplique : *La scène se passe en Pologne, c'est-à-dire nulle part*, cas assez unique où l'italique du méta-texte théâtral s'imposa comme une parole à part entière, plus lourde encore qu'un incipit bien travaillé de tirade. La Pologne est un personnage aussi important que les autres, avec cette curiosité qu'en raison de guerres incessantes et des variations extraordinaires de ses frontières, il n'était jamais certain que la Pologne fût présente, ou pas, sur les cartes du monde.

Ne pourrait-on presque faire l'hypothèse très imaginaire que les humains juifs à la tradition errante rendirent eux-mêmes un peu errante la terre où ils habitaient, du moins jusqu'à ce qu'un tyran rappelle le droit radical du sol et de la « bonne race » ?

La France, assemblage complexe, issue de mille guerres, sur plus de mille ans, issue de conflits religieux interminables, eut plus de pérennité que la Pologne – avec laquelle elle fut historiquement très liée – mais avec aussi des morts. Elle eut aussi ses Juifs. Force est de remarquer que leur présence dans la littérature française, celle en particulier qui fut chargée de la formation de la langue officielle, est assez spectrale. Ils sont eux aussi, d'une certaine façon, *nulle part*. On ne les voit plus, sauf dans un théâtre inspiré d'événements bibliques, jusqu'au XIX^e siècle où le Gobseck de Balzac semble cumuler à lui tout seul les poncifs de l'usurier hébreu.

1. Les *Pensées* de Pascal sont numérotées à partir de l'édition Lafuma. En outre la note en fin d'article pourra se lire comme un texte autonome qui définit la délicate et fondamentale notion de « contrariété » chez Pascal. Elle est comme un double du texte, et rend compte du mouvement pascalien et de son rapprochement avec une certaine pensée juive.

Pourtant il y eut bien des Juifs, et pendant longtemps, en chair et en os, en France. Rachi, génial et infatigable commentateur encyclopédique de la Torah et du Talmud, et qui fut aussi un solide vigneron de l'évêché de Troyes au début du second millénaire, n'hésita pas à utiliser des mots de l'ancien français (les *Loazim*) pour rendre une nuance de l'hébreu ou faire valoir une interprétation, et sauva ainsi un peu d'ancien français¹. Reste que le roi Charles IV, après de nombreux édits restreignant les droits des Juifs qui s'étendirent sur à peu près deux siècles, décida à peu près trois siècles après en 1394 leur expulsion définitive. Ils se réfugièrent dans les territoires du pape, pour un certain nombre en Bretagne², etc. Le roi Louis XIV lui-même savait que des Juifs vivaient encore dans l'Empire, exactement dans les îles françaises d'Amérique. Travaillant sans guère de relâche à la construction de l'Absolu de son pouvoir, il les en chassa en 1683. Un même traitement fut réservé du reste aux Protestants par la fameuse révocation de l'Édit de Nantes. Les Jansénistes enfin, diabolisés en raison de leur augustinisme trop radical et paradoxal par les Jésuites, ces grands acteurs de la contre-Réforme, furent eux-mêmes réduits aux quelques hectares de l'abbaye Port-Royal. Les non-catholiques devinrent en somme très autres, s'évanouirent peu à peu, et leur existence, pour reprendre encore ce mot aussi shakespearien que devenu derridien par l'emploi qu'en suggéra le philosophe majeur de la déconstruction, se spectralisa, *extra partibus*, comme dit la théologie catholique pour les prêtres irrédents écartés du pouvoir.

Quant au judaïsme, il était entendu dans la théologie commune, apologétique, qu'il était la prémonition, mais aliénée du christianisme, qui arracha aux Juifs leur propre vérité. Le christianisme est pour ce courant ultra-majoritaire la vérité du judaïsme, prémisse négative à renverser ou à relever dans l'opération dialectique trinitaire qui, dans le Saint-Esprit, fait éclater comme un fruit enfin mûr la vérité de l'amour. Le judaïsme serait

1. Ainsi, pour prendre un exemple, *tohu*, le vide originel, est-il traduit dans le texte de Rachi par «estordison», étourdissement, ce qui change du tout au tout si on peut dire l'interprétation trop mythologique parfois des premiers versets de la *Genèse*. Dieu aurait mis fin à une forme de sidération ou d'effroi, celui qu'inspirait peut-être à Pascal, comme il l'a éprouvé, «le silence des espaces infinis».

2. Cela aurait pu être une tout autre direction que de pister le lien entre les Juifs et les Bretons. Le poète Paul Celan parlait même de *Matière de Bretagne* (sic), faisant entendre dans un des pays de l'arc celtique la *brit*, l'alliance hébraïque.

cette entaille archaïque, cette éternelle chenille, non métamorphosée si on peut oser dire ainsi, qui se tiendrait à la porte en somme du vrai symbolique. Ainsi est resté – pour changer anachroniquement juste un instant d'époques et de lieux – devant le portail (*Vor dem Tor*) de la Loi, Joseph K, le héros intemporel du *Procès* de Kafka, paradigme grandiose, pour l'amont et l'aval de lui, de cette vie limitrophe. Cette dialectique de l'aliénation innerve Bossuet en ses sermons et, dans des proportions infiniment plus majestueuses, Hegel qui, dans son grand geste encyclopédique, raconte l'Odyssée de l'Esprit, qui, parti de la Grèce aboutirait à Iéna, soit à la nouvelle Grèce enfin ravaudée des déchirements de l'aventure de l'Esprit. Dans cette *Weltanschauung* le judaïsme resterait quant à lui déchiré donc (comme on déchire le vêtement de l'endeuillé) et interdit de tout devenir, de tout déploiement, interdit de tout « papillonnage ». Vie de cafard sans aile comme dans la *Métamorphose* du même indépassable Kafka.

De Pierre Charron à Hugo Grotius, à Jean Boucher, à Puget de la Serre, ou encore François Garasse, noms tous un peu oubliés, *Verus Israel* est le nom de l'Église délivrée du soubassement ou du souterrain juif. Comment les Juifs dans de telles conditions auraient-ils encore été visibles? Et la violence en France de la campagne contre eux, si elle n'a pas atteint dans les faits la virulence de celle qu'ils connurent dans l'Espagne d'Isabelle la Catholique, n'en fut pas moins radicale. Racine, lui-même proche des Jansénistes, composant sa rêveuse et ténébreuse *Athalie*, songea-t-il aux Juifs encore vivants jusqu'en 1683 du royaume de France? Par vivants, je veux dire acteurs concrets, « rencontrables » de la vie, fût-ce dans les limites des fonctions et des territoires qui leur étaient accordables avec une certaine parcimonie.

Pascal fut une extraordinaire exception. Il rencontra concrètement le texte juif en y appliquant son arsenal logique.

Les zélés de Port-Royal, devant les « charpies » des *Pensées* laissées par Pascal, imaginèrent qu'un dessein apologétique aurait bien fini par les lier, les ficeler, ou les concaténer, si du moins l'œuvre avait été achevée et non interrompu. Mais Alain Vizier (Universidad de Puerto Rico, Mayagüez) dans son profond article¹, auquel je suis très redevable pour la suite de mon

1. Cet article est autant rigoureux par son appareil de notes extrêmement riches que suggestif en lui-même. Alain Vizier, « Pascal et l'herméneutique », Portail du XVII^e siècle [consulté le 7 octobre 2019] : <https://www.earlymodernfrance.org/files/07.VIZIER.pdf>

texte, a je crois tout à fait raison de voir au moins trois raisons qui s'opposent à cet édifice apologétique putatif. Je les reprends ici en les formulant juste un peu différemment.

1/ Cette assimilation des *Pensées* au brouillon d'un ouvrage qui serait une sorte d'Apologie de la religion chrétienne est purement conjecturale. Et dans l'ouverture du *Mémorial* Pascal insiste beaucoup, tel un coup de tonnerre, pour affirmer que son Dieu est le Dieu de la Bible, de l'Ancien Testament, celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et non celui des savants ou des philosophes. Ce sont les patriarches de la Bible dont Pascal revendique l'autorité. Le dessein d'une apologie s'en trouve «improbabilisé». Pour Pascal, les Juifs et la théologie juive existent bel et bien. Pascal invente du reste le Dieu caché, *Deus absconditus*, comme sans doute sont un peu cachés les Juifs. La figure prend chez Pascal alors toute son importance, car, comme il dit : *Figure, présence et absence*. L'apologie est un genre moniste, Pascal avec son art des contrariétés maintient partout et tout le temps l'exigence du double sens.

2/ Le dessein apologétique d'un côté – toujours supposé et qui patronne cette lecture – et de l'autre les dispositifs du langage sont-ils aussi aisément superposables? Peut-on les aligner ainsi l'un sur l'autre? Autrement dit, et c'est le point charnière, Pascal se livre-t-il à proprement parler à une herméneutique? Alain Vezier ne le pense pas, et avec moins de science que lui, je ne le pense pas non plus. Il faudra y revenir.

3/ Il y a enfin dans cette liasse d'«insurmontables» et «dangereuses» contradictions – comme on a pu l'écrire à l'époque pour la faire passer pour aberrante –, qui rendent assez peu probable de la part de Pascal le projet, même s'il avait connu un état plus avancé, d'une synthèse du type apologétique harmonieuse. Quelque chose d'épineux le traverse.

Avant d'essayer d'éclaircir autant qu'il est possible la complexité du geste de Pascal, «avec les Juifs», on peut observer le texte de son texte. Tout à fait à la différence de tous les apologistes de son temps, si on peut le classer un moment, et sans doute à tort, dans cette catégorie, Pascal consacre étonnamment un très grand massif de ses *Pensées* aux textes juifs et une large réflexion *encore sur les Juifs* y occupe une place formidable. Le sommet de ce massif, son glacier central, est le fragment 274 :

Preuves des deux testaments à la fois

Pour prouver d'un coup tous les deux, il ne faut que voir si les prophéties de l'un sont accomplies en l'autre.

Pour examiner les prophéties, il faut les entendre.

Car si on croit qu'elles n'ont qu'un sens il est sûr que le Messie ne sera point venu, mais si elles ont deux sens il est sûr qu'il sera venu en J.-C.

Toute la question est de savoir si elles ont deux sens.

Que l'Écriture a deux sens.

Que J.-C. et les apôtres ont donnés dont voici les preuves.

1. Preuve par l'Écriture même.
2. Preuves par les Rabbins. Moïse Mammon [Maïmonide] dit qu'elle a deux faces prou (vées) et que les prophètes n'ont prophétisé que de J.-C.
3. Preuves par la Caballe;
4. Preuves par l'interprétation mystique que les Rabbins mêmes donnent de l'Écriture.

5. Preuves par les principes des Rabbins qu'il y a deux sens.

Qu'il y a deux avènements du Messie, glorieux ou abject selon leur mérite – que les prophètes n'ont prophétisé que du Messie – la loi n'est pas éternelle, mais doit changer au Messie – qu'alors on ne se souviendra plus de la mer Rouge – que les Juifs et les gentils seront mêlés)

(6. *Preuves par la clef que J.-C. et les apôtres nous en donnent.*)

Il faut lire cet exceptionnel long fragment avec la bonne focale, avec la bonne perspective si je peux dire, et ne pas se laisser « impressionner » par la somme des références¹ et par l'effet d'énumération ou d'accumulation elliptique (presque un éboulis ici) dont on pourrait s'attendre à ce qu'elle dissimule un ordre logique caché, *absconditus* La pensée des fragments – comme protégée d'une interprétation absolument sûre – réclame presque,

1. Ce fut bien sûr un débat d'érudits de savoir quelles étaient les sources de Pascal et si elles étaient bien fiables. Alain Vizier, à la suite de Gérard Lebrun (dont le texte capital est physiquement difficile d'accès), en énumère quelques-unes tant pour les Jésuites, les protestants, les religions juive et musulmane: Duchêne, Mazaheri, Vajda, Asin Palacios, Armour. Le fragment 274 sera lu ici si je peux dire depuis lui-même, un peu comme on peut lire la Bible de façon juive (midrashique) sans tenir compte de l'histoire de l'établissement des textes, comme on peut par ailleurs le faire en en tenant compte comme le fait avec une merveilleuse pertinence par ailleurs Michael Walzer dans son livre *Dans l'ombre de Dieu*, Paris, Bayard, 2016.

dans l'analyse, une démarche d'archéologue. Chacune est une pierre qu'il faut observer lentement, avec circonspection et sans aucun préjugé. Bien de grands auteurs le critiquèrent au nom de la « liberté » : Voltaire, Nietzsche qui jugea même que Pascal perdit la moitié de son génie dans ces considérations, Paul Valéry qui clama son horreur du geste de convaincre, et bien d'autres. Tous lurent ces aérolithes pascaliens avec trop de prestesse et y virent le geste traditionnel de l'invitation, presque forcenée, à la conversion.

Et pourtant, à suivre Alain Vizier qui a le bon « tempo de la pensée » – pour reprendre le titre du très beau livre de Pascal Loraux –, c'est comme tout l'inverse. On ne trouve dans ce fragment aucune interprétation, aucune herméneutique. Il n'y est indiqué aucun principe exégétique. Suivant encore son grand principe des contrariétés (voir note en fin d'article), il ne propose ni la réconciliation des religions ni l'inféodation de l'une à l'autre. C'est l'opposé de la dialectique magistrale de type hégélien qui retourne sans cesse et herse les concepts en leurs contraires, et qui, vu le système absolu proposé, a retourné tout aussi bien les contrariétés pascaliennes, qu'Hegel voyait comme des extériorités « aliénées dans son autre et la figure. »¹

Pascal ne fait pas ainsi, ou est indifférent à tout dépassement, il suit « simplement » un ordre logique et démonstratif, comme le relève tout aussi simplement Alain Vizier, et entend démontrer les preuves des deux Testaments. Aucune preuve de l'existence n'est avancée ni même seulement envisagée. Bien des *Pensées* le précisent : 781 et 3. La pensée 449 l'affirme sans aucun ambage : « Et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature [...] ». Il fallait à Paul Valéry un peu d'aveuglement pour imaginer Pascal « convertisseur ». Rien n'est plus éloigné de son geste.

Pascal critique les procédés interprétatifs (augustiniens ou rabbiniques, sans en favoriser l'un ou l'autre). Nietzsche a paradoxalement tort lui aussi

1. C'est le passage assez bien connu des *Leçons sur la philosophie de la religion* (I, 114-130, 190-232 ; II, 1) intitulé « Les religions de l'individualité spirituelle ». Le Jansénisme, que Pascal ne reconnaît pas entièrement, serait dans la conception hégélienne centralisatrice, l'atomisation de l'esprit religieux, et au final, sa ruine au profit de la seule Église, préfiguration quant à elle de l'État rationnel, comme l'abbaye de Port-Royal est en somme une avec son gigantesque et magnifique escalier, presque japonais, qui ne mène plus nulle part sinon à l'exercice spirituel de les monter et de les descendre dans un cadre naturel sans guère de pareil.

de renvoyer sommairement Pascal au geste de l'apologie, car en somme Pascal use à sa façon de la méthode généalogique que Nietzsche généralisa : il s'agit de peser, d'évaluer, d'établir des champs de force, des plans d'immanence « spinoziste-forme » – en tout cas Spinoza comme l'a lu Deleuze –, bref de rechercher ce que Pascal fit toujours : les *raisons*, qu'elles soient celles des *effets*, des *figures*, ou des *formes théologiques*, en sorte qu'en effet on peut prouver les deux testaments « à la fois », ainsi que Pascal l'écrit au début du grand fragment. Car il y a un double sens, et celui-ci au lieu d'être l'objet d'une herméneutique qui induirait nécessairement l'aliénation d'une religion à une autre, dans une rivalité symbolique, se fonde juste sur l'histoire, et sur un « dire daté », comme le dit Alain Vizzier. Pascal ici lève le poids de la théologie qui est source souvent de guerre et invente une anthropologie historique qui ne vient pas concilier les deux formes religieuses, mais les amener à cohabiter. Pascal est ici entre Montaigne et Montesquieu. A-t-il à ce point perdu son temps comme l'affirme Nietzsche, une fois encore « à coup de marteau »¹.

« Convertir son libertin », le destinataire qu'on a parfois supposé à Pascal, n'est décidément pas son objet, tout au contraire, pas plus que de démontrer ou même d'illustrer la supériorité du christianisme sur le judaïsme qui au contraire pique sa sagacité

On peut rappeler la très célèbre, et d'une tolérance bien rare pour l'époque – et pour aujourd'hui même – préface (1670) de la première édition des *Pensées*, qui a des allures à la Montesquieu :

« Pascal fait ensuite parcourir tout l'univers et tous les âges à un homme [supposé avoir vécu dans une ignorance générale dans l'indifférence à l'égard de toutes choses], pour lui faire remarquer une infinité de religions qui s'y rencontrent ; mais il lui fait voir en même temps, par des raisons si fortes et si convaincantes, que toutes ces religions ne sont remplies que de vanités, que de folies que d'erreurs, que d'égarements et d'extravagances, qu'il n'y trouve rien encore qui le puisse satisfaire.

Enfin il lui fait jeter les yeux sur le peuple juif, et il lui en fait observer des circonstances si extraordinaires qu'il attire facilement son attention. Après lui avoir représenté tout ce que ce peuple a de singulier,

1. Nietzsche qui par ailleurs déclara son « amour » pour Pascal dans son *Ecce homo*.

il s'arrête particulièrement à lui faire remarquer un livre unique par lequel il se gouverne, et qui comprend tout ensemble son histoire, sa loi et sa religion. »

Pascal, qui est chrétien, admet que la vérité de leur témoignage échapperait aux Juifs (qui ne seraient pas ainsi rentrés suffisamment dans l'espace symbolique, mais seraient restés à sa porte), il n'y voit donc pas une source de dépassement dialectique comme l'imaginèrent tous les autres « apologistes », tel Hegel, mais une contradiction interne au judaïsme qui après tout n'est pas un système, et peut-être pas une religion, mais une civilisation, une « forme de vie », comme dirait Wittgenstein. Cette contradiction est en somme une contrariété, ce qui n'est pas au fond pour déplaire à Pascal dont le très grand mérite dans ce massif des *Pensées* fut d'imaginer les Juifs vivants, en somme, « quelque part » et non aliénés à eux-mêmes.

Note de fin de texte sur la notion de « contrariété »

Le concept de contrariété – qui est sans doute de nature baroque, comme bien des aspects de l'époque où vivait Pascal (voir aussi Nicolas de Cues) – innerve toutes les *Pensées* et il serait bien présomptueux dans une note d'en donner une définition suffisante.

D'abord deux exemples.

La pensée 41 : « Trop et trop peu de vin. Ne lui en donnez pas : il ne peut trouver la vérité. Donnez-lui en trop : de même. »

La pensée 262 : les Juifs : « Que pouvaient-ils faire ? » La prédestination se transforme en dilemme. Recevant le Christ ou le récusant, ils prouvent le Christ, donc sans choix, néanmoins coupables. »

Sans doute pourrait-on y voir un mode paradoxal, et presque contrariant. Tout ce qui est reçu est comme pris à contre-pied (mot du commentateur Claude Morali), ou traité avec une ironie hyperbolique et même contradictoire, au bord de la mauvaise foi ; il n'est pas étonnant que la « machine » hégélienne n'y voie la prémisse de la dialectique idéaliste qui, pour le philosophe allemand d'Iéna, retourne et relève tous les concepts. L'exemple est fameux (Logique de Hegel, partie consacrée à la doctrine de l'Être). L'Être est au fond le néant, quelle différence dans les constituants ? Le premier circule dans le second qui circule dans le premier (on ne peut dire plus sur l'un que

sur l'autre) et se rehausse – se relève selon la formule de Derrida – enfin dans une nouvelle catégorie : le devenir.

Pascal n'est pas un pré-dialecticien : son propos est à son tour de desserrer l'étau du principe de non-contradiction qui vient de la logique d'Aristote. Il le dit de façon très obvie dans la *Pensée* 177, pensée majeure : « Ni la contradiction n'est marque de fausseté ni l'incontradiction n'est marque de vérité. ». En fait les deux termes opposés sont dans un circuit incessant, chacun *se souvenant* de l'autre. Fragment 576 : « Les deux raisons contraires, il faut commencer par là, sinon on n'entend rien et tout est hérétique, et même à la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée. » Ce n'est donc pas le juste milieu, le vieil idéal, à proprement parler. Il faut toucher les deux extrémités.

C'est bien sûr l'illustrissime : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête ». Les deux extrémités sont bien touchées. La vie est bien contrariante et aucune réconciliation, de type dialectique donc, n'est à espérer. N'y a-t-il pas là quelque chose de proche de certains principes juifs – parfois contrariants –, qui par exemple demandent de commencer par l'impossible et même de s'y tenir ? Il manque à Pascal la Loi – il avait la foi à la place – qu'il chercha partout, et avec un génie incomparable dans la science. Pascal fut de tous les philosophes de son temps, le moins dialecticien et de ce point de vue, sans nécessairement le savoir, le plus proche des Juifs.

Lacan et « ses » Juifs¹

Gérard Haddad

Tout praticien éprouve, faut-il le dire, de l'intérêt pour la théorie qui soutient sa pratique, intérêt parfois formel. Mais la passion que Lacan éprouvait pour la psychanalyse, pour l'œuvre de Freud, me paraît sans équivalent. Passion dépourvue du respect compassé, un brin religieux, que l'on a pour les textes sacrés ou fondateurs. Lacan ne cessait à la fois de s'émerveiller, mais aussi d'interroger, de commenter, voire de mettre en question, avec respect, certaines propositions du fondateur. Pour lui, la psychanalyse était la plus merveilleuse invention des « sciences humaines » et Freud un nouveau Copernic. Comment une telle théorie, si surprenante comparée aux idées qui lui étaient contemporaines, avait-elle pu naître ?

Très vite l'hypothèse s'imposa à lui que l'origine juive de Freud n'était pas étrangère à cette naissance. Il fallait bien sûr préciser cette hypothèse. Pour cela acquérir une connaissance sérieuse, voire vécue, du judaïsme, ce qui impliquait la rencontre de juifs. Lacan en connut beaucoup, si nombreux dans le milieu psychanalytique comme dans les sciences humaines, et noua avec certains une véritable amitié.

Sans doute, celui qui marqua ses premiers pas fut son analyste juif, d'origine polonaise, Rudolph Loewenstein. Lacan fit avec lui une longue analyse didactique qui dura sept ans, durée exceptionnelle à l'époque. Leurs relations furent assez houleuses. Loewenstein quitta Paris pour s'installer à New York où il mourut. Il paraît évident que cette analyse marqua le destin de Lacan. Jeune et talentueux psychiatre, à qui la carrière du mandarinat tendait les bras, il préféra se consacrer à la psychanalyse et un temps, à la vie de bohème. C'est ainsi qu'il rencontra, alors qu'il était déjà marié et avait

1. On trouvera tous les développements sur cette question dans l'ouvrage écrit avec mon épouse Antonietta *Le péché originel de la psychanalyse*, Ed. Grasset p. 40 à 83 Paris 2007.

eu trois enfants de ce mariage, une actrice Sylvia Makles, juive d'origine roumaine, qui joua dans un film de Renoir, et pour laquelle il éprouva un amour passionné.

Les juifs dans la famille Lacan

En secondes noces, Lacan épousa donc Sylvia, née Makles, qui avait épousé auparavant le célèbre écrivain Georges Bataille dont elle avait eu une fille, Laurence, laquelle grandit auprès de sa mère et de son beau-père et épousera plus tard un médecin juif, petit-fils d'Hélène et Victor Basch, assassinés en 1944 par la milice fasciste.

Dès 1938, Sylvia partagea la vie de Lacan sans que le divorce avec Bataille ait été prononcé. En 1941 naîtra l'unique enfant du couple, que ses parents, comme un défi au nazisme en place, prénommèrent Judith. Lacan adora cette fille dont le portrait était en évidence dans son cabinet. Elle-même, à maintes reprises, rappela le symbole que son père avait voulu exprimer en lui donnant ce nom¹. Lacan entreprit une longue bataille juridique pour que sa fille portât son nom et obtint finalement gain de cause en 1967. Mais Judith ne portera le nom Lacan que quelques mois pour prendre celui de son époux Jacques Miller.

Lacan et Sylvia se marièrent finalement en 1953. Pour Wladimir Granoff, un psychanalyste qui fut un temps l'ami du couple, Sylvia fut le grand amour du psychanalyste qui eut pourtant une vie sentimentale des plus riches jusque dans les dernières années de sa vie.

L'amour de Lacan pour Sylvia ne relève pas seulement de l'anecdote, puisque dans sa pratique comme dans sa théorie, il ne cessa de développer l'idée que la vie psychique, dans ses symptômes comme dans sa production, se nourrit dans la relation à l'Autre, instance qui fut celle de la mère et à laquelle la compagne se substitue.

Symptomatiquement, Judith aura deux histoires amoureuses significatives, avec des juifs. La première avec un ethnologue prometteur, élève de Claude Lévi-Strauss, d'origine tunisienne, Lucien Sebag. Celui-ci souffrant de sévères dépressions entreprit une analyse avec Lacan, analyse qui se conclut tragiquement par son suicide en 1965. Ce drame affecta énormément Lacan et jeta un froid sur sa relation, pourtant si importante, avec Claude Levi-Strauss. « J'ai tout fait pour le sauver! », me dit-il quand je l'interrogeai un

1. *Journal argentin*, Clarin, 15 aout 1996.

jour sur ce drame, ayant eu moi-même quelques liens avec la famille Sebag, tunisienne, qui compta parmi ses membres de nombreux intellectuels de talent. Il est difficile de savoir l'état des relations de Sebag avec Judith au moment où il commença son analyse. D'après certaines informations, leur rupture était déjà consommée et avait aggravé sa dépression.

Judith eut une seconde liaison, certainement la plus importante de son existence, avec un jeune philosophe normalien Jacques Miller (qui s'ajouta un second prénom, et sera plus connu sous celui de Jacques-Alain), fils d'un médecin radiologue d'origine polonaise.

Le jeune J.-A. Miller déployait à l'ENS une grande activité. Il créa, entre autres, une revue *Les cahiers de l'analyse*, qui diffusera la pensée de Lacan, mais aussi du marxisme, rassemblant autour de lui plusieurs normaliens, juifs pour la plupart. Ceux-ci, autour de 1968, crurent bons de se réclamer du maoïsme et du *Petit livre rouge* de Mao Ze Dong. « Comment cette élite avait-elle pu s'agenouiller devant cette idéologie ? Cela m'écœura », me déclara récemment leur camarade de l'ENS, Rémi Brague. Dans ce groupe, se distinguaient Benny Lévy et Jean-Claude Milner, ainsi que le jeune frère de J.-A. Miller, Gérard. Bien évidemment, l'athéisme de ces personnes, affiché, ne faisait aucun doute. On connaît l'évolution ultérieure de Benny Lévy qui passa du maoïsme à l'orthodoxie juive la plus rigoureuse et finira par s'installer à Jérusalem où il créa le centre Levinas dont il se voulait le disciple.

Une relation privilégiée se noua entre Lacan et J.-A. Miller, devenu bientôt son gendre. Il lui confiera la préparation de ses *Écrits*, recueil des articles du psychanalyste qui fut le volumineux manifeste du lacanisme. De même, c'est à lui que sera confiée la mise en forme des séminaires que Lacan tint pendant plus de 20 ans, avant qu'il ne devienne son légataire universel.

J.-A. Miller paraissait très éloigné du judaïsme... jusqu'au décès de son père. Comme il l'écrivait, les funérailles de celui-ci seront accompagnées des rites juifs.

Lacan pendant l'Occupation

L'anecdote est connue. Sa compagne Sylvia et sa mère commirent l'imprudence, comme de nombreux juifs au début de l'Occupation, de répondre à la demande des autorités en se faisant enregistrer comme juive à la préfecture de Cagnes-sur-Mer. Lacan, lui, avait perçu le danger de ce

recensement. Il quitta Paris sur-le-champ et se rendit à cette préfecture. Là, avec un incroyable culot, il réussit à subtiliser la fiche de sa compagne et à la détruire. Il lui sauva ainsi la vie.

C'est dans cette sombre année 1940 que Lacan, avec un ami juif Bernier, se mit en quête de la traduction de la Bible en anglais, dite Bible de James, la seule qui sut retrouver « l'esprit du texte hébreu » (Julien Green).

Une rencontre inattendue allait m'éclairer sur le comportement de Lacan pendant l'Occupation. Ce fut celle de Jacques Biézin, un médecin juif d'origine polonaise, qui, après avoir combattu en Espagne avec les Républicains, se réfugia en France. Il suivit à l'hôpital Sainte-Anne les conférences du Professeur Jean Delay. C'est là qu'il rencontra Lacan et Daumezon. « Ils avaient créé pour nous, juifs, une atmosphère de compassion et de solidarité. Je me souviens de la manière avec laquelle ils traitaient les malades juifs qui venaient à être hospitalisés. "Ici vous êtes à l'abri, les Allemands ne vous arrêteront pas." Un jour Lacan vint me dire: "Je connais votre situation difficile. Si vous avez quelque problème que ce soit, n'hésitez pas à venir me voir." Dans les derniers moments de la guerre, il me prit en analyse. J'allais au 5 rue de Lille. Là je me sentais comme chez moi. »

Lacan fut très tôt sensible à la tragédie juive et au problème concentrationnaire. Il fut à peu près le seul dans le monde psychanalytique. Il conseilla ainsi à Suzanne Merleau-Ponty, la femme de son ami Maurice, de prendre comme sujet de thèse la *névrose concentrationnaire*. Lui-même se plongea dans l'étude des procès de Nuremberg. Plus tard, il définira les camps de concentration comme « le réel de notre temps ».

Il eut aussi comme patiente une rescapée d'Auschwitz, Anne-Lise Stern, laquelle, à ses dires, aurait influencé, par son témoignage la doctrine de son analyste.

L'école structuraliste : Lévi-Strauss, Roman Jakobson

Au milieu du précédent siècle, la France connut la floraison d'une belle école de pensée : le structuralisme. Le point commun des intellectuels de ce courant était une double référence, à la *linguistique structurale* fondée par Ferdinand de Saussure d'une part, à Freud d'autre part. Le chef de file de ce courant était Claude Lévi-Strauss, petit-fils de rabbin, mais qui avait pris ses distances avec le judaïsme. Il lui arrivera néanmoins plus tard de dire que sa méthode avait sans doute des racines très anciennes, allusion probable au Midrash.

Lacan fut longtemps proche de Lévi-Strauss, s'en inspirant, jusqu'à la tragédie du suicide de Lucien Sebag, à la suite duquel l'ethnologue prit ses distances. Leur différent prit même un tour théorique, Lévi Strauss rejetant la thèse principale du lacanisme : l'inconscient est structuré comme un langage, en inversant les termes : c'est le langage qui est structuré comme l'inconscient. Avec le recul, avec toute l'admiration qu'on lui doit, Lévi-Strauss commit là une bévue. L'inconscient est un effet du langage et non le contraire.

La linguistique structurale fut essentielle dans la pensée de Lacan. Après Saussure, de nombreux linguistes développèrent cette discipline, en particulier ceux qui appartenaient à l'école dite de Prague. L'un des plus éminents penseurs de cette école était un juif russe, Roman Jakobson, né à Moscou.

Lacan et Jakobson étaient très liés. Lorsque le linguiste descendait à Paris, Lacan l'hébergeait comme j'en ai été le témoin. Lacan lui emprunta les concepts de métonymie et de métaphore, si importants dans son œuvre, mais il en modifia le contenu.

Les grandes personnalités juives

Lacan fréquenta de nombreuses personnalités juives dont certaines marquèrent profondément sa pensée. La plupart étaient originaires d'Europe de l'Est et surtout de Russie.

Le philosophe qui marqua le plus profondément la pensée de Lacan fut Alexandre Kojève qui n'était pas juif, mais profondément philosémite, ami des meilleurs esprits juifs russes de l'époque, comme Alexandre Koyré. Il développa en France l'étude de Hegel, en particulier celle de sa Phénoménologie de l'Esprit. Lacan suivit ses cours et noua avec lui une relation d'amitié. L'analyse hégélienne de la dialectique du maître et de l'esclave restera un élément essentiel de sa doctrine et il ne cessera de le rappeler.

Autre figure marquante, juif russe lui aussi, fut celle d'Alexandre Koyré, ami de Kojève, grand philosophe et historien des sciences que Lacan cite à maintes reprises. Son influence est profonde dans la philosophie contemporaine. Koyré a révolutionné notre conception de l'histoire des sciences qui ne serait pas évolutive, mais discontinue, opérant par saut. Selon lui, la science moderne n'a pu naître que dans un univers marqué par la Bible et son concept de Création. Formé en Russie, Koyré eut un parcours « solaire »

d'Est en Ouest, enseignant de la Russie aux universités américaines. Son étonnante biographie où la Résistance eut sa place est digne d'un roman.

Dans ma recherche des rencontres de Lacan¹ avec des personnalités intellectuelles juives, le hasard – une rencontre avec le peintre Alain Kleinmann – me fit découvrir l'étonnante personnalité d'Olga Katunal, si peu connue, que Lacan fréquentait et qui appartiendrait à une sorte de vie secrète de Lacan avec le judaïsme. Son histoire mérite d'être brièvement racontée.

Olga Katunal était une juive lituanienne, née en 1900, dans une famille ayant rompu avec le judaïsme alors qu'elle comptait dans ses ancêtres de nombreux rabbins. Elle parlait parfaitement sept langues : russe, polonais, yiddish, allemand, français et même l'hébreu. En 1921 elle s'éprend d'un allemand et le suit à Berlin. Suite à la déception causée par cette liaison, elle décide de vivre « comme un homme », fréquentant des marginaux, des célébrités et des délinquants. Elle ne manifeste encore aucun intérêt pour le judaïsme. En 1923, elle se rend à Paris, adhère au Parti communiste et fait la connaissance d'un important dirigeant, Paul Vaillant-Couturier dont elle devient la maîtresse. Mais elle quitte très vite le Parti. Elle dira plus tard que toute cette période de sa vie fut un gâchis et qu'elle aurait mieux fait d'entreprendre des études de médecine comme le lui avait conseillé son ami le docteur Salmonof, le médecin juif de Lénine.

De passage à Berlin, elle rencontre un étrange personnage qui joue un rôle clé dans toute cette période, Oskar Goldberg, dont elle devient la maîtresse. Goldberg se voulait kabbaliste, ce qui faisait bon ménage avec une grande liberté sexuelle dans ses courants messianiques dérivés du sabbataïsme.²

Olga fit aussi la rencontre de rabbins orthodoxes, parmi lesquels Zalman Schneersohn, héritier de la célèbre dynastie des hassidim Loubavitch. Mais Zalman préféra renoncer à cette fonction et la laissa, pour des raisons inconnues, mais sans doute par refus du carcan de la fonction, à son beau-frère qui deviendra le célèbre rabbin de New York. Ces rabbins acceptèrent d'initier Olga au Talmud bien que cette étude soit traditionnellement interdite aux femmes.

1. Le fruit de cette recherche a été consigné dans mon livre *Le péché originel de la psychanalyse op. cit.*

2. Sabbataï Zvi s'était proclamé messie. Cf Gershom Scholem ou mon livre *Les folies millénaristes.*

Oskar Goldberg est l'auteur d'un ouvrage *Die Wirklichkeit der Hebräer*, qui eut une certaine importance. Il attira autour de lui des personnalités aussi éminentes que Walter Benjamin, Thomas Mann, Franz Rosenzweig, Emmanuel Rais, etc. Il fascinera aussi des groupes fascisants parmi lesquels militait Alfred Schüller, l'inventeur de la croix gammée. Pour Goldberg comme pour les nazis la civilisation n'est que dégénérescence.

Après un moment de fascination, ces personnalités s'éloignèrent du sulfureux personnage. Benjamin adhéra au Parti communiste, Thomas Mann le ridiculisa sous les traits du Docteur Breisacher dans son ouvrage *Docteur Faustus*. Pour Goldberg, Maïmonide constitue l'extrême de la dégénérescence du judaïsme, idée que l'on retrouve en France chez un auteur comme Shmuel Trigano. En 1932 Goldberg fuit l'Allemagne avant de s'installer aux USA où Olga refuse de le suivre dans « cet antre du capitalisme ». Elle n'avait pas totalement rejeté ses passions de jeunesse.

Aux États-Unis, Goldberg abandonne le judaïsme pour le bouddhisme. Rentré en France en 1946, il retrouve Olga, veut la convertir à ses nouvelles idées et l'épouser. Olga refuse, désormais fidèlement attachée au judaïsme, probablement au hassidisme Loubavitch.

Elle résida dans les dernières années de sa vie à la Schola Cantorum où Lacan se rendait pour lire le livre d'Oskar Goldberg. Olga recevait chez elle de nombreux intellectuels français parmi lesquels André Schwarz-Bart, l'auteur du *Dernier des justes*.

Quel pouvait être l'intérêt de Lacan pour Olga Katunal ? On peut supposer une sympathie réciproque entre ces deux personnalités exceptionnelles. Mais il y avait aussi l'intérêt du psychanalyste pour le livre de Goldberg *Die Wirklichkeit* dont Olga possédait un exemplaire unique et qu'elle refusait de prêter. Ce qui contraignait le psychanalyste à se rendre à plusieurs reprises chez la dame pour lire l'ouvrage jamais traduit, bien que récemment réédité en allemand. On trouve des traces des idées de Goldberg dans certains séminaires, comme cette idée que la nuée dans le désert était le corps de Dieu.

L'homme qui présenta Olga Katunal à Lacan était Emmanuel Rais, sans doute le meilleur informateur de Lacan sur le judaïsme. Emmanuel Rais fut, jusqu'à sa mort, le grand ami d'Olga. Ils eurent des parcours semblables. Russe lui aussi, appartenant à ce prodigieux judaïsme russe qui a tant contribué à la culture du vingtième siècle, aussi bien dans le domaine des idées que des arts. Il présenta à Lacan plusieurs personnalités de cette brillante

diaspora, comme l'érudit Marienstrass. Rais étant bibliothécaire de l'École des Langues orientales de la rue de Lille, il suffisait aux deux hommes de traverser la rue pour se retrouver. Mais il arriva que Lacan se rendait chez Rais en de précises circonstances sur lesquelles nous reviendrons.

Dans sa jeunesse, Rais quitta sa Bessarabie natale pour s'installer en Allemagne. Il fréquenta lui aussi des intellectuels marginaux, proches des milieux luxembourgistes¹, très éloignés du judaïsme. Il avait une passion pour la poésie russe. Jusqu'à la rencontre d'Oskar Goldberg qui fut le tournant de sa vie et qui lui fit renouer avec le judaïsme. C'est dans ce cercle qu'il rencontra Katunal.

À l'apparition du nazisme, il émigre en France, d'abord en Alsace où il rencontre sa future femme, la tante du rabbin Gilles Bernheim. Il rencontre bientôt, pendant la guerre, un homme qui bouleverse à nouveau sa vie et qui aura une immense influence sur le judaïsme français, Jacob Gordin, un autre juif russe, féru comme Rais de littérature et de poésie russes. Mais Gordin était un juif pieux, très versé dans les textes hébraïques, kabbaliste, mais qui rejetait la théologie de Goldberg. Il influença ceux qui seront les leaders intellectuels du judaïsme français après la guerre, à savoir Léon Askenazi, Robert Gamzon, André Neher, Emmanuel Levinas, développant un judaïsme marqué de Kabbale et de sionisme.

Rais enseigna la littérature russe à la Sorbonne avant de devenir bibliothécaire à l'École des langues orientales. Lacan lui demanda à deux reprises d'assister au Seder de Pessah. J'en eus plus tard confirmation par la veuve de Rais que j'ai rencontré. Lacan était venu avec une compagne et il resta silencieux pendant toute la soirée. Par une étrange coïncidence, les deux hommes moururent la même année en 1981.

On voit l'intensité des relations de Lacan avec des intellectuels juifs, russes pour la plupart, auxquels s'ajoutent deux Tunisiens Lucien Sebag et... moi-même, puisqu'une bonne partie de mon analyse tourna autour de la question du judaïsme. Puisque j'évoque ma propre analyse, c'est le moment d'ajouter que Lacan compta dans sa longue carrière de nombreux patients juifs. On sait que les patients comme les élèves enseignent énormément à leur analyste et à leur maître, comme le rappelle cette belle maxime talmudique: «J'ai beaucoup appris de mes maîtres, mais plus encore de mes élèves!»

1. Proches des idées de Rosa Luxembourg.

Parmi ces patients, nous avons déjà évoqué Anne-Lise Stern qui fut l'ardente témoin de la déportation auprès des analystes lacaniens. Évoquons aussi Alain Didier-Weill qui incarna toute sa vie une tragédie particulière. Dès son adolescence, son père lui apprit qu'il ne porterait plus le nom de Weill, mais celui de Didier. Ce changement de nom, qui n'est pas exceptionnel dans la période qui suivit la guerre, était justifié par le souhait d'une totale assimilation supposée écarter le danger de nouvelles persécutions. Ce changement de nom peut avoir des effets ravageurs et Lacan en eut pleine conscience. Alain Didier-Weill a porté cette tragédie sur la place publique. Quelques mois après avoir retrouvé son nom d'origine, Weill, il mourut.

Pour conclure, l'intensité des échanges de Lacan avec des juifs reflète son vif questionnement sur le judaïsme qui lui semblait lié à l'énigme de la psychanalyse.

Les foyers de la haine antisémite en France

Simon Wuhl

Depuis plus d'une quinzaine d'années, un climat de haine anti-juive s'est installé en France, d'une ampleur inégalée depuis la Seconde Guerre mondiale. Avec, dans ses facettes les plus meurtrières qui ne sont que la partie émergée du phénomène, une série d'assassinats de personnes juives, uniquement parce que nées juives. Avec, en point d'orgue, la tuerie terroriste et islamiste de Toulouse en 2012 qui a ciblé des enfants juifs, pour la première fois depuis la Shoah en France. S'ils n'atteignent pas tous ce niveau de violence sanguinaire, les actes antisémites se multiplient sous les formes les plus diverses : agressions physiques et verbales dans certaines banlieues comme en milieu scolaire, dégradation de lieux religieux et symboliques du judaïsme, développement de sites Internet à caractère complotiste et antisémite, amplification de l'obsession haineuse et anti-juive par le tandem d'extrême droite Dieudonné/Soral, devenus de véritables maîtres à penser de l'antisémitisme pour nombre de leurs partisans. Tout cela, rappelons-le si besoin, avec en arrière-fond le conflit israélo-palestinien très présent en France depuis le début des années 2000. Nous assistons depuis à la montée d'un antisionisme particulièrement virulent, en provenance de certaines mouvances arabo-musulmanes, d'éléments appartenant à l'extrême gauche et à l'ultra-gauche également, dont nous aurons à examiner les liens, parfois, avec l'antisémitisme lui-même.

Il n'est donc pas étonnant que cet ensemble constitutif du processus de violence antisémite crée un climat d'angoisse au sein du monde juif et de sa partie la plus visible surtout, avec des répercussions profondes sur la vie

quotidienne d'un nombre grandissant de Juifs en France : sur le plan du lieu de résidence, du choix de l'école hors du public et de l'émigration en Israël ou vers d'autres pays. La sidération face à une telle résurgence de l'antisémitisme, soixante-dix ans seulement après la Shoah, dépasse certes le monde juif. L'historien Vincent Duclert par exemple, Grand spécialiste de l'affaire Dreyfus, fait part de son effarement en écrivant que « c'est [ce climat de terreur anti-juive] inconcevable en France, dans un pays qui fonde ses idéaux plus encore qu'au moment de l'affaire Dreyfus sur l'État de droit, la paix civile, l'égalité des citoyens, la tolérance religieuse... ».¹

Les études, enquêtes et données statistiques sur le racisme et l'antisémitisme sont nombreuses et font toutes état d'une contradiction apparente concernant les Juifs² : les opinions antisémites régressent dans l'ensemble de la population alors que les actes antisémites ont considérablement augmenté, notamment depuis la relance du conflit israélo-palestinien au début des années 2000.

Sur le plan des *opinions*, en se basant sur une enquête Ipsos en 2014-2015³ en collaboration avec les sociologues Dominique Schnapper et Chantal Bordes-Benayoun, les Français considèrent massivement que « les Juifs sont bien intégrés en France ». Même si un certain nombre de stéréotypes demeurent bien ancrés tels que : « ils ont beaucoup de pouvoir » (56 % des sondés), « ils sont trop présents dans les médias » (41 %) ; 60 % des sondés pensent même que « les Juifs ont leur part de responsabilité dans la montée de l'antisémitisme » ; enfin, ils ne sont « que » 13 % à proclamer qu'il y a « trop de Juifs en France ». Mais relève Dominique Schnapper, d'autres jugements sont beaucoup plus favorables, tels que : « Le judaïsme fait partie de la culture française », ou, « les Juifs ont beaucoup apporté aux arts et à la littérature française ». Si on s'en tient donc aux opinions, la Commission

1. Vincent Duclert, « L'antisémitisme sans fin », in revue *Esprit*, avril 2019.

2. Le nom « Juif » s'écrira ici avec un J majuscule lorsqu'il s'agira du peuple et avec un j minuscule lorsqu'il s'agira de la religion. Mais dans les citations, nous respecterons l'écriture de l'auteur.

3. *Perceptions et attentes de la population juive. Le rapport à l'autre et aux minorités*, 2015, Site Ipsos.fr.

Voir également : Dominique Schnapper, « Enquêtes sociologiques », in Dominique Schnapper et alii. (dir.), *Réflexions sur l'antisémitisme*, Odile Jacob, 2016, p. 231-234.

nationale consultative des droits de l'homme relève dans son rapport 2017 sur *la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie* : « La hiérarchie des rejets demeure stable : les minorités juives, noires et asiatiques restent les mieux acceptées, les Maghrébins et les musulmans les moins acceptés, à l'exception des Roms et des gens du voyage, de loin les plus rejetés »¹.

Les *actes* antisémites sont répertoriés par le Service de protection de la communauté juive (SPCJ) en liaison avec le ministère de l'Intérieur. Les actes antisémites recensés comprennent les attentats ou tentatives, les homicides ou tentatives, les violences, les incendies ou tentatives, les dégradations et le vandalisme. À côté de ces « actes » s'ajoute une rubrique « menaces » qui regroupe les propos, gestes menaçants et démonstrations injurieuses, les tracts, courriers et inscriptions à caractère antisémite. Dans leur étude basée sur une enquête de l'IFOP pour la Fondation Jean Jaurès, portant sur la montée des violences antisémite et les répercussions sur la vie de la population juive en France, Jérôme Fourquet et Sylvain Manternach relèvent à propos de ce classement des « actes » que, certes, « les faits inventoriés sont de nature très différente et leur impact est bien entendu très variable. Un homicide (comme celui d'Ilan Halimi,) n'aura pas du tout le même écho qu'une agression dans la rue ou la dégradation d'un lieu de culte ; mais ces faits répétés régulièrement contribuent aussi à créer un climat d'insécurité et à entretenir le sentiment d'une menace permanente et diffuse... Ce ressenti s'est progressivement mis en place dans la communauté juive sous l'effet de l'explosion des actes antisémites (de toute nature) dès l'année 2000. »²

En effet, si le ministère de l'Intérieur n'enregistre « que » 82 actes antisémites en 1999, le chiffre explose à 744 en l'an 2000, soit 9 fois plus en un an. Puis ces chiffres se maintiennent à un niveau très élevé, avec des pics au gré de l'intensification du conflit israélo-palestinien : soit par exemple, un chiffre record en 2004 (974 actes, 10 fois plus qu'en 1999 ; ou 851 actes en 2014, 8 fois plus qu'en 1999. Jérôme Fourquet et Sylvain Manternach, reprenant une conclusion du rapport du SPCJ, notent que « 51 % des actes racistes commis en France en 2014 sont dirigés contre des Juifs, alors qu'ils représentent un peu moins de 1 % de la population française. Moins de

1. Cncdh.fr/27^e-rapport-sur-la-lutte-contre-le-racisme.

2. Jérôme Fourquet, Sylvain Manternach, *L'an prochain à Jérusalem*, Éditions de L'Aube, 2016, p.25-26.

1 % des citoyens du pays est la cible de la moitié des actes racistes commis en France.»¹

A la lumière de l'ensemble de ces données, une conclusion s'impose: Il existe en France des *foyers* actifs et particulièrement virulents de haine antisémite qui se manifestent ou se réaffirment depuis une quinzaine d'années, notamment dans le sillage de la relance du conflit *israélo-palestinien*. D'ailleurs, l'année 2018 a inauguré une rupture concomitante de l'assassinat de Mireille Knoll, 85 ans, rescapée de la Shoah: alors que les pics d'antisémitisme étaient généralement corrélés à une intensification du conflit israélo-palestinien, les actes enregistrés progressaient de 74 % par rapport à 2017, sans lien apparent avec celui-ci. Face à l'ampleur du phénomène, combinant assassinat, violence anti-juive de toutes sortes et démonstration décomplexée de vocifération antisémite en accompagnement de certaines manifestations de Gilets jaunes, la presse a commencé à s'émouvoir. Nous reprenons par exemple ici de larges extraits de l'éditorial de Laurent Joffrin dans le journal *Libération* du 12 février 2019, intitulé « Résurgence », qui nous semble bien résumer l'état des lieux de l'antisémitisme à cette date :

« L'hydre toujours renaît... On ajoute souvent, à juste titre que des actes de même nature frappent aussi les musulmans et les catholiques. Mais l'équivalence est trompeuse. Un sinistre ratio glace le sang: alors qu'ils forment à peine 1 % de la population, les Français juifs subissent la moitié des attaques racistes recensées dans le pays... On a diagnostiqué dans le pays, il y a une dizaine d'années, le développement d'un "nouvel antisémitisme", lié à la montée de l'intégrisme islamiste, aux préjugés qui prévalent dans certains quartiers populaires, aux dérives d'un antisionisme qui cache mal une hostilité viscérale envers les Juifs. Il est toujours à l'œuvre à coup sûr... il faut craindre que la résurgence du mal ait aussi d'autres racines [...] le succès de la "fachosphère", qui draine, sans pratiquement aucun contrôle, des audiences de plus en plus larges sur la toile [...]. Entre complotisme et antisémitisme, le cousinage est étroit. Ceux qui professent le premier favorisent le second. »

1. *Ibid.*, p.26.

Dans cet éditorial Laurent Joffrin résume parfaitement la situation en mentionnant les principaux foyers de la haine antijuive en France : au-delà du vieil antijudaïsme chrétien qui perdure, mais semble passif, *trois courants* particulièrement vivaces se détachent : l'antisémitisme d'extrême droite, réactivé par les réseaux « *Dieudo-Soralien* » [avec le tandem Dieudonné-Soral], l'antisémitisme d'*extrême gauche* qui peut prendre le masque de l'*antisionisme* et l'antisémitisme issu du monde *arabo-musulman*, sous la double influence de l'islam politique d'une part [l'islamisme] et de l'identification à la cause palestinienne, d'autre part.

Ces trois sources de la haine antijuive convergent parfois et se coagulent, démultipliant ainsi leur impact [manifestations pro-palestiniennes, émeutes anti-système comme celle des Gilets jaunes, etc.]. Pour la clarté de l'exposé, nous présenterons toutefois chacun de ces courants antisémites successivement, suivant un canevas similaire¹ :

- 1) Le *champ* et les *thèmes* d'intervention : l'antisémitisme complotiste, l'anti-capitalisme, l'anti-impérialisme, l'antisionisme, etc.
- 2) La *généalogie*, les fondements *culturels* et les références *historiques*
- 3) Le *mode général* d'action : violences terroristes, agressions et harcèlements permanents, réseaux sociaux, manifestations publiques, etc.
- 4) La *base sociale* : issue de l'extrême droite, de l'extrême gauche, de l'immigration arabo-musulmane, indifférenciée, épisodique ou permanente, etc.
- 5) Leur *contribution respective* dans le passage à l'acte antisémite, distinguant, – la diffusion des *idées*, d'une part, et, d'autre part, l'engagement dans des *actes* proprement dits.
 - Parmi les *actes antisémites*, on peut, en simplifiant, distinguer trois Grandes catégories :
 - Les actes (ou intentions) *terroristes*, les *assassinats* (ou intentions)
 - Les actes à visée de provocation symbolique et à fort retentissement national : *dégradation* des lieux sacrés ou profanes du judaïsme (détériorations dans les cimetières, déprédations de synagogues, croix gammées sur des boutiques juives), d'une part, et, d'autre part, *appels à la haine* (gestes proto hitlériens de la quenelle, au meurtre des Juifs dans les manifestations, etc.).

1. Il s'agit d'un cadre global de référence. Nous n'examinerons pas forcément les six rubriques dans le même ordre et leur importance respective sera différente dans les trois foyers de haine antisémite analysés.

- Enfin, les actes *quotidiens et permanents* de violence au plan local, de harcèlement, de menaces multiples, d'agressions verbales et physiques.
- 6) Les *conséquences* concrètes de l'action respective de chacun des foyers de haine antijuive sur les changements importants dans les *modes de vie* d'une partie de la population juive en France. Notamment :
 - Sur l'émigration en Israël ou dans d'autres pays
 - Sur les *déménagements en fuyant* les quartiers à forte présence d'actes antisémites
 - Sur les orientations *scolaires* des enfants juifs hors du *secteur public* pour se prémunir des agressions et harcèlements.

L'ensemble de ces analyses est sous-tendu par une recherche de réponse à deux questions :

Premièrement, quelle appréciation quant à *l'importance respective* de chacune de ces composantes de la haine anti-juive dans les effets d'angoisse, de déstabilisation, d'effacement obligé et même de fuite provoqués au sein du monde juif en France.

Deuxièmement, la lutte contre l'antisémitisme n'est-elle qu'une composante de la lutte antiraciste ? Ou doit-elle, en de nombreuses circonstances, adopter des formes de réaction et de lutte *autonomes*, tenant compte de spécificités à préciser.

L'antisémitisme d'une nouvelle extrême droite ou ultra-droite

Depuis quelques années, la haine antisémite est relancée en France par une galaxie de groupuscules qui comprennent des adeptes du fascisme et même des adorateurs du nazisme, des nostalgiques du pétainisme ou du nationalisme révolutionnaire. Cette galaxie protéiforme, que l'on qualifiera ici d'ultra-droite, se situe en dehors de l'extrême droite organisée. Cette « fachosphère » selon une expression journalistique particulièrement bien trouvée, s'exprime très abondamment sur une série de sites Internet. L'un de ses pivots est représenté par un tandem uni par une même obsession antisémite *prosélyte*, entre Alain Soral – l'essayiste et surtout l'idéologue – et Dieudonné, « l'humoriste » provocateur.

Pour Alain Soral, la nouvelle tête pensante de la « fachosphère » qui se définit lui-même comme un *national-socialiste à la française*, la cause de très nombreux problèmes est à rechercher du côté des Juifs et de leur « commu-

nauté organisée». Au niveau mondial, les Juifs (terme remplacé depuis peu par celui de « sionistes ») comploteraient pour avoir la maîtrise des banques et du système financier, et contrôler ainsi la plupart des États développés sur la planète. Au niveau français, curieusement, la « communauté organisée » génératrice du complot serait représentée par le Crif (Conseil représentatif des institutions juives de France, instance laïque née de la résistance) et la Licra (Ligue internationale contre le racisme et l'antisémitisme). Alain Soral peut affirmer, à travers de multiples vidéos visionnées par un public complètement inculte sur ces questions, que ces deux instances « auraient la main sur tous les leviers importants en France, et dicteraient leur conduite aux responsables politiques hexagonaux ».¹

Les *thèmes* de la haine antisémite développés par Soral, sont d'abord ancrés sur une logique « du complot juif », propre à l'extrême et l'ultra-droite, avec une volonté d'atteindre deux autres publics : l'extrême gauche, d'une part, et le monde arabo-musulman, d'autre part² :

D'abord donc, le plus familier, *l'antisémitisme économique* avec le fameux lien entre les Juifs, l'argent et le complot pour dominer le système. Ici, Soral ne craint pas d'enrôler le sociologue allemand Werner Sombart et son livre, *Les Juifs et la vie économique* publié en 1911, qui situe les Juifs au cœur de l'invention du capitalisme (contrairement à Max Weber, pour qui le capitalisme est d'essence protestante)³. Détournant le propos de Sombart, Soral proclame : « Le capitalisme est une invention juive, ce qui fait de notre monde occidental un enfant de la pensée juive, et de la bourgeoisie capitaliste une juiverie de synthèse. Ce qui veut dire qu'il est normal que [dans] le monde bourgeois commerçant capitaliste, dans sa forme la plus accomplie, au sommet de cette hiérarchie, il y ait les Juifs de Wall Street, car ils sont les inventeurs de ce monde. »⁴

1. Dan Israël et Pierre Puchot, « Comment Soral gagne les têtes » (2/2), article publié dans *mediapart.fr* le 17 novembre 2014, p.1

Je ferai largement référence à cet article pour toute cette partie consacrée à la haine antisémite d'Alain Soral.

2. *Ibid.*, p.1-3.

3. Rappelons que Werner Sombart (1853-1941), sociologue allemand de gauche, qui a souvent débattu avec Max Weber, affirmait que son livre n'était pas un livre à thèse (pour ou contre les Juifs), mais un texte à caractère scientifique.

4. « Comment Soral gagne les têtes » (2/2), *op. cit.*, p.2.

Pour conforter ses accusations sur le complot des Juifs visant à dominer le monde, Soral s'érige en érudit du Talmud, faisant référence à ce livre de commentaires qui a achevé son œuvre écrite au V^eme siècle, en y puisant des preuves du mépris des Juifs pour les goyim (les non-Juifs).

Ensuite, s'adressant plus spécifiquement aux publics précités d'extrême/ultra gauches et arabo-musulmans – qui comportent d'ailleurs nombre d'adeptes de l'antisémitisme économique comme on le verra – c'est le ressort de *l'antisionisme* qui est activé. Avec des propos tels que ceux issus de l'une des vidéos soraliennes de septembre 2014 : « Nous sommes tous à terme des Palestiniens. Les Palestiniens ont été traités dans cette guerre comme des goys (des non-Juifs) qu'on peut tuer sans aucun problème... Je pense qu'une guerre civile entre Français chrétiens et musulmans demain ne les gênera pas beaucoup, si c'est dans leur intérêt...¹

Enfin, citons un troisième thème récurrent, même s'il est plutôt dans le répertoire emprunté à Dieudonné : la promotion de *théories révisionnistes* afin d'attaquer frontalement la Shoah qui permettrait aux Juifs de s'abriter comme victimes afin de mieux masquer leur volonté de domination.

Sur le plan des *références historiques*, si les thèmes de l'antisionisme et du révisionnisme vis-à-vis de la Shoah sont d'actualité, celui, central, qui relie les Juifs, l'argent, le système capitaliste et le complot, remonte à l'invention de l'antisémitisme au dix-neuvième siècle. Il nous ramène, principalement aux écrits des polémistes de cette époque comme Maurice Barrès, Charles Maurras et surtout Édouard Drumont. Sans oublier des auteurs d'extrême gauche, dans le sillage des socialistes utopistes comme Auguste Blanqui ou Charles Fourier, certains de leurs disciples ayant même inspiré le délire antisémite d'Édouard Drumont. Comme le montre Alexis Lacroix dans son livre de réflexion sur la permanence de l'antisémitisme², en France notamment, les principaux ingrédients de l'antisémitisme rapporté à l'accusation de domination économique et même spirituelle des Juifs sur les nations sont inscrits dans le livre best-seller de Drumont, *La France juive* (1886).

Selon certains historiens, Drumont est vraiment l'inventeur de l'antisémitisme moderne. On retrouve chez lui l'obsession fantasmatique, omniprésente chez Soral, du Juif dominant la finance pour soumettre et détruire la

1. *Ibid.*, p. 2.

2. Alexis Lacroix, *J'accuse!*, 1898-2018. *Permanence de l'antisémitisme*, Éditions de l'Observatoire, 2018.

nation : « Ces boursicotiers devenus maîtres de la finance et dépouillant la France en grand par les emprunts et les sociétés financières. »¹ On y trouve également l'idée soraliennne d'un antisémitisme tourné vers toutes les classes sociales, l'action malfaisante du Juif s'étendant au-delà de la sphère économique pour atteindre le domaine du spirituel : « Sur qui pèse le plus durement le régime actuel [de la domination juive] ? [...] Sur l'ouvrier révolutionnaire et le conservateur chrétien [...] L'un est blessé dans ses intérêts vitaux, l'autre est blessé dans ses croyances les plus chères. »² On y trouve enfin l'inauguration d'un autre fantasme aujourd'hui au cœur de la pensée de Soral et de toute la « fachosphère », le complotisme étroitement associé à l'antisémitisme. Ainsi, Drumont fustige-t-il particulièrement les politiciens présumés complices du complot juif, à l'occasion de l'affaire Dreyfus notamment : « le vrai coquin, ce n'est pas Dreyfus, c'est ce ministre politicien familiarisé avec toutes les bassesses, qui, pour complaire à Reinach [député israélite], installe ce juif dans un bureau où viennent aboutir les renseignements les plus confidentiels. »³

Dans ses *modes d'intervention*, Soral utilise abondamment les ressources du numérique. C'est là qu'il attire un certain nombre de sympathisants à partir de vidéos mensuelles qui se retrouvent sur Dailymotion et sur Youtube. Comme le remarque Philippe Corcuff, universitaire et militant d'extrême gauche, qui voit un retour des années 30 à travers la pensée et une certaine influence des idées de Soral, celui-ci a compris que l'espace du Net est plus puissant que les médias dominants⁴. Par ailleurs, des militants de la mouvance Soral-Dieudonné ont tenté de gangrener les manifestations de Gilets jaunes en y imposant un tour antisémite : multiples inscriptions antisémites sur des banderoles et des tracts, tags et croix gammées. Avec des points d'orgue, à titre d'exemples : des portraits de Simone Veil barrés de croix gammées ; puis, le geste provocateur de la quenelle – une sorte de salut obscène inventé par Dieudonné en signe de reconnaissance de ses adeptes – effectué de façon très visible par cinq hommes à Montmartre le 24 novembre 2019 ; l'un d'entre eux faisant carrément le salut nazi à deux reprises ; le

1. Cité par Alexis Lacroix, *Ibid.*, p. 43

2. *Ibid.*, p. 44.

3. *Ibid.*, p.45.

4. Dan Israël et Pierre Puchot, « Comment Soral gagne les têtes » (1/2), article publié dans *mediapart.fr* le 20/01/2017, p.2.

16 février enfin, l'agression verbale d'une rare violence du philosophe Alain Finkielkraut. Il semble que les adeptes du tandem Soral-Dieudonné soient décidés à infiltrer certaines manifestations de contestation sociale ou politique (relatives au conflit israélo-palestinien) avec un unique objectif: diffuser leur vision complotiste et leur haine antisémite.

En termes de *base sociale* le nombre de militants acquis à la vision soralienne semble assez restreint: quelques centaines tout au plus sur toute la France (voir *Libération* du 12 février 2019). Mais, même difficile à chiffrer, un nombre non négligeable de sympathisants participent aux conférences organisées par Soral. Un étudiant qui analyse ses discours témoigne: «Durant les deux réunions publiques auxquelles j'ai assisté, il y avait des gens de tous horizons, immigrés ou non, de trente à soixante ans.»¹ Au-delà, la base sociale potentielle atteint plusieurs milliers de personnes sur Internet, un public large et varié dont une partie est issue de la gauche, qui lui a permis de vendre plus de 70 000 exemplaires de son livre *Comprendre l'Empire* (à savoir l'organisation juive mondialisée), paru en 2011².

Quelle est la *contribution* de l'entreprise du tandem Soral-Dieudonné dans la diffusion des idées et la réalisation des actes antisémites de toutes natures et de toutes gravités?

Pour le politologue Jean-Yves Camus, analyste des mouvances de l'extrême et de l'ultra-droite, c'est plutôt dans le domaine des *idées* que ces courants manifestent leur hargne antisémite. Il rappelle d'ailleurs que, dans son rapport 2017, la Commission nationale consultative des droits de l'homme constatait que «les agressions antisémites issues des rangs de l'extrême droite étaient marginales.» Dans le même sens, Jean-Yves Camus ne voit pas ces excités «passer à des actions violentes physiques contre des personnes. Par contre les tags, les textes délirants, les thèses complotistes, les peintures, les lettres d'insultes, le harcèlement alors là, oui. C'est totalement dans la tradition de ces mouvements.» et il ajoute: «En fait, ces milieux [Dieudo-soralien] se sont saisis du mouvement des Gilets jaunes pour tenter d'inoculer leurs thèses. En pointant notamment un président qui représente les élites, la mondialisation, le fric, mais surtout qui a été banquier chez Rothschild, l'homme de la finance apatride. À partir de là, l'équation «juif égale argent» a joué à plein et explique en grande partie le

1. «Comment Soral gagne les têtes» 2/2, *op. cit.*, p. 3.

2. *Ibid.*, (1/2), p. 1.

retour de cette parole antisémite.” (Voir journal *Libération* du 12 février 2019). Si des adeptes de cette mouvance procèdent probablement à certains actes antisémites, c’est de façon épisodique, à l’occasion de manifestations ou de profanations de lieux symboliques (de synagogues ou de cimetières).

Quelles sont enfin les *conséquences* de l’action globale de cette ultradroite, de la réanimation d’un antisémitisme agressif à la « Drumont », sur la déstabilisation d’une partie du monde juif en France ?

Assurément, la logorrhée soraliennne participe à la création d’un halo qui, selon Vincent Duclert « enveloppe et encourage les actes antisémites les plus odieux, de l’assassinat barbare au harcèlement ciblé, aux menaces verbales, aux voies de fait, tout un ensemble d’actes et de paroles qui crée un climat de terreur pour nos concitoyens coupables d’être nés juifs... »¹ Il s’agit donc d’une influence importante, mais de nature indirecte pour le moment. Les actes qui les prolongent probablement, à forte portée symbolique comme lors des manifestations de Gilets jaunes, ne sont pas de nature à paniquer la population juive.

Plus généralement, le mode et la stratégie d’intervention d’un Alain Soral, ou de son tandem avec « l’humoriste », comporte de sérieuses limites quant aux effets sur les Juifs eux-mêmes. Les plus importantes concernent le strict cantonnement, contraint, au sein des réseaux sociaux. L’audience est certes importante, mais l’immense majorité des Juifs ignore tout simplement les délires qui y sont déversés. D’autre part, l’essentiel de l’intervention est de l’ordre du discours, le tandem, même s’il a créé un parti politique pour mobiliser des fonds, est dans l’incapacité d’organiser des actions concrètes d’envergure. Enfin, contrairement à Édouard Drumont qui avait réussi à créer un consensus assez large autour de sa verve antisémite, Alain Soral paraît plutôt isolé. En particulier, l’extrême droite organisée, qui partage les mêmes phobies de risque de dissolution de la nation, ne reprend pas explicitement, pour l’instant, cette vindicte antijuive.

La gauche radicale face à l’antisémitisme

Nous regrouperons sous l’expression de « gauche radicale », les organisations dites « d’extrême gauche » organisée (d’obédience trotskiste, maoïste ou anarchiste essentiellement) et la galaxie des associations et individualités dites d’« *ultra-gauche* » qui ne se situent pas dans un cadre politique organisé

1. « L’antisémitisme sans fin », *op. cit.*, p.1.

et pérenne. En effet, contrairement aux divisions entre extrême et ultra-droite sur les questions du racisme et de l'antisémitisme, on ne trouve pas ces mêmes clivages à gauche.

Sur un plan *historique*, nous distinguerons deux types de sources « de gauche » de l'antisémitisme : celle, directe, de l'antisémitisme classique précédemment évoquée, assimilant le Juif à l'argent et à la domination capitaliste ; celle, plus indirecte, instruisant en permanence le procès du sionisme, qui peut exprimer plus généralement une haine des Juifs, comme l'ont perçu des personnalités aussi différentes que Martin Luther King et Franz Fanon.

Premièrement, nous n'insisterons pas sur les filiations entre la gauche radicale actuelle en France et leurs ancêtres du ^{XIX^e} siècle qui, tels les socialistes utopiques Charles Fourier ou son disciple Alphonse Toussenel, ont précédé et même inspiré les diatribes antisémites d'Édouard Drumont. Mais on peut considérer que l'issue de l'Affaire Dreyfus a scellé l'alliance entre les Juifs, la République et l'ensemble de la gauche (de Jean Jaurès à Jules Guesde) tandis que les antisémites se regroupaient dans le camp antirépublicain. Ainsi, l'historien Michel Dreyfus démontre que, s'il demeure un antisémitisme [économique] *dans* la gauche (modérée ou radicale), ce n'est pas un antisémitisme *de la* gauche¹.

Deuxièmement, après la fin des guerres d'Algérie et d'Indochine, c'est l'antisionisme, la mise en accusation d'Israël dans le conflit israélo-palestinien qui a mobilisé l'essentiel des énergies de la gauche radicale dans son militantisme international. Dès le début de l'apparition de la doctrine sioniste en Pologne et en Russie – le projet pour les Juifs de s'auto-organiser sur la terre d'Israël dans le sillage des mouvements d'auto-détermination du XX^e et du début du XX^e siècle –, les principaux ténors du marxisme international s'y sont opposés. C'était le cas également des leaders juifs marxistes comme Trotski et Rosa Luxembourg, qui ne voyaient comme solution d'émancipation des Juifs que leur assimilation dans des sociétés socialistes. Notons le projet concurrent du Bund (l'Union des travailleurs juifs), très populaire dans les masses juives jusqu'à la Shoah et l'extermination de ses principaux dirigeants et militants, qui prônait une certaine autonomie juive au sein des sociétés de résidence.

1. Michel Dreyfus, *L'antisémitisme à gauche, histoire d'un paradoxe, de 1830 à nos jours*, La Découverte, 2009.

Mais une fois l'existence de l'État d'Israël établie, reconnue par une majorité des pays de l'ONU, y compris l'URSS, quelle est l'attitude des États et des mouvements politiques marxistes de toute obédience? Elle sera, dans la ligne des positions marxistes d'avant-guerre, en hostilité, non aux politiques des gouvernements successifs uniquement, mais à l'État en tant que tel. D'ailleurs, les trotskistes se sont même prononcés contre la création du nouvel État en 1947: «La IVe internationale [...] sera à l'avant-garde de la lutte contre le partage, pour une Palestine unie et indépendante [...]»¹. Ensuite, deux dates marquent des orientations de plus en plus radicales, violemment anti-israélienne, d'une extrême gauche renaissante (ou naissante pour le courant maoïste) dans les années 1960: d'abord, la guerre des Six Jours en juin 1967, où Israël, sous la menace, connaît une victoire éclair. La gauche radicale française en gestation, trotskiste et maoïste, prend d'emblée position pour les États arabes. L'an 2000 et la deuxième Intifada palestinienne ensuite, avec une diabolisation de l'État d'Israël qui ne fera que s'accroître. Robert Hirsch, lui-même militant de la gauche radicale après 1968, qui demeure fidèle à ses conceptions, explique ainsi le nouveau virage toujours plus virulent de la gauche radicale vis-à-vis de l'État hébreu à partir de l'an 2000:

«Les nouvelles générations militantes, souvent moins sensibles à la mémoire de la Seconde Guerre mondiale, prônent dorénavant un antisionisme plus agressif, notamment par le boycott, y compris culturel d'Israël. En utilisant parfois des comparaisons peu réfléchies avec le nazisme. Le terme d'antisionisme, sans cesse mis en avant, n'est plus différencié aussi nettement de l'hostilité aux Juifs qu'il l'était dans les années post-68, surtout lorsqu'il se répand dans des milieux qui ne connaissent guère l'histoire du sionisme.»²

Dans ses *modes d'intervention*, la gauche radicale agit de façon classique par l'intermédiaire de sa propre presse et par des mobilisations sous forme de manifestations à chaque fois que l'occasion se présente. L'audience et donc l'influence directe de la gauche radicale sont donc limitées. C'est plutôt par

1. Cité par Robert Hirsch, *Sont-ils toujours des Juifs Allemands? La gauche radicale et les Juifs depuis 1968*, Éditions Arbre bleu, 2017, p. 120.

2. *Ibid.*, p.257.

une *influence indirecte* que son audience se démultiplie : par l'activisme de ses militants dans les syndicats et leurs instances de direction, dans les associations et dans l'organisation des mouvements sociaux ; par leurs nombreux relais également, dans les milieux intellectuels et chez les journalistes où un certain nombre d'entre eux ont effectué un passage plus ou moins prolongé par l'une des organisations de la gauche radicale. Dans les années 2000 par exemple, lors de la brusque intensification du conflit israélo-palestinien, les militants ou anciens militants de la gauche radicale disposaient déjà de schémas explicatifs « clé en main » face à une situation complexe. Ils étaient alors en mesure d'imprimer une *doxa* dans les médias, auprès des acteurs sociaux, et plus généralement dans l'opinion. En substance, c'était l'État d'Israël en tant que tel qui subissait toutes les critiques les plus virulentes, la gauche israélienne et la droite se trouvant réunies dans le même opprobre. (Comme en 2000 et 2001, où, dans une large partie de l'opinion influencée par la gauche radicale, toute la responsabilité de l'échec des négociations de Camp David et de Taba entre Israël et l'autorité palestinienne était attribuée au gouvernement de gauche israélien.)

L'intensification du conflit israélo-palestinien, nous le savons, offre l'occasion à la gauche radicale d'élargir sa *base sociale* en direction des populations arabo-musulmanes qui s'identifient massivement à la cause palestinienne. À ce propos, Robert Hirsch nous livre une information peu connue concernant l'évolution de la Ligue communiste révolutionnaire (LCR), puis du Nouveau parti anticapitaliste (NPA) qui lui a succédé en 2010 :

«La Palestine est un peu devenue le Vietnam de la génération des années 2000, mais la situation y est infiniment plus complexe. Cette radicalité des jeunes militants se manifeste particulièrement au sein de la LCR puis du NPA. Une partie de cette génération vient du courant lié au SWP britannique, importante organisation trotskiste. Cette tendance représentée en France par le groupe Socialisme par en bas (SPEB), entrée à la LCR en 2003, considère que les musulmans, faisant partie d'un monde dominé par l'impérialisme, peuvent constituer une cohorte révolutionnaire qu'il convient de mettre en avant. De ce point de vue, la radicalisation en Palestine est un élément essentiel de la situation internationale. Ces militants, assez différents de leurs aînés, se situent souvent en empathie avec

les Indigènes de la République, dont le poids ne semble pas considérable dans les banlieues, mais qui influencent une partie des intellectuels.»¹

Quelle est la contribution de l'antisionisme de la gauche radicale à la *diffusion des idées et des actes antisémites* ?

Notons d'abord que, s'il y a un lien, il se manifeste à partir des opinions antisionistes, les statistiques ne révélant aucun acte antisémite direct, et rarement des propos antisémites en provenance de la gauche radicale. Mais pour Robert Hirsch ce lien existe bel et bien dans la mesure où « l'évolution de l'antisionisme, sa radicalisation, vont avoir, dans les années 2000, des conséquences sur le rapport aux Juifs, dont la majorité se manifeste en défense de l'État d'Israël, trop souvent de manière inconditionnelle. C'est là une des sources, mais pas la seule, de l'évolution de la question de l'antisémitisme qui va provoquer dans la société française, et particulièrement au sein de la gauche radicale, des débats complexes et passionnés.»²

En fait, différentes interprétations ou attitudes politiques, avec des recoupements possibles, se font derrière l'idéologie de l'antisionisme.

Premièrement, l'antisionisme radical assimile l'État d'Israël à un colonialisme, non pour sa politique actuelle, mais du simple fait de son existence sur cette terre. Il faut noter que, même si les trotskistes avaient refusé de reconnaître l'État d'Israël à sa naissance, l'extrême gauche organisée préfère s'en prendre à l'État tel qu'il est plutôt que de mettre en question son existence. Aussi, en dehors du monde arabo-musulman, l'antisionisme radical s'affirme autour de certaines individualités. Ce fut le cas notamment, avec la signature d'un texte regroupant 400 signatures de personnalités, intitulé « l'antisionisme n'est pas un crime », en réaction à la crainte (non confirmée), d'une assimilation dans la loi de certaines de ses formes d'expression à l'antisémitisme (journal *Libération* du 28/02/2019). Ce texte s'attaque directement aux racines mêmes du sionisme, et donc de l'État d'Israël, assimilé par nature à un colonialisme. Il feint de s'inscrire dans la continuité de l'antisionisme d'avant la création de l'État, celui des militants révolutionnaires du Bund notamment : « Les antisionistes étaient et sont toujours, des anticolonialistes (...), car le sionisme a prouvé que lorsque sa logique colonisatrice est

1. *Ibid.*, p. 158.

2. *Ibid.*, p. 160.

poussée à l'extrême, comme c'est le cas aujourd'hui, il n'est bon ni pour les Juifs du monde, ni pour les Israéliens, ni pour les Palestiniens.»

C'est Denis Charbit, chercheur israélien et sioniste de gauche, militant de longue date contre la colonisation israélienne en territoires occupés, qui apporte une réponse cinglante à cette pétition (« Quand l'antisionisme recoupe l'antisémitisme », journal *Libération* du 25/03/2019). Il dénonce d'abord la mystification qui consiste à s'inscrire dans la continuité des révolutionnaires juifs du Bund d'avant la Shoah et la création de l'État d'Israël. (Rappelons que les militants du Bund en Pologne et en URSS, qui n'ont pas émigré dans le futur Israël, ont été massivement exterminés lors de la Shoah. Les survivants n'ont pas remis en cause l'existence de l'État.) Puis, Denis Charbit en vient au point principal, le recouplement entre l'antisionisme et l'antisémitisme : « Pourquoi les crimes de Staline, d'Hitler et de Bachar el-Assad n'ont-ils jamais conduit personne à estimer que l'Allemagne, la Russie et la Syrie ont perdu toute légitimité et devraient disparaître ? [...] N'examiner Israël et le sionisme qu'à travers les catégories interchangeables de racisme, apartheid, de nazisme et d'impérialisme, c'est tenir Israël pour un État pire que les autres, c'est tenir Israël pour le pire des États [...] » Et Charbit conclut : « [...] il nous faut tenir bon contre un discours antisioniste qui nous exclut et contre une occupation intolérable qui nous plonge dans l'abîme. »

Deuxièmement, sans remettre en cause l'existence de l'État, la gauche radicale durcit son langage, surtout dans les années 2000 en utilisant de plus en plus les termes qui rappellent la Seconde Guerre mondiale¹. Aussi, comme dans le cas précédent où la légitimité d'Israël est mise en cause, le comportement de l'État d'Israël sera fréquemment comparé à celui des nazis. On parlera de génocide des Palestiniens, ou, comme Nathalie Arthaud, candidate trotskiste à l'élection présidentielle de 2012, qui ne craint pas de comparer Gaza à un « camp de concentration à ciel ouvert », quelques semaines après les assassinats terroristes de Toulouse par Mohamed Merah².

Le débouché antisémite de tout ce climat de diabolisation d'Israël finit par inquiéter, au-delà du monde juif et de tous ceux traditionnellement révoltés par l'antisémitisme, jusqu'à certains militants faisant partie de la gauche radicale. C'est ainsi que la revue *Vacarme*, qui s'inscrit dans cette

1. *Ibid.*, p.146-148.

2. *Ibid.*, p. 215.

mouvance, s'interroge sur « le non-sujet de l'antisémitisme à gauche [de la gauche] ». C'est sous couvert de *l'antiracisme*, entretenu par une haine toujours plus forte d'Israël que l'antisémitisme se libère dans un nombre grandissant de cercles très variés :

« L'aspect faussement contestataire et libérateur de l'antisémitisme trouve une forme d'expression particulièrement claire dans l'entretien d'un ressentiment à l'égard d'Israël, reposant sur une vision totalement fantasmée d'une toute-puissance de l'État juif. Celle-ci dépasse le cadre de la condamnation légitime de la politique israélienne et de ses exactions que l'on peut trouver dans les cercles de gauche. La critique d'Israël telle qu'elle s'exprime au quotidien, dans les lycées, les universités, sur YouTube et les réseaux sociaux, dans les discussions de comptoirs, la musique populaire, etc. est largement déconnectée d'une connaissance des enjeux historiques sur la question [...] Ce cadre fournit les éléments de langage, les récits et les images à travers lesquels s'exprime une partie de l'antisémitisme contemporain et alimente diverses formes de conspirationnisme. Israël serait l'incarnation même de l'injustice sur terre, de la maladie nationaliste et de la concrétisation de la violence souveraine. L'État juif devient le principal, voire l'unique responsable des désordres et malheurs du monde – bref, “le juif des nations” pour reprendre la formule de Poliakov. »¹

On retrouve dans les propos de ces observateurs engagés à l'extrême-gauche sur les effets dévastateurs d'un antisionisme particulièrement virulent au sein de la gauche radicale, le même constat que celui de Denis Charbit précédemment : cet antisionisme, obsessionnel et démesuré, installe un climat malsain générateur d'antisémitisme, à l'abri de la bonne conscience de l'antiracisme.

Troisièmement, la gauche radicale a abandonné toute solidarité envers les Juifs depuis les années 2000, même lorsqu'ils sont la cible de crimes (Ilan Halimi en 2006), et lors des assassinats terroristes de Toulouse en 2012, alors même que leur caractère antisémite ne pouvait plus être ignoré. La LCR notamment, qui était en pointe dans le combat contre l'antisémitisme

1. Camilla Brenni *et alii.*, « Le non-sujet de l'antisémitisme à gauche », *Vacarme*, <https://vacarme.org/article/3210.html>, 19/02/2019, p.. 7-8.

dans les années 1990 encore, refuse de manifester après le meurtre de Ilan Halimi, et le NPA qui lui succède n'appelle pas à rejoindre le cortège à Paris, très peu fourni, en réaction aux actes barbares du terroriste Merah en 2012¹. Sans insister plus pour l'instant, on peut simplement constater que la question de l'antisémitisme, surtout quand l'extrême droite n'apparaît pas directement impliquée, devient un non-sujet, et même un problème gênant pour la gauche radicale. Parmi les raisons les plus plausibles de cette nouvelle orientation : d'abord, les Juifs en France, ne faisant pas partie majoritairement des populations dominées au plan économique, sont en dehors du logiciel marxisant qui préside aux choix des cibles éligibles à la solidarité militante de l'extrême – gauche. Ensuite, l'État français ayant adopté des mesures qui pénalisent l'antisémitisme, les Juifs sont supposés être suffisamment protégés ; et, de surcroît, des expressions de solidarité en leur faveur pourraient apparaître comme une défense du « système », que la gauche radicale combat par ailleurs. Enfin, surtout, toutes les organisations de la gauche radicale souhaitent puiser des forces militantes et sympathisantes dans l'immense base sociale potentielle issue du monde arabo-musulman ; au risque de tolérer, de banaliser ou de justifier des actes antisémites, y compris les plus graves, issus de ces populations, au motif qu'elles sont en proie aux discriminations et à la domination économique.

S'il est difficile d'apprécier statistiquement l'influence de l'antisionisme radical – sur le passage à l'*acte* antisémite, d'une part, sur l'effet de panique et de déstabilisation provoqué au sein de la population juive, d'autre part –, il est aisé en revanche de mettre au jour ces liens en décrivant le déroulé de certaines manifestations de solidarité avec les Palestiniens, transformées en manifestations de haine antisémite. Par exemple, la manifestation du 13 juillet 2014, en réaction à l'intervention militaire israélienne à Gaza, qui regroupe la gauche radicale, des dieudo-soralien et des partisans du Hamas,

1. Suite aux assassinats de l'école juive à Toulouse, une fois connue l'identité du tueur et son lien avec les milieux intégristes musulmans, une manifestation est organisée à Paris le 26 mars 2012 : « Seuls quelques milliers de personnes (3000 selon la police) défilent à l'appel de SOS racisme, de l'UEJF et de la LICRA. Le MRAP et les partis de gauche ont appelé à être présents, mais ni le NPA ni LO (...) Personne ne semble avoir voulu donner de l'ampleur à cette manifestation, peut-être à cause de la campagne électorale, ou pour ne pas discriminer la population musulmane » (Voir, Robert Hirsch, *Sont-ils toujours des Juifs Allemands?*, op. cit., p.206).

où les slogans dérivent vers une violence verbale antisémite extrême comme *Mort aux Juifs, Hitler avait raison, on va vous cramer, etc.* Certes, l'ensemble des manifestants ne cautionne pas ces propos. Mais ils sont prononcés bien à l'abri de la manifestation, sans que les auteurs soient expulsés. Pire, un groupe de manifestants s'est détaché du cortège pour attaquer les synagogues de la rue des Tournelles et de la rue de la Roquette, et s'engager dans une véritable chasse aux Juifs en plein Paris. D'autres manifestations seront organisées à Paris et en province dans ce mois de juillet 2014, la plus importante s'est déroulée le 20 juillet à Sarcelles, donnant lieu encore à des scènes de chasse aux Juifs (on a parlé de pogroms) et d'émeutes contre les forces de l'ordre. Enfin, des manifestations similaires, donnant lieu à des actes antisémites en marge, se sont déroulées un peu partout en France, contribuant à « nourrir l'idée d'une vague antisémite touchant tout le territoire, et pouvant potentiellement frapper chaque membre de la communauté, quel que soit son lieu de résidence. »¹

Au cours de leurs enquêtes, Jérôme Fourquet et Sylvain Manternach ont recueilli des éléments significatifs qui rendent compte de l'effet produit par les manifestations de juillet 2014 en France, infestées par des actions verbales et physiques antisémites, sur la population juive de ce pays :

« Rencontrée lors de notre enquête à l'été 2015, Myriam, juive séfarade de la région parisienne, nous a expliqué que les manifestations de l'été 2014 et les violences qui ont eu lieu ont provoqué une véritable psychose/terreur parmi une partie des Français juifs qu'elle connaissait. Organisatrice de voyage "hors des sentiers battus" en Israël depuis une dizaine d'années, elle a fait bifurquer son activité vers la préparation de l'*alya*, à la demande expresse de ses clients. » Elle avait reçu des appels à 3 heures du matin de clients lui disant : « *Il faut partir, ça recommence, on n'a plus rien à faire ici.* »²

L'antisémitisme arabo-musulman

Disons-le d'emblée : La question de l'antisémitisme d'origine arabo-musulmane est extrêmement sensible, et il est compréhensible que les organismes officiels comme la CNCDH s'entourent de beaucoup de précautions dans leurs conclusions sur ce sujet. Deux raisons au moins incitent à la prudence :

1. *L'an prochain à Jérusalem, op. cit.*, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 44-45.

– Premièrement, en tenant des propos trop généraux sur une base idéologique ou émotionnelle, le risque est grand de *stigmatiser* toute une population.

– Deuxièmement, une fraction importante de ces populations sont elles-mêmes *en proie au racisme*, aux discriminations ainsi qu'à la relégation économique et culturelle. D'où les hésitations à jeter la suspicion en leur sein par une accusation infamante d'antisémitisme.

Cela dit, face à l'ampleur de l'antisémitisme dans la France des années 2000, amplifiée dans les années 2010, face à la montée et la pérennisation des violences de toutes sortes faites aux Juifs, y compris les plus barbares par des jeunes en lien avec l'Islam, face aux conséquences enfin sur l'insécurité spécifique et la déstabilisation d'une partie du monde juif en France, il n'est plus possible de faire comme s'il s'agissait de phénomènes mineurs et passagers. Il est très difficile également de s'en tenir aux deux assertions suivantes, même s'il est important de les avoir à l'esprit, à savoir :

– Premièrement, tous les actes antisémites commis en France ne viennent pas du monde arabo-musulman. Nous avons déjà évoqué les manifestations de juillet 2014 par exemple, avec une forte participation de l'extrême droite *dieudo-soralienne* et leurs slogans d'un antisémitisme inouï, décomplexé, impensable dans la France du XXI^e siècle. Dans le même sens, nous aurions pu nous référer à la manifestation « jour de colère », plus tôt en janvier 2014, où cette même mouvance fascistoïde avait déjà proféré le même genre d'ignominies.

– Deuxièmement, la manifestation d'une haine antisémite ne concerne *qu'une partie* et, bien évidemment, *pas toutes* les personnes de religion, de culture musulmane ou arabe. Par exemple, en ce qui concerne le critère de « l'opinion négative des juifs », l'une des enquêtes comparatives au niveau international, indiquait une proportion dans ce sens de 28 % des musulmans de France contre 13 % de l'ensemble de la population française. Le chiffre est certes plus important que la moyenne française, mais on est loin d'un antisémitisme de l'ensemble des musulmans français¹.

1. Enquête internationale réalisée en 2006 par l'institut américain « Pew global Attitudes Project », cité par Günther Jikeli, « L'antisémitisme chez les jeunes musulmans de France », in *Réflexions sur l'antisémitisme*, *op. cit.* p. 216.

Sans mettre en cause les constats ci-dessus, le manifeste du 21 avril 2018 « contre le nouvel antisémitisme » (paru dans le journal *Le Parisien*), suivi d'un ouvrage collectif sur « le nouvel antisémitisme en France »¹, pointait le rôle de foyers musulmans dans sa dénonciation de « la terreur qui se répand » à l'encontre des Juifs dans ce pays. Dans sa conclusion notamment, le manifeste demande que soient frappés d'obsolescence par les autorités théologiques « les versets du Coran appelant au meurtre et au châtement des juifs, des chrétiens et des incroyants [...] afin qu'aucun croyant ne puisse s'appuyer sur un texte sacré pour commettre un crime. »

Au-delà de la polémique sur la demande de modification d'un texte religieux par un groupe de pétitionnaires, les opposants à ce texte et aux orientations de l'ouvrage qu'il annonçait, ont immédiatement contesté ce qui leur apparaissait comme une mise en avant exclusive des populations arabomusulmanes dans l'instauration de cette terreur antisémite en France. Ainsi, l'historien Nicolas Lebourg accuse-t-il les auteurs de l'ouvrage d'affirmer « que tous les faits de violence relèvent des Arabo-musulmans [...] tandis que les enquêtes d'opinion montraient une polarisation de l'antisémitisme à l'extrême droite ainsi qu'un fort préjugé sur la puissance des juifs chez les Français issus de l'immigration du sud et de l'est de la Méditerranée. »² En fait, ce propos est largement exagéré, laissant croire que les tenants du « Nouvel antisémitisme » exonéreraient l'extrême droite de sa haine antisémite, remplacée *exclusivement* par la source arabo-musulmane. Or, si l'on se réfère par exemple aux propos de Pascal Bruckner, l'un des auteurs très engagés de l'ouvrage, celui-ci écrit « Dans la France de 2017, la haine des juifs n'est plus *le seul fait de l'extrême droite*, mais vient en majorité de l'ultra-gauche (qui la rebaptise antisionisme) et d'une partie des Français d'origine maghrébine ou subsaharienne. »³

1. Ouvrage collectif, Préface de Elisabeth de Fontenay, Albin Michel, 2018.

2. <http://www.slate.fr/societe-nouvel-antisemitisme-France>, p.7.

3. « Il n'y en a que pour les Juifs », in *Le Nouvel antisémitisme en France, op. cit.*, p. 135. C'est nous qui soulignons en gras.

Par ailleurs, la notion de « Nouvel antisémitisme » n'est pas vraiment stabilisée. Si elle désigne toujours le renouveau des motifs et des formes de la haine des Juifs, réactivés par le conflit israélo-palestinien, tantôt, elle cible la seule source arabo-musulmane, et tantôt sa coagulation avec la gauche radicale antisioniste.

Quelles sont les indications qui ressortent des nombreuses enquêtes et études sur le plan des *opinions* et des passages à l'*acte antisémite*? Trois constats apparaissent dans les données disponibles :

Premièrement, il existe une très forte proportion de *préjugés antisémites* au sein de la population d'origine arabo-musulmane, comparée à la population générale. Par exemple, parmi beaucoup d'autres, l'enquête de l'Ifop à la demande de la Fondation pour l'innovation politique (Fondapol) indique que 67 % de l'échantillon représentatif de cette population estiment que les Juifs ont trop de pouvoirs dans les domaines de l'économie et de la finance (soit 42 points de plus que dans l'ensemble de la population) ; de même pour les médias (39 points de plus) ; 53 % pensent que l'interdiction des spectacles à connotation antisémite avérée n'est pas justifiée (27 points de plus). L'analyse des résultats détaillés de cette enquête révèle selon l'Ifop, « que toutes les catégories démographiques sont concernées (hommes et femmes, jeunes et moins jeunes) et que cet antisémitisme, beaucoup plus prégnant que dans le reste de la société (qui n'en est pour autant pas exempt) ne se cantonne pas à la première génération d'immigrés, mais se rencontre également très fréquemment parmi les membres de ce qu'on appelle la seconde, voire la troisième génération. »¹ Notons toutefois que la même enquête fait apparaître des distinctions notables suivant le niveau de religiosité : « 30 % des répondants qui déclarent [uniquement] une origine musulmane, 43 % des “musulmans croyants” et 60 % des “musulmans croyants et pratiquants” sont d'accord avec au moins quatre des six affirmations antisémites qui leur sont proposées. La moyenne dans l'ensemble de la population est de 15 %. »²

Deuxièmement, sur le plan des passages à l'*acte antisémite*, la population d'origine arabo-musulmane est également surreprésentée dans les enquêtes. Au moment de la forte augmentation des actes antisémites en 2005, la moitié environ des interpellations suivies de présentation à la justice concernait des personnes appartenant aux milieux arabo-musulmans (terme employé dans le rapport de la CNCDH). Certes, pour un nombre important des actes, les auteurs ne sont pas identifiés (62 % en 2006 par exemple), mais pour ceux identifiés, la proportion des personnes issues de ce milieu est très

1. *L'an prochain à Jérusalem? op. cit.*, p.62.

2. Cité par Günther Jikeli, « L'antisémitisme chez les jeunes musulmans de France », *op. cit.*, p. 217.

supérieure à celle des milieux d'extrême droite (28 % contre 11 % en 2006 par exemple).¹

Troisièmement, au-delà de l'aspect quantitatif, c'est la *nature des actes* de haine antisémite qui importe dans les conséquences en termes de terreur, d'angoisse prolongée, d'insécurité permanente et de changements en profondeur dans les modes de vie des Juifs en France. Or, parmi les trois groupes de passage à l'acte – les crimes de sang, les dégradations symboliques et les agressions (physiques ou verbales) quotidiennes –, le milieu arabo-musulman est le seul des trois foyers de haine antisémite qui contient des auteurs d'actes du premier groupe (les crimes de sang) et du troisième groupe (les flux localisés et pérennes d'agressions antisémites). Le seul qui génère des sources de terreur au niveau global, et de pourrissement de la vie quotidienne au plan local.

Quatrièmement, le monde arabo-musulman est traversé par deux ferments propices à une relance de la haine des Juifs que sont l'identification à la cause palestinienne, d'une part, l'islamisme conquérant (le djihadisme), d'autre part. De ce fait, il est également le seul des trois foyers de la haine des Juifs à abriter sur une base territoriale élargie, à la fois des *concepteurs* de passage à l'acte – d'origine islamiste pour les crimes de sang, d'origine politique et militante pro-palestinienne pour les agressions quotidiennes – et une *base sociale* non directement impliquée, mais susceptible d'apporter son soutien aux différentes formes de passage à l'acte (ceux qui se désolidarisent de l'immense élan de solidarité face aux attentats de Charlie Hebdo et le font savoir, ceux qui applaudissent aux crimes de Mérah, etc.). Notons que, pour partie, cette base sociale issue du monde arabo-musulman est sensible aux discours et aux actions des autres sources de la haine antisémite, celles des dieudo-soralien d'extrême droite, d'une part, et des antisionistes radicaux, d'autre part.

1. *L'an prochain à Jérusalem?* *op. cit.* p. 59.

Par ailleurs, Günther Jikeli note que « entre 2000 et 2011, les auteurs de violences antisémites identifiés étaient majoritairement issus du monde musulman. Malheureusement, depuis 2012, la CNCDH ne publie plus de telles données, probablement pour des raisons politiques. » Voir, Günther Jikeli, « L'antisémitisme chez les jeunes musulmans de France », *op. cit.*, p. 218, note de bas de page n° 9.

Au-delà du conflit israélo-palestinien peut-on parler de *références culturelles* à connotation antisémite transmises par la culture musulmane ou arabo-musulmane, analogue à l'antisémitisme chrétien et aux cultures associées jusqu'au concile de repentance (Vatican II) dans les années 1960 ?

Cette question était par exemple en arrière-fond du procès intenté à l'historien Georges Bensoussan *pour incitation à la haine raciale*, par des associations antiracistes et sous l'impulsion du Comité Contre l'Islamophobie en France (CCIF)¹. L'objet du procès, gagné par l'historien en 1^{re} instance puis en appel (mai 2017) était centré sur deux phrases prononcées lors de l'émission *Répliques* (d'Alain Finkielkraut, sur France Culture) et notamment : « *Dans les familles arabes [...] l'antisémitisme on le tète avec le lait de sa mère* ». Ajoutons que Georges Bensoussan avait déclaré simplement citer (de mémoire malheureusement) des propos tenus par le sociologue d'origine algérienne Smaïn Laacher dans un film pour la télévision (*Prof en territoires perdus de la République*). Le CCIF, profitant de l'utilisation d'une expression évoquant la transmission par *le lait de la mère*, une simple métaphore pour l'historien, mais que Smaïn Laacher n'avait pas prononcée, a sauté sur l'occasion pour porter une accusation de racisme anti-arabe et anti-islam : avec « *le lait de la mère* », on passerait du culturel au biologique, et l'ensemble du monde arabo-musulman, selon le CCIF, serait assigné à l'antisémitisme en son essence par l'historien.

Mais en marge du procès, Georges Bensoussan et Smaïn Laacher se sont efforcés de préciser leur pensée, à partir de leurs travaux respectifs, à propos du rôle de la transmission – culturelle et non biologique bien sûr – d'un antisémitisme d'origine arabo-musulmane.

Ainsi, Smaïn Laacher, dans une tribune publiée dans le journal *Le Monde* (le 21/01/2016) intitulée « *L'antisémitisme une histoire de famille ?* », valide le fait de l'existence d'un antisémitisme d'origine culturelle dans le monde

1. À la suite du CCIF, les quatre grandes associations antiracistes – la LDH, le MRAP, la LICRA et SOS Racisme – se sont portées parties civiles. La LICRA, mal à l'aise dans ce combat judiciaire piégé – elle n'avait aucun doute quant à l'antiracisme de Georges Bensoussan – s'est justifiée par l'intermédiaire d'une lettre de son président : sa présence parmi les accusateurs dans ce procès aurait été déterminée par sa pratique du suivi du Procureur général lorsqu'il instruit une affaire de racisme, d'une part, et le refus de l'historien de faire des excuses à ceux qui auraient mal compris ses propos d'autre part. Or Georges Bensoussan s'est refusé à faire des excuses face à ce qu'il a considéré à juste titre comme une campagne de calomnies à partir d'une phrase sortie de son contexte.

arabo-musulman, mais celui-ci se transmet au *sein de la famille*, dans l'intimité de l'univers domestique. Mais le sociologue insiste en même temps sur l'absence de politique publique dans ce sens, sur le plan scolaire par exemple :

«Aussi, ce n'est pas à l'école qu'il faut débusquer l'antisémitisme. Les modes de socialisation sont déterminants. C'est précisément que la langue de la maison, de l'entre-soi s'apprend sur le mode du "cela va de soi". Elle est enracinée bien avant toute scolarisation. Elle est déjà là. Et sur cette langue de l'intérieur, de "l'intériorité", sont déposés les mots qui désignent les gens haïssables et les "gens bien" que l'on donne en exemple, ceux que l'on doit fréquenter et ceux que l'on doit éloigner de soi et des siens.» Et Smaïn Laacher prend soin d'éviter de stigmatiser la culture arabo-musulmane, en soulignant que de telles «figures repoussoirs» existent dans toutes les cultures. Et il conclut : «Dans cette aventure mortifère, le juif n'est pas le seul visé. L'accompagnent tous les blasphémateurs, les mécréants, les profanateurs de toutes sortes. A-t-on oublié que la haine était un idéal universel?»

Georges Bensoussan, pour sa part, a relevé dans ses recherches l'expression d'un antisémitisme à «*bas bruit*» à travers les archives des protectorats français au Maroc et en Tunisie, les rapports de police et de justice qui relèvent de multiples actes hostiles aux Juifs qu'ils ont d'ailleurs tendance à banaliser¹. Ainsi,

«dans une partie de l'immigration venue du Maghreb, le terreau antijuif était déjà là et les témoignages en ce sens sont désormais nombreux, d'Amine El Khatmi à Saïd ben Saïd et à Zineb El Rhazoui [...] À la suite de Lewis, Fenton, Littmann, Stillman, Hirschberg et quelques autres, nous savions que l'image courante des juifs dans le monde arabo-musulman était celle d'êtres peureux et sans importance, plus *méprisés* souvent que véritablement haïs. Même élevé socialement, le juif demeurait mentalement un *dhimmi*, quand bien même ce statut juridique avait disparu.»²

1. Georges Bensoussan, «sur un "lâche soulagement"», in *Le Nouvel antisémitisme en France, op. cit.*, p. 161

2. Georges Bensoussan, «Pourquoi les musulmans de France n'ont pas crié "Pas en notre nom" ?», Entretien pour la revue *Causeur*, 2/2, le 09/06/2018, p.3

Enfin, même s'ils l'expriment différemment, Smaïn Laacher et Georges Bensoussan sont tous deux d'accord sur les causes d'une judéophobie latente dans les anciennes générations transformées en haine antisémite pour *une partie* seulement des jeunes générations actuelles : un sentiment d'humiliation et même de *ressentiment* devant les discriminations subies, leur marginalisation sociale et culturelle face aux Juifs supposés occuper des positions dominantes dans la société¹.

Pour évaluer les *conséquences* de l'antisémitisme issu d'une partie du monde arabo-musulman, examinons successivement les trois principaux indicateurs de déstabilisation de la population juive en France : l'émigration hors de France, les déménagements forcés et les bouleversements dans le rapport à l'école.

1) L'émigration hors de France, en Israël principalement (*l'alya*)

Un phénomène nouveau et d'ampleur

L'émigration des Juifs hors de France est principalement orientée vers l'État d'Israël, mais concerne également d'autres pays (États-Unis, Canada, Australie, etc.). Mais on ne dispose de statistiques fiables que pour le contingent principal, ce qui est largement suffisant pour indiquer les nouvelles tendances.

7231 Juifs de France ont fait leur *alya* en 2014 et 7835 en 2015. Ce sont les chiffres les plus importants, et de loin, enregistrés par l'Agence juive

1. Le psychanalyste Daniel Sibony avance d'autres raisons sur l'antagonisme entre les deux cultures, juives et islamiques qui remonteraient à la nature de leurs textes fondateurs respectifs : d'une part, une rivalité quant à la validité de la distinction attribuée aux juifs lors de la réception du message divin, mise en cause dans le Coran au motif qu'ils « ont déchu par leurs péchés » ; d'autre part, l'acceptation par les juifs de supporter une faille identitaire « ontologique », entre « ce qui est et le possible », faille que ne supporteraient pas les autres fidèles des religions monothéistes ; et notamment les musulmans qui revendiquent une « identité pleine, complète, tranquille, et, de ce point de vue, les juifs sont dérangeants. » Voir Daniel Sibony, « Mise au point sur le "Nouvel antisémitisme" », in *Le Nouvel antisémitisme en France, op. cit.*, p. 111 et 116-117.

Voir également, Delphine Horvilleur qui reprend l'explication de l'antisémitisme, notamment, en raison de quelque chose que les juifs auraient et que les autres n'auraient pas : simplement, l'acceptation par les juifs de vivre avec une faille, « un 'en moins' créateur d'appartenance », les non-juifs ne supportant que l'identité pleine. (Delphine Horvilleur, *Réflexions sur la question antisémite*, Grasset, 2019, p. 105-110).

depuis la guerre des Six Jours en 1967. Pour apprécier ce pic d'émigration en Israël, il suffit de le comparer aux pics précédents, en 2006 et 2007, qui s'élevaient à 2700 émigrants environ, correspondant à une reprise du conflit israélo-libanais (propice à une intensification des actes antisémites en France), d'une part, et, d'autre part, au meurtre précédé de tortures d'Ilan Halimi, en tant que Juif censé lié au monde de l'argent. Quant aux nouveaux pics, ils sont consécutifs à l'attentat islamiste de Toulouse en 2012 et à la tuerie antisémite de Vincennes en janvier 2015, compte tenu du décalage dans le temps nécessaire pour organiser un départ en famille. Au-delà de ces chiffres toutefois, Jérôme Fourquet et Sylvain Manternach insistent sur un véritable *changement de perspective* qu'ils révèlent vis-à-vis de l'*alya* en Israël : alors qu'avant les années 2000, l'idée même d'émigrer était rarement envisagée, dorénavant, 13 % des personnes interrogées dans leur enquête Ifop en 2015 déclaraient l'envisager sérieusement (1 personne sur 8) et 29 % y avoir déjà pensé, soit 42 % au total. Loin de correspondre à des décisions purement individualisées famille par famille, « un processus mimétique ou contagieux semble également à l'œuvre. 62 % de ceux qui envisagent sérieusement de partir ont un ou plusieurs proches ayant déjà accompli ce choix ; cette proportion tombe à 43 % parmi ceux qui y ont déjà pensé et à 13 % seulement chez ceux qui n'y ont jamais songé : l'effet "boule de neige" est ainsi confirmé par nos chiffres »¹

De l'insécurité à l'insécurisation

Jérôme Fourquet et Sylvain Manternach établissent une distinction entre les sentiments d'insécurité et les sentiments d'*insécurisation*, particulièrement adaptée à l'évolution de l'état d'esprit de la population juive en France depuis les années 2000. Au-delà d'un état d'insécurité, l'insécurisation traduit l'idée d'une perspective de détérioration de la situation qui ne peut que *s'amplifier*. Face à une montée en puissance et en férocité des actes antisémites, nombre de Juifs « ont le sentiment d'être happés dans une spirale de violence qui irait crescendo sans que rien, ni personne, ne parvienne à l'enrayer. Ce fut d'abord la multiplication des insultes, puis les agressions physiques dans la rue, un palier fut alors franchi avec les incendies d'écoles et de synagogues, puis le meurtre d'Ilan Halimi, l'attaque et la tuerie d'enfants de Toulouse, suivie par ce que certains ont qualifié de "pogrom" à Sarcelles, le massacre de la porte

1. *L'an prochain à Jérusalem?*, *op. cit.*, p. 183.

de Vincennes.»¹ Ajoutons les meurtres particulièrement barbares de Sarah Halimi en 2017 et de Mireille Knoll en 2018.

Le point d'orgue, la tuerie qui constitue l'élément déclencheur du changement de perspective pour une partie des Juifs de France vis-à-vis de l'*alya* en Israël, a été *l'attentat islamiste dans l'école juive de Toulouse* en 2012. Pour ceux qui partent ou envisagent de partir, le climat général d'hostilité à Israël puis aux Juifs dans certains territoires ou à l'occasion de certaines manifestations les a prédisposés à prendre des distances par rapport à la France. Mais ce sont les attentats terroristes qui ont forcé la décision dans une majorité de cas.

2) L'exode intérieur

«Le départ (d'aucuns, dans la presse communautaire juive, parlent même d'exode des familles juives de certaines communes de banlieues) a abouti à *redresser* assez profondément la carte de l'*implantation* des communautés juives en Ile-de-France (et dans la région lyonnaise).»² Certes, le phénomène n'est pas toujours aisé à évaluer avec rigueur: d'abord, le processus des déménagements et regroupements se combine avec les aspirations à l'ascension sociale communes à tous les ménages qui habitent les banlieues déshéritées; ensuite, il n'existe pas de statistiques officielles à ce sujet, il faut donc s'en remettre à celles de la communauté juive qui n'a pas les mêmes moyens d'enregistrement de mobilités résidentielles que la puissance publique; enfin, les instances communautaires ne peuvent repérer que les changements d'implantation des familles juives avec qui elles ont des liens, et ignorent donc celles qui ne participent pas à la vie juive, religieuse principalement.

Toutefois, dans certains départements à forte proportion de population d'origine arabo-musulmane comme la Seine-Saint-Denis, les mouvements sont tellement spectaculaires que la motivation des déménagements, confirmée par des enquêtes d'opinion, est bien d'ordre sécuritaire: le nombre des familles dites de «confession juive» (donc repérées grâce à leur participation à la vie religieuse) a très fortement *diminué* depuis l'an 2000, par exemple dans des villes comme Aulnay-sous-Bois (passant de 600 à 100), Blanc-Mesnil (de 300 à 100), Clichy-sous-Bois (de 400 à 80) ou La Courneuve (de 300 à 80). L'enquête Ifop de 2015 pour la Fondation Jean Jaurès confirme ce sentiment d'insécurité (ou plutôt d'insécurisation) chez

1. *Ibid*, p. 200-201.

2. *Ibid*, p. 85.

les familles juives confrontées à l'antisémitisme, dans certains territoires à forte proportion de population d'origine arabo-musulmane :

« Ainsi, si 53 % des interviewés résidants à Paris ou dans les Hauts-de-Seine adhèrent à l'item "on ne se sent en sécurité nulle part", cette proportion atteint 72 % parmi les habitants des autres départements franciliens. »¹

3) L'insécurité des élèves juifs dans les établissements publics

Jean-Pierre Obin, ancien Inspecteur général de l'Éducation nationale, a été chargé d'un rapport sur « les signes et manifestations d'appartenance religieuse dans les Etablissements scolaires » par le ministre de l'Éducation nationale (Luc Ferry) durant l'année scolaire 2003-2004 (rapport collectif, avec l'assistance d'une dizaine d'Inspecteurs généraux). Le constat sur l'ampleur d'un antisémitisme à l'école, dans des quartiers à forte proportion d'immigrés, était particulièrement *alarmiste*, ce qui a conduit le ministre suivant (François Fillon) à le tenir secret jusqu'en mai 2005. Voici notamment l'une des conclusions du rapport qui a effrayé le ministre : « Quoi qu'il en soit, si le racisme le plus développé dans la société reste le racisme anti-maghrébin, ce n'est plus le cas dans les établissements scolaires, où il a été très nettement supplanté par le racisme antijuif. Il est en effet, sous nos yeux, une stupéfiante et cruelle réalité : en France les enfants juifs – et ils sont les seuls dans ce cas – ne peuvent plus de nos jours être scolarisés dans n'importe quel établissement. »²

À l'occasion de cette enquête, Jean-Pierre Obin et son équipe faisaient un autre constat, qui touche à l'affaiblissement du rapport à l'école laïque et à son accueil « républicain » des enfants de toutes origines sociales et de toutes confessions : la résignation et même l'*indifférence* de beaucoup d'enseignants et de responsables face au départ forcé des enfants juifs en proie à l'antisémitisme. Il y eut même quelques réactions hostiles au sein de l'Inspection générale au vu des faits rapportés, de relativisation, de déni, voire d'accusation sous-entendue d'« islamophobie » à l'égard des auteurs du rapport.³

Qu'en est-il dix ans après la parution du « rapport Obin » ? L'Ifop, dans son enquête de 2015, notait que parmi les parents interrogés, 52 % craignaient

1. *Ibid*, p. 91

2. Jean-Pierre Obin, « La déscolarisation des élèves juifs de l'enseignement public français », in *Réflexions sur l'antisémitisme*, *op. cit.*, p. 208

3. *Ibid*, p.210

que leurs enfants soient insultés parce que « Juifs » et 35 % qu'ils soient agressés. Cela dit, les familles juives ont souvent modifié leur comportement : soit, comme en Seine-Saint-Denis ou dans les territoires à menaces potentielles, elles ont mis leurs enfants dans une école juive (le nombre de ces établissements est passé de 3 à 8 en dix ans dans ce département), soit par crainte des attentats à la suite des assassinats de Toulouse, certaines familles placent leurs enfants dans une école privée non juive. Lorsqu'elles les scolarisent à l'école publique (65 % d'entre elles contre 85 % dans l'ensemble de la population), c'est au prix, souvent, d'une dissimulation de l'identité juive des enfants.¹

Depuis la parution du « rapport Obin », et d'autres ouvrages comme les *Territoires perdus de la République*², les médias, les établissements et les enseignants plus généralement, sont *davantage sensibilisés* à la question de l'antisémitisme en milieu scolaire. Mais, douze ans après la parution de l'enquête qu'il a dirigée en 2003-2004, Jean-Pierre Obin, encore sous l'effet d'une certaine sidération conclut ainsi son article :

« L'histoire retiendra peut-être que cinq cents ans précisément après l'expulsion des Juifs d'Espagne et du Portugal, l'école française a connu une vague de départ des élèves juifs de certains établissements scolaires publics sous l'effet de la violence, de la menace et de la peur. Et cela dans un silence assez général dû sans doute à la pusillanimité de l'Éducation nationale et à la culpabilité refoulée des Français. Les assassinats ciblés sur le sol français de Juifs et d'enfants juifs, à côté d'autres Français, semblent aujourd'hui changer la donne, modifier les stratégies des familles et faire sortir les responsables et les médias de leur indifférence. »³

Conclusions

1) Le *monde arabo-musulman* (ou, plus exactement, le monde arabe, et, plus largement, le monde musulman) contient en son sein le foyer de haine antisémite le plus préoccupant, qui met en cause la possibilité d'une vie sereine pour les Juifs en France (pour les Juifs les plus visibles prioritairement). C'est ce milieu qui produit une majorité d'actes antisémites, allant des crimes les plus barbares aux violences et agressions quotidiennes un peu

1. *L'an prochain à Jérusalem?*, *op. cit.*, p. 101-103.

2. Georges Bensoussan (dir.), *Les Territoires perdus de la République*, Mille et une nuits, 2002 ; réédition augmentée, Pluriel, 2015.

3. « La déscolarisation des élèves juifs de l'enseignement public français », *op. cit.*, p. 214.

partout sur le territoire. Parmi les trois foyers examinés, de l'ultra-droite dieudo-soralienne, d'une certaine extrême gauche versant dans l'antisémitisme radical et du monde arabo-musulman, c'est au sein de ce dernier que siègent à la fois des *concepteurs* (de source islamiste et fondamentaliste pour les meurtres terroristes, de source politique pour les violences quotidiennes en référence au conflit israélo-palestinien) et des *bras armés* pour le passage d'une haine passive à l'antisémitisme en acte.

Mais les deux autres foyers de haine jouent également un rôle très important dans l'amplification et souvent la légitimation de nombreux actes antisémites d'origine arabo-musulmane. Le foyer *dieudo-soralien* par exemple, en diffusant abondamment sur Internet et les réseaux sociaux les infamies du *Protocole des sages de Sion* et du complot juif international, en remplaçant le mot «juif» par «sioniste» pour éviter les poursuites judiciaires, a fortement contribué à populariser l'idée d'un complot sioniste international auprès de la population française (les jeunes plus spécialement), qui, majoritairement, n'entendait rien à ces questions. Ainsi, dans un sondage de l'Ifop sur «les Français et les 70 ans d'Israël» paru en 2018, 53 % des Français étaient d'accord avec l'idée selon laquelle «le sionisme est une organisation internationale qui vise à influencer le monde et la société au profit des Juifs.»¹ Quant à l'extrême gauche et la fraction de ses militants antisémites radicaux, par leur propagande de diabolisation systématique d'Israël, quels que soient son gouvernement et son action, ils contribuent à relativiser et même à trouver des excuses aux actes antisémites, présentés comme des réactions compréhensibles à la «sauvagerie israélienne» et à la complicité de tous les Juifs du monde.

2) L'antisémitisme, nous l'avons vu, ne concerne pas l'ensemble du monde arabo-musulman, ou plus largement, l'ensemble des musulmans de France. Certes, sur le plan statistique, les stéréotypes associés aux Juifs sont souvent partagés dans ce milieu. En revanche, c'est plus nuancé quant aux opinions générales négatives vis-à-vis des Juifs (en 2006, c'était le cas pour

1. Sondage réalisé à la demande de l'Union des étudiants juifs de France. À cette question, 11 % seulement répondaient que cette formule «s'applique très bien», et 42 % qu'elle s'applique «assez bien». Il y a donc une certaine incertitude dans la réponse, ce qui montre qu'une grande partie des répondants n'avaient qu'une idée très vague de ce qu'est le sionisme.

28 % des musulmans de France, contre 13 % de l'ensemble de la population française). Par ailleurs, en ce qui concerne la population juive de France, d'après l'enquête Ipsos de 2014-2015 (à la demande de la Fondation pour le judaïsme), si 42 % des personnes interrogées déclaraient avoir eu des problèmes (agressions, insultes, etc.) avec des personnes de confession musulmane (et 39 % avec celles d'origine maghrébine), ils sont 78 % à déclarer entretenir plutôt de bonnes relations avec des personnes d'origine *maghrébine* (et 74 % avec des *musulmans*).

De façon plus parlante encore, l'assassinat par défenestration précédé d'une longue période de torture de Sarah Halimi, 65 ans, en avril 2017 par un musulman d'origine malienne fréquentant une mosquée salafiste offre un bon exemple d'attitudes de forte empathie avec la victime de la part de personnes d'origine arabo-musulmanes ou musulmanes. C'est le cas par exemple d'une femme d'origine kabyle, qui dénonce la terreur dans ce quartier de Belleville, par une alliance entre les délinquants et les barbus, et dont elle est elle-même victime avec sa famille : « Ma fille s'est fait traiter de pute parce qu'elle venait à la maison avec son petit ami, mon fils a été agressé parce qu'il a la peau claire et les yeux bleus s'étrangle-t-elle. Quand on n'est pas comme eux, on n'est rien. » Quant à la famille Kadda, voisins de palier de Sarah Halimi, des musulmans marocains qui étaient au pays lors de l'assassinat, « ils confient avoir beaucoup pleuré lorsqu'ils ont appris la nouvelle ». On l'aimait beaucoup, dit le père : « Pour nous, c'était quelqu'un de la famille. Le samedi, jour du shabbat, il m'arrivait d'aller allumer le gaz chez elle. »¹

3) La violence faite aux Juifs en France s'est accompagnée pendant longtemps d'un silence assourdissant de la part de la classe politique et des médias (jusqu'à l'attentat de Toulouse en 2012), et surtout du corps social et de ses forces vives (syndicales, associatives) y compris lors de cette tuerie comme des suivantes. D'où l'immense sentiment d'abandon ressenti par le monde juif français, surtout quand il se réfère aux centaines de milliers de non-juifs qui défilaient en signe de solidarité en 1990, en réponse à la profanation du cimetière juif de Carpentras. À cette époque, les coupables présumés, avant même la confirmation des années plus tard, s'orientaient vers des noyaux liés

1. Noémie Halioua, « Enquête sur une histoire française », in *Le nouvel antisémitisme en France*, *op. cit.*, p. 27 et 28.

à l'extrême – droite. Mais dès lors que les meurtriers se proclament en lien avec la sphère des victimes de discriminations, les Juifs, renvoyés au monde des dominants, sont écartés du bénéfice d'une solidarité sociale pourtant nécessaire pour surmonter ces épreuves tragiques. Certes, les responsables politiques prenant conscience de l'image désastreuse d'une France où l'on continue à tuer des Juifs pour ce qu'ils sont soixante-dix ans après la Shoah et la collaboration du régime de Vichy, ont réagi aux attentats antisémites avec des déclarations réconfortantes. À la suite de l'attentat de l'*Hyper Cacher* en janvier 2015 notamment, les mots du Premier ministre Manuel Valls proclamant que «la France sans les Juifs ne serait plus la France», ont mis du baume au cœur de nombre d'entre eux. Mais, en l'absence désormais de l'empathie venant du corps social et des instances militantes qui l'animent, nombre de Juifs en France ont ressenti durement ce manque de solidarité; ce qui a contribué à l'émigration de certains d'entre eux et à la désaffiliation de beaucoup d'autres vis-à-vis de la société française.

Malheureusement, la troisième vague d'enquêtes réalisée par l'Institut Ipsos pour la Fondation du judaïsme français en octobre 2017 confirme la faible empathie de la population française par rapport aux Juifs en France: bien qu'ils soient conscients des craintes pour les Juifs de vivre en France, 62 % d'entre eux considèrent que leur départ ne serait *ni une bonne ni une mauvaise chose*; ce chiffre monte à 67 % chez les moins de 35 ans et à 74 % chez les ouvriers¹. Une partie majoritaire de la population française se serait-elle déjà faite à l'idée d'une France sans les Juifs? C'est la version pessimiste, qui est combattue rappelons-le par une grande partie des élites politiques notamment. Mais c'est celle du philosophe Danny Trom qui conclut ainsi son essai sur *La France sans les Juifs*: «Les juifs partent mais cela ne se voit pas, car cela n'importe pas vraiment. Le départ des juifs clôt discrètement une longue séquence historique, déjà entérinée en Europe.»²

4) Faut-il lier automatiquement la lutte contre l'antisémitisme à la lutte contre tous les racismes? Pour certains, les proches de l'extrême gauche surtout, la lutte antiraciste ne saurait se diviser sous peine d'affaiblir chacune de ses composantes. Or, mélanger la lutte contre les racismes anti-noirs ou

1. Ipsos.com/2017/relation-à-l'autre, p. 19.

2. Danny Trom, *La France sans les juifs*, PUF, 2019, p. 154.

anti-maghrébins par exemple, d'une part, et l'antisémitisme, d'autre part, serait une erreur pour deux raisons principales :

La première renvoie précisément à la difficulté signalée en introduction, d'une haine antisémite, et même d'un passage à l'acte provenant de certains eux-mêmes victimes potentielles du racisme.

La seconde tient à une différence de nature entre ces deux composantes : alors que le racisme frappe de discriminations des populations en situation dominée (économiquement, socialement, culturellement), l'antisémitisme, dans une construction fantasmée, s'attaque aux Juifs censés appartenir au camp des dominants, et même de ceux qui possèdent beaucoup de choses en plus que les autres : argent, pouvoir, influence et statut de victime.

Malgré une volonté de lutte contre tous les racismes désormais confirmée par des mesures gouvernementales ambitieuses depuis l'année 2018¹, mais à effets reportés dans le temps, on ne voit pas, pour les prochaines années, ce qui pourrait tarir les sources de la haine antisémite que l'on connaît actuellement. Les Juifs devront donc intégrer l'idée de vivre avec un niveau élevé d'antisémitisme au moins latent, comme chacun sait par exemple qu'il faut accepter de vivre avec un certain niveau de délinquance. Mais il ne s'agit pas de se résigner pour autant. Pour éviter la fuite et l'amertume de l'échec qui l'accompagne, il est nécessaire de renforcer le niveau de la lutte contre l'antisémitisme. Même s'il est compréhensible que les Juifs soient en première ligne dans ce combat, il leur faut associer un maximum d'autres forces de la société civile, et prioritairement celles issues des populations en proie au racisme, autant que possible. Et la meilleure façon d'œuvrer dans ce sens consiste pour les Juifs à s'associer aux combats contre toutes les formes de racisme.

1. Plan national de lutte contre le racisme et l'antisémitisme (2018-2020), Premier ministre, Dilcrah.

Le regard sur les hommes et sur le monde d'Isaac Babel tel qu'il apparaît dans « Cavalerie rouge »¹

Daniel Oppenheim

Isaac Babel (1894-1940), juif d'Odessa, est considéré comme l'un des plus grands écrivains russes du XX^e siècle. Pour le présenter, je reprends des remarques de l'avant-propos de ses Œuvres Complètes, rassemblées et traduites de façon remarquable par Sophie Benech. Constantin Paoustovski parle ainsi de lui : « C'était un démystificateur [...] enclin au scepticisme et même au cynisme, mais en réalité, croyant en la naïveté et la bonté de l'âme humaine. »² Il lui fut reproché (en particulier par Varlam Chalamov) son attirance pour les truands d'Odessa. Mais, note Nadiejda Mandelstam dans ses mémoires, il était poussé vers les criminels non par une fascination morbide, mais par une curiosité effrénée. S'il fréquentait les tchékistes, c'était « pour les renifler, pour sentir quelle odeur ça a. » L'intérêt passionné qu'il portait aux êtres et au monde était, avec la littérature, sa raison de vivre. « Sa vision du monde et des gens [...], ce n'est pas par des déclarations qu'il les exprimait, mais par sa façon d'écrire. [...] Babel ne porte aucun jugement sur ce qu'il décrit, sinon par le truchement subtil de son style et de sa langue. »³ *Cavalerie rouge* illustre au mieux ces remarques.

Mai 1939, Isaac Babel est arrêté par des hommes du NKVD – l'ancêtre du KGB –, organisme chargé de « combattre le crime et de maintenir l'ordre public », responsable aussi de la sécurité de l'État et du Goulag. Ses

1. Babel I. *Cavalerie Rouge*, in *Œuvres complètes*. Le bruit du temps 2011, p 491-660.

2. *op. cit.* p. 7.

3. *op. cit.* p. 10.

manuscrits et ses brouillons sont emportés et n'ont jamais été retrouvés. Torturé, il reconnaît, lui qui a si souvent montré des preuves de son courage, avoir écrit des œuvres éloignées de la réalité soviétique, avoir tenu des propos critiques envers la politique de Staline. Puis il se rétracte devant un tribunal composé de trois tchékistes. Il est exécuté en janvier 1940, à quarante-cinq ans.

Cavalerie rouge décrit, à sa manière inimitable, de beauté, d'humanité, de lucidité et d'insolence désespérée la campagne de Pologne, qui débuta en avril 1920, qui fut l'avant-dernier épisode d'une guerre civile qui opposa Rouges, Blancs, nationalistes ukrainiens, paysans révoltés, cosaques, Allemands, Makhnovistes, et au cours de laquelle les populations juives furent massacrées de toute part. La Cavalerie rouge, les cosaques du maréchal Boudionny, après de remarquables succès, est arrêtée en août, et une paix, très défavorable aux soviétiques est signée en mars 1921. Isaac Babel a accompagné comme correspondant de guerre la Cavalerie rouge de mai à septembre 1920. Les courts récits qui composent le livre ne sont ni d'un journaliste ni d'un historien, mais d'un grand écrivain au regard politique acéré et humain lucide. Nous commentons ici quelques-uns de ses récits.

Les horreurs de la guerre

Pour Boudionny, Babel (p. 1253) : « un écrivain raté. [...] Pour décrire la lutte des classes, une lutte historique sans précédent dans l'histoire de l'humanité [...] Babel nous raconte des commérages de bonnes femmes [...], il couvre de boue les meilleurs de nos commandants communistes [...]. Incapable de voir les bouleversements grandioses de la lutte des classes [...] il voit le monde comme une prairie couverte de femmes nues, d'étalons et de juments. » Boudionny n'a pas entièrement tort, mais il ne comprend pas le génie littéraire de Babel et ses choix politiques et éthiques. Babel écrit, p. 529 : « Je pleure sur le sort des abeilles. Elles sont martyrisées par les armées qui s'affrontent. Il n'y a plus d'abeilles en Volhynie. Nous avons profané les ruches. » Néanmoins Babel remarque bien les innovations techniques de la guerre (p. 532), par exemple la transformation des outils quotidiens en armes de guerre (les génocidaires au Rwanda firent de même, mais ils utilisèrent aussi des armes modernes, pas seulement des machettes), comme la *tatchanka*, une carriole banale sur laquelle furent installées des

mitrailleuses : l'ancêtre des pick-up actuels tant utilisés dans les guerres actuelles en Afrique et au Moyen-Orient.

Au cœur même des récits, Babel présente ses choix d'écrivain, quand il fait le serment (p. 506) de suivre l'exemple du modeste peintre de village qui donnait aux saints, à la Vierge et au Christ les visages des paysans locaux. Il décrit, sans reculer devant les scènes insupportables, la violence des combats, les massacres, la famine, l'antisémitisme – souvent criminel – généralisé, des deux côtés, mais aussi le sexe, la mort, les jalousies, les rivalités, les bagarres, les vols, la vie quotidienne qui continue. Il montre aussi le courage extraordinaire de la Cavalerie rouge et le dévouement absolu des cavaliers à la cause de « la Révolution » (réduite à ce simple mot et personnifiée comme une femme idéale), et leur fidélité à leur chef, Boudionny. Babel mêle l'héroïque et le dérisoire, l'Histoire et le plus quotidien, le courage et la mesquinerie, leur agressivité réciproque, parfois infantile et dangereuse. Il porte sur ces personnages et la réalité, même la plus terrible, un regard ironique et *poétique*, la transfigurant, sans mépris ni dramatisation. Il ne décrit pas seulement les combats, mais aussi les hommes et les femmes, leurs émotions, leurs pensées, au-delà des déclarations révolutionnaires ou contre-révolutionnaires, aussi la nature, massacrée comme les hommes par la guerre. Boudionny, qui attendait un chroniqueur lyrique de sa geste immortelle, réclama pour Babel le peloton d'exécution après avoir lu le livre.

Entre reportage et mise en scène, Babel nous fait entendre la voix unique et pathétique de chacun et sa parole, de tristesse, de détresse, de haine, sans jamais les recouvrir de la sienne. Mais ces voix disent ce qui lui semble juste, qu'il souhaite entendre et faire entendre, à ses risques. L'affrontement à mort n'est pas entre les classes, entre les Soviétiques et leurs multiples ennemis, entre combattants héroïques, mais traverse toutes les familles, toutes les communautés, suivant des lignes de faille et de fractures complexes et floues. La guerre détruit, physiquement et moralement, les liens de famille, entre parents et enfants, entre fratries.

Les contradictions sont aussi au cœur des individus

Dans une petite ville, un vieux rabbin hassidique, plein d'humour amer, est entouré par « les possédés, les menteurs et les badauds. » Est aussi présent son fils, « qui avait le visage de Spinoza, le front puissant de Spinoza et le visage souffreteux d'une bonne sœur. Il fumait et tressaillait comme

un fugitif ramené en prison après une cavale [...] C'est son fils maudit, le dernier fils, l'insoumis.» (page 526)

Babel le retrouve quatre mois plus tard. Il fait partie des soldats soviétiques en fuite, tous atteints du typhus. Ses affaires sont éparpillées sur le sol: «Tout était en vrac – les brevets du propagandiste et les carnets du poète juif. Les portraits de Lénine voisinaient avec ceux de Maïmonide [...] Des lignes biscornues de vers en hébreu se terraient dans les marges des tracts communistes [...] des pages du Cantique des Cantiques et des cartouches de revolver [...] Il est mort, le dernier prince [de la lignée des rabbins de Jitomir.¹] [...] Et moi qui ai tant de mal à faire tenir les tempêtes de mon imagination dans mon corps antique, j'ai recueilli le dernier soupir de mon frère.» (page 632). Ce récit clôt l'édition de 1926.

Dans un village, un hébergement, dans une pauvre maison, est attribué pour la nuit à Babel. Là vivent une femme enceinte et deux Juifs. Le père est mort, égorgé par les Polonais. «La femme, avec une force terrible [dit] “je voudrais bien savoir [...] où, sur la terre entière, vous pourriez trouver un père comme le mien.”»

Dans un autre récit, un jeune soldat écrit à sa mère que «le père [combattant dans l'armée blanche,] [...] a massacré mon frère.» qu'il avait fait prisonnier. Puis «Après ça on s'est mis à courir après le général Dénikine, on en a massacré dans les mille [...], seulement le père on le voyait nulle part.» (page 499) Il finit par le trouver et le tuer sauvagement.

Pour Babel, les cosaques de Boudienny n'existent pas que dans le combat actuel, ils ont pour certains une longue et complexe histoire, qui n'est pas étrangère à leur engagement, à leur haine, ou à leur désir suicidaire.

Un homme et son beau-fils de 14 ans, Sacha, ont tous deux contracté la syphilis auprès d'une vieille mendicante. De retour chez eux, où les deux enfants du couple ont été emportés par le typhus. Sacha entend son beau-père commencer à faire l'amour avec sa mère. Il lui dit, en vain «Fais pas de mal à la mère, t'es pourri.» Il part alors s'engager dans la Cavalerie Rouge. Page 542.

Ailleurs. les Blancs avaient tué les parents d'un des cosaques, les voisins avaient pillé leur maison. De retour dans le village, celui-ci récupère ses biens, tue les voleurs, réinstalle sa maison, y reste enfermé deux jours,

1. Un monstrueux pogrom eut lieu à Jitomir le 6 mai 1905, sur incitation du tsar, avec la participation active des cosaques. Un autre s'y déroula en 1919, puis du 9 au 12 juin 1920, perpétré par les Polonais et les cosaques.

pleurant et se saoulant, tue la vache et met le feu à la maison, puis disparaît sur son cheval. (p. 534)

La violence criminelle hors des combats, existe des deux côtés

Page 564. « Quelques cosaques étaient en train d'exécuter pour espionnage un vieux Juif à la barbe argentée. [...] Koudria [...] a saisi sa tête et l'a fourrée sous son aisselle [...] et il a égorgé le Juif. » Puis le commissaire politique fait son discours aux bourgeois perplexes et aux Juifs dévalisés. « Le pouvoir c'est vous ! Tout ce qui est ici est à vous. [...] Je passe à l'élection du comité révolutionnaire. » Les contre-révolutionnaires (p 656) pratiquent les viols collectifs et répétitifs, effectués par des cosaques syphilitiques, utilisent des enfants-soldats, qu'ils pervertissent en leur faisant transgresser toutes les règles structurantes. Le regard aigu de Babel ne se détourne pas de l'horreur, en parle sans grandiloquence, laisse entrevoir sa tendresse et sa pitié pour les victimes et leur dignité. Ainsi, la servante juive violée fait comme si, en temps de guerre ou de paix, ces viols, comme les meurtres, faisaient partie de la vie normale et de son destin de servante juive. Mais il sait aussi montrer chez les pires brutes le petit détail qui les préserve de la monstruosité absolue.

La tendresse de Babel, son respect et son admiration vont avant tout vers les femmes et particulièrement les prostituées. Ce sera encore plus visible dans son recueil (publié en 1931, consacré à la collectivisation et à la dékoulakisation des campagnes) et à Gapa Goujva, la veuve qui boit au goulot son demi-litre de vodka, qui a « débauché tous les gars du village, qui a essayé, en vain, de *dégeler* le délégué du comité exécutif régional chargé de la collectivisation, mais qui en même temps a été la première à s'inscrire au comité de collectivisation ».

Au juge impitoyable, venu remplacer le délégué démis de ses fonctions, qui réquisitionne tout le blé des paysans, envoie au bagne ceux qui protestent, provoque le suicide des autres, elle demande « qu'est-ce qui va se passer pour les putains ? [...] Elles vont disparaître ? On les laissera vivre ? – Oui, dit le juge, mais elles auront une vie différente, meilleure. [...] Des nuages plus clairs filaient à ras de terre. Et le silence se déploya sur Vélikaïa Krinitsa, sur le désert plat, mort et glacé de la nuit villageoise. » (page 920-4)

Babel n'échappe pas non plus à son histoire ni à ses défauts, qu'il ne les cache pas, tout en se réservant sa liberté de discrétion, parfois de mensonge, ou de brouillage des pistes (son « mentir-vrai »). Il n'est pas un appareil enregistreur, des paroles et des actes, il n'est pas extérieur à la terrible guerre civile, il connaît ses contradictions : Juif et pleinement russe, intellectuel pacifique intéressé par la pègre d'Odessa et les cosaques, brutes et antisémites, écrivain subtil admirateur de Maupassant et devant rendre compte des batailles de Boudienny. Il écrit ainsi, (p. 518) : « Les veilles de shabbat, je suis tourmenté par l'épaisse tristesse des souvenirs. » Il repense à son grand-père, aux livres d'un vieil érudit juif du XII^e siècle, à sa grand-mère tissant ses sortilèges. Dans le vieux quartier juif de Jitomir devenu misérable ne reste que le vieux commerçant Guédali. « La révolution, on peut lui dire oui. Mais est-ce qu'on peut dire non au shabbat ? [...] Je crie oui à la révolution, mais elle [...] n'envoie devant elle que des coups de feu [...] Les Polonais tirent parce qu'ils sont la contre-révolution. Vous, vous tirez parce que vous êtes la révolution [...] La révolution est faite par des gens méchants [...] Alors qui dira à Guédali où est la révolution et où est la contre-révolution ? »

Dans son régiment, Babel subit, comme intellectuel et juif, les humiliations et les menaces des cosaques. (page 522). Affecté pour la nuit chez une vieille et misérable paysanne, il décide de leur montrer qu'il est aussi brutal qu'eux. S'arrangeant pour être bien visible d'eux, il attrape une des rares oies, lui écrase la tête sous ses bottes, et la tend à la vieille, après l'avoir frappée, pour qu'elle la lui rôtisse. Les cosaques l'accueillent alors parmi eux. Mais, la nuit, son acte le tourmente : « j'ai rêvé de femmes, seul mon cœur empourpré par le meurtre grinçait et saignait. »

Babel ne défend pas la valeur de ses faiblesses, et il reconnaît que son incapacité à se battre et à se servir des armes peut avoir de cruelles conséquences. (page 535). D., le télégraphiste, le ventre ouvert, demande qu'on l'achève. Babel ne le peut, son ami Afonka le fait puis, furieux, veut tuer Babel. « Vous autres, les binoclards, vous n'avez pas plus pitié de nous qu'un chat d'une souris. » De même, (page 626) : « T'es monté à l'attaque [...] et t'avais pas de cartouches [...] C'est quoi, la raison de ça ? » Le cosaque veut tuer Babel comme traître.

Babel, écrivain engagé ne cache ni n'atténue rien de l'horreur de la guerre, mais il l'intègre dans la beauté de son écriture, à laquelle il ne renonce pas, non pour l'atténuer, mais pour la rendre mieux perceptible et intelligible. « L'odeur du sang de la veille et des chevaux tués s'égoutte dans la fraîcheur du soir. » (page 493)

Babel conclut ainsi le récit d'une bataille (page 627) (« Le village flottait et se boursouffait, une glaise pourpre s'écoulait de ses mornes blessures. La première étoile a étincelé au-dessus de moi et a sombré dans les nuages. La pluie a cinglé les saules et a perdu de sa force. Le soir s'est envolé vers le ciel comme une nuée d'oiseaux, et l'obscurité a posé sur moi sa couronne mouillée. J'étais à bout de force et, ployant sous cette couronne mortuaire, j'ai poursuivi mon chemin en suppliant le destin de m'accorder le talent le plus élémentaire qui soit-celui de tuer un être humain. »)

Babel ne décrit pas les événements ni les hommes frontalement ni globalement, mais par petites touches, en apparence marginales, bien loin de la geste héroïque et historique. Il montre, simplement et subtilement, *l'arrière-pays*, aussi vrai et important que la scène guerrière et politique, la force et la fragilité des hommes, leur indestructible humanité, derrière parfois leur apparence contraire.

À Isaac Babel j'associe Ossip Mandelstam¹, son contemporain, autre très grand écrivain, russe et juif, tué lui aussi par Staline et sa dictature. La littérature fut, pour tous deux, leur raison de vivre. Mais ils ne vécurent pas hors du temps et loin des hommes. Ils posèrent sur leur époque, en crise violente, et sur celles et ceux qui y participèrent, comme bourreaux, victimes ou témoins, un regard lucide et aigu, sans jugement, sans mépris ni admiration aveugle, un regard humain, conscients des qualités et des faiblesses des hommes qui sont capables d'accomplir les pires atrocités comme des actes de Bien. Ce regard et la façon dont ils ont su nous le transmettre dans leurs œuvres est toujours d'actualité.

1. Ossip Mandelstam. *Œuvres complètes*. Le bruit du temps 2018

Les auteurs de ce numéro de Plurielles

Mireille Hadas-Label, historienne, spécialiste du judaïsme antique, a été professeur à l'Inalco où elle a dirigé le département d'hébreu pendant de nombreuses années. Elle a enseigné jusqu'à sa retraite l'histoire des religions à l'université Paris-Sorbonne.

Ouvrages récents : *Rome, la Judée et les Juifs*, Picard, 2009, *Une histoire du Messie*, Albin Michel, 2014.

Danny Trom est chargé de Recherches au CNRS, à École des Hautes Études en Sciences Sociales. Parmi ses ouvrages : *Persévérance du fait juif. Une théorie politique de la survie*, Editions de l'EHESS/Gallimard/Le Seuil, 2018, et *La France sans les juifs*, PUF, 2019.

François Rachline est écrivain et universitaire, essayiste et romancier, son dernier essai paru est *Éprouver Auschwitz* (2020), il a publié *Un monothéisme sans Dieu* (2018), les deux aux éditions Hermann.

Brigitte Stora, auteure de *Que sont les amis devenus : les juifs, Charlie puis tous les nôtres*, Le Bord de L'eau, 2016. Journaliste, auteure de documentaires et fictions radiophoniques (France-Culture et France-Inter). Sociologue de formation, elle est en train d'écrire une thèse sur « l'antisémitisme, un meurtre du sujet ».

Gérard Israël (1928-2018), auteur de *René Cassin*, Desclée de Brouwer Éditeur, Paris 1990 ; a été collaborateur de René Cassin à l'Alliance israélite universelle. Il était également l'auteur de *La question chrétienne, une pensée juive du christianisme*, Payot, 2008.

Nadine Vasseur a longtemps été productrice à France-Culture. Elle est l'auteur d'une dizaine de livres parmi lesquels *Simone Veil, vie publique archives privées* (Tohu-Bohu 2019), *Je ne lui ai pas dit que j'écrivais ce livre*, (Liana Levi 2008), *36 rue du Caire, une histoire de la confection*, (Librairie Petite Egypte, 2019). Elle dirige depuis 2014 le festival *Vino Voce* de Saint-Émilien

Yann Boissière est rabbin au Mouvement Juif Libéral de France (MJLF), et président de l'association Les Voix de la Paix, association inter-convictionnelle. Il est l'auteur d'*Éloge de la loi* (Editions du Cerf, 2017).

Martine Leibovici est maître de conférences émérite en philosophie (Université Paris-Diderot). Ouvrages principaux : *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire* (Desclée de Brouwer, 2008), *Autobiographie de transfuges. Karl-Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar* (éditions Le Manuscrit, 2013), et avec Anne-Marie Roviello, *Le pervertissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt* (Kimé, 2017).

Guido Furci est maître de conférences en littérature générale et comparée à l'Université Paris 3, Sorbonne Nouvelle. Ses travaux portent, entre autres, sur la réception de la culture juive d'Europe orientale dans l'espace méditerranéen.

François Ardeven est psychanalyste, docteur en psychopathologie clinique et psychanalyste, auteur de *Insultes, cris et chuchotements* (MJWFédition, 2017), professeur de Lettres classiques et lecteur du midrash laïque au centre Medem. Il est l'auteur de nombreux articles bibliques et préside la commission culture du centre Medem.

Gérard Haddad est médecin, psychiatre et psychanalyste. Il est l'auteur de livres, notamment de psychanalyse. Il est également l'introducteur en France et le traducteur de Yeshayahou Leibowitz. Parmi ses ouvrages récents : *Dans la main droite de Dieu : Psychanalyse du fanatisme*, éd. Premier Parallèle, 2015 ; *Le complexe de Caïn : terrorisme, haine de l'autre et rivalité fraternelle*, Premier Parallèle, 2017

Simon Wuhl est sociologue. Il a été professeur associé à l'université de Marne la Vallée et au CNAM. Il a écrit plusieurs livres sur les questions de justice sociale, notamment, *Égalité. Nouveaux débats* (PUF, 2002) et *Discrimination positive et justice sociale* (PUF, 2007). Par ailleurs, il est l'auteur de trois livres sur le judaïsme, notamment : *Michael Walzer et l'empreinte du judaïsme* (Le Bord de l'Eau, 2017).

Michèle Tauber est maître de conférences (hdr) en littérature hébraïque moderne et contemporaine à l'Université Sorbonne Nouvelle. Auteur de *Aharon Appelfeld: cent ans de solitude juive*, Le Bord de l'Eau, Paris, 2015. Article récent : « L'arabe ou l'hébreu : être ou ne pas être. Le parcours des Juifs mizrahim en Israël, Génération Balagan », Paris, Hermann, 2019, p. 121-137, « La Bible entre ses langues : de l'hébreu au yiddish », *Tsafon* n° 77, été 2019, p. 35-55.

Philippe Zard est maître de conférences (hdr) en littérature comparée à l'Université Paris-Nanterre. Ses recherches portent sur l'imaginaire politique et religieux dans la littérature européenne. Il a publié notamment *La Fiction de l'Occident. Thomas Mann, Franz Kafka, Albert Cohen* (PUF, 1999) et *De Shylock à Cinoc. Essai sur les judaïsmes apocryphes* (Garnier, 2018). Il a assuré l'édition critique de la tétralogie romanesque d'Albert Cohen : *Solal et les Solal*, aux éditions Gallimard (collection Quarto, 2018).

Francine Kaufmann est une professeur retraitée de l'Université Bar Ilan en Israël, spécialiste de la Shoah, traductrice et interprète, réalisatrice de radio et télévision. Elle est une spécialiste de l'œuvre d'André Schwarz Bart.

Daniel Oppenheim, psychanalyste et psychiatre à Paris. Il a publié 400 articles et 14 livres sur l'enfant, la maladie grave et sa mort possible, sur la barbarie collective, ses victimes et leurs descendants et sur la tentation du terrorisme chez les adolescents. Derniers parus : *Des adolescences au cœur de la Shoah*, Le Bord de l'eau, 2016 ; *Lettre à un adolescent sur le terrorisme*, Bayard, 2015.

Sommaire des numéros précédents

PLURIELLES N°2

Editorial – *Notre devoir d'ingérence*

Interrogations

Me Théo Klein – *Quel avenir pour les Juifs de France ?*

Histoire

Alexandre Adler – *Immigration et intégration des Juifs en France*

Actuelles

Pour une carte du racisme en France – *un projet, une interview*

Dossier – le cinquantenaire de la révolte du ghetto de Varsovie

Annette Wiewiorka – *Le Ghetto de Varsovie, la Révolte*

Extraits de textes sur les ghetto de Varsovie

Poèmes

Peretz Markich – *Lévi, sculpteur sur bois
Les amants du ghetto*

Isaïe Spiegel – *Donnez-moi la mémoire, La dernière fois*

Hirsch Glik – *Nous sommes là (Chant du ghetto de Varsovie)*

Paul Celan – *Fugue de mort*

Nelly Sachs – *O nuit*

David Sfard – *Jours de crainte*

Réflexion – Chajka Grosman – *Cinquante ans après*

Politique

Après un an de gouvernement Rabin – Interview de Gavri Bargil

Culture

Anny Dayan-Rosenman – *Romain Gary, une judéité ventriloque*

Hubert Hannoun – *Maïmonide fils et père de l'Histoire*

Rolland Doukhan – *Emission de radio – Au carrefour de trois anniversaires*

Souvenir

Albert Memmi – *Hommage à Maurice Politi, un ami disparu*

Critique d'œuvres

Martine Timsit – *G. Weiler, La Tentation Théocratique – Israël, la Loi et le Politique*

Evelyne Dorra-Botbol – *Des méandres de l'identité, deux livres et un opéra*

PLURIELLES N° 3

Izio Rosenman – *Éditorial : Un horizon de paix*
Actuelles – Théo Klein – *Le judaïsme français, déclin ou renaissance*

Dossier – Le nouveau dialogue judéo-arabe

Itzhak Rabin – *Un discours humaniste*

Hirsh Goodman – *1973-1993 – from war to peace*

André Azoulay – *Les vertus du dialogue*

Dr Ciella Velluet – *Une visite à l'O.L.P. à Tunis – les questions de santé*

Violette Attal-Lefi – *La Tunisie au miroir de sa communauté juive*

Lucette Valensi – *Tunisie – Espaces publics, espaces communautaires*

Droits de l'homme

Gérard Israël – *Immigration et solidarité*

Culture

Annie Goldmann – *La fascination de la femme non-juive dans l'œuvre d'Albert Cohen*
Anny Dayan-Rosenman – *A propos de « Moi Ivan, Toi Abraham »*
Alain Penso – *Lorsque la télévision traite de l'Histoire*
Brèves

PLURIELLES N°4

Izio Rosenman – *Éditorial : Mémoire, violence et vigilance*

Dossier – Lire la Bible

Erich Fromm – *une vision humaniste radicale de la Bible*
Avraham Wolfensohn – *L'actualité de la Bible dans l'éducation de notre temps*

Le regard laïque sur le récit biblique

Yaakov Malkin – *Qui est Dieu ? Approche séculière de la littérature de la Bible, de Dieu et des autres héros littéraires des œuvres bibliques*
Jacques Hassoun – *Joseph ou les infortunes de la vertu*
Henri Raczymow – *Le dit du prophète Jonas*
Annie Goldmann – *La Bible au cinéma*

Études

David Horovitz – *Pourquoi les Alliés n'ont pas bombardé Auschwitz*
Ernest Vinurel – *La Solution finale – Juifs et Tziganes*
Claude Klein – *Une constitution pour Israël ?*
Anny Dayan-Rosenman – *Albert Memmi, un judaïsme à contre courant*

Documents

L'admission de l'AJHL au CRIF
Que signifie être Juif. Déclaration de la Fédération Internationale

Actualité

Violette Attal-Lefi – *Juif laïque – impossible ?*
Jean Liberman – *Le réveil du judaïsme ex-soviétique*
Gérard Israël et Adam Loss – *Le CRIF et l'évolution des communautés*
La Fondation de l'Histoire Audiovisuelle des Survivants de la Shoah

PLURIELLES N° 5

Izio Rosenman – *Éditorial : Terrorisme et paix*

Dossier – identités juives et modernité

Albert Memmi – *Sortir du Moyen-Age*
Egon Friedler – *L'expérience des Lumières – la Haskala*
Francis Grimberg – *Identités juives et citoyenneté française*
Jacques Burko – *Propos subjectifs d'un juif français athée*
Izio Rosenman – *Juifs et Arabes, rythmes d'intégration*
Sylvia Ostrowetsky – *Égaux, semblables, identiques*
Enquête – *Comment vous sentez-vous juif en dehors de la synagogue ?*

Études

Hubert Hannoun – *Lévinas, un homme responsable*
Gershom Baskin – *Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien*
Calev Ben Levi – *Qui a écrit la Bible ?*
Itzhak Goldberg – *L'admirable légèreté de l'être – Marc Chagall*
Blaise Cendrars – *Portait de Chagall (poème)*

Critiques et notes

Rolland Doukhan – *L'écriture ou la vie, de Jorge Semprun*
Paule Ferran – *Dieu-dope de Tobie Nathan*

Hubert Hannoun – *Un protestant analyse le monde juif*

Sylvia Ostrowetsky – *Notes sur un voyage à Moscou*

Littérature

Rolland Doukhan – *Jonathan ou la traversée de la mer Rouge (Nouvelle)*

Yehouda Amichaï – *Poèmes de Jérusalem*

PLURIELLES N° 6

Izïo Rosenman – *Éditorial : Inquiétudes*

Dossier – juifs parmi les nations

Julien Dray – *Exclusion et racisme en France*

Michel Zaoui – *Négationnisme et loi Gayssot*

Yaakov Malkin – *Juifs parmi les nations*

Élie Barnavi – *Demain la paix ? Oui !*

Maurice Stroun – *Aux origines du conflit israélo-arabe*

Violette Attal-Lefi – *Discours de bienvenue : des Juifs dans leur temps*

Elisabeth Badinter – *Les dangers qui nous guettent*

Simone Veil – *Française, juive et laïque*

Dominique Schnapper – *Société laïque, société multiculturelle, mariages mixtes*

Études

Doris Bensimon – *La démographie juive aujourd'hui – maintien ou déclin*

Adam Loss – *Réflexions sur les mutations de la société israélienne et juive*

Martine Leibovici – *La justice et la pluralité des peuples*

Yehuda Bauer – *La Shoah est-elle comparable aux autres génocides ?*

Littérature

Rolland Doukhan – *L'arrêt du cœur*

Cinéma

Violette Attal-Lefi – *Woody Allen dans ses quatre dimensions*

Résolution du 6^e Congrès

PLURIELLES N°7

Izïo Rosenman – *Éditorial*

Dossier – langues juives de la diaspora

Langues et histoire

Claude Mossé – *Judaïsme et hellénisme*

Jacques Hassoun – *Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme*

Les Septantes

Mireille Hadas-Lebel – *La renaissance de l'hébreu et de la conscience nationale juive*

Delphine Bechtel – *La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish*

Yossi Chetrit – *L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord*

Itzhok Niborski – *Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?*

Haïm Vidal-Sepiha – *Langue et littérature judéo-espagnoles*

Charles Dobzynski – *Le Yiddish langue de poésie*

Langues et traces

Régine Robin – *La nostalgie du yiddish chez Kafka*

Kafka – *Discours sur la langue yiddish*

Henri Raczymow – *Retrouver la langue perdue. Les mots de ma tribu*

Jacques Burko – *Emprunts du Yiddish au polonais*

Marcel Cohen – *Lettres à Antonio Saura*

Passage des langues

Marc-Henri Klein – *La Tour de Babel l'origine des langues. Du religieux au mythe*

Kafka – *Les armes de la ville*

Rolland Doukhan – *Ma diglossie, au loin, ma disparue*

Haïm Zafrani – *Traditions poétiques et musicales juives au Maroc*

Albert Memmi – *Le bilinguisme colonial*

M. Zalc – *Le yiddish au Japon*

Études

Shlomo Ben Ami – *Après les accords de Wye Plantation où va-t-on ?*

Lucie Bollens-Beckouche – *Les femmes dans la Bible*

Dominique Bourel – *Moses Mendelssohn, fondateur d'un judaïsme moderne et ouvert*

Anny Dayan Rosenman – *Entendre la voix du témoin*

Egon Friedler – *L'intégration des Juifs en Argentine vue des écrivains juifs*

Michael Löwy – *Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin*

Olivier Revault d'Allonnes – *La loi de quel droit ? A propos d'Arnold Schoenberg*

Nahma Sandrow – *Isaac Gordin, un maskil créateur du théâtre yiddish*

Littérature

Berthe Burko-Falcman – *Le chien du train (nouvelle)*

Anonyme – *Romances judéo-espagnoles*

Wisława Szymborska – *Encore (Poème)*

Antoni Slonimski – *Élégie pour les villages juifs (Poème)*

Evgueni Evtouchenko – *Babi Yar (Poème)*

Document

Déclaration du 7e Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques

PLURIELLES N° 8

Izïo Rosenman – *Éditorial : Un engagement vers les autres*

Dossier – Les juifs et l'engagement politique

Hubert Hannoun – *Barukh Spinoza, rebelle politique*

Jacques Burko – *Les juifs dans les combats pour l'indépendance polonaise au XIX^e siècle*

Henri Minzeles – *Engagement universaliste et identité nationale : le Bund*

Alain Dieckhoff – *Le sionisme : la réussite d'un projet national*

Henry Bulawko – *Bernard Lazare, le lutteur*

Jean-Jacques Marie – *Les Juifs dans la Révolution russe – présentation*

Jean-Charles Szurek – *En Espagne... et ailleurs*

Arno Lustiger – *Quelques notes sur l'engagement des Juifs dans la guerre d'Espagne*

La France, centre de l'aide internationale à l'Espagne

G. E. Sichon – *Frantisek Kriegel, l'insoumis*

Anny Dayan Rosenman – *Albert Cohen, un Valeureux militant*

Lucien Lazare – *La résistance juive dans sa spécificité*

Anny Dayan Rosenman – *Des terroristes à la retraite. Une mémoire juive de l'Occupation*

Gérard Israël – *René Cassin, l'homme des droits de l'homme*

Jean-Marc Izrine – *Une approche du Mouvement libertaire juif*

Charles Dobzynski – *Dialogue à Jérusalem [Extrait]*

Charles Dobzynski – *On ne saurait juger sa vie*

Astrid Starck – *Lionel Rogosin un cinéaste contre l'apartheid*

Rolland Doukhan – Daniel Timsit. *Entretien à propos de Suite baroque. Histoires de Joseph Slimane et des nuages de Daniel Timsit*

Allan Levine – *Un Rabbin, avec Martin Luther King dans la lutte pour les droits civiques*

Question à David Grossman

Études, poésie, essais

Lazare Bitoun – *Juifs et Noirs au miroir de la littérature*

Eveline Amoursky – *Mandelstam : l'identité assumée [Extrait]*

Huguette Ivanier – *Une éthique pour notre temps, Lévinas ou l’humanisme de l’Autre*
Charles Dobzynski – *Le mot de la fin*
Rachid Aous – *Le Matrouz de Simon Elbaz, expression de la tradition chantée judéo-arabe*
Le “judéo-arabe” langue ou culture ?
Annie Goldmann – *La deuxième guerre mondiale sur les écrans français*

Livres reçus

Ephémérides

Rolland Doukhan – *Le fil du temps*

PLURIELLES N°9

Izio Rosenman – *Éditorial*

Dossier – les juifs et l’Europe

Daniel Lindenberg – *Europa Judaica ?*

Yves Plasseraud – *Etats-nation et minorités en Europe*

Alain Touraine – *Nous sommes tous des Juifs européens*

Elie Barnavi – *Le Musée de l’Europe à Bruxelles*
(Interview Violette Attal-Lefi)

Michael Löwy – *La culture juive allemande entre assimilation et catastrophe*

Michel Abitbol – *Entre Orient et Occident, le judaïsme méditerranéen et la modernité*

Diana Pinto – *Vers une identité juive européenne*

Henri Minzeles – *Le concept d’extraterritorialité des Juifs en Europe médiane au XX^e siècle*

Jean-Charles Szurek – *Jedwabne et la mémoire polonaise*

Joanna Tokarska-Bakir – *L’obsession de l’innocence*

Daniel Oppenheim – *Dans l’après-coup de l’événement*

Nicole Eizner – *Juifs d’Europe. Un témoignage*

Jacques Burko – *Les juifs et l’Europe*

Critiques - recensions - études

Hugo Samuel – *Poèmes*

Rolland Doukhan – *Extrait de L’Autre moitié du vent (extrait)*

Eveline Amoursky Marina Tsvetaeva – *Ossip Mandelstam. Écho*

Mikael Elbaz – *Paria et rebelle : Abraham Serfaty et le judaïsme marocain*

Daniel Oppenheim – *Le Royaume Juif (Compte rendu)*

Rolland Doukhan – *Les rêveries de la femme sauvage (c. r.)*

PLURIELLES N°10

Izio Rosenman – *Éditorial -- Kaléidoscope*

Dossier – Israël-diasporas – interrogations

Jacques Burko *Je suis un Juif diasporiste*

Conversation sur Israël, la société, la paix, le monde d’Amos Oz et David Grossman

Daniel Oppenheim – *Passé et présent, idéal et réalité*

Ilan Greilsammer – *Gauche française, gauche israélienne regards croisés*

Cinéma israélien/Cinéma Juif – la quête d’une identité Mihal Friedman

Corrine Levitt – *Juifs et Américains – une communauté intégrée*

Denise Goitein-Galpérin – *Albert Cohen et l’Histoire – son action politique et diplomatique*

Jean-Charles Szurek – *Le duo Eyal Sivan et Rony Braumann, leur traitement de la mémoire*

Olivier Revault d’Allonnes – *Être Goy en diaspora*

Quatre portraits – Nahum Goldmann, Léon Blum, Pierre Mendès France, Raymond Aron

Interviews – *Vous et Israël. Liliane Atlan, Robert Bober, Bianca Lechevalier-Haïm*

Régine Robin – *Henri Raczymow*

Études, textes, critiques

Rachid Aous – *Laïcité et démocratie en terre d’Islam – une nécessité vitale*

Françoise Carasso – *Primo Levi, le malentendu*
 Michèle Tauber – Aharon Appelfeld, ou la
 mémoire des langues
 Itzhak Goldberg – *Petit lexique de Chagall*
Quarante sept moins quatre, une nouvelle inédite
 de Cyrille Fleischman
 Daniel Oppenheim – *Trois jours et un enfant*,
d'Abraham B. Yehoshoua
 Chantal Steinberg – *Gilda Stambouli souffre ;*
Paula Jacques ne la plaint pas

PLURIELLES N°11

Izio Rosenman-*Editorial* – *Voyages imaginaires*,
voyages réels

Dossier – Voyages

Daniel Oppenheim – *Éthique du voyage. Rêver*,
partir, retrouver l'Autre, se retrouver
 Carole Ksiazenicer-Matheron – *America*,
America – Récits juifs du Nouveau Monde
 Rolland Doukhan – *L'Amérique*
 Catherine Dana *En attendant l'Amérique*,
(extrait)
 Marie-France Rouart – *Le Juif errant vu lui-*
même. Ou l'avènement d'un autre Narcisse. Etre
“Entre” pour être au “centre”
 Albert Cohen – *Les Valeureux (extrait)*
 Jacques Burko – *L'histoire des voyages des trois*
Benjamin
 Haim Zafrani – *Les lettrés-voyageurs*
 J. Béhar-Druais et C. Steinberg – *Joseph Halévy*,
un savant voyageur (1827-1917)
 Régine Azria – *Prédicateurs, cochers et*
colporteurs...
 Henriette Asséo Tsiganes d'Europe – *Les*
impasses de l'extraterritorialité mentale
Etudes, textes, critiques
 Milner Philippe Zard – *L'Europe et les Juifs. Les*
généalogies spécieuses de Jean-Claude

Olivier Revault d'Allonnes – *Un voyage manqué*
dans la littérature
 Nicole Eizner – *Voyage immobile en Israël*
 Hélène Oppenheim-Gluckman – N. Perront :
Etre Juif En Chine (c. r.)
 Nicole Eizner Danielle Bailly (coordonné par) –
Traqués, cachés, vivants, (compte rendu)
 Jean-Charles Szurek – Irena Bozena et Puchalska
 Hibner *Un homme insoumis, (compte rendu)*
 Chantal Steinberg – *Amos Oz, Ni exil, ni royaume*,
(c. r.)

PLURIELLES N°12

Izio Rosenman – *Éditorial* – *interroger*,
transmettre, être fidèle ou infidèle ?

Dossier – Fidélité-infidélité

Daniel Lindenberg – *Le franco-judaïsme entre*
fidélité et infidélité
 Henry Méchoulan – *Fidélité et infidélité chez les*
Juifs d'Espagne
 Marc-Henri Klein – *Sabbataï Tsvi, Messie*
Marrane
 Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas*
très marrante)
 Ariane Bendavid – *Spinoza face à sa judéité, le*
défi de la laïcité
 Martine Leibovici – *Mendelssohn ou la fidélité*
au-delà de la rationalité
 Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image*,
infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?
 Edwige Encaoua – *Le judaïsme laïc est-il*
transmissible ? Entre fidélité et infidélité,
réflexions pour une mouvance juive laïque
 H. Oppenheim-Gluckman – *Fidélité vivante ou*
figée
 Henri Meschonnic – *Fidèle, infidèle, c'est tout*
comme, merci mon signe
 Jacques Burko – *Traduire des poètes ?*

Nathalie Debrauwère – *L'infidèle chez Edmond Jabès*

Philippe Zard – *Le Commandeur aux enfers. Libres variations sur Don Juan, l'infidélité et le christianisme*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Isaac Bashevis Singer, la fiction de l'infidélité*

Daniel Oppenheim – *Entre tradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers*

Textes

Rolland Doukhan – *Le contre sens*

Essais et critique

Daniel Dayan – *Information et télévision*

Rolland Doukhan – *Va, vis et deviens de Radu Milhaileanu*

Jean-Charles Szurek. Alexandra Laignel-Lavastine – *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo*

Chantal Steinberg – *Aharon Appelfeld : Histoire d'une vie*

PLURIELLES N°13

Izio Rosenman – *Sortir du ressentiment ?*

Dossier – le ressentiment

Catherine Chalier – *Le ressentiment de Caïn*

Rivon Krygier – *Entretien sur le ressentiment dans le judaïsme*

Rita Thalmann – *La culture du ressentiment dans l'Allemagne du II^e au III^e Reich*

Paul Zawadski – *Temps et ressentiment*

Janine Altounian – *Ni ressentiment, ni pardon*

Seloua Luste Boulbina – *L'ascétisme – une maladie érigée en idéal*

Andrzej Szczypiorski – *Le ressentiment du Goy contre le Juif... et contre Dieu*

Jean Beckouche – *Le travail humanitaire et le conflit israélo-palestinien (Interview)*

Physicians for Human Rights-Israel

Daniel Oppenheim – *Le sentiment de voir ses droits non reconnus. La relation médecin-malade*

Michel Zaoui – *Réflexions sur l'affaire Lipietz*

Michèle Fellous – *Conflits de mémoire, conflits de victimes, lutte pour la reconnaissance*

Études, textes, actualité

Philippe Zard – *Un étrange apôtre. Réflexions sur la question Badiou*

Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image – infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?*

Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas très marrante)*

Daniel Lindenberg – *Giflés la réalité – en France aussi ?*

Gilberte Finkel – *Entretien sur Israël aujourd'hui*

Notes et comptes rendus

Jacques Burko – *L'histoire des tribulations de la maison natale du Pape à Wadowice*

Jacques Burko – *Jerzy Ficowski, poète et écrivain polonais*

Jean-Charles Szurek – *En mémoire de Nicole Eizner*

Jean-Charles Szurek – *Danielle Rozenberg, L'Espagne contemporaine et la question juive*

Anny Dayan Rosenman – *Berthe Burko-Falcman, Un prénom républicain*

PLURIELLES N° 14

Izio Rosenman – *Editorial*

Dossier – Frontières

Emilia Ndiaye – *Frontières entre le barbare et le civilisé dans l'Antiquité*

Catherine Withol de Wenden – *Les frontières de l'Europe*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Frontières ashkénazes*

Riccardo Calimani – *Le ghetto – paradigme des paradoxes de l'histoire juive*

Zygmunt Bauman – *Juifs et Européens. Les anciens et les nouveaux...*

Henry Méchoulan – *Les statuts de pureté de sang*

Sophie Hirel-Wouts – *Traces marranes dans La Célestine de Fernando de Rojas*

Régine Azria – *Communauté et communautarisme*

Philippe Zard et Nathalie Azoulai (Entretien) – *La frontière invisible...*

Marita Keilson – Lauritz – *Entre Amsterdam et Jérusalem – Jacob Israël de Haan...*

Philippe Zard – *De quelques enjeux éthiques de La Métamorphose*

Daniel Oppenheim – *Variations sur la frontière – Iouri Olecha et Georges Orwell*

Anny Dayan Rosenman – *Aux frontières de l'identité et de l'Histoire – Monsieur Klein...*

Ilan Greilsammer – *Réflexions sur les futures frontières israélo-palestiniennes...*

Etudes, textes et actualités

Denis Charbit – *En Israël, la gauche aux prises avec le sionisme*

Philippe Velilla – *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2007*

Rolland Doukhan – *La faute de la mariée...*

Chams Eddine Hadeb-Benfatima – *Dibbouk et Dom Juan...*

Jean-Charles Szurek – *Jan Gross, conscience juive de la Pologne...*

HOMMAGE A JACQUES BURKO

Izio Rosenman, Jean-Charles Szurek....

COMPTES RENDUS

Chantal Steinberg – *Alaa El Aswany, Chicago...*

Chantal Steinberg – *Orly Castel-Bloom, Textile...*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*

PLURIELLES N° 15

Izio Rosenman – *Éditorial : Les pères juifs, pas assez ou trop présents ?*

Dossier – Les Pères Juifs

Entretien avec Jean Claude Grumberg – *À propos de Mon père. Inventaire*

Jean-Charles Szurek – *La Guerre d'Espagne, mon père et moi*

Michel Grojnowski – *Je me souviens*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *En quête du père – devenirs de la disparition (Paul Auster, Patrick Modiano)*

A. Dayan Rosenman – *Romain Gary – au nom du père*

Pierre Pachet – *Le père juif selon Bruno Schulz*

D. Oppenheim – *Etre fils, être père dans la Shoah et après*

Sophie Nizard – *Les pères juifs adoptifs sont-ils des mères juives ?*

Sylvie Sesé-Léger – *Sigmund Freud, un père*

H. Oppenheim-Gluckman – *Le meurtre du père*

Mireille Hadas-Lebel – *Mariages mixtes – matrilinearité ou patrilinearité*

Théo Klein – *Conversation imaginaire avec Isaac*

Textes et essais

Jean-Yves Potel – *Anna Langfus et son double*

Anna Langfus – *De la difficulté pour un écrivain de traduire en fiction la tragédie juive*

Samuel Ghiles Meilhac – *Une diplomatie de la mémoire ? Le rôle du CRIF dans l'affaire du Carmel d'Auschwitz*

Philippe Velilla – *Barack Obama, les Juifs et Israël*

Les sionismes et la paix – *Une table ronde*

Recensions

Ch. Steinberg – *Le village de l'Allemand de Boualem Sansal – un village planétaire ?*

PLURIELLES N° 16

Izio Rosenman Edito – *Les Juifs d'Amérique d'hier à demain*

**Dossier – Il était une fois l'Amérique
juifs aux États Unis**

Françoise S. Ouzan – *Le judaïsme américain en question – transformations identitaires et sociales*

Histoire, sociologie, politique

Shalom Aleikhem – *Note de présentation*

Shalom Aleikhem – *Deux lettres de Rosh Hashana*

Carole Matheron-Ksiazenicer – *Abe Cahan, une vie en Amérique*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Freud et l'Amérique*

Jacques Solé – *L'apogée de la prostitution juive aux États-Unis vers 1900*

Rabbin Stephen Berkovitz *Le mouvement « reconstructionniste » du judaïsme américain*

Nicole Lapiere – *L'histoire de Julius Lester*

Lewis R. Gordon – *Réflexions sur la question afro-juive*

Célia Belin – *Street face à l'AIPAC : quand David s'attaque à Goliath*

Littérature, cinéma, musique

Daniel Oppenheim – *Lamed Shapiro, du Royaume juif à New-Yorkaises*

Alan Astro – *Deux écrivains yiddish au Texas*

Rachel Ertel – *Le vifsaisi le mort : sur Cynthia Ozick*

Guido Furci – *Fictions d'Amérique – Goodbye, Columbus ou le bonheur d'être juif*

Anissia Bouillot – « *The other kind* » : à propos de l'œuvre de James Gray

Nathalie Azoulay – *La question juive dans Mad Men*

Mathias Dreyfuss et Raphaël Sigal – *Radical Jewish Culture*

Vie et témoignages

Henri Lewi – *Incertitudes américaines*

Nadine Vasseur/Alan Sandomir – *Déetective dans la NYPD*

Nadine Vasseur/Marc Marder – *Un Américain à Paris*

Textes

Philippe Velilla – *L'internationale conservatrice et Israël*

Rachel Ertel – Sutzkever – *Lumière et ombre*

Notes de lectures

Chantal Steinberg – *L'horizon de Patrick Modiano*

Jean-Charles Szurek – Henri Minczeles, *Le mouvement ouvrier juif. Récit des origines*

PLURIELLES N° 17

Figures du retour retrouver, réparer, renouer

Izio Rosenman. Editorial – *À la recherche d'un monde perdu*

George Packer – *David Grossman, l'inconsolé Retours à soi*

Alain Medam – *Retours sans retours*

Rabbin Yeshaya Dalsace – *Entretien*

Philippe Zard – *De Révolution en Révélation : impasse Benny Lévy*

Gérard Haddad – *Ben Yehouda et la renaissance de l'hébreu*

Carole Ksiazenicer-Matheron, A l'est d'Éden : *nouvelles du retour et de l'oubli chez I. J. Singer*

Fleur Kuhn – *Melnitz de Charles Lewinsky ou les revenances du roman historique*

PLURIELLES NUMÉRO 18

Que faisons-nous de notre histoire ?

Catherine Fhima – *Trajectoires de retour ou ré-affiliation ?*

Edmond Fleg et André Spire

Martine Leibovici – *Quelques aller-retour au cœur de l'œuvre autobiographique d'Assia Djebar*

Après la catastrophe

Daniel Oppenheim – *Se retrouver*

Anny Dayan Rosenman – *Primo Levi : La Trêve, un impossible retour ?*

Daniel Oppenheim et Hélène Oppenheim-Gluckman, *Les Disparus de Daniel Mendelsohn*

Alain Kleinberger – *Welcome in Vienna : retour sans exil ?*

Michal Gans, *Survivre ou revivre dans l'après Hurban ?*

Sandra Lustig, *Revenir vivre en Allemagne après la Shoah*

Hélène Oppenheim-Gluckman, *Entretien avec Jean-Claude, un Juif polonais*

Jean-Charles Szurek – *Le retour de Yaël Bartana en Pologne*

Céline Masson – *Les changements de nom dans la France d'après-guerre*

Textes, essais et critique

Marius Schattner – *Vu d'Israël : entre la place Tahrir et l'avenue Rothschild*

Philippe Velilla – *L'internationale progressiste et Israël*

Henri Minczeles – *Souvenirs*

Chantal Wolezyk-Steinberg, – *Ce que le jour doit à la nuit de Yasmina Khadra*

Jean-Charles Szurek – *L'heure d'exactitude : histoire, mémoire, témoignage d'Annette Wiewiorka et Séverine Nikel*

PLURIELLES N° 18

Que faisons-nous de notre histoire ?

Izio Rosenman. Editorial

Littérature

Berthe Burko-Falcman – *Absence*

Ewa Maczka-Tartakowsky – *La littérature à défaut d'histoire*

Nadja Djuric – *Psaume 44 de Danilo Kis*

Fleur Kuhn – *D'un Je à l'autre, les langages d'André Schwarz-Bart*

Barbara Agnese – *Sur Marlene Streeruwitz*

Histoire collective

Le mythe de Massada d'après Nachman Ben Yehuda Aryeh Barnea, Les dangers du paradigme de Massada

Anny Bloch-Raymond, *L'occultation de l'esclavage (bonnes feuilles)*

Frédéric Abecassis, *Les Juifs dans l'islam méditerranéen*

Guideon Meron et Oded Chalom – *Moche Shapira; Tristesse sur le lac de Tibériade*

Daniel Oppenheim – *Écrire pour transmettre l'expérience de la barbarie et s'en déprendre*

Alain Blum et Marta Craveri *Passés nationaux ou histoire européenne : deux approches historiennes de l'histoire du stalinisme*

Françoise Blum et al. – *Génocides et politiques mémorielles. Mémoires du Rwanda*

Histoires individuelles

Alain Medam – *Figures en fugue*

Berthe Burko-Falcman – *Un cheval pour pleurer*

Jean-Charles Szurek – *En lisant Ivan Jablonka*

Lucette Valensi – *Mes langues maternelles, plus d'autres*

Carole Ksiazencier-Matheron – *Traduire*

Marc Sagnol – *Évocations de Galicie. D'Ustrzyki Dolne à Wyjnitz*

Anne Geisler-Szmulewicz – *Un combattant pour la Liberté, Jacquot Szmulewicz, immigré, juif et résistant*

Henri Cohen-Solal et Dominique Rividi – *Jeunes à risques, que font-ils dans Beit Ham ?*

Izio Rosenman et H. Oppenheim-Gluckman – *Entretiens avec Élie Wajeman*

Cinéma

Claude Aziza – *Rencontres judéo-chrétiennes dans le péplum*

Guido Furci – *Le livre de La grammaire intérieure au prisme du cinéma*

Essais

Martine Leibovici – *Une critique radicale du sionisme à partir de l'histoire juive diasporique ? À propos de Judith Butler, Emmanuel Levinas et Hannah Arendt*

Jean-Charles Szurek – *Quelques réflexions sur l'article de Martine Leibovici*

Eva Illouz – *Le prix de Judith Butler*

Politique

Philippe Vellila – *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2012*

Recensions

Chantal Wolezyk – *Le Club des incorrigibles optimistes (Jean-Michel Guenassia) et Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patate (M.A. Schaffer et A. Barrows)*

PLURIELLES N° 19

Intellectuels juifs

Itinéraires, engagements, écritures

Izio Rosenman – *Éditorial – Intellectuels juifs*

Izio Rosenman – *Rabi, un intellectuel engagé*

Charles Malamud – *Pierre Vidal-Naquet*

Richard Marienstras – *Moïse et l'Égyptien*

Marie-Brunette Spire – *André Spire*

Antoine Coppolani – *Albert Cohen et la Revue juive*

Sandrine Szwarc – *Les colloques des intellectuels juifs*

Héloïse Hermant – *Refus des Lumières : les penseurs du retour face au danger de dissolution de l'identité juive*

Jean-Claude Poizat – *Intellectuels juifs français et la modernité*

Le cas Finkielkraut

Jean-Charles Szurek – *Enzo Traverso et Alain Finkielkraut, intellectuels nostalgiques*

Carole Matheron – *Abe Cahan : un intellectuel juif dans le melting pot américain*

Martine Leibovici – *Hannah Arendt, ni Juive d'exception, ni femme d'exception*

Daniel Oppenheim – *L'expérience de la barbarie par l'intellectuel et l'éthique du témoignage selon Jean Améry*

Michaël Löwy – *De quelques intellectuels juifs radicaux aux USA et en Europe*

Pierre Pachet – *Les intellectuels juifs en Union soviétique dans les années 1980*

Boris Czerny – *Une identité de papier : le cas de l'intellectuel juif soviétique Shimon Markish*

Konstantin Gebert – *Un intellectuel juif en Pologne – entretien avec Jean-Yves Potel*

Judith Lindenberg – *“Dos poylishe yidntum” (1946-1966) : histoire et mémoire d'une collection au lendemain de la Catastrophe*

Fleur Kuhn-Kennedy – *Mark Turkow et sa “communauté imaginée” : l'activité éditoriale comme engagement intellectuel*

Dominique Bourel – *Buber et la politique*

Denis Charbit – *Intellectuels israéliens : sur l'engagement politique de AB Yehoshua*

Hors-dossier – Textes

Philippe Zard – *Meddeb le sage*

Daniella Pinkstein – *Le temps des miens : de Moriah à Budapest*

Philippe Vellila – *En attendant Marine Le Pen*

Rachel Ertel – *Khurbn : l'homme chaos*

PLURIELLES N° 20

DIALOGUE

Izio Rosenman. *Éditorial – Dialogue*

Dialogue des religions et des cultures

Franklin Rausky. *Le dialogue judéo-chrétien. Une mutation révolutionnaire*

Martine Leibovici – *Philosophie et révélation biblique selon Leo Strauss : un dialogue limité*

Anny Dayan Rosenman – *Laurent Munnich (entretien). Akadem, une cartographie de la vie culturelle juive en France ?*

Quel dialogue après les génocides

Joël Hubrecht – *Après un crime de masse, comment la justice peut-elle relancer le dialogue ?*

Cécile Rousselet – *Dialogue entre bourreau et victime dans Vie et destin de Vassili Grossman*

Jean-Yves Potel – *Du dialogue avec les nazis*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Grand-père n'était pas un nazi*

Monique Halpern et J.-C. Szurek – *Un étrange dialogue*

Fleur Kuhn-Kennedy – « *Écoute, mon ami, ce qui se passe ici* ». *Autour de Zalmen Gradowski et du témoignage comme espace d'interlocution*

Anny Dayan Rosenman – *Répondre à la puissante voix des morts. Le dialogue dans l'œuvre d'Elie Wiesel*

Guido Furci et Fleur Kuhn-Kennedy – *Dialogues en résistance dans See You Soon Again de Bernadette Wegenstein*

Dialogue et société civile

Daniel Oppenheim – *Construire et habiter l'espace du dialogue et de l'hospitalité*

Julien Cann – *Givat Haviva, un lieu de dialogue. Entretien avec Yaniv Sagee*

Rahel Wasserfall. *Le CEDAR (Communities Engaging Difference and Religion) – une méthodologie pour un vécu dans la différence. L'inconfort social comme source de connaissance*

Daniel Oppenheim – *Dialoguer avec les adolescents au sujet du terrorisme*

Brigitte Stora et Philippe Zard – *Le sujet qui fâche (entretien)*

Psychanalyse

Gérard Haddad – *Les critères du dialogue et leur application à la psychanalyse*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Dialogue entre cinq générations*

Actualité

Philippe Velilla. *Menaces contre la démocratie israélienne*

PLURIELLES N° 21

La peur, hier et aujourd'hui

Izio Rosenman – *Édito*

Russell Jacoby – *Peur et violence*

Martine Leibovici – *Peur et sentiment d'invulnérabilité dans Masse et puissance*

Delphine Horvilleur – *La peur dans la tradition juive*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Trauma et destructivité ?*

Daniel Oppenheim – *Peur et terreur*

Brigitte Stora – *Même pas peur ! Les chiens, les Justes et Spartacus*

Jean-Charles Szurek – *Le retour de la peur en Pologne*

Lydie Decobert – *Les ressorts de la peur dans le cinéma d'Alfred Hitchcock*

Guido Furci – *La peur dans Badenheim 1939 d'Aharon Appelfeld*

Guila Clara Kessous – *Qui a peur du Grand méchant Dieu ?*

Yaël Pachet – *Mon père n'avait pas peur d'être juif*

Hors dossier

Philippe Velilla – *Contrainte religieuse et contrainte politique en Israël*

Gilberte Finkel – *Kaleidoscope*

Sylvie Halpern – *Talmud à la sauce sud-coréenne*

***Plurielles*, revue annuelle éditée sous l'égide de l'AJHL, est consacrée à des questions de culture et de société touchant l'identité juive. Chaque numéro comporte un dossier thématique et des articles divers aussi bien littéraires qu'historiques ou philosophiques.**

Dossiers des précédents numéros

N° 2 – Le cinquantenaire de la révolte du ghetto de Varsovie

N° 3 – Le nouveau dialogue judéo-arabe

N° 4 – Lire la Bible

N° 5 – Identités juives et modernité

N° 6 – Juifs parmi les nations

N° 7 – Langues juives de la diaspora

N° 8 – Les juifs et l'engagement politique

N° 9 – Les juifs et l'Europe

N°10 – Israël-diasporas : interrogations

N°11 – Voyages

N°12 – Fidélité-infidélité

N°13 – Le ressentiment

N°14 – Frontières

N°15 – Les pères juifs

N°16 – Il était une fois l'Amérique – juifs aux États Unis

N° 17 – Figures du retour. Retrouver, réparer, renouer ?

N° 18 – Qu'avons-nous fait de notre histoire ?

N° 19 – Intellectuels juifs – Itinéraires, engagements, écritures

N° 20 – Dialogues

N° 21 – La peur

Pour plus de détails : www.ajhl.org

PLURIELLES, revue culturelle et politique pour un judaïsme laïque publiée sous les auspices de l'AJHL

83, avenue d'Italie – 75013 Paris – Tél. : 01 44 24 12 94 – Site : www.ajhl.org – Courriel : izio.rosenman@gmail.com

Directeur de la Publication : Izio ROSENMAN

Rédacteur en chef : Izio ROSENMAN

Comité de Rédaction : Anny DAYAN ROSENMAN, Guido FURCI, Fleur KUHN-KENNEDY, Martine LEIBOVICI, Carole KSIAZENICER-MATHERON, Daniel OPPENHEIM, Héléne OPPENHEIM-GLUCKMAN, Brigitte STORA, Jean-Charles SZUREK, Nadine VASSEUR, Simon WUHL, Philippe ZARD.

La revue *Plurielles* qui, comme son nom l'indique, accueille des opinions diverses ne partage pas nécessairement les points de vue émis par les auteurs.

Dépôt de Titre N°93/0031 – ISSN : 1631-9133

PLURIELLES, revue culturelle et politique pour un judaïsme laïque, contribue à l'expression culturelle et politique du judaïsme laïque en France.