



PLURIELLES

Revue culturelle et politique pour un judaïsme humaniste et laïque

LES JUIFS DANS LA MODERNITÉ

Izio Rosenman et Anny Dayan Rosenman – *Les Juifs dans la modernité*

Alessandro Guetta – *L'Italie et la « voie juive vers la modernité »*

Ariane Bendavid – *Adopter et adapter, l'appel de la modernité chez les Juifs*

Simon Wuhl – *De S. Dubnov à M. Walzer, des penseurs juifs face au modèle français de laïcité*

Ilan Greilsammer – *Israël et modernité*

Léa Veinstein – *Une impossible métamorphose : réflexions sur Kafka et la modernité juive*

Itzhak Goldberg – *L'École de Paris, une avant-garde juive ?*

Yolande Zauberman – *À propos du film M : entretien avec M. Halpern et J-C Szurek*

Anny Dayan Rosenman – *Moi Ivan, toi Abraham de Yolande Zauberman*

Izio Rosenman – *Pour un judaïsme éthique – Entretien avec Brigitte Stora*

David Biale – *Héritage*

Hors dossier

Avrom Sutzkever, poète yiddish de la modernité

Rachel Ertel – *Les vies, les morts, les résurrections d'Avrom Sutzkever*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Témoigner par la poésie : modernités chromatiques chez Avrom Sutzkever*

Claude Mouchard – *Avrom Sutzkever témoin*

Guillaume Métayer – *La poésie d'Avrom Sutzkever ou le temple du souffle*

Martin Rueff – *Éblouissant, dans le règne de la nuit*

Anny Dayan Rosenman – *Notre ami Rolland Doukhan*

Rolland Doukhan – *Le contre sens (nouvelle)*

Norbert Czarny – *Choisir le costume ; introduction à l'œuvre d'Eduardo Halfon*

N° 23 – 2022 – Prix : 20 Euros

Les Juifs dans la modernité

Izio Rosenman et Anny Dayan Rosenman

Le terrible vingtième siècle nous a obligés à une remise en question de la modernité européenne si assurée de ses acquis et de l'héritage des Lumières. Avec deux guerres mondiales et la Shoah, il nous a appris à ne pas trop naïvement associer l'idée de modernité à celle de progrès, il a mis un bémol à l'engouement des Juifs qui s'étaient élancés avec passion vers cette modernité, les obligeant à évaluer le prix qu'il leur a fallu payer pour cette entrée.

Il est difficile d'en donner une définition univoque. Car c'est un processus au long cours peut-être même un processus continu dès l'instant où une société sort de la tradition et de la répétition.

On pourrait globalement la définir en Europe comme un changement de perspective : émancipation de la tradition, processus d'autonomisation qui a permis à l'individu de gagner sa liberté par rapport au groupe et à la religion qui régissait tant de dimensions de sa vie privée et publique, développement de la science, sécularisation.

Il est certain qu'elle a exercé une immense attraction sur les Juifs car, pour eux, elle représentait plus encore : une promesse de liberté, d'égalité, le respect de la différence, la possibilité d'exister hors du ghetto et de participer à la vie citoyenne.

Et l'une des premières conséquences de la modernité en Europe a été l'apparition des Lumières, et, dans leur sillage, celle de la *Haskala*, le mouvement des Lumières juives, dont Spinoza, fut le précurseur et dont Moses Mendelssohn l'un des principaux artisans, par son approche rationnelle de la religion et sa foi en la raison et la tolérance.

Mais on peut se demander si, au-delà du nom de Mendelssohn et de la *Haskala*, il n'y a pas eu pour la population juive des *entrées successives en modernité*.

Comme le souligne Alessandro Guetta, la communauté juive italienne, par sa riche production culturelle, par son appréhension rationnelle des questions d'Histoire et de culture, a été parmi les premières à suivre « la voie juive vers la modernité », et à créer des modèles intellectuels qui seront ensuite développés en Allemagne et à l'est de l'Europe. Si les Juifs italiens (50 000 tout au plus) n'ont jamais été assez nombreux pour exercer une influence décisive sur les autres communautés européennes, des noms comme ceux de Samuel David Luzzatto (1800-65), originaire de Trieste et professeur au collège rabbinique de Padoue, et Elia Benamozegh (1823-1900), originaire de Livourne et de famille marocaine, sont ceux de grands précurseurs en dialogue avec la modernité

De son côté Ariane Bendavid montre comment les Juifs, au cours de leur histoire plurimillénaire, ont toujours su s'adapter à des réalités culturelles et politiques changeantes et à ce qui apparaissait à chaque fois comme une forme de modernité. Citant Yuri Slezkine, elle rappelle l'extraordinaire identification des Juifs aux forces fondamentales qui « façonnent le monde moderne »¹, mais elle souligne aussi que, depuis l'Antiquité, « adopter et adapter » semble avoir été le credo d'une part non négligeable d'entre eux ; ce qui expliquerait le phénomène unique de la pérennité d'Israël à travers les siècles et ce malgré son exil, sa dispersion et un environnement si souvent hostile.

Autre question : dans ce processus d'intégration comment préserver l'essentiel ? On peut se demander quelles ont été les conséquences de la modernité dans la population juive d'Europe.

Nous entrons ainsi dans la période moderne des sociétés occidentales. Simon Wuhl, se référant à quelques penseurs juifs du XX^e siècle, notamment Simon Doubnov, Horace Kallen et Michael Walzer, interroge la place à donner à l'appartenance collective des Juifs de diaspora et à leur identité culturelle (que celle-ci soit de nature religieuse, intellectuelle, artistique ou éthique). Un tel questionnement a pu susciter chez Doubnov une réflexion

¹ Y. Slezkine, *op. cit.* p. 72.

sur la nécessité de préserver des droits culturels seuls capables selon lui de lutter contre la dilution de la personnalité collective juive. De même, chez Walzer, ce questionnement suscite une « pensée juive des différences culturelles » qui le pousse à son tour à interroger de façon critique la laïcité à la française.

Une autre question concerne, la réussite et le développement du phénomène de sécularisation dans la modernité juive.

Ilan Greilsammer rappelle que le sionisme dont est né l'État d'Israël a été dès l'origine lié à la question de la modernité et que le rêve des pères fondateurs d'Israël était de créer un état libéral, moderne et démocratique, régi par la séparation des pouvoirs. Mais il souligne que, pour une partie de la population, accepter les instruments de la modernité ne signifiait pas accepter l'idéologie de la modernité. D'où les compromis que Ben Gourion dut passer avec les forces religieuses – et le paradoxe d'un État moderne, d'une start-up nation où le statut civil des citoyens continue à dépendre du rabbinat.

Concernant le domaine de la culture, Léa Veinstein, évoque le cas de Kafka se heurtant à une contradiction insoluble qu'il s'agisse de son rapport au monde moderne ou de son identité juive problématique. Elle cite Stéphane Moses qui, rassemblant des textes de Kafka, de Benjamin, mais aussi de Scholem, Freud et Rosenzweig, dessine les traits communs à une génération de fils qui ont subi « le dérèglement des processus de transmission dans le judaïsme », effet de « l'entrée des juifs occidentaux dans la modernité ».

Tandis que, s'interrogeant sur la modernité juive des peintres de l'École de Paris, Itzhak Goldberg remarque qu'il reste étonnant de grouper sous le nom École de Paris des artistes qui viennent tous d'ailleurs. Il rappelle que, si l'on peut constater la présence de nombreux artistes juifs au sein de la modernité – même s'ils font rarement figure de pionniers – c'est que l'arrivée de ces créateurs qui s'engagent pour la première fois dans l'art profane est pratiquement contemporaine des premières vagues de l'avant-garde. Enfin il évoque une question qui, pour tous, se pose avec acuité : « Comment articuler la modernité et une culture vernaculaire, juive et russe, car la question de

l'identité, l'anxiété de la perte d'identité, est centrale dans l'œuvre de Chagall – et peut-être commune à la vie juive et à l'art moderne ?».¹

Deux films de la cinéaste Yolande Zauberman sont par ailleurs évoqués. L'un est tout récent, il s'agit de *M.*, traitant des violences sexuelles dans le milieu, ultra-orthodoxe en Israël : c'est le sujet d'un entretien de la cinéaste avec Monique Halpern et Jean-Charles Szurek. L'autre film est plus ancien ; il s'agit de *Moi Ivan, toi Abraham*, analysé par Anny Dayan Rosenman. Dans les deux cas, l'attrait de la modernité ne va pas sans luttes internes, opposant le désir de liberté de l'individu et la force coercitive du groupe et de la tradition

Le dossier se poursuit avec un entretien de Brigitte Stora avec Izio Rosenman, sur son parcours et de ses engagements de Juif de gauche et laïque, informé par une tradition de gauche familiale et par les violences de l'Histoire. Un entretien où il évoque des valeurs issues de la tradition éthique des prophètes, des valeurs pour lui essentielles en ce qu'elles maintiennent l'espoir en l'homme, même si elles se doublent d'une vigilance inquiète.

Enfin le dossier se clôt par une réflexion de l'historien David Biale, extraite de son livre : *Not in the Heavens – The Tradition of Jewish Secular Thought* et traduite par Martine Lebovici, sur le thème de l'Héritage, entendu ici comme l'héritage culturel. David Biale y décrit de nouveaux développements aussi bien en Israël qu'aux USA, évoquant la remise en question des anciennes catégories liées à la modernité et le fait que désormais la religion est imprégnée de séculier et le séculier imprégné de religion. Il rappelle que certains des mouvements religieux en Israël sont des créations de la modernité autant que des réponses à celle-ci tandis qu'aux USA une génération dite « post-moderne » considère son identité comme modifiable, fluide, en quelque sorte « à la carte », sortant de l'opposition historique entre séculier et religieux.

Hors dossier, nous reproduisons les interventions d'une table ronde consacrée à l'immense poète yiddish Avrom Sutzkever, à laquelle ont

¹ Jean-Michel Foray, « Chagall et les modernes », *Chagall connu et inconnu*, Galeries nationale du Grand Palais, Paris, 2003, p. 51.

participé Rachel Ertel, Carole Ksiazenicer-Matheron, Claude Mouchard, Guillaume Métayer et Martin, Rueff, qui, tous, évoquent la modernité, le souffle, l'incandescence d'une poésie qui déploya sa puissance dans sa confrontation à l'Histoire.

Norbert Czarny présente l'œuvre d'Eduardo Halfon, écrivain juif et guatémaltèque, trop peu connu en Europe, dont chaque roman, de *Monastère* au *Boxeur polonais* ou encore à *Deuil*, constitue une des pièces d'un puzzle familial complexe et cocasse, toujours en cours d'élaboration. Il représente cette troisième génération après la Shoah qui dispose de la distance suffisante, aussi bien dans l'espace que dans le temps, pour embrasser passé et présent.

Enfin, nous avons voulu rendre hommage à notre ami Rolland Doukhan, disparu en décembre 2020, dont nous publions une des nouvelles : *Le contre sens*.

Et aujourd'hui ? Nous assistons à une remise en cause des acquis de la modernité et des Lumières, se traduisant par des approches irrationnelles et par un détournement de la liberté de penser acquise aux temps des Lumières au profit d'approches mettant en cause l'universalité de la vérité et de la raison au profit de prétendues vérités alternatives. Avec le développement du complotisme, de la haine de l'autre, du populisme, c'est la démocratie qui est mise en danger. Les scores de Marine Le Pen le prouvent.

L'invasion de l'Ukraine par la Russie de Poutine, avec ses destructions, ses massacres et sa barbarie, nous montre combien notre situation est fragile et menacée par les totalitarismes.

Quel avenir ?

Bonne lecture



Dans les catacombes juives à Rome

L'Italie et la « voie juive vers la modernité »

Alessandro Guetta

Il existe de nombreuses définitions du terme « modernité ». Mais nous nous contenterons de la définir comme un changement progressif de la perception du monde qui s'est produit en Europe du XV^e au XIX^e siècle (et une partie du XX^e), dont les principaux éléments sont le développement de la science et la transformation, puis la décadence de la religion (« sécularisation »). Ces éléments, combinés à l'élargissement du monde connu et exploré et à l'accroissement des connaissances dans tous les domaines, vont conduire d'une part à une attitude de « désenchantement » vis-à-vis de la sphère naturelle et transcendante, et à une vision de l'autosuffisance de l'homme. Ils conduiront d'autre part, à un effacement des différences entre les confessions religieuses, qui se traduira par l'idée – et la pratique – de la tolérance.

Ce mouvement n'a été ni univoque ni linéaire. Il a rencontré des résistances considérables et a également nourri des courants idéologiques et politiques (comme le totalitarisme) qui, en dénaturant l'une de ses composantes, ont nié les autres. Les soubresauts, même violents, des sociétés contemporaines sont l'effet de l'exportation de la modernité européenne, devenue plus largement « occidentale », vers le reste du monde.

Si la modernité est une catégorie d'origine européenne, il est évident qu'elle a presque exclusivement concerné la culture chrétienne, avec des résultats différents dans ses dénominations catholique, orthodoxe, luthérienne, calviniste et autres, nées des réformes du XVI^e siècle. La modernité est donc le produit de la transformation d'une sensibilité chrétienne et il sera intéressant d'étudier comment la seule minorité non chrétienne d'Europe, la minorité juive, a réagi et peut-être même contribué à ce phénomène. En d'autres termes, il s'agit de savoir s'il existe une « modernité juive » caractérisée en tant que telle ou, dans une autre formulation plus pertinente, s'il existe ou a existé une « voie juive vers la modernité ».

Il est généralement admis que, bien qu'avec un certain retard, les Juifs ont accepté le mouvement de modernisation de l'Europe, au point d'en devenir, dans sa phase de maturité, les protagonistes.

Les historiens signalent trois étapes principales de la voie juive vers la modernité : la première est Amsterdam, au XVI^e siècle ; là, les *conversos* ibériques revenus en tant que Juifs appartenaient en fait à des cultures différentes – le catholicisme professé dans leur patrie et le judaïsme de leur nouvelle condition –, une circonstance qui a favorisé une attitude critique à l'égard de toutes les religions confessionnelles et qui pouvait conduire au déisme, voire à l'athéisme. Spinoza, expression extraordinaire de cette culture complexe, facilitée par la relative tolérance calviniste, a en fait été considéré, à tort ou à raison, comme le premier exemple de « juif moderne ».

La deuxième étape est le Berlin de *l'Aufklärung*, la ville dans laquelle Moses Mendelssohn a montré qu'il était possible d'être à la fois un Juif observant sa propre tradition et un philosophe universel, un citoyen de *la République des Lettres* où l'appartenance religieuse n'avait aucune importance. La troisième étape, qui s'inspire directement de la précédente, est celle de la *Haskalah*, ou *Lumières juives*, qui s'est diffusée quelques décennies après l'expérience de Berlin parmi les communautés densément peuplées de Russie, de Pologne, de Lituanie et d'autres territoires d'Europe orientale. C'est ici qu'est née la langue hébraïque moderne, qui s'exprime dans le journalisme et la littérature, ainsi que le nationalisme séculier qui est à l'origine du sionisme.

Mais une autre expérience juive de la modernité, qui a précédé celles décrites ci-dessus et a duré plus longtemps, est moins connue : pendant plusieurs siècles, de la fin du XV^e au milieu du XVIII^e siècle, les Juifs italiens ont créé une culture que l'on peut qualifier de « moderne » à bien des égards, entremêlant leur destin avec celui de leurs compatriotes non juifs, bien qu'avec des limites et des contradictions que nous allons examiner.

Quelles sont les raisons de la relative inattention des historiens de la modernité juive à cette expérience judéo-italienne ? La filiation directe de la *Haskalah* berlinoise à la *Haskalah* est-européenne, puis aux grands mouvements culturels et politiques qui ont nourri la culture sioniste, devenue

ensuite israélienne, a sans doute conditionné la lecture des historiens. Quant à Amsterdam, le caractère extraordinaire de la figure de Spinoza a donné à cette communauté une visibilité qu'elle n'aurait probablement pas eue par elle-même, malgré ses caractéristiques incontestablement originales.

Mais c'est l'expérience judéo-italienne qui a créé les modèles intellectuels qui se sont ensuite développés en Allemagne et à l'Est. Son influence dans ces centres n'a pas été directe, car au moment où ils se sont développés, il y avait déjà un affaiblissement objectif de la créativité en Italie et aussi parce que les Juifs italiens, qui, comme nous le verrons, ont atteint des niveaux d'excellence dans de nombreux domaines de l'activité intellectuelle, n'ont jamais été assez nombreux (50 000 tout au plus) pour exercer une influence décisive sur les autres communautés européennes.

La cause la plus importante de l'inattention des historiens est due à la vision de cette période de l'histoire juive, ou d'une grande partie de celle-ci, comme une ère de décadence, de repli de la culture juive sur elle-même, voire d'obscurantisme. C'est, en effet, l'époque des ghettos, ces zones de résidence obligatoire avec des sorties strictement réglementées, qui, à partir du premier exemple à Venise au début du XVI^e siècle, s'étendent dans toute l'Italie centrale et septentrionale dans la seconde moitié du siècle et tout au long du XVII^e siècle. S'il est vrai que, surtout dans leur phase finale au XVIII^e siècle, les ghettos ont constitué un obstacle à la participation des Juifs à la société extérieure, il est également vrai, comme l'a montré Roberto Bonfil, qu'ils ont été un facteur de stabilité par rapport au régime antérieur des « condotte », contrats renouvelables, représentant le degré maximal d'acceptation de l'« autre » que la société chrétienne de l'époque pouvait se permettre¹.

1. Y a-t-il eu un judaïsme italien ?

Il est évidemment difficile de tracer des lignes unitaires pour l'ensemble de la culture juive italienne sur un temps long. Il convient tout d'abord de préciser que, dans la période que nous examinons, les régions concernées sont celles du centre et du nord de l'Italie ; l'Italie méridionale et la Sicile sont privées de leurs Juifs à partir du XVI^e siècle, suite à l'expulsion décrétée par

¹ Voir à ce sujet les analyses de R. Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Florence 1991.

les rois d'Espagne pour tous les territoires dépendant de la couronne. Cela dit, le premier problème qui se pose est celui de l'univocité de la définition ; en d'autres termes : peut-on parler du judaïsme italien comme d'un tout homogène, dans lequel les éléments communs sont supérieurs aux différences locales, et qui possède une conscience de lui-même en tant que tel ?

Le problème est analogue à celui de l'histoire des Italiens en général, de leurs divisions et de leur conscience de constituer un groupe commun : le niveau d'adaptation culturelle des Juifs aux différentes situations était tel que le discours sur la majorité s'applique aussi approximativement à la petite minorité juive. Ceci est également vrai pour les Juifs vivant dans les différentes régions de l'Italie.

Pour ces derniers, il faut également considérer que la solidarité a joué un rôle important : si une communauté se trouvait en grande difficulté, par exemple, suite à un changement de politique des autorités locales ou à une catastrophe naturelle, l'ensemble des communautés italiennes se mobilisait pour lui porter secours, dans la mesure du possible. Dans le cas de problèmes affectant plus d'un centre, les représentants des communautés se réunissaient pour décider d'une approche commune.

L'instabilité des communautés juives avec lesquelles les autorités locales stipulaient des contrats très précis (« *condotte* ») qui définissaient les droits et les obligations des Juifs résidents, y compris la durée de leur séjour, favorisait également un degré élevé de mobilité, probablement supérieur à celui du chrétien moyen ; cette circonstance augmentait le degré d'homogénéité de la communauté juive italienne, même si les mouvements avaient lieu principalement à l'intérieur d'une même région.

D'autre part, l'Italie a constamment reçu des flux migratoires juifs en provenance des pays voisins : Sud et Sud-Est de la France, Allemagne et plus tard Espagne (suite à l'expulsion de 1492), Maghreb et, dans une moindre mesure, Levant. Ces migrations ont naturellement entraîné l'apport de cultures différentes qui se sont manifestées dans la langue, les compétences et les habitudes professionnelles, la manière d'étudier les textes traditionnels ;

mais, en fin de compte, l'élément « italien » plus ancien semble avoir prévalu, assimilant les différences d'origine des immigrants¹.

Même si la conscience objective de faire partie d'une communauté homogène semble apparaître assez tard (peut-être seulement au XVII^e siècle), on peut donc affirmer que, objectivement, les Juifs italiens avaient une culture commune pour la période examinée.

2. Une société basée sur la religion

Toutes les manifestations de la culture juive en Italie avaient des références religieuses. Aucun aspect de la connaissance n'était indépendant de la tradition religieuse, et la séparation présente dans la société chrétienne entre le religieux et le séculier n'existait pas, car il n'y avait pas de sphère séculière au sens propre du terme. Une exception notable est la médecine, qui est une science « nouvelle » et donc dépourvue de références religieuses. Le médecin est, avec le rabbin, la figure typique de l'intellectuel juif italien au Moyen Âge et à l'époque moderne. Souvent, la même personne possédait les deux compétences, et il était en tout cas impensable que le médecin juif n'ait pas également reçu une éducation religieuse sérieuse. Les mathématiques, l'astronomie et les autres sciences naturelles étaient également cultivées, mais dans une bien moindre mesure. Cependant, la figure du scientifique professionnel est absente de la société juive, simplement parce qu'il n'y avait pas d'institutions dans lesquelles enseigner et pratiquer la science. De même, il n'existe pas de poète ou de savant pur, car il n'y avait pas de cours ni de mécènes pour les soutenir. Les rabbins étaient des praticiens du savoir traditionnel, des enseignants et des juges ; l'activité judiciaire, fondamentale pour réguler les relations au sein de la petite société juive, même si, dans la logique de son fonctionnement, elle ne différait pas trop de celle des juges

1 Une exception est constituée par les ex-conversos juifs qui sont arrivés en Italie en provenance de la péninsule ibérique entre la fin du XVI^e et le milieu du XVII^e siècle. Dans ce cas, l'attachement à la langue et à la culture d'origine s'est maintenu jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Mais il s'agit d'une fidélité aux origines hispano-portugaises plutôt qu'à une culture juive particulière, une attitude caractéristique de ceux qui avaient vécu en tant que chrétiens – donc en tant que membres à part entière de la société – ou de leurs descendants.

civils, trouvait finalement sa source d'autorité dans les principes de la Torah écrite et orale et non dans ceux du droit humain et naturel.

Quant à la production littéraire et intellectuelle indépendante de la religion, comme la poésie profane (y compris la poésie comique et même obscène) et l'historiographie (juive et universelle), elle était totalement détachée du langage biblique et, dans une moindre mesure, rabbinique, et puisait dans l'univers conceptuel de la tradition. Lorsqu'un auteur s'aventure sur un terrain nouveau, non envisagé par la tradition, il s'entoure de mille justifications puisées dans les autorités du passé. Un exemple : Azaryah de Rossi (Mantoue 1511 ? – Ferrare 1577 ?), auteur de l'ouvrage pionnier d'histoire, de philologie et de critique textuelle *Meor eiynayim* (*La lumière des yeux*, publié en 1574 à Mantoue, l'un des centres les plus avancés de la culture hébraïque aux XVI^e et XVII^e siècles), justifiait ses arguments et surtout sa méthode par une série de citations talmudiques. De Rossi inaugure le genre de l'essai philologique érudit, qui s'affranchit des préoccupations religieuses et dont le but déclaré est l'amour de la vérité pour elle-même ; à cette fin, il cite de nombreux auteurs non juifs, justifiant cette méthode peu orthodoxe par de subtiles dispositions fondées sur des sources traditionnelles. Mais ses précautions ne suffirent pas à éviter les sanctions rabbiniques : la lecture du *Meor eiynayim* n'est permise qu'à condition d'être autorisée de temps en temps par l'autorité rabbinique locale, et de fait, cet ouvrage important est lu dans des cercles extrêmement restreints et n'a pas de véritable audience. Il a été redécouvert au XIX^e siècle par l'un des protagonistes de la « Science du judaïsme », l'Allemand Leopold Zunz, qui voyait en de Rossi un prédécesseur direct¹.

Lorsque, entre la fin du XVI^e et le milieu du XVII^e siècle, les auteurs juifs commencent à écrire sur la politique, l'art militaire, l'économie ou d'autres disciplines « profanes », ils inscrivent leurs propos dans un cadre moins théologique qu'apologétique, au centre duquel se trouve la condition du peuple juif en exil. Le médecin mantouan Avraham Portaleone a composé un petit traité sur l'art de la guerre, basé sur des idées « modernes » et ouvertement anti-médiévales, mais il l'a situé – avec un anachronisme tout aussi patent,

¹ Voir l'introduction et l'appareil critique de la traduction anglaise de *Meor eiynayim*. *The Light of the Eyes*, édité par J. Weinberg, Yale University Press, New Haven Conn. – Londres 2001.

et probablement conscient, à l'époque de l'exode biblique, pour montrer que les Juifs avaient une fibre guerrière comme tous les autres peuples, malgré leur condition actuelle. De même, il rédige un texte sur la théorie musicale inspiré des expériences les plus récentes de Mantoue, en les retrouvant dans la pratique musicale du Temple de Jérusalem.

En bref, dans la société juive italienne, il n'y avait pas d'activité intellectuelle qui ne fut pas intégrée à un contexte religieux traditionnel, comme il n'existait pas d'art pour l'art. Cela rend encore plus intéressant le passage à la modernité, qui a eu tendance à être hostile à la tradition, au particularisme et, finalement, à la religion ; un passage qui a suivi des procédures particulières dans ce petit monde marginal, mais qui était loin d'être détaché des changements dans le « grand » monde. L'une d'entre elles est l'impossibilité de penser en catégories « universelles », et la référence constante à sa propre spécificité juive pour formuler des concepts similaires à ceux des contemporains non-juifs. Le terme « universel », qui semble remonter au XVIII^e-XIX^e siècle, était en fait déjà utilisé par le rabbin vénitien Simcha Luzzatto, qui se plaignait de l'esprit particulariste de ses coreligionnaires¹. Par « universel », Luzzatto entendait l'ensemble d'une société, définie par la contrainte politique nationale (dans son cas, la République de Venise), c'est-à-dire précisément cette dimension dont l'absence sera pointée par l'idéologie politique moderne du sionisme comme l'origine des défauts et des faiblesses des Juifs. En ce sens, Luzzatto – comme d'autres de ses contemporains – peut être considéré comme un pro-sioniste et, si le sionisme a été l'une des formes les plus importantes de la modernité juive, certainement comme un précurseur de cette modernité.

En somme, la modernité substantielle de l'activité intellectuelle des élites juives italiennes s'est exprimée de manière indirecte, parfois alambiquée, avec le souci constant de montrer que les nouveaux genres, les nouvelles méthodes ou les nouvelles idées ne rompent pas avec la tradition, mais s'inscrivent dans sa continuité. Rompre avec la tradition aurait signifié rompre avec sa propre société, ce qui impliquait à son tour comme seule possibilité l'entrée dans la société chrétienne, par la conversion ; il n'y avait

1 S. Luzzatto, *Discorso* cité, p. 37-38.

pas encore, à l'époque la plus riche de l'histoire intellectuelle juive italienne, de *République des Lettres* neutre par rapport aux origines religieuses, et les Juifs ne pouvaient être « modernes » qu'à l'intérieur des catégories culturelles (religieuses et nationales) constitutives de leur société.

3. Langue et modernité

3.1. Usages multiples de l'hébreu

S'il y a un trait qui a caractérisé la culture juive italienne sur le long terme, par rapport à d'autres communautés de la diaspora, c'est l'accent mis sur la langue. Dans l'éducation moyenne d'un jeune juif italien, l'apprentissage de l'écriture en hébreu pouvait inclure des niveaux d'une grande complexité. L'étude de l'épistolographie¹ a permis aux personnes de niveau d'éducation moyen (essentiellement des hommes, mais aussi quelques femmes) de correspondre facilement en hébreu sur n'importe quel sujet, tout comme les humanistes le faisaient avec le latin. La correspondance épistolaire entre les rabbins et aussi les *teshuvot* (décisions juridiques) exigeaient également un style extrêmement sophistiqué, basé sur des citations bibliques et talmudiques, à la limite de la virtuosité. Un lecteur inexpérimenté n'était (et n'est toujours) certainement pas en mesure de comprendre parfaitement ces textes.

S'il est vrai que le meilleur grammairien juif du XVI^e siècle, Elia Bachur Levita, était ashkénaze (mais il a vécu la majeure partie de sa vie à Venise²), et qu'en Italie la recherche linguistique n'a pas atteint les sommets de la recherche théorique et normative, il est également vrai que tout juif éduqué maîtrisait parfaitement la langue, qu'il était capable d'adapter à toute forme d'expression ; et il le faisait probablement mieux que ses coreligionnaires d'autres pays. La poésie hébraïque en Italie n'a peut-être pas atteint les niveaux d'excellence des X-XIII^e siècles en Espagne : mais tous

1 L'écriture des lettres, l'art de les écrire.

2 Sur Elia Bachur, le meilleur grammairien et lexicographe juif entre l'époque médiévale et l'époque moderne, voir la monographie de G. E. Weil, *Elie Lévitá, humaniste et masorète* (1469-1549), Brill, Leiden 1963. Ses théories sur l'apparition tardive des voyelles dans le texte biblique peuvent être considérées comme « modernes », car elles s'opposent à la vision traditionnelle de leur origine dans la révélation du Sináï, et ne suivent qu'une logique historique et philologique.

les rabbins étaient capables d'écrire de la poésie correctement, en suivant les contraintes métriques et formelles cumulées des écoles espagnole et italienne.

Les Juifs italiens ont modelé l'hébreu, pour l'adapter à des genres littéraires nouveaux ou inhabituels pour leur culture. Leurs correspondances de voyage ont été lues par des chercheurs contemporains comme un noyau original de récit de fiction, bien avant les tentatives classiques des auteurs allemands et est-européens de la *Haskalah*¹, et la prose scientifique a été portée à un niveau de clarté satisfaisant².

3.2. L'utilisation du latin et de l'italien, et leurs implications intellectuelles

Il est bien connu que les Juifs, dans leurs différents lieux de résidence, ont toujours été au moins bilingues, combinant l'hébreu de la sphère religieuse avec la langue parlée au quotidien. Cette langue peut être extrêmement proche de la langue parlée par l'ensemble de la société (comme le judéo-arabe), ou constituer un jargon propre à la seule communauté (comme le yiddish dans les régions slavophones, ou le judéo-espagnol dans les régions de l'Empire ottoman à partir du XVI^e siècle).

Les Juifs italiens ont développé leur propre langue caractéristique, avec ses phrases, ses cadences et son vocabulaire ; mais le judéo-italien, proche du roman et riche en éléments juifs, était aussi une langue écrite, surtout à des fins didactiques et liturgiques. Jusqu'au XVI^e siècle, des traductions de la Bible et des sections du formulaire rituel ont été rédigées, généralement pour enseigner le texte sacré aux enfants et les aider à comprendre les prières.

L'élite intellectuelle connaissait également le latin, la langue savante par excellence de la société chrétienne. Indispensable pour les études médicales, le latin était utile pour les actes juridiques hors communauté et, dans des cas plus rares, pour accéder à la bibliothèque philosophique et théologique de l'époque. Au XVI^e siècle, on trouve des exemples d'œuvres latines écrites

1 Sivedaa Salah, *Y a-t-il eu un roman hébraïque ? Roman et romanesque dans la littérature juive en Europe occidentale du XVI^e siècle au XVIII^e siècle*, in *Babel*, n° 7 (2003), p. 95-120.

2 Avec les écrits de Azaryah de Rossi, Avraham Portaleone, Shlomo Delmedigo (voir ci-dessous).

par des auteurs juifs, un cas unique dans l'histoire littéraire juive. Ces œuvres s'adressaient naturellement à un public chrétien et véhiculaient des contenus qui dépassaient les intérêts intellectuels juifs, même si la référence au judaïsme était toujours présente.

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, le judéo-italien est progressivement abandonné en tant que langue écrite, remplacé par le toscan ou l'italien littéraire. Les traductions de textes bibliques, de poésie et de philosophie se font désormais dans cette langue, avec des ambitions stylistiques et non plus dans un simple but didactique.

La rupture décisive avec la tradition médiévale du judaïsme-italien a été opérée par le rabbin vénitien Leone Modena (1571-1648), le « modernisateur » par excellence de la culture juive italienne¹. Dans l'introduction d'un dictionnaire biblique-rabbinique hébreu-italien, Modène utilise explicitement le terme « moderne », espérant que ses coreligionnaires utiliseront le toscan, qui avait alors acquis une dignité littéraire et une diffusion nationale :

Je me suis souvenu [...] que la langue toscane s'est élargie et embellie depuis de nombreuses années, et qu'elle est maintenant à son apogée ; de sorte que l'ancienne façon d'interpréter [traduire] qui était utilisée parmi nous est actuellement toute maladroite et sans grâce, d'où découle aussi une si grande discordance entre nos maîtres [...], que si un disciple change de maître, ou étudie ou converse avec un compagnon, ils se trouvent comme s'ils étaient de deux langues différentes. C'est pourquoi j'ai jugé nécessaire de mettre en lumière une interprétation moderne qui devrait servir à tous ces égards².

1 Leone Modena a une vision « moderne » de sa religion, qu'il commence à envisager d'un point de vue anthropologique, en s'éloignant des polémiques théologiques médiévales. Leone Modena était probablement aussi l'auteur d'un texte apocryphe recommandant l'évolution de la religion juive dans un sens biblique, en abandonnant les rituels qui la caractérisaient comme particulariste. Modena fut également l'auteur de drames en italien et l'éditeur d'une remarquable comédie italienne de l'auteur juif Angelo Alatini, *I trionfi* (écrite en 1575, publiée à Venise en 1611).

2 *Ariyeh mi-modena*, Py Ariyè (La gueule du lion), G. Calleoni, Venise 1640, introduction. Modena est également le meilleur représentant des échanges intellectuels entre

Quant aux traductions en italien, il est intéressant de noter qu'elles concernent presque toutes des textes sapientiaux ou religieux de portée universelle, comme l'Ecclésiaste ou les Proverbes. Leurs auteurs ont clairement voulu mettre en évidence les caractéristiques non exclusivistes de leur religion, dont les valeurs pouvaient être partagées par tous les hommes et pas seulement par les Juifs. Si les observances restent strictement confessionnelles, les Juifs commencent à développer l'idée d'une religion qui les unit aux Chrétiens.

Elle est fondée sur des valeurs éthiques et des croyances (comme l'immortalité de l'âme humaine) qui la qualifient avant tout par rapport à son adversaire commun, l'athéisme matérialiste.

En s'exprimant en italien sur des thèmes religieux, les Juifs ne mettent pas seulement en évidence les éléments qu'ils ont en commun avec les chrétiens, mais apportent aussi leur contribution particulière à une religiosité non confessionnelle. Dans les sonnets de la Vénitienne Sara Copio Sullam (1594-1641) et, plus tard, dans les élégies pour la mort de sa femme du Toscan Salomone Fiorentino (1743-1815), émergent les idées d'une justice divine absolue, à laquelle l'homme, responsable de ses actes, se confie, ainsi que la ferme croyance en l'immortalité de l'âme, corollaire nécessaire de la notion de rétribution. Ni l'un ni l'autre ne font référence dans leur poésie religieuse à des éléments qui caractérisent la religion juive.

Juifs et chrétiens, chacun avec ses propres interprétations de ses propres traditions, commencent à former un front commun contre l'athéisme : d'autre part, Sara Copio Sullam est accusée par un prélat catholique de nier – même contre la foi de ses pères – la croyance en l'immortalité de l'âme, et la Juive vénitienne répond par un « Manifeste » dans lequel, encore une fois, il n'est pas fait mention des dogmes de sa propre religion. Le clivage théologique entre le christianisme et le judaïsme perd manifestement de son intérêt¹.

Juifs et chrétiens, qui ont commencé au XVI^e siècle et se sont intensifiés tout au long du XVII^e siècle.

1 Sur Sara Copio Sullam, voir u. fortis, *La bella ebrea. Sara Copio Sullam, poetessa nel ghetto di Venezia del '600*, Zamorani, Torino 2003 ..

4. Kabbale et rationalisme

Il est bien connu qu'à partir du XVI^e siècle, la Kabbale (littéralement, « réception »), le courant ésotérique du judaïsme, est passée du statut de doctrine réservée à quelques initiés à celui de culture répandue dans toutes les couches de la population juive, dans toutes les communautés, quelle que soit la géographie. Même sans une bonne compréhension des spéculations complexes du Zohar, la collection des textes de la doctrine fondamentale, et des kabbalistes de Safed, en Galilée (notamment Itzhak Luria, 1534-72), sur les relations entre Dieu et le monde, les plus simples des fidèles ont commencé à organiser leurs pratiques selon les « intentions » kabbalistiques.

En tant que centre de l'imprimerie juive et lieu de transmission des livres et des idées entre les communautés du monde musulman (la Terre d'Israël en particulier) et celles du monde chrétien, l'Italie a joué un rôle fondamental dans la diffusion de la Kabbale. Non seulement le Zohar y est imprimé pour la première fois (à Mantoue et à Crémone entre 1558 et 1560), mettant le texte fondamental de l'ésotérisme juif à la portée du lecteur commun, mais à Venise, les doctrines de l'autre grand maître de Safed, Moshe Cordovero, commencent à être enseignées et ses livres publiés. L'initiateur de cette importante opération culturelle fut le rabbin Menachem Azariyah da Fano (1548-1620), qui rédigea pour son propre compte d'importants textes kabbalistiques. Après avoir fait connaître les travaux de Cordovero, Fano se tourne vers ceux de Itzhak Luria, légèrement plus tardifs et encore plus éloignés d'une approche rationaliste.

La Kabbale a balayé ce qui restait du rationalisme théologique médiéval. Aucune autre œuvre philosophique n'a été écrite, ni en Italie ni ailleurs, jusqu'à l'époque de la Haskalah : la foi dans les idées kabbalistiques, attribuées à des révélations prophétiques ou même à la révélation du Sinaï elle-même, et transmises par des autorités incontestables, a remplacé la recherche médiévale d'un accord entre la religion et la raison. Mais cela ne s'est pas fait sans résistances, notamment en Italie.

Dans un certain sens, la Kabbale a joué un rôle modernisateur, car elle a contribué à la disparition de la culture médiévale, préparant le terrain à d'autres logiques et d'autres sensibilités, ainsi qu'à d'autres comportements sociaux. L'activité des confréries dédiées à l'étude de la Kabbale dans un lieu autre que la synagogue a conduit, selon Roberto Bonfil, à la trans-

formation de cette dernière de lieu de culte et d'étude (la *schola* italienne, qui correspond à la *Schule* ashkénaze) en un lieu de culte uniquement. En d'autres termes, la synagogue s'est rapprochée de l'église, ce qui a constitué un élément de rapprochement entre le comportement religieux des Juifs et des chrétiens, que l'on peut lire comme « moderne »¹.

Mais si, dans le monde chrétien, la dévotion et la mystique du XVII^e siècle – que l'on peut rapprocher à certains égards de la sensibilité de la Kabbale – s'accompagnent du développement d'une pensée scientifique qui tend à s'autonomiser par rapport à la tradition religieuse, dans le monde juif, ce second aspect est pratiquement inexistant. Comme nous l'avons noté, la culture juive n'envisageait pas une sphère intellectuelle théoriquement autonome de la religion, pas plus qu'elle n'envisageait un rôle social « séculier » pour les professionnels du savoir.

Un phénomène curieux s'est donc produit : certains aspects de la logique scientifique, qui n'étaient pas cultivés pour eux-mêmes, sont devenus manifestes au sein même de la nouvelle culture anti-rationaliste. Ce phénomène est déjà visible dans l'œuvre juive d'Avraham Portalone. Ce brillant médecin de Mantoue, dont nous avons décrit la position en faveur du « moderne » sur l'« ancien », a opéré dans les dernières années de sa vie une « conversion » très semblable à celle des pénitents jésuites : dans le livre en hébreu qu'il a écrit pour expier ses péchés intellectuels, Portaleone attribuait à la simple exécution des commandements (les *mitzvot*) et à la lecture même mécanique des textes sacrés, une action efficace sur les sphères divines qui à leur tour agissaient sur le monde terrestre et sur l'homme. En d'autres termes, un scientifique de tendance empiriste « converti » à la dévotion mystique transférait les schémas mécanistes de la physique terrestre à la relation entre les sphères divine et humaine².

1 Voir à ce sujet R. Bonfil, *La Sinagoga in Italia come luogo di riunione e di preghiera-ra, in aa.vv., Il centenario del Tempio Israelitico di Firenze, Atti del Convegno* (24 ottobre 1982), Giuntina, Firenze 1985, pp. 36-44.

2 A. Portalone, *Shiltey ha-Ghibborim (Les boucliers des braves)*, Mantoue 1612, introduction. Voir A. Guetta, « Avraham Portaleone, le scientifique repent. Science et religion chez un savant juif entre le XVI^e et le XVII^e siècle », in G. Freudenthal, J.-P. Rothschild et G. Dahan (eds.), *Torah et science : perspectives historiques et théoriques. Études offertes à Charles Touati, Peeters*, Paris 2001, p. 213-27.

Dans la dernière phase de la période considérée, les premières décennies du XVIII^e siècle, au seuil de l'intégration des Juifs dans la société italienne et de la perte conséquente de la créativité originellement juive, les exigences du rationalisme scientifique se font sentir même chez les kabbalistes les plus orthodoxes.

Cela s'est produit de deux manières. La première était l'acceptation des nouveaux paradigmes scientifiques, pour lesquels on cherchait un accord avec les idées talmudiques et kabbalistiques, et la seconde était l'exposition de la Kabbale selon les catégories – dans une certaine mesure – du rationalisme scientifique. Le principal représentant de la première attitude, le rabbin de Mantoue Avi'ad Sar Shalom Basileo (1680-1743), était à la fois un kabbaliste orthodoxe et un érudit. Parallèlement à la tentative de démontrer la validité de la tradition à la lumière des théories et découvertes scientifiques modernes, Basilea exprime un certain scepticisme à l'égard de la prétention de la science à détenir des vérités définitives. De même que le système d'Aristote a été remplacé par celui de Descartes, écrit Basilea dans *Emunath Chakhamym* (*La foi des sages*, Mantoue 1730), ce dernier peut aussi s'avérer éphémère ; la seule certitude à laquelle on peut se fier est celle de la tradition¹.

Yosef Ergas (1688-1730) de Livourne et Moshe Chayyim Luzzatto (1707-46) de Padoue représentent une autre attitude².

Il est intéressant de noter que, chez Moshe Chayyim Luzzatto de Padoue, le besoin rationnel coexiste avec une âme mystico-messianique. Son nom est en effet lié aux révélations d'une voix céleste dont il s'est déclaré le destinataire : une circonstance qui lui a coûté une véritable persécution de la part de rabbins (non italiens) qui se méfiaient ouvertement de toute nouveauté. Le traumatisme de la fin dramatique du sabbataïsme, le mou-

1 Sur les auteurs juifs italiens du XVIII^e siècle, voir le dictionnaire bio-bibliographique de A. Salah, *La République des Lettres. Rabbins, écrivains et médecins juifs en Italie au XXVIII^e siècle*, Brill, Leiden - Boston Mass. 2007.

2 Voir notamment de Ergas, *Shomer emunym*, Amsterdam 1735, et de Luzzatto *Ma'amar ha-wiquach* (*Le livre de la discussion*), également intitulé *Choqer u-mequbbal* (*Rationaliste et kabbaliste*), dans Shaarè Ramchal, de l'éditeur Ch. Friedlander, Bnei-Brak, 1989, p. 29-94 (traduit fr. par J. Hansel, *Le philosophe et le cabaliste*, Verdier, Paris, 1991). Sur Luzzatto, voir la monographie de J. Hansel, *Moïse Hayyim Luzzatto (1707-1746). Kabbale et philosophie*, Cerf, Paris, 2004.

vement messianique qui avait agité toutes les communautés juives, était manifestement encore très présent. Obligé de ne pas enseigner la Kabbale, Luzzatto quitte Padoue pour vivre à Amsterdam, puis à Acre, en Palestine, où il meurt encore jeune.

Yosef Ergas et Moshe Chayyim Luzzatto ont été étudiés et publiés après leur mort principalement dans les communautés ashkénazes d'Europe orientale, faisant ainsi l'objet d'une importante *traslatio studiorum*. Luzzatto a été et est encore l'objet d'une grande admiration confinant à la vénération ; ces dernières années, un courant new age israélien le considère comme le protagoniste moderne de la mystique juive et de la passion religieuse incomprise et persécutée. Mais en Italie la Kabbale a cessé de représenter un élément culturel dynamique, survivant exclusivement dans les coutumes et les croyances populaires.

La communauté de Livourne, formée au XVII^e siècle par d'anciens *conversos* revenus au judaïsme (comme à Amsterdam) et ouverte aux influences de la culture sépharade méditerranéenne, venue d'Afrique du Nord et de la Terre d'Israël, fait exception. Dans la ville toscane, la présence de la Kabbale est restée importante, grâce aussi à la présence de personnalités originaires de ces pays.

Au XIX^e siècle, en pleine période « moderne » et d'intégration des Juifs dans la vie nationale, les deux âmes de la culture juive italienne, le rationaliste-scientifique et le kabbalistique, se manifestent dans les œuvres de deux personnages importants, qui sont en quelque sorte des épigones : Samuel David Luzzatto (1800-65), originaire de Trieste et professeur au collège rabbinique de Padoue, et Elia Benamozegh (1823-1900), originaire de Livourne et de famille marocaine. Luzzatto est le dernier représentant de l'opposition rationaliste à la Kabbale¹ tandis que Benamozegh, cabaliste de formation, tente de montrer les liens entre l'ésotérisme juif et la pensée moderne (y compris la pensée scientifique), suivant une ligne typiquement italienne qui remonte à la Kabbale avec les veines néo-platoniques de la Renaissance et se poursuit avec les cabalistes du XVIII^e siècle. Il n'est peut-être pas superflu de rappeler que, chez ces deux représentants de la grande culture juive italienne, le rapport entre l'orientation intellectuelle et les vues idéologiques était inversé par rapport à

1 S. D. Luzzatto, *Dialogues sur la Kabbale (en hébreu)*, J. B. Seita, Gorizia 1852.

la configuration la plus évidente: le rationaliste Luzzatto avait un penchant idéologique résolument anti-moderne, tandis que le kabbaliste Benamozegh était un partisan enthousiaste du progrès dans les domaines politique et scientifique, partageant de nombreux traits des penseurs positivistes. C'est la preuve de la mobilité des attitudes intellectuelles et de leur historicité.

Bien qu'issus d'une société discriminée et numériquement faible, qui cultivait l'idéologie de la séparation fondée sur une langue et sur des comportements et des croyances religieuses différents de ceux de la majorité, les Juifs italiens n'ont jamais perdu le contact avec les changements du monde dans lequel ils étaient insérés. Obligés d'occuper des rôles socialement marginaux, éloignés des sphères politiques, juridiques et militaires qui constituaient l'épine dorsale de la vie publique, ils ont développé une voie particulière vers la modernité. Cette voie s'est manifestée par une série d'adaptations et de transformations de leur culture religieuse, ou par une tentative de surmonter les barrières entre les deux cultures en une proposition intellectuelle et religieuse universelle. La langue ancienne véhiculait des idées nouvelles, avec une parfaite conscience du changement, et symétriquement la langue de la société générale était utilisée pour exprimer la contribution juive à une religiosité qui transcendait les différences. Quant à la Kabbale, doctrine dont les Juifs se considéraient les dépositaires authentiques sinon exclusifs, qui se tournait vers le passé de la révélation prophétique et certainement pas vers le progrès de la connaissance humaine, la modernité l'a traversée de multiples façons, affectant sa structure logique interne et son contenu.

Bibliographie

- R. Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Sansoni, Florence 1991.
Id., *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, The Littman Library of Jewish Civilisation, London-Washington 1993.
- D. Bregman, *Il sentiero dorato* (en hébreu), Ben-Zvi Institute - Ben-Gurion University of the Negev, Jerusalem - Beer-Sheva 1995 (traduit en anglais par A. Brenner, *The Golden Way. The Hebrew Sonnet During the Renaissance and the Baroque*, Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe Ariz. 2006).
- G. Busi, *Livres juifs à Mantoue*. Le edizioni del xvi secolo nella biblioteca della Comunità ebraica, Cadmo, Fiesole 1996.

- Id., *Livres juifs à Mantoue*. Le edizioni del xvii, xviii e xix secolo nella biblioteca della Comunità ebraica, Cadmo, Fiesole 1997.
- G. Cozzi (ed.), *Gli ebrei e Venezia, secoli xiv-xviii*, Edizioni di Comunità, Milan 1987.
- R. C. Davis et B. Ravid (eds.), *The Jews of Early Modern Venice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore Md. – Londres 2001.
- B. Garvin et B. Cooperman (eds.), *The Jews of Italy. Memory and Identity*, University Press of Maryland, Bethesda 2000.
- A. Guetta (ed.), *Poesia ebraica italiana: mille anni di creazione sacra e profana*, numéro monographique de «La Rassegna mensile di Israel», LX (1994), n. 1-2.
- Id. (ed.), L'Italie, laboratoire de la modernité juive, numéro monographique de *Les cahiers du judaïsme*, n. 22 (2007).
- M. Luzzati (ed.), *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994. A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Turin 1963.
- D. N. Myers, M. Ciavolella, P. H. Reill et G. Simcox (eds.), *Acculturation and Its Discontents: The Italian Jewish Experience Between Exclusion and Integration*, University of Toronto Press, Toronto 2008.
- C. B. Roth, *The History of the Jews of Italy*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphie Pa. 1946.
- D. B. Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York University Press, New York - Londres 1992.
- Id. (ed.), *Preachers of the Italian Ghetto*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1992.
- D. B. Ruderman e G. Veltri (a cura di), *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.
- A. Salah, *La République des Lettres. Rabbins, écrivains et médecins juifs en Italie au xviiiè siècle*, Brill, Leiden – Boston Mass. 2007.
- Storia d'Italia. Annali, XI/1. *Gli ebrei in Italia. Dall'alto Medioevo all'età dei ghetti*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996.

Adopter et adapter, l'appel de la modernité

Ariane Bendavid

« L'âge moderne est l'âge des Juifs, et le XX^e siècle est le siècle des Juifs. La modernité signifie que chacun d'entre nous devient urbain, mobile, éduqué... En d'autres termes, la modernité, c'est que nous sommes tous devenus Juifs ».

C'est par ce propos un brin provocateur, que l'historien et anthropologue américain d'origine russe Yuri Slezkine, ouvre son remarquable ouvrage, *Le siècle juif*¹. Avant d'évoquer cette « modernité juive », il faut s'entendre sur les termes. Certes, le concept de modernité n'est apparu comme catégorie à part entière qu'au XIX^e siècle, et seulement en Europe occidentale. Pourtant, chaque période est tout naturellement « moderne » pour ses contemporains. Mon propos sera ici de montrer en quoi le judaïsme peut être qualifié de moderne, et dans quelle mesure il est possible d'affirmer que cette modernité ne s'est pas seulement manifestée à partir de l'Émancipation.

Une question banale et récurrente peut être à l'origine de cette réflexion : comment expliquer le phénomène unique de la pérennité d'Israël à travers les siècles, et ce, malgré son exil, sa dispersion, et un environnement si souvent hostile ? À cette question, les Juifs les plus orthodoxes répondent sans hésiter : les Juifs ont perduré parce qu'ils sont restés fidèles à la Torah et aux commandements... La tradition, personne n'oserait le nier, est la colonne de feu qui a guidé Israël dans ses exils successifs et lui a permis de traverser les siècles d'une histoire chaotique sans perdre ni son identité ni son patrimoine culturel. Pendant deux millénaires, le Juif s'est défini par l'observance des *mitzvot*, qui lui dictaient son comportement du lever au coucher. Quel qu'en soit le contexte, cet attachement à la pratique quotidienne apparaissait

1 Yuri Slezkine, *Le siècle juif*, La Découverte, Paris 2009.

non seulement comme une obligation religieuse, mais comme une muraille dressée contre la disparition physique et spirituelle.

Cet attachement a certes été une condition nécessaire... mais a-t-il été une condition suffisante ? S'ils n'avaient fait que respecter les commandements en restant refermés sur eux-mêmes, imperméables à toute influence étrangère et à tout progrès, les Juifs ne seraient-ils pas morts asphyxiés ? N'auraient-ils pas disparu, comme ont disparu les civilisations sumérienne, babylonienne, assyrienne, égyptienne, et même romaine ? Il existe à mon sens une autre réponse à la question de leur étonnante pérennité : leur survie, ils la doivent aussi à leur extraordinaire faculté d'adaptation. Depuis l'Antiquité, « adopter et adapter » semble avoir été le credo d'une part non négligeable d'entre eux : adopter ce que les autres leur faisaient découvrir et l'adapter à leur propre vision du monde, à leurs propres schémas conceptuels.

Ahad Ha-Am, chantre du sionisme culturel en Russie, soulignait que l'humanité entière, et plus particulièrement le peuple juif, a toujours fonctionné par imitation. Mais il existe, montre-t-il, deux sortes d'imitation, l'une positive, l'autre négative : la forme négative consiste à emprunter aux autres nations leurs systèmes de pensée jusqu'à ce qu'ils deviennent tellement dominants que le groupe minoritaire y perde son identité d'origine. Lorsqu'un peuple se trouve dispersé et exilé au sein d'un autre, c'est généralement le plus faible, ou le moins développé, qui imite le plus fort ou le plus développé. Ce type d'imitation peut être dû à un sentiment d'infériorité, à la passivité, ou simplement à une trop grande faiblesse numérique. C'est un effacement de soi, qui a pour conséquence inéluctable l'abandon progressif des coutumes, des modes de pensée et de vie propres. Il se solde généralement par une assimilation totale. Le second type, positif, consiste à comprendre et intégrer la culture environnante, non plus cette fois pour qu'elle prenne la place de l'ancienne, mais au contraire pour qu'elle l'enrichisse et la diversifie. L'imitation devient alors un formidable facteur de progrès, une sorte de tremplin qui permet de sortir d'un système plus ou moins fermé, voire sclérosé, essentiellement constitué de respect de traditions ancestrales.

La certitude d'Ahad Ha-Am est que le peuple juif est resté vivant à travers le temps, malgré son infériorité numérique et sa faiblesse, parce qu'il

a toujours privilégié le second type d'imitation, et le progrès spirituel. Il est parvenu, dans chacun des lieux de son exil, à s'imprégner des influences étrangères positives, et à les mêler intimement à ses propres valeurs pour s'en enrichir. À cette notion d'imitation décrite par Ahad Ha-Am on pourrait ajouter celle d'émulation, cet étonnant moteur de l'Histoire. Bien sûr, dans les périodes de persécution, le peuple juif avait tendance à se replier sur lui-même. Mais dès qu'on lui en laissait l'opportunité, il se nourrissait des apports extérieurs. C'est sans doute cette volonté d'apprendre de l'autre, de faire « comme lui » – et même mieux – qui lui a permis de ne pas rester figé dans un système de pensée. Il n'a cessé de chercher l'adéquation entre ce que lui dictait sa propre culture et ce que son environnement, même hostile, pouvait lui apporter. Il a senti le monde évoluer et a évolué avec lui, non dans le rejet de sa propre culture, mais le plus souvent dans le souci de s'adapter à un monde changeant, et dans le refus d'un anachronisme sclérosant.

Dès l'époque biblique, ses emprunts à la mythologie environnante – dont témoigne par exemple l'épisode du Déluge, qui est ni plus ni moins un « copié-collé » de l'épopée de Gilgamesh – sont une preuve manifeste de ces influences. Mais déjà dans ce domaine, il a su « adopter et adapter » : il a, par exemple, supprimé de cet épisode la quête d'immortalité de Gilgamesh, une quête propre aux mythes et totalement absente de la pensée monothéiste, dans laquelle l'homme accepte sa condition de mortel. Par la suite, dans le Talmud, il a eu le souci constant d'actualiser les textes problématiques de la Torah (et il y en a !), toujours dans le sens du progrès. La loi du Talion, par exemple, « œil pour œil, dent pour dent », que la Torah emprunte au Code d'Hammourabi, est interprétée par le Talmud comme la nécessaire proportionnalité de la peine par rapport à la faute – dans le souci d'éviter toute mauvaise compréhension susceptible de mener à un esprit de vengeance.

Les rédacteurs de ces textes ne se sont pas contentés d'emprunter à d'autres. Dès le V^e siècle avant notre ère, on trouve dans les écrits des prophètes des propos révolutionnaires pour leur temps : « Voici le jeûne que j'aime, dit l'Éternel : c'est de rompre les chaînes de l'injustice, de dénouer les liens de tous les jugs, de renvoyer libres ceux qu'on opprime, de briser enfin toute servitude, puis encore, de partager ton pain avec l'affamé, de recueillir dans ta maison les malheureux sans asile, quand tu vois un homme nu, de le couvrir ».

Ce texte d'Isaïe (58, 6-7) a été écrit il y a 2 500 ans ! Amos va clairement dans le même sens, de façon peut-être plus directe encore, lorsqu'il fait dire à Dieu (5, 21-24) : « Je hais, j'ai en dégoût vos fêtes, je ne prends nul plaisir à vos assemblées. Quand vous m'offrez des holocaustes et des oblations, je ne les agréerai point. ... Faites-moi grâce du bruit de vos cantiques ! Mais que le bon droit jaillisse comme l'eau, la justice comme un torrent qui ne tarit point ». Avec la subordination du rituel à l'éthique, avec la primauté donnée à la justice, ou encore à ce que Levinas appellera le « pour-l'autre », et ce, même au détriment du culte, le prophétisme biblique a franchi un pas décisif vers une forme de modernité. Quant à l'« invention » du monothéisme, et de la non-représentation de Dieu, c'est sans doute l'une des plus grandes avancées de l'humanité pensante. Quoi de plus moderne en effet que de cesser de croire en une multiplicité de dieux « humains trop humains », qui se querellent et se limitent l'un l'autre ? Ou encore de cesser de croire que le soleil est une divinité ? Ou que les dieux puissent être représentés par des statues ? Bien sûr, l'anthropomorphisme est encore perceptible dans les textes bibliques, mais il a été minimisé autant que faire se pouvait compte tenu de l'époque...

Contrairement à l'idée reçue, les Juifs n'ont donc pas attendu les Lumières pour accéder à une certaine modernité. Néanmoins, s'ils ont été à l'origine d'un certain nombre d'idées novatrices, pendant la période biblique, l'exil a créé une nouvelle situation à laquelle il fallait réagir. Pour se protéger, ils ont dressé une « haie autour de la Torah ». Certes, mais pas seulement. Souvent au grand dam des plus conservateurs, ils ont aussi choisi le mouvement. Pendant les siècles qui ont suivi leur exil, ils ont cherché un difficile équilibre entre ce que leur dictait la Torah, et ce qu'impliquait l'adaptation aux sociétés où ils vivaient. Un adage talmudique précise déjà par l'expression *Ha-Idana*, qu'il est indispensable de vivre avec son temps. Les élites intellectuelles juives n'ont cessé de dialoguer, d'échanger avec leurs voisins, s'imprégnant des connaissances étrangères ou même les devançant, bien sûr tant qu'elles n'étaient pas en contradiction avec les principales valeurs de la pensée monothéiste. Que seraient Philon d'Alexandrie sans la philosophie grecque, Maïmonide sans Aristote ou la philosophie arabo-musulmane, Spinoza sans Descartes, Mendelssohn ou Levinas sans la pensée occidentale ? Sciences, médecine, philosophie, rien n'a été ignoré de ce qui pouvait mener vers un progrès

humain, social et culturel. Certes, les élites étaient les premières concernées, mais celles-ci ont ensuite façonné l'esprit du plus grand nombre.

Le poète hébraïque Haïm Nahman Bialik écrivait que le peuple juif a toujours, parfois même simultanément, ouvert et refermé sur lui les portes du ghetto. Il a toujours oscillé entre tradition et modernité, entre particularisme et universalisme, entre fidélité à la Loi et ouverture à d'autres schémas conceptuels. Par bonheur, si la *Halakha*¹, elle, a bel et bien été figée pour longtemps à quelques exceptions près, notamment dans le domaine médical, la pensée, de son côté, ne l'a jamais été.

L'étude comme facteur de progrès

Parallèlement à cette faculté d'adaptation s'est développée chez les Juifs, depuis leur origine, une extraordinaire soif d'apprendre. Dans le contexte de l'exil, les juifs ont senti que leur survie en dépendait. On connaît cette célèbre boutade de Péguy « Le juif est un homme qui lit depuis toujours, le protestant est un homme qui lit depuis Calvin, le catholique est un homme qui lit depuis Ferry »². Faut-il en déduire que seuls les juifs ont manifesté cette soif d'apprendre ? Certes non, mais la proportion d'enfants juifs scolarisés a été pendant longtemps très nettement supérieure à ce qu'elle était pour les non juifs. Dès le 1er siècle de l'ère chrétienne, Joshua Ben Gamla, grand-prêtre et pharisien, fait promulguer un décret qui aura force de loi : tout père juif doit envoyer son fils étudier dès 6 ou 7 ans. Dans un environnement majoritairement rural et analphabète, les livres bibliques sont lus, copiés, et commentés. La période talmudique sera une intense période d'alphabétisation, et le Talmud lui-même n'est autre qu'une somme de débats contradictoires témoignant d'une exceptionnelle effervescence intellectuelle. Dans l'Académie de Yavné, après la destruction du Temple, les Sages se sont unanimement mis d'accord pour que la pratique des sacrifices soit remplacée par l'étude de la Torah et la prière. On peut considérer que c'est là l'une des plus grandes avancées d'une religion vers la modernité. Face aux nouveaux enjeux, les Juifs ont donc très tôt compris que l'étude était facteur de progrès, de développement et d'épanouissement. Il est

1 Ensemble de textes talmudiques relatifs aux lois.

2 Péguy, *Note sur Bergson et la philosophie bergsonienne*, Cahiers de la Quinzaine, 1914.

évident que cette alphabétisation et cette soif d'apprendre leur ont permis de s'adapter plus facilement à leur environnement. En vantant les mérites de l'État d'Israël, la « startup nation », l'économiste Daniel Haber écrit : « Cette aventure ne date pas d'hier. Elle a été préparée dans l'exil, quand le cerveau était le seul espace de liberté encore possible. C'est dans le *heder* (l'école juive traditionnelle) que les enfants se familiarisent à l'étude critique des textes bibliques, c'est là que s'est forgé le goût de la connaissance et de la remise en cause permanente »¹. Les Juifs ne sont pas meilleurs que les autres. Mais ils ont dû et su développer au fil du temps une agilité d'esprit, un art du débat contradictoire, qui étaient le gage de leur survie. Dans une très jolie nouvelle intitulée *Le Foulard*, Agnon met en scène un père modeste commerçant, qui revient d'une foire. En retrouvant son jeune fils, l'unique question qu'il lui pose est : « Qu'as-tu appris ? »

Le tournant des Lumières

En dépit de cela, force est de reconnaître que jusqu'aux Lumières, l'hostilité ambiante et la peur de la disparition ont poussé la majorité des Juifs à rester centrés sur la stricte observance des commandements et sur leur vie communautaire. La Halakha restait la règle et celui qui y dérogeait était considéré comme un traître. Mais dès le XVIII^e siècle, en Europe occidentale tout au moins, et en l'espace d'une ou deux générations, les Juifs ont saisi la chance qui leur était donnée de participer pleinement à la vie de leurs pays d'accueil. Ils n'ont pas été, souligne Yuri Slezkine, les « inventeurs » de la modernité, mais qu'importe, écrit-il : « S'il y a un thème sur lequel les intellectuels européens tombaient d'accord, c'est celui de l'identification des Juifs aux forces fondamentales qui façonnent le monde moderne »². Et il est étonnant de constater qu'ils ont adopté cette modernité « avec une intensité et une ferveur dignes de l'antique *yeshiva*, et un succès tellement notable que les *goyim*³ étaient partagés entre l'admiration et le ressentiment »⁴. Peu

1 Daniel Haber, *Les surprises de l'économie d'Israël*, L'Harmattan, 2016, p. 70.

2 Y. Slezkine, *op. cit.* p. 72.

3 Les non-juifs, les Gentils.

4 *Ibid* p. 75

à peu, grâce à cette perméabilité aux influences extérieures, le judaïsme est devenu une « religion moderne » : une religion qui rejette les superstitions et ne craint pas de jeter un regard critique sur ses textes – fussent-ils sacrés. Qui ne juge pas l'autre en fonction de ce en quoi il croit. Qui respecte les libertés de conscience, de culte, et d'expression.

C'est avec Spinoza sans nul doute que le judaïsme fait ses premiers pas dans la modernité à l'occidentale. Bénéficiant de l'extraordinaire carrefour culturel que sont les Pays-Bas du XVII^e siècle, le philosophe excommunié va, sans vraiment l'avoir voulu, façonner le judaïsme moderne. À partir de là, comme l'écrit Jonathan Israël : « Le type de cohésion culturelle fondée sur l'appartenance religieuse commence à se désagréger, amorçant l'une des mutations culturelles et intellectuelles les plus décisives de l'histoire occidentale. À mesure que déclinait la suprématie de la théologie, on assistait à la diffusion de conceptions non théologiques de l'homme, de Dieu, et du monde »¹. Spinoza crée, sans le nommer, le concept jusqu'alors inconcevable de « juif laïc ». Parallèlement, il plaide en faveur d'un autre marqueur de modernité : la séparation de l'Église et de l'État, indissociable corollaire de la liberté de conscience. Il était en avance sur son temps. On sait ce qu'il lui en a coûté.

Il faut ensuite attendre la *Haskalah* (les *Lumières juives*) et les idéaux humanistes de la Révolution française, pour que les murailles du ghetto se fissurent, avant d'être totalement abattues. En France, l'appartenance religieuse comme marqueur identitaire faiblit devant les offensives d'une laïcité souvent militante dont nous sommes aujourd'hui encore les témoins. En reléguant la religion à la sphère privée ou synagogale, l'émancipation fait entrer les Juifs de plain-pied dans la société moderne.

Cette émancipation pourtant a nécessité un double mouvement : il fallait que la société non juive sorte de ses anciens schémas et accepte les Juifs comme des citoyens à part entière, indépendamment de leur identité religieuse, sans pour autant exiger d'eux l'abandon pur et simple de leur identité juive – ce qui a pu effectivement être le cas au nom des Lumières, et, en France essentiellement, de la laïcité. Mais il fallait aussi que du côté

¹ Jonathan Israël, *Les Lumières radicales, la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité*, Éditions Amsterdam, 2005, p. 50.

juif, le changement soit accepté. Il a, comme toujours, concerné d'abord les couches les plus élevées de la société, ce dont on avait déjà des exemples au XVII^e s. avec les « Juifs de cour ». Mais il s'est très vite étendu à la majorité des Juifs occidentaux assoiffés de liberté et de reconnaissance. Mais là encore, on ne peut généraliser. Les Juifs émancipés pourraient être rangés dans deux catégories majeures (avec dans ces deux catégories toute une palette de nuances) : ceux qui ont, comme le souligne encore Yuri Slezkine, adopté cette modernité avec le zèle d'un converti, qui ont choisi d'être totalement et uniquement citoyens de leur pays d'accueil, adoptant de nouveaux héros, en lieu et place d'Abraham et de Moïse : Goethe, Freud, ou Marx. Ceux-ci ont massivement « tué le Père », au risque de tomber dans une forme de haine de soi. Mais un autre groupe, heureusement majoritaire, est constitué de ceux dont Kafka disait : « Leurs pattes de derrière collaient encore au judaïsme de leurs Pères et leurs pattes de devant ne trouvaient pas de nouveau terrain »¹. Bien que désireux au plus profond de leur être, de s'adapter et de s'intégrer, certains se sont sentis au bord de l'abîme... Comme l'exprime magnifiquement Bialik dans son poème « Au seuil de la maison d'étude », ils sont restés entre deux mondes, un pied dans le *Beit-Midrash*² et l'autre à l'extérieur : indéfectiblement attachés à leurs origines et à leur culture, mais attirés, souvent à leur corps défendant, par le monde qui s'ouvrait à eux. Dès lors que leurs ennemis d'hier ouvraient les portes du ghetto spirituel dans lequel ils étaient enfermés, pouvaient-ils raisonnablement les refermer sur eux-mêmes ? Il a fallu sans doute encore une ou deux générations pour qu'un certain équilibre soit trouvé, et pour que ces Juifs « modernes » prennent conscience que la laïcité, loin d'être une négation de leur identité, était une promesse de progrès. À tel point que l'on peut sans problème aujourd'hui se dire parfaitement Juif et parfaitement laïc, voire athée.

La place de la femme, marqueur de modernité

La place de la femme, enfin, est à mon sens l'un des marqueurs les plus importants de cette entrée dans la modernité. La naissance en Europe

1 Kafka, Lettre à Max Brod, in *Œuvres complètes* vol 3, Paris Gallimard, p. 1087.

2 Maison d'études.

du mouvement de la Réforme, puis du libéralisme¹ a été l'aboutissement d'un processus amorcé par la *Haskalah*. On a assoupli les règles, introduit le sermon dans la langue vernaculaire, et ouvert la porte à l'égalité entre hommes et femmes. Ce qui ne signifie pas que cette réforme se soit imposée sans heurts.

Jusqu'à l'époque moderne, les filles (juives ou non, du reste) ne recevaient, à quelques exceptions près, aucune éducation religieuse. Dans les familles les plus cultivées, des précepteurs leur enseignaient la Bible, la *Aggada*², et les commandements spécifiques. Yishayahou Leibowitz, penseur orthodoxe, mais d'une grande ouverture d'esprit, se plaisait à dire que l'entrée des femmes dans le monde de l'étude était la plus grande révolution du XX^e siècle dans le monde juif. En Italie, en France, et en Allemagne, à la fin du XIX^e, la majorité des filles seront scolarisées. Un pas décisif sera franchi en 1846, lorsque la conférence rabbinique de Breslau – une conférence de rabbins libéraux – inscrira en toutes lettres l'égalité des femmes dans la vie religieuse. La prière du matin : « Béni sois-Tu de ne pas m'avoir fait femme » sera (enfin) abolie et dans certaines communautés, les femmes intégrées au *minyan*³. Même en Russie, où l'antisémitisme et le poids des traditions maintenaient encore les Juifs dans une forme de passéisme, les filles fréquentent de plus en plus les *Hadarim metoukanim*, ces écoles réformées fondées dans les dernières décennies du XIX^e siècle. Dans le monde sépharade, les écoles de l'Alliance œuvreront dans le même sens. Dans l'Empire ottoman, en 1912, il y a 71 écoles de l'Alliance pour garçons, et 44 pour filles.

Malheureusement, bien des hommes, encore aujourd'hui, refusent d'intégrer les femmes à la vie synagogale et rejettent fermement l'idée d'une femme rabbin. Pour lutter contre cette ségrégation, de nombreuses femmes, même orthodoxes, luttent depuis quelques décennies pour l'égalité, en s'appuyant sur les textes qui l'autorisent, car ils existent. Le mouvement a débuté dans les années 1970 aux États-Unis : un groupe d'étude féminin appelé *Ezrat Nashim*, voudrait parvenir à ce qu'aucun domaine ne soit

1 Ou Judaïsme réformé et Mouvement juif libéral.

2 Ensemble des passages du Talmud composés de récits consacrés aux interprétations éthiques de la Bible.

3 Collectif de dix personnes nécessaires pour certaines prières.

interdit aux femmes. En Israël, c'est le mouvement *Kolekh* (Ta voix) qui lutte en faveur des droits de la femme, pour l'amélioration de la condition des femmes religieuses, contre le harcèlement moral, ou même sexuel, dont elles sont victimes de la part de leurs maris, pour leur acceptation au sein de la synagogue, dans les cercles d'étude et dans la vie professionnelle. Il reste encore un long chemin à parcourir dans le monde orthodoxe, pour parvenir à cette pleine égalité, et il est troublant de voir certaines jeunes femmes revenir aujourd'hui en France à des pratiques qui semblaient révolues, et dont le port de la perruque est l'un des symptômes.

Bien sûr, l'adaptation au temps présent, inéluctable, n'est pas sans danger. Si nous, Juifs de diaspora, ne voulons pas voir disparaître cette culture plurimillénaire dont nous sommes dépositaires, il nous faudra trouver un difficile équilibre entre deux appartenances qui ne devraient pas être mises en concurrence, mais bien cohabiter. C'est sans doute le plus grand défi auquel nous sommes aujourd'hui confrontés. Dans l'idéal, émancipation ne devrait pas rimer avec assimilation, mais avec intégration – ce qui n'est pas la même chose. Rappelons-nous le « credo » de Franz Rosenzweig : « Soyons donc allemands (ou, pour nous, français) et juifs, les deux à la fois, sans nous soucier du *et*, sans en parler beaucoup, mais vraiment les deux »¹.

1 F. Rosenzweig, Lettre à Helène Sommer du 16 janvier 1918 in *Briefe und Tagebücher*, vol. 1 p. 508, cité par Pierre Bouretz, in *L'Europe et les juifs*, Labor et Fides, Genève, 2002, p. 179.

De Simon Doubnov à Michael Walzer : des penseurs juifs de la diversité culturelle face au modèle français de laïcité

Simon Wuhl

En 2019, le Musée d'Art et d'Histoire du judaïsme organisait un colloque intitulé « Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national »¹, au cours duquel l'ensemble des contributeurs – archéologues, historiens, sociologues, conservateurs de musée et enseignants – partageait le constat d'une relégation des Juifs et du judaïsme dans un angle mort de l'historiographie française. Parmi les explications de cet état de fait, Paul Salmona, dans sa synthèse des travaux, avance l'hypothèse d'un « biais laïque » découlant du combat républicain contre le domaine du religieux d'abord, mais qui « persiste jusqu'à nos jours dans l'Éducation nationale au détriment de l'enseignement du fait juif par delà ses seuls aspects religieux »². Ainsi, décrivant la façon dont l'un des plus grands historiens français du XIX^e siècle, Jules Michelet, évoque les Juifs dans l'histoire de France, Perrine Simon-Nahum souligne qu'ils n'apparaissent « jamais comme les acteurs de leur propre histoire. Ils sont toujours en quelque sorte “agis”, jouets des puissants qui, tour à tour, les chassent de leurs royaumes ou cherchent à se concilier leurs bonnes grâces pour obtenir quelques largesses financières »³. Enfin, Dominique Schnapper observe et s'étonne que cette occultation de l'histoire des Juifs en France comme acteurs dans l'histoire de France se retrouve « chez les historiens les mieux disposés à l'égard du judaïsme et même ceux qui ont affirmé leur héritage juif ».⁴

1 Actes sous la direction de Paul Salmona et Claire Soussen, Albin Michel, 2021.

2 *Ibid.*, p. 19.

3 *Ibid.*, p. 19.

4 *Ibid.*, p. 10.

L'effacement des Juifs comme sujets de leur histoire et de l'histoire de France soulève une question qui dépasse les spécificités de ce pays et qui interroge sur les possibilités d'affirmation collective des Juifs de la Diaspora, au-delà du religieux, dans leur pays de résidence. Aussi, avant d'en revenir au cas français, il nous a paru pertinent de présenter les réflexions de grands penseurs de la modernité juive sur le thème de l'appartenance collective des Juifs en Diaspora.

D'abord, **Simon Doubnov** (1860-1941), dont les thèses sur l'autonomie culturelle des Juifs en Diaspora ont joué un rôle fondateur en définissant la Diaspora juive comme un peuple (ou plutôt une nation, qualification utilisée à l'époque) et non comme une communauté religieuse.

Ensuite, **Horace Kallen**, (1882-1974), souvent présenté comme l'inventeur du multiculturalisme aux États-Unis, qui a été en tout cas le premier penseur à introduire l'idée de reconnaissance de la diversité culturelle au sein de la société américaine.

Michael Walzer enfin (né en 1935), qui approfondit et stabilise l'idée du pluralisme culturel en introduisant la notion de *pluri-appartenance*, ou ce qu'il appelle « l'identité à trait d'union » comme celle des Juifs-américains, des Italo-américains, etc.

Nous reviendrons sur le débat français et ses différentes interprétations de la laïcité, en nous demandant si ces penseurs juifs de l'identité collective sont porteurs d'un projet en partie généralisable (pour ne pas dire « universel »), ou si la validité de leurs thèses est étroitement liée à l'époque ou au contexte national qui les a vues émerger.

Simon Doubnov: Pour une autonomie culturelle des Juifs en Diaspora

Simon Doubnov, abattu par les nazis en 1941 à l'âge de quatre-vingt-un ans, était un personnage d'exception. Il fut d'abord l'un des principaux historiens du peuple juif appréhendé dans son intégralité dans une *Histoire universelle du judaïsme* en dix volumes. L'historien Pierre Vidal-Naquet, pourtant rompu à la fréquentation de l'historiographie en général, ne cache pas son admiration lorsqu'il écrit à propos de Doubnov – de l'homme et de son œuvre: « Simon Doubnov s'était identifié avec l'histoire juive, celle qu'il

a vécue, celle qu'il a reconstituée, celle qu'il a écrite pendant plus de soixante ans, pendant qu'il participait activement aux débats de son temps»¹.

Mais, au-delà de son activité d'historien, la dimension de Doubnov qui nous intéresse ici est celle du *penseur politique* qui définit le judaïsme comme une entité disposant des attributs d'un véritable peuple en Diaspora. Ses thèses sont développées dans les *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*² – publiées pour la première fois en 1907, puis remaniées plusieurs fois jusqu'en 1937 –, un texte qui se réfère en permanence à ses travaux historiques et à son immense expérience d'homme d'action accumulée tout au long de sa vie.

Voyons les différentes étapes du raisonnement de Doubnov dans l'élaboration de sa thèse sur l'autonomie culturelle, condition de l'existence d'une nation juive en Diaspora entendue comme une « nation culturelle ».

1) La théorie du développement historique des nations selon trois phases

Rejoignant la problématique positiviste d'Auguste Comte dans l'établissement du cycle de développement des nations, Doubnov distingue trois phases générales d'évolution : le stade « racial » (nous dirions « ethnique » aujourd'hui), où le regroupement s'effectue à partir d'une communauté de provenance ; puis le stade politico-territorial, avec l'arrimage d'une souveraineté politique (un royaume en général au départ) à un territoire ; enfin, le niveau le plus élevé, le plus mature pour Doubnov, le stade culturel, où les liens se perpétuent sans qu'il faille faire intervenir la médiation d'une souveraineté et d'un territoire pour son exercice. Renversant la théorie du « peuple paria » avancée par Max Weber à propos du judaïsme, il affirme au contraire que seul le peuple juif aurait atteint ce stade le plus élevé avant la création de l'État d'Israël.

Deux remarques permettent de préciser la pensée de Simon Doubnov.

Premièrement, l'utilisation du terme de « nation » ne renvoie ni à l'idée d'État-nation (en référence à une souveraineté et à un territoire), ni à une

1 Pierre Vidal-Naquet, « Simon Doubnov : L'Homme-mémoire », in *Réflexions sur le Génocide*, La Découverte-bibliothèque 10/18, 2004 [1995], p.86-104.

2 Simon Doubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, traduit du russe, annoté et présenté par Renée Poznanski, Cerf, 2011 [1988]

union essentialiste forgée de façon pérenne dans le temps par le lien du sang. L'idée de « nation culturelle », rompt au contraire avec le substrat purement biologique. D'ailleurs, sur ce plan, Doubnov se réfère à plusieurs reprises aux thèses d'Ernest Renan qui définissait la nation par la prise en compte d'un héritage passé, d'une part, et, d'autre part, comme l'expression d'un consentement permanent à prolonger ce legs commun (par un plébiscite de tous les jours). Il y a donc un caractère contractuel dans cette définition de la nation, et rien n'empêche son extension à de nouveaux membres acceptant de s'inscrire dans la tradition et de l'enrichir. De nos jours, on utilise plutôt le terme de « peuple » pour évoquer le judaïsme dans son ensemble.

Deuxièmement, le terme « culturel », doit s'entendre dans son acception la plus large qui englobe toutes les productions de l'esprit d'une collectivité, de nature religieuse, intellectuelle, artistique, éthique, les mœurs et plus généralement, les diverses façons d'être. Notons que Doubnov emploie lui-même d'autres formulations comme celle de « nation historico-culturelle », ou même de « nation spirituelle », cette dernière expression étant abandonnée du fait de sa connotation religieuse.

En résumé, le fil conducteur du processus d'évolution des nations ainsi définies procède de « l'évolution du physique vers le spirituel... À un stade culturel élémentaire, la distinction entre les peuples est surtout d'ordre physique tandis qu'au cours des étapes ultérieures, cette distinction devient historico-culturelle. » (*Lettres...*, p. 84)

2) L'évolution historique du peuple juif vers une consolidation des liens culturels

La grille de lecture de Simon Doubnov appliquée au destin historique du peuple juif, quelles que soient les critiques que l'on peut formuler quant à la linéarité de ce processus par trop fonctionnel, a l'avantage de faire ressortir clairement les références à la consolidation des liens culturels.

Deux références à forte dimension culturelle ont en quelque sorte préparé le terrain lors de la phase politico-territoriale de plein exercice de la souveraineté des Hébreux dans le millénaire d'avant Jésus-Christ :

D'abord, la place grandissante des *Prophètes*, qui ont élargi le noyau religieux à tout un système d'idéaux de justice sociale et d'éthique. Ainsi, les prophètes expliquent, face aux menaces d'invasion des grandes puissances que « La faiblesse ou même la dépendance politique ne sont pas dramatiques si le peuple est doté d'une forte cohésion interne, car l'État est à la nation ce que la coquille est à l'amande. Ils veulent d'emblée élever le peuple juif au niveau supérieur de l'existence nationale. » (*Lettres...* p. 89)

Ensuite, autre événement d'importance dans la priorité accordée aux liens culturels, la compétition entre deux branches du judaïsme face à l'invasion romaine : les *Sadducéens*, partisans d'une réponse par la force militaire à l'invasion romaine, et les *Pharisiens*, porteurs d'une conception spirituelle privilégiant la solidification des liens religieux et culturels internes à la communauté nationale. Pour Doubnov, la victoire du courant pharisien est positive sur deux plans, d'une part, une résistance militaire du fragile royaume de Judée aurait signifié la fin du peuple juif face à « la main de fer romaine » ; d'autre part, les Pharisiens ont ainsi préparé la future consolidation du peuple juif soudé par des liens culturels.

C'est pourquoi enfin, la chute du royaume de Judée n'entraînera pas la disparition du peuple juif : privé de toute matérialisation institutionnelle et territoriale de son existence, le peuple juif se définira comme peuple du Livre, comme peuple de la *Torah*.

3) La critique du modèle israélite à la française

Pour Simon Doubnov, le modèle israélite – qui réduit l'identité juive à sa part religieuse cantonnée dans la sphère privée (voire intime pour certains) –, répond à une doctrine d'assimilation pure et simple des Juifs à la nation française par la négation de leurs propres droits en tant que collectivité historique. Et il adopte un ton très sévère pour fustiger l'attitude des intellectuels et représentants religieux ou civils des Juifs occidentaux, français notamment, les accusant d'abandonner leur personnalité collective en la diluant dans leur société de résidence. La critique ne porte bien sûr pas sur la revendication satisfaite en 1791 d'égalité des droits civiques ; ni même sur le fait que les Juifs français, en situation de faiblesse numérique, aient été contraints d'accepter les conditions d'assimilation qui leur ont été imposées.

La cible des critiques véhémentes de Doubnov est la soumission officielle des représentants israélites, à l'exemple de cette déclaration obséquieuse du grand Sanhédrin (représentant de l'institution israélite officielle) faisant allégeance à Napoléon Bonaparte en 1807 : « Dorénavant, les Juifs ne constituent plus une nation ; ils préfèrent participer de la grande nation française et considèrent cela comme une rédemption spirituelle » (cité dans *Lettres...* p. 132). De même, la critique s'oriente vers les intellectuels juifs « d'avant-garde », qui se posaient en défenseurs du modèle français d'assimilation pensant qu'une attitude de « suicide national » leur assurerait une certaine considération, alors que « l'expérience montre que l'on ne peut respecter que la *personnalité* qui se respecte elle-même... » (*Lettres...* p. 118).

Pour bien comprendre le raisonnement de Doubnov en matière d'égalité des droits culturels, il est intéressant de se reporter aux débats de la Convention de l'automne 1789 concernant l'accès des Juifs résidants à la citoyenneté française. Lors de ce débat, qui n'a d'ailleurs pas abouti (les Juifs ont obtenu l'égalité des droits civiques en 1791, sans débat), deux camps s'affrontaient : le camp hostile à l'émancipation citoyenne des Juifs en France au motif que ces derniers constitueraient déjà une *nation*, ce qui serait incompatible avec leur assimilation à la nation française ; quant aux défenseurs de l'émancipation, ils posaient comme condition, à la suite de la célèbre prescription du comte de Clermont-Tonnerre, qu'on pouvait tout accorder aux Juifs comme individus et rien en tant que *collectivité*. Doubnov pointe la confusion de ce débat liée à l'ambiguïté de la signification du terme de « nation » : face aux arguments des opposants à l'émancipation des Juifs, Doubnov répondait qu'il s'agissait d'obtenir une égalité des droits culturels aux côtés des droits civiques et sûrement pas de créer un État-nation juif (avec une souveraineté et un territoire), au sein de l'État-nation français en constitution ; face aux partisans de l'assimilation individualisée, Doubnov objectait que les Juifs pouvaient être considérés comme des individus (des citoyens comme les autres) au regard des droits civiques, mais que pour la réalisation de l'égalité des droits culturels – et sur ce plan uniquement – la reconnaissance de leur personnalité collective s'avérait indispensable.

Ajoutons que sur le plan de la légitimité de cette revendication d'égalité culturelle, la force de l'argument de Doubnov est de montrer que les Juifs ont

des droits historiques incontestables du fait de l'antériorité de leur présence par rapport, d'une part, à la création des États-nations, et, d'autre part, à nombre de catégories de citoyens nationaux : « L'Europe sert de terre natale à une partie significative du peuple juif depuis deux mille ans (...) ici, en tant que colons de la Rome antique, nous avons assisté à l'avènement de la civilisation chrétienne, à l'apparition des unions nationales étatiques ; ici, nous avons nous-mêmes développé une culture intellectuelle et industrielle qui a également influencé nos voisins chrétiens ; et après cela, on nous appelle des étrangers, des allogènes... (*Lettres...* p. 126-127).

Complétons enfin cette rapide présentation des thèses de Simon Doubnov sur la création d'une nation juive à vocation culturelle en Diaspora parmi et avec les nations politiques par trois observations complémentaires :

La première exprime la hiérarchie établie par Doubnov entre la puissance du lien culturel, d'une part, et le caractère éphémère voire instrumental à ses yeux du lien politique, d'autre part : « Il faut bien comprendre une fois pour toutes que l'État est une union sociale et légale formelle dont l'objectif est de protéger tandis que la nation [culturelle] est une union interne, psychique, existentielle. Le premier est par essence transformable, la seconde est immuable. » (*Lettres...* p.121, termes en italiques par Doubnov)¹

1 Dans son livre *Comment le peuple juif fut inventé* (Flammarion, 2010), Shlomo Sand entreprend une critique des grands historiens juifs du XIX^e siècle, et de Simon Doubnov notamment, enrôlant ce dernier parmi les historiens pré-sionistes qui accorderaient une large place aux attributs biologiques et essentialistes dans leur définition de la nature du peuple juif. Shlomo Sand avance comme principal argument la phrase où Doubnov – s'inspirant de Herder – parle des liens culturels comme ceux d'une nation [culturelle] immuable (c'est nous qui soulignons). Or, Doubnov n'a pas repris le terme de Herder qui parlait de liens culturels naturels, évitant précisément d'essentialiser ces liens culturels. Dans l'esprit de Doubnov, le terme « immuable » implique des liens qui durent longtemps et non des liens de sang. D'ailleurs, Doubnov exprime fréquemment dans ses *Lettres...* sa conception non essentialiste de la formation du peuple juif : la référence ethnique reflète le lien originaire de ce peuple autour d'une communauté de provenance ; les attributs culturels se substituant progressivement aux attributs ethniques dans son héritage constitutif, au fur et à mesure de son évolution historique. Pour une critique des analyses de Shlomo Sand à propos des thèses sur l'autonomie culturelle de Doubnov, voir Simon Wuhl, *Modernité juive et Laïcités* (Le Bord de l'Eau, 2015, p. 127-131).

Une seconde observation concerne la formulation définitive de l'autonomisme juif énoncée par Doubnov, qu'il a tenu à mettre en évidence dans son texte par une inscription en italiques (que nous reproduisons telle quelle) : « Les Juifs qui prennent une part active à la vie civique et politique d'un pays jouissent de tous les droits accordés à ses citoyens, aussi bien en tant qu'individus qu'en tant que membres de leur nation. Égaux sur le plan civique, les Juifs exigent l'égalité des droits nationaux [culturels] dans les limites compatibles avec l'intégrité de l'organisme étatique donné ». (*Lettres...* p. 177-178).

La dernière phrase dénote une attitude pragmatique chez Doubnov : s'il se présente comme extrêmement rigoureux sur le plan théorique dans son désir de réhabiliter le judaïsme comme nation culturelle (ou spirituelle) en Diaspora, il demeure plus souple dans sa volonté de les faire vivre dans les faits.

La troisième observation souligne le rôle prémonitoire de Doubnov quant à l'incarnation de ses idées en Diaspora, aux États-Unis plutôt qu'en Europe : « Il semble bien que l'Amérique du Nord sera le centre contemporain appelé à jouer très prochainement dans notre histoire le rôle de l'Espagne arabe au Moyen Âge ou plus récemment de la Pologne, le rôle du centre culturel le plus puissant du peuple juif. » (*Lettres...* p. 193-194).

Simon Doubnov ne s'est pas trompé sur ce point : c'est aux États-Unis (à un degré moindre, au Canada) que l'esprit de ses thèses sur l'autonomie culturelle des Juifs en Diaspora trouvera ses meilleurs défenseurs et ses meilleures possibilités de réalisation en fonction du contexte sociopolitique local.

Horace Kallen et le pluralisme culturel aux États-Unis

Horace Kallen, philosophe juif-américain, est né en Allemagne en 1882. C'est le fils d'un rabbin ultra-orthodoxe et sa famille émigre aux États-Unis en 1887. Il fera ses études à l'université de Harvard et enseignera la philosophie dans cette même université pendant une cinquantaine d'années.

Consacrant l'essentiel de ses travaux aux relations entre l'identité culturelle des minorités et la citoyenneté nationale dans leur pays de résidence, il a été le premier penseur d'envergure à produire une théorie de la société sur la base de la reconnaissance du pluralisme culturel. Cela, dans le contexte des années 1910 aux États-Unis, très influencé par les théories « raciales »,

qui visaient au contraire à résorber les différences culturelles par leur dilution au sein de la culture anglo-saxonne. Son article fondateur *Democracy versus melting-pot*¹, est paru en 1915, soit huit ans seulement après la parution des *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau* de Simon Doubnov. La parenté entre les orientations de ces deux auteurs est frappante, compte tenu de la très grande différence entre les contextes géopolitiques dans lesquels s'expriment les idées sur le pluralisme culturel². Toutefois, Kallen était en situation d'élargir le champ de la pensée de Doubnov sur deux plans : d'une part, l'ouverture de la réflexion, à l'ensemble des minorités au-delà de la seule minorité juive (même si Doubnov avait amorcé cette réflexion) ; d'autre part une vision globale de l'organisation de la société nationale articulant les cultures singulières avec la culture commune qui demeurerait la référence pour tous.

Philosophe de terrain et grand observateur de la société américaine de son époque, Horace Kallen établit un diagnostic sur l'évolution respective de la dynamique socio-culturelle du pays, notamment :

Face à une *standardisation* régressive de la référence culturelle d'origine anglo-saxonne sur tous les plans (artistique, scientifique, éducatif, etc.), la qualité du développement culturel se trouve désormais au sein des catégories récentes *d'immigrés*. En effet, pour Kallen, la vieille culture anglo-saxonne est désormais reléguée dans le registre de la mémoire. Quant à la culture moderne, elle se réalise dans les diverses communautés en liaison avec chaque héritage. Mais, point important, ce processus ne débouche nullement sur une coupure avec les références communes nationales. Prenant exemple sur la dynamique culturelle de la communauté juive, Kallen avance que le groupe des immigrés le plus enthousiaste dans son adhésion à la vie américaine est celui qui montre la plus grande autonomie et la plus forte conscience collective dans les domaines du développement spirituel et culturel.

1 Horace Kallen, *Democracy versus Melting-Pot*, in « The Nation », 1915. Article disponible en ligne : expo98.msu.edu/people/kallen.htm

2 En fait, Horace Kallen semble plutôt se référer aux travaux de Ahad Ha'am (surnom de Asher Ginsberg), l'un des principaux théoriciens du sionisme, qui professait les mêmes idées que Simon Doubnov sur le judaïsme culturel.

Deuxièmement, en observant le parcours des différentes catégories d'*immigrés*, Kallen dégage une constante autour du passage par quatre phases, évoluant, de façon contre intuitive, d'une recherche d'*assimilation* à celle de *désassimilation* au fur et à mesure de l'intégration matérielle de ces groupes : d'abord une recherche d'assimilation, une quasi-obligation pour s'assurer l'indépendance économique ; ensuite, ce processus se ralentit avec l'avènement d'une certaine sécurité matérielle ; puis, le groupe se tourne vers son héritage culturel et tend à affirmer sa propre personnalité collective ; enfin débute un mouvement de désassimilation relative du groupe, non pour se séparer de la collectivité nationale, mais au contraire, pour l'enrichir culturellement en s'appropriant son propre héritage historique.

En conclusion, pour l'organisation de la société américaine, Horace Kallen s'oppose d'abord vivement à un melting-pot aveugle au pluralisme culturel, et qui s'imposera pendant plusieurs décennies du XX^e siècle aux États-Unis, jusqu'aux années 1960.

L'alternative proposée par Kallen est une *démocratie des nationalités*, dotées d'une certaine autonomie culturelle, où chacune coopère volontairement et activement à la réalisation du bien commun. L'anglais de la grande tradition serait la langue commune, mais chaque minorité pourrait utiliser sa propre langue, notamment pour la création artistique et intellectuelle. Cependant le *cadre politico-économique* d'une telle société serait bien unique. Il n'est donc pas question que chaque groupe joue une partition séparée. Au contraire, soutient Kallen, c'est en partant de la multiplicité pour réaliser l'unité que la civilisation américaine peut élever vers la perfection une coopération harmonieuse. Pour être encore plus clair quant au modèle de société qu'il propose, Horace Kallen l'illustre à l'aide de la métaphore de l'*orchestre* : contrairement à la création d'une symphonie musicale, *la symphonie de la civilisation* ne s'écrit pas avant d'être jouée (ce qui serait le modèle du melting-pot imposé d'en haut) ; au contraire, l'œuvre du progrès social et humain s'écrit en même temps qu'elle se joue au quotidien. C'est ainsi qu'à partir de la diversité des harmonies, elle s'enrichit et s'approfondit en permanence.

Sur un plan plus critique des analyses d'Horace Kallen, on lui a reproché de décrire de façon trop figée les communautés culturelles, en mettant

l'accent sur le caractère physique des groupes, ce qu'il appelle l'héritage « psychophysique », au moins autant que sur les spécificités culturelles. Ainsi avançait-il que l'identité était inaliénable, car déterminée par l'hérédité : « L'homme peut changer d'habits, d'opinion politique, de femme, de religion ou de philosophie, mais il ne peut pas changer de grand-père ». Mais peut-être le regard de Kallen était-il quelque peu déformé par le caractère par trop récent de l'immigration qu'il observait. Rappelons en effet que les grandes vagues de l'immigration non anglo-saxonne aux États-Unis se sont déployées entre les années 1880 et 1924, date d'arrêt de cette immigration pour plusieurs décennies. Nous verrons ci-après que les penseurs qui ont poursuivi dans la voie tracée par Kallen, Michael Walzer notamment, ont analysé et intégré les transformations observées au sein des collectivités culturelles non figées, à la suite de conversions, mariages mixtes, processus d'assimilation, transferts culturels, etc.

Michael Walzer : Du pluralisme culturel à la pluri-appartenance

Théoricien de la société, philosophe politique, historien des idées et anthropologue, Michael Walzer (né en 1935) est un penseur juif-américain de réputation internationale. Il est professeur à l'université de Princeton, et ses travaux abordent de nombreuses questions dans le domaine socio-politique autour de la théorie et la pratique politique, la justice sociale, le pluralisme culturel ou l'éthique face à la violence militaire ou terroriste. Par ailleurs, figure emblématique de la gauche intellectuelle américaine, il a longtemps dirigé une revue reconnue, *Dissent* (Controverse), où s'expriment les principaux débats politiques et sociaux qui traversent la société américaine.

Sur le terrain politico-culturel, Michael Walzer s'est attaché à surmonter une opposition stérile à ses yeux entre deux conceptions extrêmes de l'organisation politique des sociétés démocratiques : Le « communautarisme civique », d'une part, qui, à l'instar d'un courant « républicaniste » en France, n'accorde de la valeur qu'au lien politique, et disqualifie les communautés unies sur la base de liens hérités ; à l'inverse, le « multiculturalisme radical », débouchant soit sur un enfermement communautaire, soit sur une forme de séparatisme vis-à-vis de la culture commune.

La pérennité du fait communautaire dans les sociétés démocratiques

Dans le prolongement des analyses de Simon Doubnov et d'Horace Kallen, Michael Walzer entreprend d'abord de montrer le caractère pérenne du fait communautaire, attesté notamment par sa résistance à la pression exercée à son encontre par le régime soviétique¹. Il avance en ce sens trois types d'arguments :

Premièrement, il s'agit là d'une donnée fondamentale, de nature *anthropologique* : l'expression des différences communautaires s'observe dans toute l'histoire des sociétés, quels que soient les régimes politiques.

En réponse aux objections de certains courants progressistes qui rejettent tout argument à connotation « essentialiste », Walzer oppose le pragmatisme de l'observation historique : « Je ne sais pas ce qui est irrévocable et ce qui ne l'est pas. Mais, durant vos temps de vie et le mien, votre perspective [de négation de la pérennité du lien culturel communautaire] est vouée à l'échec »².

Deuxièmement, en corollaire du constat précédent : il est toujours possible de réprimer les communautés culturelles – brutalement comme dans les régimes autoritaires, ou par disqualification et mépris idéologique –, mais on ne peut les supprimer. À cet égard, l'exemple des régimes bureaucratiques d'Europe de l'Est avant 1989 est particulièrement éclairant : après des dizaines d'années de répression des minorités culturelles et des aspirations nationales dans les démocraties populaires, au nom d'un universalisme communiste de surplomb « les tribus sont de retour et de manière encore plus spectaculaire aux endroits où elles ont été le plus réprimées »³.

Troisièmement enfin, de ses analyses de diverses sociétés à travers l'histoire, Walzer conclut que le déni de reconnaissance de la différence culturelle aboutit à l'inverse de la finalité recherchée : non à un renforcement du lien à la nation, mais à un *repli identitaire* et une rupture de ce lien. Ici, Walzer s'inscrit dans la lignée des analyses et observations de Doubnov et Kallen : Pour ces trois auteurs, la reconnaissance de la personnalité collective des

1 Voir notamment, Michael Walzer, « Le nouveau tribalisme », in *Pluralisme et démocratie*, Edition Esprit, 1997[1990].

2 Voir Allan Arkush, « Walzer's secular Jewish Thought », in *Journal of Modern Jewish Studies*, juillet 2012, p. 231.

3 Michael Walzer, « Le nouveau tribalisme », *op. cit.*, p. 111.

minorités n'est pas un obstacle, mais l'une des conditions préalables à l'intégration à la société.

Toutefois, à la différence de ses prédécesseurs, Walzer va ajouter d'autres conditions afin de favoriser la création d'un cycle vertueux d'intégration sociale.

Pluralisme culturel et lien social national

Le pluralisme ouvert et tempéré théorisé par Walzer se distingue des versions du multiculturalisme aux contours mal définis, par l'ajout de trois conditions incitatives supplémentaires comme facteurs favorables à une pleine intégration à la société.

Premièrement, le pluralisme culturel chez Walzer est de nature *inclusive*. L'encouragement institutionnel à l'exercice d'une citoyenneté active – dans les associations à vocation économique et sociale notamment –, est considéré comme un prolongement naturel de l'engagement culturel.

Deuxièmement, ce pluralisme est de nature *redistributive*. Il s'avère nécessaire de l'accompagner par une politique active d'intégration professionnelle et de réaffectation des ressources au profit des plus démunis et des communautés les plus pauvres. L'incitation au militantisme associatif et syndical répond à cet objectif de redistribution. Dans le même sens, Walzer propose une redistribution des ressources entre les communautés culturelles – celles-ci assurant des services de soutien social aux États-Unis –, entre les mieux dotées (la communauté juive notamment), et les plus mal dotées (les communautés d'origine afro-américaine ou latino-américaine, par exemple).

Troisièmement, face à une évolution identitaire non figée, qui s'individualise et se complexifie, Walzer suggère de généraliser la possibilité pour chacun de s'identifier à partir de plusieurs appartenances (il s'agit généralement d'une bi-appartenance, l'une nationale et l'autre associée à la communauté originaire). En effet, le raisonnement en termes de communauté historique ne suffit pas à rendre compte de l'évolution des sociétés démocratiques traversées par des mouvements accélérés d'individualisation. De plus, dans ces sociétés, si on ne choisit pas l'héritage culturel transmis, il est tout à fait possible de s'en séparer totalement ou partiellement. Ainsi, le

développement du processus d'individualisation donne lieu à des affiliations de nature pluraliste : en général donc, une *bi-appartenance* – Juif-américain, Italo-américain, latino-américain, afro-américain, etc. Il se développe ainsi, selon l'expression de Walzer, une *identité à trait d'union*.

Toutefois, point important : les processus d'individualisation, la pluri-appartenance qui en découle, ne mettent nullement en question, selon Michael Walzer, le rôle indispensable de la communauté historique et culturelle. Celle-ci demeure une *référence* indispensable lorsque les individus ressentent le besoin de s'arrimer à des liens indéfectibles. En effet, la circulation entre plusieurs identités héritées ou choisies ne peut s'effectuer dans de bonnes conditions que s'il existe des « ports d'attache », des communautés historiques et culturelles en l'occurrence, qui procurent des repères pour le redéploiement des identités.

L'appartenance juive en Diaspora et la laïcité française

Peut-on se référer à la pensée juive sur le maintien et le développement de la personnalité collective en Diaspora dans les débats permanents sur la laïcité qui agitent et divisent la société française ? Ou au contraire, cette pensée s'est-elle développée dans des périodes ou des contextes socio-politiques si différents de la réalité française d'aujourd'hui, que la mobilisation de cet apport serait disqualifiée par avance ? Avant de répondre à cette question je souhaite apporter quelques précisions concernant mon approche sur la thématique particulièrement sensible de la laïcité en France.

Premièrement, depuis trois décennies environ, la laïcité française est régulièrement mobilisée sur les questions de l'*Islam* et ses dérives supposées, sur les dangers de l'*islamisme* plus particulièrement, et même contre les attentats *terroristes*. Dans ce climat, les plaidoyers pour une démocratie « ouverte », c'est-à-dire « tolérante », sont accusés de laxisme. Le débat se focalise sur une opposition intransigeante entre ceux, d'une part, qui souhaitent durcir la laïcité, étendre sans cesse les espaces de neutralité (vestimentaire notamment) ; et ceux, d'autre part, qui pensent qu'il faut s'en tenir à la seule neutralité de L'État et de ses agents, arguant que tout durcissement est contre-productif, induit des formes de résistance de nombre de musulmans face à ce qu'ils interprètent comme une attaque discriminante à leur religion en tant que telle.

En ce qui concerne les Juifs, la focalisation du débat public sur la laïcité en direction de la religion musulmane et ses dérives pathologiques occulte ses effets délétères sur leur existence collective : non-reconnaissance des Juifs comme acteurs de l'histoire et du développement du pays, déstabilisation sociale consécutive à la reprise et au renouveau de l'antisémitisme qui surgit périodiquement avec de plus en plus d'intensité, perte de confiance dans la protection censée résulter de la bonne intégration des Juifs au sein du « pacte républicain » ; risque de perte de substance enfin pour l'ensemble du monde juif en France, consécutive non seulement à l'émigration de certains de ses membres, mais surtout – dans une France souvent obsédée par l'esprit laïque –, à la difficulté de faire reconnaître la culture juive de plus en plus sécularisée comme partie prenante du patrimoine national. S'il ne s'agit pas d'imputer à la laïcité à la française l'ensemble des difficultés rencontrées par le monde juif de ce pays dans la transmission d'une culture juive foisonnante, de plus en plus de travaux récents démontrent le rôle de cette « ambiance laïque sur-interprétée » qui irrigue toutes les institutions françaises et va bien au-delà de la loi de 1905, dans la limitation des possibilités pour le monde juif en France à ancrer une présence collective (au-delà de sa diversité), au sein de la société comme de sa tradition historique et culturelle¹.

¹ Voir notamment :

L'important colloque sur *Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national*, *op. cit.*, évoqué en introduction de cet article avec, d'une part, la mention d'un « biais laïque » comme l'un des facteurs explicatifs de l'effacement des Juifs comme acteurs de l'Histoire de France comme de leur propre histoire ; et, d'autre part, l'intériorisation de ce biais laïque par des historiens juifs eux-mêmes ou en empathie avec le monde juif.

À propos des difficultés d'affirmation collective des Juifs en France, voir Michel Wieviorka dans son analyse de la crise du modèle qu'il appelle « néo-républicain », censé concéder une certaine tolérance aux Juifs pour leur expression collective dans l'espace public en contrepartie de leur attachement au pacte républicain. Mais cette tolérance n'est pas une reconnaissance et cette situation intermédiaire s'avère aujourd'hui insuffisante et déstabilisante selon l'auteur.

Pierre Nora analyse la « désaffiliation » d'une partie des Juifs en France par rapport au pacte républicain depuis une vingtaine d'années dans son article : « Mémoire et identité juive dans la France contemporaine », *in Regards croisés sur le Proche-Orient*, (Michel Derczanski, dir.), Editions Yago, 2011.

Deuxièmement, la question qui fait débat est celle de l'*interprétation* de la laïcité sur la base de la loi de 1905 à travers son triptyque – séparation des Églises et de l'État, liberté de conscience, neutralité de l'État vis-à-vis des religions et des convictions – et non le principe de laïcité lui-même. En effet, ce modèle de laïcité a eu des effets très concrets sur les individus, d'*émancipation personnelle* par rapport aux assignations religieuses et traditionnelles. Même si, nous le verrons ci-après, on peut discuter des prétentions à l'universalité du modèle, la forme de citoyenneté individualisée qu'il a générée est profondément ancrée dans les mœurs, au même titre d'ailleurs que sont ancrées les traditions culturelles qui façonnent les appartenances minoritaires. Dans mon esprit, c'est bien une certaine interprétation rigide du principe de laïcité qui fait problème, et non le principe en tant que tel. Je rejoins ainsi François Dubet lorsque, réagissant à certains propos d'un livre exclusivement à charge sur le principe français de laïcité, il répond de façon nuancée : « Si l'on peut aisément partager la critique d'une crispation laïque qui aurait perdu son élan initial pour ne devenir qu'une manière de se défendre des mutations d'une société désormais plurielle, il reste que la question de la laïcité ne disparaît pas pour autant (...). Derrière l'abstraction d'un modèle universel et national, bien des individus ont trouvé les chemins d'une émancipation personnelle et d'une certaine liberté. Ils ont pu se défaire de l'obligation de croire (...). Ils ont pu échapper aux assignations traditionnelles »¹.

Troisièmement, symétriquement, pour peu que l'on consente à quitter le ciel des abstractions, les références individuelles aux *identités culturelles* – majoritaires ou minoritaires – ont des effets bien réels comme supports à la formation des sujets, à la compréhension de soi et à l'émancipation des individus. Le philosophe canadien Charles Taylor, allant plus loin, souligne avec force que « le déni de reconnaissance [de l'identité culturelle] peut être une forme d'oppression »². Or, soucieux de défendre une laïcité au-dessus des identités, en les reléguant dans une sphère inférieure supposée *particulariste*, nombre d'auteurs entretiennent

1 François Dubet « La laïcité et son autre », à propos du livre de Béatrice Mabilon-Bonfils et Geneviève Zoïa, *La laïcité au risque de l'Autre*, Editions de l'Aube, 2015. Sur le site de la vie des idées : <http://laviedesidees.fr/La-laicite-et-son-autre.html>

2 Charles Taylor, « La politique de la reconnaissance », in *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Champs-Flammarion, 1997 [1992], p.55.

la confusion entre l'identité et sa forme rétrograde, l'identitarisme. C'est le cas du politiste Alain Policar par exemple, qui écrit : « Sans doute ne prête-t-on pas suffisamment attention au fait que la référence à une identité commune ou à "nos racines" implique l'idée que l'authenticité tout entière est contenue dans les origines. Les influences postérieures, étrangères forcément, ne sont alors que dénaturation »¹. Policar nous décrit ici une conception fondamentaliste de l'identité, rétive à toute vie en commun, qui correspond parfaitement à la définition de l'identitarisme par Philippe Corcuff : « une conception qui rabat des individus ou des groupes sur une identité unique ou principale, homogène et fermée »². Il faut noter que les penseurs juifs de la différence culturelle ne versent pas dans la dérive identitariste. C'est évident chez Walzer, partisan de la pluri-appartenance, mais également chez Doubnov énonçant que la prise en considération de l'identité culturelle est une condition de toute participation à la vie citoyenne nationale, et chez Kallen grand défenseur du dialogue et de l'interrelation entre des cultures identifiées.

Critiquer les identitarismes poursuit Philippe Corcuff, « ce n'est pas récuser toute place aux identités individuelles et collectives en politique, c'est mettre en cause la focalisation politique sur une identité unique, homogène et fermée, dans l'appréhension d'un individu ou d'un groupe. » Et il ajoute : « il est légitime de défendre des identités culturelles minorées ».

En résumé, nous sommes en présence de deux modes de légitimité – et non de légalité – fortement ancrées dans les subjectivités : la laïcité républicaine, d'un côté, vecteur incontestable d'une émancipation des individus issus de la culture majoritaire, mais peinant à reconnaître une évolution sociologique pluriculturelle ; des minorités culturelles, d'un autre côté, porteuses d'autres formes de singularité revendiquées comme des droits culturels méritant d'être reconnus.

1 Alain Policar, « La laïcité travestie ou les infortunes de l'identité », AOC média, 2018

2 Philippe Corcuff, *La Grande confusion*, Textuel, 2020, p. 80

L'auteur analyse les deux dérives symétriques de l'identité vers l'identitarisme : chez les minoritaires, plus fréquemment ciblés par la critique de l'identitarisme ou du communautarisme ; mais également chez les majoritaires partisans d'une laïcité renforcée, que Corcuff définit comme une laïcité « nationale-républicaine. » *Ibid.* p. 84-85

Actuellement, sous le coup de l'émotion consécutive aux attentats d'origine islamiste le débat public se focalise sur les formes pathologiques de l'Islam à travers la « lutte contre le séparatisme » – soit, contre les tentatives de rupture du pacte républicain – et contre le « communautarisme » défini (enfin !) comme une volonté de soumission d'un groupe aux normes interprétées d'une religion (en l'occurrence, l'Islam). Mais le débat politique ne concerne pas pour l'instant la question générale rappelée par François Dubet : « [il faut] redéfinir une alternative laïque, une règle préservant une manière de vivre ensemble avec nos différences »¹.

Pour ce faire, il paraît pertinent d'envisager la question de la laïcité à la française sous sa forme la plus générale, de sa relation, au-delà des religions, entre la majorité et les minorités culturelles. Il s'agit donc de se dégager de la focalisation sur le religieux, plus précisément sur l'Islam, et de questionner les présupposés du modèle français de laïcité se revendiquant de la philosophie des Lumières : un modèle de relation citoyenne à vocation universelle, d'une part, face à des minorités représentatives de traditions particularistes, d'autre part.

Dans cette optique, il est intéressant de se baser sur un texte de Henri Pena-Ruiz², l'un des philosophes défenseurs de longue date d'une laïcité exigeante, qui revient sur les fondamentaux qui sous-tendent le modèle français de laïcité, au-delà du rapport au religieux. Et de confronter son argumentaire avec les analyses des penseurs juifs de la pluralité culturelle, Michael Walzer principalement.

Fondamentaux de la laïcité à la française et ressources critiques dans la pensée juive moderne

L'intérêt de l'article de Pena-Ruiz est d'entamer un dialogue avec les partisans d'une plus grande reconnaissance du pluralisme culturel en France en répondant aux critiques le plus souvent adressées à la forme française de la laïcité et à son évolution. Il en retient deux principalement, la négation de la différence culturelle, d'une part, la négation du caractère universel

1 François Dubet, « La laïcité et son autre », *op.cit.* p. 6

2 Henri Pena-Ruiz, « Culture, cultures et laïcité », in *Hommes et Migrations*, 2006, n°1259, p. 6-16.

du modèle français, en le caractérisant comme un simple modèle culturel enchâssé dans une tradition nationale.

En ce qui concerne la *négation des différences*, Pena-Ruiz avance qu'il y a là une méprise. Les cultures minoritaires ne sont nullement niées, dit-il, mais elles drainent en leur sein des éléments oppressifs et rétrogrades qui les relèguent au rang de *particularismes* : « Mais par un glissement courant (...) les "cultures" ainsi comprises [comme un tout] peuvent véhiculer des traditions oppressives. Et le refus de désolidariser certains traits culturels des ensembles où ils prennent place conduit dès lors à soupçonner toute critique qui les viserait d'irrespect à l'égard des cultures prises comme des totalités »¹. Pena-Ruiz poursuit, mettant en regard son interprétation du rôle de la laïcité : « C'est justement parce que la laïcité résulte d'un effort pour *mettre à distance* les traditions et les assumer seulement dans leur dimension authentiquement culturelle, à l'exclusion de toute norme oppressive, qu'elle peut avoir valeur universelle, sans nier pour autant les réalités particulières. L'idéal laïque unit tous les hommes par ce qui les élève *au-dessus de tout enfermement* »².

Une remarque générale d'abord : le mouvement des penseurs « communautariens » (avec Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel notamment) a montré de façon convaincante que pour critiquer une tradition dans un sens émancipateur, il faut d'abord la connaître pour se l'approprier. De plus, l'absence de cette familiarisation avec sa culture d'origine est génératrice de formes d'aliénations – de soumission non réflexive à la culture dominante – qui posent problème pour une intégration consentie à la société. Mais, une fois acquises les bases de sa propre culture, tout individu a le loisir de rompre les liens – totalement ou partiellement – avec sa culture originaire. À rebours de toute possibilité d'assignation communautaire, le droit de l'individu doit primer sur les droits collectifs dans les sociétés démocratiques. Il n'en demeure pas moins que pour qu'une telle appropriation puisse advenir, des *évolutions* sont nécessaires dans la prise en considération de la question du pluralisme culturel³.

1 *Ibid.*, p. 3.

2 *Ibid.*, p.4, c'est nous qui soulignons.

3 Je laisse de côté ici la question du traitement des formes pathologiques de la religion : l'islamisme politique et le terrorisme notamment. A ce sujet, Cécile Laborde, dans une « Lettre de Londres » parue dans la revue *Esprit* (juin 2021) souligne que le Royaume-

Les penseurs juifs du droit et de la reconnaissance du pluralisme culturel ne sont suspects ni de prôner l'enfermement communautaire, ni de s'accommoder des formes oppressives et inégalitaires incluses dans la tradition juive. Le premier d'entre eux, Simon Doubnov, était proche d'un mouvement juif socialiste, le Bund (l'Union des Travailleurs juifs), qui luttait contre toutes les formes d'oppression et pour l'égalité citoyenne, notamment l'égalité hommes-femmes. Quant à Michael Walzer, il a proposé, dans la ligne de la modernité juive, de soumettre l'ensemble de la tradition juive à une évaluation critique concertée, en fonction des critères de la sécularisation, de l'extension des droits humains et de la démocratie politique¹.

C'est surtout la seconde méprise relevée par Pena-Ruiz qui fait problème, celle qui considérerait la laïcité comme un simple « produit culturel » et non comme *un principe universel* – donc indépendant des traditions historiques – d'organisation de la société. On est ainsi ramené au débat entre universalisme, au-dessus des traditions, et particularisme engoncé dans une tradition. L'argument de Pena-Ruiz ici est sans appel : la laïcité n'est pas négociable dit-il, car son statut est universel, comme l'Habeas corpus (l'interdiction de détentions arbitraires non encadrées par le droit), reconnu d'abord en Angleterre, ne vaut pas que pour les Anglais. En conséquence, pour Pena-Ruiz, il ne s'agit pas de défendre la laïcité comme une conquête inscrite dans une histoire nationale imprégnée par le catholicisme.

Ce statut universel de la laïcité d'après lui, rendrait dérisoire toute tentative de vouloir l'assouplir en « laïcité ouverte », ce qui n'aurait pas de sens².

En se référant aux penseurs juifs de la modernité, on peut apporter deux types d'objections, l'une théorique, l'autre plus concrète, à l'argumentaire de Pena-Ruiz :

Uni, contrairement à la France sépare complètement la lutte contre le terrorisme islamique de la gestion du pluralisme culturel et ethnique. D'après l'auteure, cette pratique qui sépare les formes pathologiques des formes ordinaires de l'activité religieuse et culturelle a pour effet d'apaiser les relations intercommunautaires.

1 Michael Walzer, *The Paradox of Liberation*, Yale University, 2015 (texte non traduit).

2 Henri Pena-Ruiz, « Culture, cultures et laïcité », *op. cit.*, p.7-8

Sur le plan théorique, d'abord, Michael Walzer a mis en évidence dans un article célèbre l'existence de deux universalismes¹ : le premier, dominant dans la conscience occidentale est un universalisme qui vient d'en haut, avec la prétention de façonner l'ensemble des communautés humaines autour d'une seule conception de la vie bonne, de l'excellence éthique, de la société juste ou du bon régime politique. Cet universalisme centralisateur, Walzer le qualifie d'*universalisme de surplomb*. Il correspond parfaitement à la vision la plus répandue en France et explicitée par Pena-Ruiz.

L'autre universalisme, l'universalisme d'en bas, décentralisé, est celui où chaque société progresse en suivant son propre chemin, en intégrant par exemple des expériences d'émancipation issues d'autres cultures, en fonction de ses propres traditions historiques. Cet autre universalisme, respectueux de la diversité culturelle, se présente pour Walzer comme un universalisme de réitération. C'est notamment la voie suivie par la Diaspora juive, celle de la modernité juive jusqu'à nos jours.

Il y a bien sûr des interrelations entre ces deux formes d'universalisme. Il ne s'agit donc pas de les opposer systématiquement en pratique. Mais la démonstration de Walzer incite à atténuer les prétentions des partisans d'une laïcité de surplomb à se présenter comme seuls défenseurs de l'universalisme face aux minorités cantonnées dans le particularisme.

La seconde objection à l'argumentaire de Pena-Ruiz sur l'universalité de la laïcité est qu'il se cantonne au terrain de la théorie et de l'abstraction, en feignant d'ignorer le contexte politico-religieux très concret qui a façonné l'esprit de la loi à l'origine de la conception française de la laïcité. Emmanuel Levinas, dans un article où il relève les difficultés à faire vivre en pratique le judaïsme en France, nous donne l'une des meilleures illustrations de cette « catho-laïcité » : « La partie est en effet inégale entre le christianisme qui, même dans un État laïque est présent partout, et le judaïsme qui n'ose pas se montrer au-dehors, retenu par le scrupule de rompre, par cette indiscretion, le pacte de l'émancipation. La cité laïque incorpora dans sa substance sécularisée les formes de la vie catholique (...) Les églises s'intègrent dans des paysages qui semblent toujours les attendre et qui les soutiennent. On ne pense pas à cette atmosphère chrétienne comme on ne pense pas à l'air qu'on respire.

1 Henri Pena-Ruiz, « Culture, cultures et laïcité », *op. cit.*, p.7-8

La séparation de l'Église et de l'État ne la dissipa point. Le rythme du temps légal est scandé par les fêtes catholiques, les cathédrales orientent les villes et les sites. L'art, la littérature, la morale se nourrissent encore de ces thèmes »¹. Et Levinas conclut plus loin par un appel à la démarginalisation du judaïsme en France, par son intégration au cœur de la société dominante, au cœur de la diffusion du savoir notamment : « Le judaïsme ne peut survivre que s'il est reconnu et propagé par des laïques [non juifs] qui, en dehors de tout judaïsme, sont les promoteurs de la vie commune des hommes »².

Conclusion

La modernité juive, en mettant fin à l'hégémonie du religieux sur la pensée, l'action et l'organisation politique au sein du judaïsme, a modifié l'appréhension de la personnalité collective des Juifs en Diaspora. Considérés au XVIII^e siècle comme minorités religieuses dans leur pays de résidence, les Juifs qui demeurent attachés au judaïsme, au-delà de leur cheminement diasporique et quel que soit leur lien à la religion, sont désormais unis en tant que *peuple* par la référence à un passé commun, d'une part, et un sentiment d'appartenance à ce peuple, d'autre part.

Dès lors – réflexion qui a démarré un peu avant la création d'un foyer juif en Palestine mandataire, prélude à la création de l'État d'Israël en 1948 –, comment concilier l'existence des Juifs en tant que peuple (ou entités collectives rattachées au peuple juif) au sein de leur société de résidence en Diaspora, et leur statut de citoyen généralisé en Europe et en Occident au début du XX^e siècle ? Trois penseurs juifs ont joué un rôle primordial dans la création et l'évolution des réflexions concernant la *différence* dans l'organisation politique des États-nations : Simon Doubnov, depuis l'Europe orientale du début du XX^e siècle, Horace Kallen, au début du XX^e siècle également, mais aux États-Unis et Michael Walzer autre Américain qui nous est contemporain³.

1 Emmanuel Levinas, « Comment le judaïsme est-il possible ? », in *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976 (1963), p. 367-368.

2 *Ibid.*, p. 373.

3 Parmi les auteurs juifs français qui ont orienté leurs travaux sur la différence culturelle, citons : Richard Marienstras, *Etre un peuple en diaspora*, Éditions Les prairies ordinaires, 2014 [1975] et Michel Wieviorka, *La différence*, Balland, 2001

Simon Doubnov défend avec fougue l'idée de l'égalité collective des *droits culturels* pour les Juifs, complémentaires à ses yeux de l'égalité individuelle des droits civiques qu'ils ont déjà obtenue dans les nations européennes et occidentales. Pour Doubnov en effet, la culture au sens le plus profond – de l'ensemble de la production de l'esprit d'un peuple – est le facteur qui permet de souder et de pérenniser le peuple juif sans même le secours d'une souveraineté associée à un ancrage sur sa terre propre. La revendication des droits culturels collectifs, condition de l'existence du peuple juif en Diaspora pour Doubnov, s'oppose à l'idée d'une dilution de la personnalité collective des Juifs au sein de leur nation de résidence (comme cela semblait se dessiner dans la France du XIX^e siècle). Mais il ne s'agit pas de prôner l'enfermement ou le repli communautaire, au contraire : pour Doubnov, l'obtention de l'égalité des droits culturels est une *condition* et non un *obstacle* pour l'exercice par les Juifs de leur pleine citoyenneté dans leur nation de résidence.

Comme il le prévoyait, la voie tracée par Doubnov se prolonge dans l'Amérique des années 1910, élargie à l'ensemble des minorités culturelles par le philosophe Horace Kallen. Opposé à l'idéologie dominante du « melting pot » visant à supprimer les différences culturelles en les intégrant dans une culture commune supposée ainsi enrichie, Kallen a construit les prémisses théoriques d'une *société multiculturelle*. Partant de son expérience personnelle de grand observateur des dynamiques culturelles minoritaires et de la vie juive plus particulièrement, il avait remarqué que cette minorité juive était à la fois la plus avancée dans son développement culturel et social, et la plus désireuse de s'intégrer à la culture commune et à la nation américaine. D'où un projet multiculturel se voulant équilibré, cherchant à concilier les expressions culturelles minoritaires et la pleine participation citoyenne à la vie commune.

C'est avec Michael Walzer aux États-Unis qu'une pensée juive de la différence culturelle parvient à maturité. Intervenant pendant plusieurs dizaines d'années sur un double plan, de la production théorique et de l'animation du débat d'idée à travers la revue *Dissent* (Controverse) qu'il dirige, Walzer maîtrise parfaitement les dérives désormais bien repérées, de la négation des différences culturelles comme d'une promotion sans frein de la différence culturelle. Aussi, Walzer ne se contente pas comme Doubnov ou

Kallen de démontrer que l'obtention des droits culturels demeure compatible avec l'exercice d'une pleine citoyenneté nationale. Son projet, basé sur un équilibre entre *identité et citoyenneté*, contient des propositions, y compris des aides économiques ou redistributives, visant à inciter à l'exercice de la citoyenneté économique et politique. Par ailleurs, conscient de l'évolution vers une plus grande individualisation des engagements culturels dans les sociétés démocratiques et libérales, Walzer intègre l'idée de la circulation des individus entre plusieurs appartenances. Il en tire deux conséquences au plan des propositions concrètes : d'une part la reconnaissance d'un statut de *double appartenance* (ou, plus rarement de pluri-appartenance), ce qu'il appelle l'identité à trait d'union – Juif-américain, Italo-américain, etc. ; et d'autre part le renforcement des ports d'attache, des institutions culturelles de référence, afin que le nomadisme culturel, lorsqu'il existe, puisse s'accompagner de repères qui évitent un brouillage mortifère des identités.

La pensée juive de la différence culturelle est-elle trop éloignée du contexte français contemporain pour constituer une ressource appropriée au regard des débats très vifs qui agitent périodiquement la société sur ce thème ? Au contraire, nous l'avons vu, cette pensée apporte des éléments de réponse très précis propres à déconstruire un argumentaire qui confère une supériorité absolue à la laïcité française considérée comme un principe intangible, au motif qu'elle seule détiendrait les clés de l'*émancipation* de tous les citoyens, d'une part, et de l'*universalité* de l'organisation sociale, d'autre part. Or, sur le plan de l'émancipation, Simon Doubnov comme Michael Walzer montrent que la critique des formes oppressives et rétrogrades au sein du judaïsme est déjà bien engagée ; mais surtout, qu'elle doit se dispenser en liaison étroite avec la tradition pour être massivement appropriée, et non par une directive proclamée d'en haut. Sur le plan de l'universalité, lorsque nous abandonnons le monde idéal des principes pour le monde réel, la démonstration d'Emmanuel Levinas est implacable, quant à l'enracinement de la laïcité française dans un univers *spécifique* hérité du catholicisme qui s'impose à nous de façon aussi familière que « l'air qu'on respire ».

Cela étant, les grandes lignes de la forme française de la laïcité sont bien ancrées dans la société et constituent même une spécificité de ce pays qui ne disparaîtra pas. En fait, le débat ne porte pas sur le principe de laïcité

lui-même, mais sur son interprétation. L'enjeu est clair : se cantonner à la neutralité de l'État, dans l'esprit de la loi de 1905 ou l'étendre de plus en plus vers une neutralité des cultures dans la société et dans l'espace public, élargir les possibilités de *reconnaissance* de la différence culturelle ou la cantonner comme *tolérance*, dans l'espace intime à la limite. Le débat est d'ailleurs obscurci par la focalisation sur le religieux, sur l'Islam, et plus précisément sur ses *formes pathologiques* selon l'expression de Cécile Laborde : l'identitarisme et le séparatisme (qui concernent également d'autres religions ou sectes que l'Islam), l'hyperpolitisation du religieux, le terrorisme se réclamant de l'Islam. Le débat serait plus clair et plus fructueux si, d'une part, on dissociait les formes pathologiques des formes ordinaires du religieux et, d'autre part, si la question de la laïcité était débattue sur un plan plus général de la place accordée aux minorités culturelles – entre tolérance et reconnaissance – dans la société française.

Même si cela n'apparaît pas au premier plan, le judaïsme en France est pleinement concerné par la conception et l'interprétation adoptées pour la laïcité dans ce pays. Le colloque de 2019 sur « Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national » a mis à nu leur effacement comme acteurs collectifs dans l'élaboration de l'histoire de France. Cette invisibilité collective a forcément des effets sur leur sentiment d'appartenance à la nation et à la société française. Ainsi, sous les coups répétés de divers foyers d'antisémitisme – issus de l'ultra-droite populiste et haineuse ou de l'islamisme meurtrier –, nombre de Juifs, face au manque de solidarité des forces vives de la société civile notamment, se sont désaffiliés du pacte républicain. Les effets sont bien réels également sur des pertes du sentiment d'appartenance au judaïsme. Si la rupture des liens résulte de choix éclairés sur la base d'une connaissance de sa culture d'origine, il n'y a rien à y redire. Si, en revanche, il s'agit d'une rupture des liens par défaut, liée aux difficultés de se connecter à sa culture dans un univers de compétition sociale et de sous-estimation systématique des identités minoritaires, c'est difficilement acceptable. D'autant plus que, rappelons-le, la Shoah a frappé très durement les Juifs français avec l'extermination du quart de sa population de l'époque, avec des conséquences, y compris sur le plan démographique, qui s'en ressentent aujourd'hui encore.

Lorsqu'on défend l'idée d'une plus grande reconnaissance des identités collectives, on avance généralement des propositions du ressort des politiques éducatives, de l'attribution parfois de certains droits collectifs pour renforcer les institutions religieuses ou culturelles – avec un primat absolu du droit individuel sur tout droit collectif –, l'octroi de moyens financiers pour faire vivre les cultures minoritaires, et une formation du monde des médias à la représentation de la différence culturelle. Mais plus fondamentalement, avant les questions de droit et de moyens financiers, il s'agit d'orienter le débat public vers un important *changement d'état d'esprit* vis-à-vis de la prise en considération des cultures minoritaires. Quant aux Juifs de France, qui se montrent souvent plus « républicains » que les autres, le changement de perspective les concerne également au plus haut point : par exemple, aucune disposition de la loi de 1905 n'obligeait les historiens juifs ou en empathie avec le monde juif qui ont participé à l'élaboration du récit national, à s'autocensurer, à entériner l'invisibilité des Juifs comme acteurs collectifs de cette histoire. La question de leur reconnaissance est donc l'affaire des Juifs eux-mêmes également, de leur capacité à se présenter comme une collectivité, certes diverse, mais appartenant à un peuple animé par une même communauté de destin.

Israël et modernité

Ilan Greilsammer

Remarquons tout d'abord que le sionisme, dont est né l'État d'Israël, fut immédiatement lié à la question de la modernité. Ce mouvement politique s'est pleinement inscrit dans le courant des nationalités du XIX^e siècle, réaction moderne contre les Empires coloniaux et l'emprise coloniale. Aujourd'hui, alors que le sionisme est largement décrié par les mouvements de gauche et tiers-mondistes comme une forme de colonialisme et de racisme, on oublie trop souvent qu'il fut précisément un mouvement de libération nationale fondamentalement anticolonialiste, dirigé contre la sujétion et la persécution des minorités juives dans les Empires de l'époque...

Les premiers idéologues sionistes étaient fascinés par le phénomène national et par la volonté des peuples de s'émanciper du joug impérial (à l'époque, surtout de celui l'empire Ottoman et de l'empire austro-hongrois). Qu'on pense à Moshe Hess, ou encore aux rabbins précurseurs du sionisme comme Alkalay. On peut à juste titre dire que le *Risorgimento*, l'unité italienne réalisée par le Piémont et par Cavour, suivi de l'unité allemande en 1870 avec Bismarck, ont été la source d'inspiration majeure des premiers idéologues du renouveau national juif. Au-delà de cela, le rêve de pratiquement tous les penseurs et fondateurs du sionisme était de créer un jour un État libéral, émancipé, moderne et démocratique, sur le modèle des démocraties occidentales qu'ils voulaient copier. Leur admiration sans limites se portait vers l'Angleterre, la France, les États-Unis, et ils voyaient l'État juif comme un État de séparation des pouvoirs, avec des élections libres et un parlement représentant toutes les tendances du peuple. Certains insistaient surtout sur un pouvoir judiciaire indépendant, tous rejetaient les systèmes autocratiques européens dans lesquels les libertés étaient foulées au pied et les minorités persécutées. Bien évidemment, la loi de séparation de la religion et de l'État adoptée par la France en 1905 les avait énormément,

impressionnés et il était évident pour la plupart des acteurs du mouvement sioniste qu'une telle séparation, et que la laïcité à la française, seraient mis en place dans le futur État.

N'oublions pas non plus que le mouvement sioniste, surtout en Eretz Israël, était très largement dominé par les partis socialistes. Alors que la première *aliyah*, à partir de 1881 (celle dite des « dreamers »), était plutôt diversifiée, avec bon nombre de pionniers traditionnalistes, dès la seconde *aliyah* le socialisme domine très largement, qu'il soit de tendance marxiste avec les *Poalei Zion*^{*}, ou de tendance réformiste avec l'*Hapoel Hatzair*^{*} de A.D. Gordon et sa « religion du travail ». La tendance socialiste se renforcera encore avec la troisième *aliyah*, à la suite de la révolution russe de 1917 et de la première guerre mondiale. Enfin, si la quatrième *aliyah* (1924-25) amena surtout en Eretz Israël des éléments petits-bourgeois venus de Pologne, les divergences entre les uns et les autres portaient sur le type d'économie que pratiquerait le futur État juif, sur sa structure et son organisation sociales, mais il n'y avait aucune contestation (notamment entre Ben Gourion et Wladimir Zeev Jabotinsky) sur le caractère moderne, séculier et occidentalisé qu'il devrait avoir.

C'est précisément à cause de sa modernité que les forces religieuses orthodoxes en Europe, les grandes autorités rabbiniques de l'époque, qu'elles soient de tendance hassidique ou anti-hassidiques (comme les *mitnagdim*^{*}, ou les *Lithuaniens*^{*}) ont radicalement condamné le sionisme, et se sont organisées contre lui en fondant l'*Agoudat Israël*^{*}. Bien sûr, dans leur condamnation absolue du sionisme, il y avait aussi des raisons théologiques : l'exil a été imposé par Dieu au peuple juif comme un châtiment pour ses péchés et il n'appartient pas aux juifs de décider d'y mettre fin d'eux-mêmes, ce serait un faux messianisme comme le christianisme ou le sabbataïsme^{*}. Et selon les trois serments du *Cantique des Cantiques* il est interdit aux juifs d'avancer la fin des temps.

Mais la principale raison de l'hostilité absolue des rabbins d'Europe envers le sionisme, venait surtout et avant tout de la laïcité pure et dure et de l'aspiration à la modernité de ses promoteurs (passés pour la plupart par le système orthodoxe qu'ils rejetaient à présent). Il faut reconnaître qu'on trouve quantité de textes des dirigeants sionistes qui, dans leur rejet absolu de

la tradition et des pratiques religieuses, frisent franchement l'antisémitisme. Parmi ces textes, qui appellent à l'émergence d'un « nouveau juif », jeune, beau, fort et courageux, sain de corps et d'esprit, absolument moderne et totalement émancipé, libéré des chaînes et de la laideur de la diaspora, on trouve des descriptions du juif traditionnel que n'auraient pas rejeté les Drumont de l'époque : le juif religieux habillé des vêtements « sales » traditionnels, avec sa barbe pouilleuse, son caftan et son *shtreimel** ridicule, le juif parasite qui ne sait rien faire de ses mains, qui ne fait que pleurnicher en quête d'un protecteur, etc. Qu'il s'agisse de la fameuse « pyramide » de Borochof qui visait à « normaliser » le peuple juif, ou d'un Ben Gourion qui parlait lui aussi d'un Etat « normal » avec « des policiers et des prostituées », cet Etat ne serait pas un Etat traditionnel ! Ce que comprenaient très bien les *admorim** hassidiques comme les maîtres des grandes *yechivot** d'Europe, c'est que le futur État juif que voulaient les sionistes serait à des lieues de la tradition juive, serait un État de « mécréants », et adopterait les règles « infâmes » de la laïcité et de la séparation de la Religion et de l'État (en quoi ils se trompaient complètement...). Quant aux rabbins minoritaires qui ont choisi d'accompagner Théodore Herzl et de le soutenir, comme le Rav Reines, fondant en cela le courant dit sionisme-religieux, ils avaient pris grand soin de préciser à Herzl qu'ils ne le soutenaient que sur le plan de ses efforts politiques, et qu'ils ne le soutiendraient pas s'il incluait dans l'action du mouvement sioniste des éléments « culturels » (c'est-à-dire en fait liés à la modernité). D'ailleurs quand l'Organisation sioniste a commencé à inclure de tels éléments culturels dans son programme, plusieurs rabbins ont choisi de s'éloigner du sionisme-religieux.

Il faut évoquer le cas du Rav Abraham Itshak Hacohen Kook qui est assez particulier, d'abord du fait de l'envergure de celui qui fut l'un des plus grands penseurs juifs de l'époque moderne. Grand-Rabbin de Palestine sous le mandat britannique, penseur majeur du sionisme-religieux, il avait comme en bien des domaines une relation très complexe à la modernité. D'un côté, il ne voulait certainement pas que le mouvement sioniste et le futur État juif s'éloignent de la tradition et il prêchait la fermeté sur ce point. D'un autre côté, son eschatologie messianiste accordait une place fondamentale au retour de tous les juifs en Eretz Israël, quelle que soit leur attitude envers

la tradition et la religion, et on sait qu'il donnait au juif moderne, voire anti-religieux, un rôle dans le processus messianique, du fait même de son enracinement en terre d'Israël.

À l'approche de la création de l'Etat d'Israël, en fait dès les années trente, un certain nombre d'éléments ont contribué à changer progressivement l'attitude des dirigeants sionistes à l'égard de la modernité du futur Etat. Tout d'abord, peu avant la seconde guerre mondiale, avant que les portes de la Palestine ne se ferment avec le Livre Blanc, est arrivé un grand nombre de juifs orthodoxes et ultra-orthodoxes, venant des communautés d'Europe de l'Est. On peut mentionner en particulier les hassidim de *Gur**. Confrontés à la situation en Palestine et aux heurts entre Juifs et Arabes, ils se sont souvent rapprochés des sionistes, ne serait-ce que pour des raisons de sécurité. L'assouplissement des positions de l'*Agoudat Israël** a notamment provoqué la scission des franges les plus dures des *haredim** de Palestine, autour des *Netourei Karta**, de la *Eda haredit** de Jérusalem et des *hassidim de Satmar**. Il s'est agi d'une population ultra-traditionnaliste, dont il faudra tenir compte.

D'un autre côté, la Cinquième alyah, d'origine allemande, arrivée après la montée d'Hitler au pouvoir, l'aliyah dite des « *yekkim** » comportait des courants divers, certains très favorables à la modernité, la science et la laïcité, d'autres plus réservés. Le courant orthodoxe souvent appelé « *Torah et Derekh Eretz* », fidèle à l'enseignement du Rav Shimshon Rafael Hirsch tenait à combiner une pratique religieuse stricte avec la modernité. Après la guerre et la Shoah, avec l'arrivée des rescapés, puis autour de la création de l'État avec le début de ce qui sera l'immigration massive des juifs des pays arabes (Juifs d'Irak et du Yémen), Il est devenu de plus en plus évident pour tous qu'il ne serait pas possible de créer un Etat « à la française » ou même selon les normes des pays démocratiques occidentaux. On peut se demander pourquoi ?

Tout d'abord, parce qu'une partie des juifs qui arrivaient et arriveraient dans cet État, s'ils acceptaient les instruments de la modernité, rejetaient l'idéologie de la modernité. Les instruments de la modernité, c'est tout ce que la science crée comme outils d'un État moderne. Qu'il s'agisse d'un gouvernement ou d'un parlement, des hôpitaux ou des moyens de transports,

des instruments de travail ou des machines en tout genre. Ou aujourd'hui de l'ordinateur. Sur ces outils qui sont a priori neutres, pas de controverse, ils n'ont pas de contenu idéologique, ils rendent la vie de l'homme plus facile et lui accordent le bien-être. Par contre, dès ses débuts, l'État juif comptera dans sa population un nombre non négligeable de citoyens qui rejettent complètement le contenu idéologique et les idées caractéristiques de la modernité : ils veulent garder les structures patriarcales, l'autorité du père, la préséance de l'homme et le rôle effacé de la femme, ils veulent la famille traditionnelle homme-femme-enfants et en rejettent toute déviation, ils rejettent autant l'homosexualité que l'avortement, ils croient dans les idées anciennes, traditionnelles et même lorsqu'ils ne sont pas pratiquants ils veulent préserver à tout prix la place de la religion dans l'État.

Face à cette situation de fait, les partisans des idées modernes et d'un État à l'occidentale auraient pu dire en théorie : nous les laïques, que nous soyons de gauche ou de droite, nous sommes la majorité, les religieux et les traditionnalistes sont une minorité, nous allons donc leur imposer un État libéral et moderne, et inscrire la séparation de la religion et de l'État, dans une Constitution écrite similaire à celles des pays occidentaux.

Mais c'est à ce point qu'il faut s'attarder sur la pensée politique de David Ben Gourion, sur ce qu'on appelle en hébreu *mamlachtiut*, ou en français l'idéologie étatiste. David Ben Gourion, fondateur de l'État et chef du parti dominant *Mapai**, était certes un laïque, mais un laïque très instruit en matière juive, et il était un connaisseur très érudit des textes bibliques qu'il avait étudié dans son enfance. Or il avait une idée très précise de son État : il voulait à tout prix que l'État parvienne à englober en leur donnant un minimum de satisfaction, tous les segments du peuple juif qui viendraient s'y installer. Il ne voulait surtout pas que certains juifs citoyens d'Israël se sentent « en-dehors », exclus du système, non-intégrés. C'est exactement ce qui se passerait, pensait-il, si l'État imposait sa modernité à des gens qui n'en voulaient pas. Ils se réfugieraient dans leurs ghettos, leurs villes séparées et saperaient constamment le régime. Ainsi, pour les intégrer, il fallait faire des concessions, voire de grosses concessions, peu compatibles avec la modernité. L'une des conséquences de ce choix sera que l'État d'Israël n'aura pas de Constitution.

En 1947, épuisée par les heurts incessants entre les Juifs et les Arabes, et les attentats des organisations juives extrémistes, l'*Irgoun** et le *Lehi** (Groupe Stern), l'Angleterre remit la « Question de Palestine » à l'Organisation des Nations Unies pour qu'elle décide d'une solution. Pour forger son opinion, l'Assemblée Générale envoya en Palestine une Commission d'Enquête, l'Unscop, qui devait interviewer et recueillir les avis de tous les segments de la population, juifs et arabes. Il était clair que la Commission demanderait aussi leur position sur un État juif aux ultra-orthodoxes de l'*Agoudat Israël*, jusque-là antisionistes affirmés. Alors que David Ben Gourion allait prendre une décision d'une importance énorme pour l'avenir de l'État d'Israël et sa modernité, il envoya à l'*Agoudat Israël* afin de gagner les *haredim** à sa cause et être sûr qu'ils ne s'opposeraient pas à l'État, ou en tout cas qu'ils ne diraient pas de mal de l'État sioniste aux gens de l'Unscop, la célèbre lettre du « statu quo ». Remarquons tout de suite que cette lettre exprimait en elle-même un rejet de la modernité, puisqu'elle garantissait la pérennité dans l'État d'Israël des règles religieuses et traditionnelles telles qu'elles existaient dans le *Yichouv**. Qui dit *statu quo*, dit : absence de changement...

J'en rappelle les termes qui ont fait couler tant d'encre :

1 Le chabbat et les fêtes juives seront les jours fériés d'Israël et personne ne pourra être obligé de travailler ce jour-là. En pratique, cela signifiait que ce qui fonctionnait quelque part le chabbat, continuerait à fonctionner, mais que là où, avant l'État, quelque chose ne fonctionnait pas le chabbat, cela continuerait à ne pas fonctionner. ... Donc, par exemple, dans la plupart des villes, il n'y aurait pas de transports publics le chabbat ou un jour de fête. Un visiteur venant d'un État « moderne » comme la France serait étonné d'apprendre qu'un habitant de Jérusalem voulant se rendre à la mer le chabbat, n'a d'autre alternative que son auto privée ou un taxi... ou de rester chez lui.

2 Toutes les cantines de l'État ne pourront servir que de la nourriture cachère. En pratique cela signifie que, aussi bien à l'armée qu'à l'université, à l'école ou dans une administration, il n'y aura pas la liberté de manger ce que l'on veut.

3 Tous les courants d'éducation seront reconnus et subventionnés, et il n'y aura aucune interférence de l'État, ni dans le choix des maîtres, ni dans le contenu de l'enseignement. En pratique, cela permettait aux ultra-orthodoxes de ne jamais enseigner aux jeunes les matières que tout État moderne jugerait indispensables, en particulier pour entrer sur le marché du travail ; hébreu moderne, mathématiques, anglais, etc.

4 Et surtout, Ben Gourion décida de « déposséder » totalement l'État de l'une de ses fonctions régaliennes fondamentales, qui représente à elle seule l'essentiel de la modernité : le statut civil du citoyen israélien. En quoi ce choix est-il lié à la modernité ? Parce que toutes les avancées possibles, l'accès au progrès des personnes et à leur développement, tous les changements importants susceptibles d'émanciper l'individu se trouvent dans le domaine du statut civil. Or Ben Gourion remettait ce domaine dans sa totalité au Grand-rabbinat d'Israël et aux tribunaux rabbiniques orthodoxes, pour qu'ils règnent et décident dans ce domaine selon la Halacha. Qui est juif et a droit à la citoyenneté ? Comment devenir juif ? Qu'est-ce qu'une famille ? Qu'est-ce que la paternité ? Qui a le droit de se marier et de divorcer, etc. Ce qu'acceptait le chef du sionisme c'est que l'État d'Israël serait régi ad aeternam par des règles fixées dans le passé : les gens ne pourraient se marier que religieusement, ils ne pourraient devenir juifs que selon les règles posées par les rabbins traditionalistes, et la famille serait pour toujours définie comme composée uniquement d'un couple homme-femme.

5 On peut évidemment ajouter à ces promesses du *statu quo* d'autres concessions faites par la suite aux plus traditionnalistes, comme l'exemption des étudiants en *yechiva** de service militaire, ou plus tard l'interdiction faite à la compagnie d'aviation El Al de voler le chabbat.

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que les règles du *statu quo* n'ont pas empêché Israël d'être un État moderne, voire une *start-up nation*. L'État d'Israël, malgré les énormes difficultés de l'intégration des immigrants ou du conflit avec les Palestiniens, est devenu du point de vue technologique un des États les plus avancés du monde. Le *statu quo* n'a pas empêché la croissance économique exceptionnelle, la technologie de pointe, et une armée de très haut niveau. Les universités israéliennes sont d'un niveau qui les place dans

la catégorie la plus élevée. Tout cela est bien connu et incontestable. Par contre le statu quo a bloqué toute évolution dans des domaines essentiels qui concernent le statut de la personne. En 2022, il n'y a toujours pas de transports publics le chabbat là où il n'y en avait pas en 1948. En 2022, dans la grande majorité des yechivot hassidiques et lithuaniennes, des milliers et des milliers de jeunes n'ont toujours pas accès aux connaissances profanes. Lorsqu'ils veulent entrer sur le marché du travail ils sont totalement démunis. Ceux d'entre eux qui décident un jour de quitter le monde orthodoxe et de « *lahzor besheela* » (de devenir non religieux) sont complètement perdus dans un monde séculier qu'ils ne connaissent pas. Et surtout, en 2022 il est toujours impossible de se marier civilement, ou de se convertir si on ne promet pas d'observer strictement tous les commandements...

Il y a là un mystère. Israël est un pays démocratique, qui a un parlement, la Knesset, qui aurait très bien pu, en 73 ans, changer ces règles et définir de nouvelles lois adaptées à l'État moderne. Et on peut se demander pourquoi donc ce fossé entre la « start-up nation » incroyablement moderne et avancée, et des règles de vie inchangées, dont beaucoup ont été fixées il y a des centaines d'années ?

La première raison est simplement liée au système politique israélien. Le système électoral choisi pour ce pays est un système proportionnel intégral (avec un seuil de représentation bas, 3,25 (%). L'objectif de ce système était de permettre une représentation à la Knesset, chambre unique représentant le peuple, de tous les segments importants de la population israélienne : juifs religieux, laïques et ultra religieux, ashkénazes et séfarades, travailleurs et employeurs, industriels et agriculteurs, et bien sûr arabes de toutes tendances (communistes, islamistes, chrétiens, druses, etc.). Ben Gourion, dont il faut rappeler qu'il régnait en maître sur le parti archi-dominant, aurait pu choisir un autre système, majoritaire. Mais là encore sa conception de la *mamlachtiout*, l'étatisme intégrateur, le poussait à vouloir un parlement représentatif de tous (tout en maintenant bien sûr la suprématie de son propre parti). Le résultat d'un système proportionnel intégral dans un pays qui n'est pas divisé en circonscriptions de vote est très clair : depuis la 1^{ère} Knesset de 1949, le parlement israélien est morcelé entre un grand nombre de partis dont certains sont de taille petite ou moyenne. Jamais l'un des

deux grands partis d'Israël (Parti travailliste et Likoud) n'est parvenu à lui seul à obtenir la majorité des sièges au parlement ou même à s'en approcher. Par exemple, aujourd'hui, en 2022 on trouve à la Knesset un parti d'extrême-droite dit « Sionisme religieux », un parti de droite le Likoud, un parti de droite semi-religieux, *Yemina**, deux partis ultra-orthodoxes *Yahadout Hatorah** (qui comprend lui-même deux partis *Agoudat Israël* et *Degel Hatorah*) et le *Shass*, un parti de droite libéral *Tikva Hadacha*, deux partis centristes, Bleu-Blanc et *Yech Atid*, deux partis de gauche, le Parti travailliste et *Meretz*, un parti arabe islamiste, *Raam*, et *La Liste Arabe Unifiée* qui regroupe trois partis arabes.

Et encore, dans le passé le morcellement a été beaucoup plus grand. Le résultat est que tous les gouvernements israéliens ont été, même lorsque Ben Gourion, Begin, Rabin ou Netanyahu étaient au sommet de leur pouvoir, des gouvernements de coalition, souvent avec les partis ultra-orthodoxes. Or il est clair que la condition sine qua non à la participation des partis religieux a toujours été de ne pas toucher au statu quo et de continuer indéfiniment les règles acceptées par Ben Gourion en 1947. Cette menace de faire tomber le gouvernement si une quelconque atteinte était portée à ces règles a toujours été extrêmement efficace : ainsi le premier gouvernement d'Itshak Rabin est tombé parce que des avions militaires commandés aux Etats-Unis se sont posés en Israël un peu après l'heure de chabbat... Pendant longtemps, faire affaire avec les partis les plus traditionnalistes, les plus opposés à la modernité fut très pratique. Comme tout ce qui intéressait ces partis était le maintien absolu du statu quo, ils ne se mettaient pas (ou pas trop) en travers des politiques intérieure ou extérieure du gouvernement. Les conséquences de ce système sont très claires : les mouvements religieux modernes, *conservative et reform*, qui croient en la modernité, sont exclus, le statut de la femme est pratiquement inchangé (il faut toujours que le divorce, le *get*, soit « accordé » par le mari, les tribunaux rabbiniques qui décident du statut d'État-civil de chacun sont toujours composés uniquement d'hommes ultra-orthodoxes, etc. Il y a peu d'exemples dans le monde d'un Etat aussi moderne avec autant de poches « d'anti-modernisme ». Il faudrait toutefois ajouter qu'avec la coalition israélienne actuelle Bennett-Lapid (à l'heure où j'écris ces lignes), se produisent de « petits » changements. En effet pour

la première fois, aucun parti religieux ne fait partie du gouvernement. Les ministres religieux du parti *Yemina* appartiennent au courant sioniste-religieux et voudraient apporter de petites adaptations modernes au statu quo : rendre la conversion au judaïsme un peu plus facile, rendre les réseaux de cachrouit plus compétitifs, etc. Rien de révolutionnaire, rien de vraiment très « moderne », mais... un peu d'air frais.

Cependant le système politique israélien n'est pas le seul responsable de cette situation. Sociologiquement, qu'elle soit religieuse ou non, la population israélienne reste en majorité très « traditionnelle ». L'immigration de masse des pays arabes a amené une population, aujourd'hui majoritaire en Israël, qui croit dans les valeurs traditionnelles : la famille, le père, le rabbin, l'homme, l'importance du judaïsme, etc. C'est pourquoi, même si beaucoup de juifs séfarades israéliens regardent la télévision, conduisent leur voiture et vont voir un match de football le chabbat, ils continuent à soutenir les règles du *statu quo*, comme l'exclusivité du mariage religieux juif, parce que, pour eux, c'est l'essence même du caractère juif de l'État.

On peut conclure cet article sur la modernité (ou l'absence de modernité...) en Israël en insistant encore une fois sur la différence qui existe entre les instruments et l'idéologie de la modernité. Un bon exemple en est la controverse qui existe entre les milieux ultra-orthodoxes et les autorités sur la question du smartphone. Comme je l'ai dit, les *haredim* acceptent très volontiers tous les instruments technologiques de la modernité. Au cours des dernières années, dans toutes les universités et collèges universitaires israéliens, se sont créées et développées des classes d'ordinateurs pour *haredim*, où ces derniers apprennent avec beaucoup de facilité à utiliser tous les outils informatiques. Les ultra-orthodoxes n'ont rien contre ces outils et tout au long de la période actuelle de Covid ils se sont fait vacciner et traiter dans les hôpitaux avec les technologies les plus perfectionnées de la médecine. Mais le téléphone portable pose problème. D'un côté les premiers téléphones portables, qui ne permettaient que les communications téléphoniques, sont indispensables à la vie quotidienne, que ce soit pour l'étudiant en yechiva ou le rabbin. On doit bien parler à sa femme et à ses enfants, et leur dire quoi acheter au supermarché ! Par contre, le smartphone relié à l'internet introduit, comme d'ailleurs la télévision, un élément idéologique

totale­ment inacceptable : films, images interdites, etc. C'est pourquoi les autorités des *haredim* n'autorisent que le « téléphone caché », à l'ancienne. Bien évidemment tout *haredi* attrapé par ses collègues ou voisins avec un smartphone est mis à l'écart et ostracisé (ses filles ne trouveront pas à se marier, ses fils n'entreront pas dans les meilleures *yechivot*, etc.

Tel me semble être le bilan de la modernité dans l'Israël de 2022.

Glossaire

Admorim hassidiques : chefs religieux juifs.

Agoudat Israël : parti politique juif fondé en 1912 en Pologne comme bras politique du judaïsme orthodoxe. De nos jours, parti politique en Israël, qui s'oppose aux tendances laïques.

Aliyah : qualifie l'immigration en Palestine ou en Israël ; mot hébreu signifiant montée (vers la Terre Sainte).

Hapoël Hatzair : (en hébreu : le jeune travailleur), premier parti socialiste sioniste fondé en Palestine, en 1905, par des émigrants juifs russes.

Haredi : littéralement craignant Dieu, juifs très religieux, appelé quelques fois ultra-orthodoxes.

Hassidisme : courant mystique du judaïsme fondé au XVIII^e siècle par le rabbin Israël ben Eliezer, connu sous le nom de Baal Shelm Tov ou Besht (le maître du bon Nom). Axé sur la piété et la charité, centré sur l'individu dans sa relation directe avec Dieu, le hassidisme s'oppose à la tradition érudite et figée du judaïsme rabbinique.

Hassidim de Gur : obédience hassidique ; originairement dépendante du rabbin de Gur, une petite ville polonaise.

Hassidim de Satmar : obédience hassidique fondée en Transylvanie. Cette secte est très anti-sioniste et établie surtout aux USA.

Irgoun : mouvement nationaliste juif d'extrême droite, dont le fondateur fut Vladimir Jabotinsky, chef du Mouvement sioniste révisionniste, et groupe terroriste juif avant la création de l'État d'Israël, dont le principal chef fut Menahem Begin futur Premier ministre d'Israël.

Lehi (Groupe Stern) : groupe terroriste juif anti-impérialiste en Palestine.

- Mapai** : parti politique israélien de gauche qui fut la force principale de la politique israélienne jusqu'à sa fusion au sein du Parti travailliste israélien Avoda en 1968. Ce fut le parti de Ben Gourion fondateur de l'Etat d'Israël et son premier Premier Ministre.
- Mitnagdim** : littéralement « les opposants », mouvement d'opposants au hassidisme, né en même temps que celui-ci, et existant à l'époque essentiellement en Lituanie.
- Netourei Karta** : (en français : les gardiens de la cité) secte ultra-religieuse anti-sioniste existant surtout à Jérusalem.
- Poalei Zion** : (« Travailleurs de Sion ») mouvement marxiste et sioniste créé en 1901, regroupant des cercles de travailleurs juifs fondés dans différentes villes de l'Empire russe après le rejet du sionisme par le Bund (Union générale des travailleurs juifs).
- Sabbataïsme** : mouvement messianiste, partisan du kabbaliste juif Sabbatai Zevi qui s'est auto-proclamé en 1648 comme le Messie. Sous la menace du Sultan il finit par se convertir à l'Islam. Les sabbatéens, ses disciples, ont interprété la conversion de leur chef à l'Islam comme un commandement à pratiquer une religion cachée et secrète.
- Shtreimel** : chapeau de fourrure porté par de nombreux Juifs plus particulièrement par des membres de groupes hassidiques pendant le Chabbat et les fêtes religieuses.
- Yemina** (du mot Yemin, à droite, en hébreu) : parti politique d'extrême droite, proche des colons, fondé par Naftali Bennett, premier Ministre israélien actuel.
- Yahadout Hatorah** : coalition de partis qui se présentent comme les défenseurs des valeurs de la Torah, défendant les droits des religieux en Israël, la Torah et le respect du Chabbat.
- Yechivot** : écoles religieuses talmudiques juives.
- Yekkim** : Juifs d'origine allemande, au singulier yekke.
- Yichouv** : nom de la communauté juive en Palestine avant la création de l'État d'Israël.

klarheit	לְיָדוֹת	Pfer	פָּרָה
Belage	מִלְבָּשׁ	Tunicht	תִּיבֵל
Schwertstube	מִלְבָּשׁ-חַבֵּר	unbestimmt unbekannt	מִלְבָּשׁ
Reihe	סֵדֵר	plagen	פָּגַעַת
driemen	מִלְבָּשׁ	Blaze Pest	פָּגַעַת
suche Pest	מִלְבָּשׁ	menschlich	בְּחַיֵּי אָדָם
aufsehen	מִלְבָּשׁ	Schicht Verpflichtung	מִלְבָּשׁ
abwerfen רִחַק	מִלְבָּשׁ	im Gegenteil	מִלְבָּשׁ
Rezept	מִלְבָּשׁ	Befehl	מִלְבָּשׁ
gottesfürchtig angestrichen Ordnung	מִלְבָּשׁ	Wort Umkehrung Voraussetzung	מִלְבָּשׁ

Page du cahier d'hébreu de Kafka.

Impossibles métamorphoses

Réflexions sur la modernité juive de Kafka

Léa Veinstein

Kafka est souvent qualifié de « grand écrivain de la modernité ». Cela fait partie des expressions toutes faites auxquelles on acquiesce sans les comprendre, sans même s'y arrêter ou les interroger. C'est de l'ordre de l'incontestable, quand bien même cela serait un peu vague, brumeux.

De la même façon, Kafka est parfois défini comme l'un des « grands écrivains juifs du XX^e siècle ». Juif comment ? Ce judaïsme est-il une identité religieuse, culturelle, affective ? Une racine ou un déracinement ? L'expression ne le précise pas, mais elle s'est imposée : sur un grand dictionnaire de la « littérature juive », je me souviens avoir vu le visage de Kafka en très grand, remplissant toute la couverture. A lui tout seul, il est devenu l'image, le visage de la littérature juive que j'aurais pourtant bien du mal à définir.

Ce dont nous pouvons être certains (à l'appui de citations qui le démontrent) c'est que Franz Kafka se débat sans cesse avec et contre ces deux affirmations : qu'il s'agisse de s'intégrer à un monde moderne, nouveau, ou qu'il s'agisse de fixer en soi une identité juive, la démarche est pour lui douloureuse, complexe, et même impossible. C'est ce que nous allons nous attacher ici à déplier, en scrutant deux déclarations de Kafka au plus près de leur littéralité, de leur rythme et de leurs enjeux philosophiques. Tout en gardant à l'esprit que réfléchir à ce que pourrait être, chez Kafka, une modernité juive se présente pour le moins comme un défi.

Dans une phrase rapportée par Gustave Janouch, Kafka tente d'articuler ces deux notions : l'identité juive d'une part, le rapport à l'histoire et à la modernité, de l'autre :

« Nous autres Juifs, nous ne sommes pas peintres, à vrai dire. Nous ne savons pas nous représenter les choses de façon statique. Nous les voyons toujours s'écouler, se mouvoir, se métamorphoser. Nous sommes des narrateurs (...) Que voulez-vous, je suis toujours captif en Égypte. Je n'ai pas encore traversé la Mer Rouge »¹.

Que nous apprend cette phrase, intense et très riche, sur la modernité juive de Kafka ? Remarquons premièrement le caractère tout à fait univoque et clair de l'expression de son identité juive : ici, Kafka dit « nous », il réitère de façon insistante cette parole à la première personne du pluriel. Jusqu'à la toute dernière phrase, où il s'isole de la collectivité pour revenir au « je », la phrase a un caractère déclaratif : voici ce qui nous définit, nous les Juifs. Nous sommes ainsi – assertion assez rare chez Kafka pour être ici soulignée. Nous verrons que cette transparence quasi péremptoire ne tardera pas à s'opacifier par la suite.

Qui est donc ce « nous », qui définirait l'identité juive ? Kafka avance en proposant une opposition forte entre « ce que l'on n'est pas » et « ce que l'on est » : entre les peintres et les narrateurs. Pour commencer, nous les Juifs, ne sommes « pas peintres » dit-il. Le peintre serait celui qui aurait une vision « statique » des choses, les captant en un instant qui les fige (aujourd'hui on choisirait sans doute l'image de la photographie, l'opposant au cinéma). Le peintre ne raconte pas un mouvement, mais reproduit un instant qu'il fixe ainsi sur une droite, lui octroyant abscisse et ordonnée. Et emprisonnant ainsi le temps qui bouge sans cesse en toute chose. Lorsque Kafka écrit que les Juifs ne sont pas des peintres, il signifie donc que le rapport au temps inscrit dans l'être-juif est contraire à cette fixité. Le judaïsme impliquerait l'acceptation d'une temporalité mouvante : « s'écouler, se mouvoir, se métamorphoser ». Kafka fait sienne une historicité que l'on peut qualifier d'héraclitéenne : une histoire liquide, comme la célèbre image du fleuve

1 G. Janouch, *Conversations avec Kafka*, trad. B. Lortholary, Paris, éditions M. Nadeau, 1978, p. 202. Les conversations dateraient de l'année 1920-1921 : c'est en 1920 que Gustave Janouch, jeune étudiant de 17 ans, envoie ses premiers poèmes à Franz Kafka, jeune auteur de *La Métamorphose*, récemment publiée. S'ensuivront plusieurs rencontres entre les deux hommes, que Janouch retranscrit au fur et à mesure. La première publication en allemand date de 1951, bien après la mort de Kafka.

dans lequel on ne peut se plonger deux fois (fragment 91¹), liée à l'idée d'un écoulement permanent non seulement du temps, mais de l'être, qu'il faut définir comme devenir.

S'écouler, se mouvoir, ne pas figer ce que l'on représente dans une pose statique : pour éclairer encore ce qui se dessine comme une philosophie kafkaïenne de l'histoire, la pensée de Stéphane Mosès est d'une aide précieuse. Dans *L'Ange de l'histoire*, partant d'un court récit de Kafka, « Les armes de la ville », Mosès déploie l'hypothèse d'une philosophie de l'histoire ancrée dans une crise de la modernité : rassemblant des textes de Kafka, de Benjamin, mais aussi de Scholem, Freud et Rosenzweig, il fait de la figure de l'« ange de l'histoire », dessiné par Paul Klee et repris par Walter Benjamin, une matrice générationnelle. Nous comprenons alors mieux de quoi est faite l'opposition de Kafka à la figure du peintre, qui figerait l'instant : elle logerait en son sein une critique de la Raison historique :

« Cette figure (...) implique en effet que le temps ne soit plus pensé comme un axe orienté, ou l'après succède inévitablement à l'avant, ou comme un fleuve qui coule de sa source vers une embouchure, mais comme une juxtaposition d'instantanés chaque fois uniques, non totalisables, et qui, par conséquent, ne se succèdent pas comme les étapes d'un processus irréversible. Le passé, le présent et l'avenir ne se suivent plus ici comme sur une ligne droite qu'un spectateur pourrait observer de l'extérieur, mais coexistent comme trois états de conscience permanents »².

L'histoire connaît en son sein une rupture, une discontinuité, une coupure, qui interdisent de continuer à se la figurer comme une ligne droite dirigée vers le progrès. Ce qui est « interrompu » c'est la Raison historique issue de la philosophie hégélienne de l'histoire. Et cette interruption, point de départ d'une nouvelle « modernité », doit être comprise selon Mosès au prisme de la Première Guerre, qui a sapé tout espoir dans le progrès. Cet événement total, qui a aussi croisé la trajectoire singulière de Kafka, a déterminé un rapport au présent absolument nouveau, interruptif et

1 Héraclite, *Fragments*, introduction par Marcel Conche, Paris, PUF, « Épiméthée », dernière édition 2011.

2 S. Mosès, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2006, « Folio », p. 26.

toujours mouvant. Dans notre citation rapportée par Janouch, cette pensée kafkaïenne de l'histoire semble s'écrire à travers ces trois verbes : « s'écouler, se mouvoir, se métamorphoser », opposés à la fixité de la peinture classique. Plus tard, elle s'articulera à la philosophie juive et au « temps messianique », comme le montre Stéphane Mosès à l'appui de Gershom Scholem dans la suite de son livre.

Mais restons-en à cette phrase fascinante. Après avoir initié cette définition du judaïsme comme rapport au temps – et, c'est notre hypothèse, à la modernité –, Kafka cesse de dire « nous » pour s'isoler du groupe et revenir au « je », à une forme de solitude existentielle qui surgit à travers une allusion à l'épisode biblique de la Traversée de la Mer rouge (Exode 14: 15-31) : « je suis toujours captif en Égypte, je n'ai pas traversé la Mer rouge ». Pourquoi ce retour au « je » ? Pourquoi cet épisode biblique, et que nous apprend-il sur ce qui se dessine d'une modernité juive chez Kafka ? Contrairement aux autres de sa communauté, Kafka lui serait resté dans une forme de passé : il n'aurait pas connu la libération d'Égypte, qui change le peuple des Hébreux d'esclaves en hommes libres guidés par Moïse. N'ayant pas traversé la Mer Rouge, il serait seul resté esclave. Cette assertion nous déstabilise, non seulement parce que Kafka, disant cela, se coupe du groupe auquel il vient de s'identifier, mais aussi parce qu'il affirme être demeuré dans le passé, ce qui semble contredire sa pensée précédente... selon laquelle la ligne droite du temps serait devenue impossible. En se séparant des autres et de sa communauté, en restant ainsi dans une forme de passé, n'est-ce pas lui, le peintre qui fige un moment sur la ligne du temps ?

C'est en s'appuyant sur la pensée de Walter Benjamin que l'on peut à mon sens éclairer ce basculement – et progresser dans notre appréhension de la modernité kafkaïenne. Dans son essai sur Kafka de 1931, Benjamin tente lui aussi d'extraire des textes de Kafka une pensée de l'histoire, en analysant le rapport au temps et à l'existence qui s'y trouverait tissé. L'univers kafkaïen correspond selon Benjamin à un « archétype de la déformation ». D'abord parce que tout ce qui concerne le temps chez Kafka (qu'il s'agisse de l'expérience d'une temporalité ou d'une pensée de l'Histoire) se trouve bousculé, voire défiguré. L'hypothèse générale de Benjamin touche à l'articulation des concepts de modernité et de métamorphose : c'est parce que Kafka décrit la

crise de la modernité qu'« aucun phénomène » ne peut apparaître autrement que « déformé dans la description qu'il en donne » :

« L'œuvre de Kafka est de nature prophétique. Les étrangetés si précises qu'il décrit doivent être comprises par le lecteur comme des indices et des symptômes des déplacements que l'écrivain sent s'amorcer dans tous les domaines, sans pouvoir lui-même s'intégrer aux structures nouvelles. Aussi ne peut-il répondre que par l'étonnement – un étonnement auquel se mêle certes une terreur panique ? aux déformations presque incompréhensibles de l'existence qui trahissent l'avènement de ces lois » ¹.

Nous pouvons dès lors comprendre ainsi la phrase rapportée par Janouch : Kafka refuse que le temps soit pensé en termes de progrès ou de fixité des instants, mais il n'arrive pas tout à fait à se fondre dans une temporalité sans cesse mouvante. Autrement dit, il ne parvient pas à s'intégrer au monde nouveau, tel qu'il apparaît sous ses yeux. Face aux « déformations » de la modernité, il regarde avec étonnement, il décrit sans s'intégrer. La modernité kafkaïenne doit donc se définir comme déformation et comme source d'étonnement – magnifique terme trouvé par Benjamin, qui résume peut-être tout Kafka.

Le judaïsme détermine un rapport au temps qui ne peut se fixer dans un présent figé. La modernité juive, telle que Kafka la rencontre dans une forme de choc, se logerait alors dans ce mouvement que Kafka appelle déjà, dans la phrase rapportée par Janouch, « métamorphose ». De l'archétype de la déformation à la métamorphose, quel est le chemin que l'on peut, avec lui, emprunter ?

La modernité déforme. Soit. Mais Kafka va plus loin en affirmant qu'elle métamorphose ; et même qu'elle est une métamorphose – pas simplement un devenir, mais un changement radical de forme et de règne. Car la métamorphose n'est rien d'autre que cela : un devenir animal qui contamine l'humain. Nous pensons évidemment au récit éponyme de Kafka, qui en décrit tout le processus physique et psychique. Mais il est remarquable par ailleurs que Kafka utilise ce schème de la métamorphose (en tant que

¹ *Ibid.*

« devenir-animal »¹) dans bien d'autres textes, pour expliciter son rapport à la modernité – à la crise de la modernité telle qu'il l'a vécue lui, en tant qu'écrivain juif.

Dans la continuité de la phrase rapportée par Janouch, arrêtons-nous maintenant sur cet extrait d'une lettre à peu près contemporaine, que Kafka adressa à son ami Max Brod en 1921 :

« Mieux que la psychanalyse me plaît en l'occurrence la constatation que ce complexe paternel, dont plus d'un se nourrit spirituellement, n'a pas trait au père innocent, mais au judaïsme du père. Ce que voulaient la plupart de ceux qui commencèrent à écrire en allemand, c'était quitter le judaïsme, généralement avec l'approbation vague des pères ; (c'est ce vague qui est révoltant) ; ils le voulaient, mais leurs pattes de derrière collaient encore au judaïsme du père et leurs pattes de devant ne trouvaient pas de nouveau terrain) »².

Kafka évoque ici la minorité dont il fait partie, celle des écrivains juifs de sa génération vivant à Prague, c'est-à-dire vivant dans une situation linguistique et politique très singulière : ni Allemands, ni Tchèques, ils sont « juifs » c'est-à-dire coincés entre des identités impossibles. Ce judaïsme, loin de les définir ici de façon transparente ou univoque, ne peut être vécu que sous la forme d'une crise, dont Kafka nous explique qu'elle a trait « aux pères ». Non pas au père comme entité psychanalytique, mais au père comme entité d'une identité religieuse venant du passé, et devenue incompatible avec ce que l'on pourrait appeler ici « la modernité ».

Autorisons-nous un bref détour biographique pour mieux comprendre les enjeux sous-jacents à cette phrase. Kafka est né dans une famille de la *Mitteleuropa* assimilée, avec un père éloigné de toute pratique – père contre lequel il va nourrir un ressentiment rendu célèbre par la *Lettre au père*. Il en a conçu un sentiment très complexe à l'égard du judaïsme, dont il s'agissait de retrouver la trace, mais sans passer par la religion – que la modernité

1 L'expression « devenir-animal » vient du livre de G. Deleuze et F. Guattari : *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

2 F. Kafka, *Œuvres complètes*, tome III, trad. M. Robert, C. David, J-P. Danès, Paris, Gallimard, Pléiade, pp. 1086-1087 (dorénavant OC suivi du tome).

avait déjà rendu caduque. Pour déplier ce nœud, il est utile de revenir au livre de Stéphane Mosès sur la philosophie de l'histoire. Dans un chapitre intitulé « Kafka, Freud et la crise de la tradition », Mosès dessine les traits communs d'une génération qui comprend aussi bien Kafka que Freud ou Scholem. C'est une génération de « fils » qui ont subi le « dérèglement des processus de transmission dans le judaïsme du XIX^e et du XX^e siècle », effet de « l'entrée des Juifs occidentaux dans la modernité ». Les fils vont se révolter d'une part contre cette assimilation, et d'autre part, contre la demande persistante, formulée par le père, d'une certaine fidélité à la loi juive, vidée de tout contenu :

« Ce sont les ambiguïtés du père face à sa propre judéité, les inconséquences d'une demande au nom de laquelle le fils est invité à rester fidèle à des valeurs que le père n'a pas réussi à lui transmettre (ni, à plus forte raison, à légitimer) qui privent le discours paternel de sa crédibilité. Double bind qui reflète les incertitudes d'une génération de transition, déchirée entre son attachement au passé et l'attrait de l'assimilation, et où l'autorité paternelle se dévalorise irrémédiablement »¹.

Dans *La Lettre au père*, Kafka retrace très précisément les trois « moments » de ce rapport au judaïsme du père, qu'il dit lui-même n'être en aucun cas un « phénomène isolé », mais « la situation d'une génération de transition ». Au fil de ces trois moments, l'on voit se déplacer l'incompréhension, qui demeure le trait commun de ces différentes attitudes. Le premier moment, qui correspond à l'adolescence, est celui de l'incompréhension des reproches, qui semblent naître d'une demande contradictoire de la part du père :

« Adolescent, je ne comprenais pas que toi, avec le fantôme de judaïsme dont tu disposais, tu pusses me reprocher de ne pas faire d'efforts (j'aurais dû en faire, ne serait-ce que par respect, disais-tu) pour développer quelque chose de tout aussi fantomatique »².

Plus tard, Kafka dit avoir compris d'où venaient ces traces de judaïsme, c'est-à-dire du passé de son père. Il pouvait alors à comprendre son désir de transmission au fils qu'il était. L'incompréhension demeurait toutefois

1 S. Mosès, *L'Ange de l'histoire*, *op.cit.*, p. 303.

2 F. Kafka, *Lettre au père*, trad. M. Robert, in OC IV, p. 861.

– mais elle portait alors sur la possibilité de cette transmission : comment aurait-elle pu se faire alors qu’aucun sens ne l’accompagnait ?

« Tu avais effectivement rapporté un peu de judaïsme de cette sorte de ghetto rural dont tu étais issu [...]. Mais il était impossible de faire comprendre à un enfant observant tout avec l’excès d’acuité né de la peur que les quelques balivernes que tu accomplissais au nom du judaïsme, avec une indifférence proportionnée à leur futilité, pouvaient avoir un sens plus élevé. Pour toi, elles avaient la valeur de petits souvenirs d’une époque révolue et c’est pour cela que tu voulais me les proposer, mais, comme tu ne croyais pas toi-même à leur valeur propre, tu ne pouvais le faire que par la persuasion ou la menace »¹.

Le troisième et dernier moment, qui semble être toujours d’actualité au moment où Kafka s’adresse imaginativement à son père, contient aussi une forte incompréhension. Elle porte désormais sur la réaction de son père face à l’intérêt que Kafka finit par porter au judaïsme. Loin de les rapprocher, ou de faire disparaître les anciens reproches d’indifférence, cet intérêt va provoquer de la part du père un rejet violent, que Kafka décrit à de nombreuses reprises comme du « dégoût » :

« Car c’était bien un judaïsme issu de ton judaïsme qui s’agitait pour naître, et avec lui, la possibilité de nouveaux rapports entre nous [...]. Mais, par mon entremise, le judaïsme te devint odieux, tu jugeas les écrits juifs illisibles, ils te “dégoûtèrent” »².

Le cheminement de Kafka permet d’éclairer la complexité du rapport au judaïsme qui va se tisser chez cette génération des fils, dont Kafka écrit en 1921 qu’ils sont comme des animaux écartelés. Et si l’on comprend bien désormais en quoi leurs « pattes de derrière » pouvaient à la fois désirer se sauver et rester comme enlisées dans la boue du passé paternel, il nous reste à interpréter en quoi « leurs pattes de devant », elles, « ne trouvaient pas de nouveau terrain ».

La modernité, infiniment mouvante, semble provoquer comme un glissement de terrain, un tremblement de terre permanent, qui empêche cet ancrage dans le temps, dans l’espace et dans la communauté. C’est pourquoi

1 *Ibid.*, p. 862.

2 *Ibid.*, p. 864.

la modernité juive chez Kafka s'écrit toujours dans une forme animale : elle est intrinsèquement et fondamentalement une métamorphose. Elle est humainement impossible à vivre, seule la ligne de fuite vers le monde animal nous permet d'en décrire l'expérience. La modernité juive chez Kafka serait donc une métamorphose. Et cette métamorphose est littéralement un écartèlement.

Nous pouvons pour finir nous demander dans quelle fiction ces différents schèmes que nous avons croisés et tenté d'éclairer (modernité, temporalité, communauté, histoire, métamorphose, écartèlement, manque de sol) apparaissent chez Kafka. C'est à un texte un peu à part que l'on peut songer, qui réunit selon moi l'ensemble de ces motifs comme si la fiction et l'écriture parvenaient à les tisser en un canevas étrange, mais clair : *Les Recherches d'un chien* (*Forschungen eines Hundes*). Le manuscrit, retrouvé dans l'un des cahiers in octavo de Kafka, a sans doute été rédigé en 1922, au moment où celui-ci butait sur l'achèvement du *Château*.

Ce long récit à la première personne, (l'un des plus longs de Kafka, si l'on excepte les romans) conte l'histoire ? qui n'en est pas vraiment une, d'autant que la narration est assez lâche et distendue, faite de digressions et de retours en arrière¹ d'un chien qui s'est isolé de son « peuple » (de la « race canine »), et qui, dans cet isolement, recherche et questionne. Comme l'indique le titre, il faudrait en réalité accepter que ce texte ne conte aucune histoire, mais se donne à lire comme le compte-rendu des recherches de ce chien. Kafka met côte à côte, au cœur même du genre qu'il invente, le chien et la recherche. Toute la tentative de ce texte peut être résumée par cet étrange rapprochement entre la quête du sens, de la vérité, des réponses, et le fait qu'elle soit portée par un chien (nous pouvons rappeler la phrase citée en exergue de cette troisième partie : « Qu'y a-t-il en dehors des chiens ? Qui d'autre peut-on invoquer dans le vaste monde vide ? Tout le savoir, l'ensemble de toutes les questions et de toutes les réponses est contenu dans les chiens »²).

1 Claude David, dans sa notice, note que le narrateur lui-même déplore ce relâchement dans la narration, lorsqu'il dit : « le désordre s'est introduit dans mes recherches ; aussi ; je me relâche, je me lasse ; je ne fais plus que trotter mécaniquement », in OC II, p. 699.

2 *Ibid.*, p. 686.

Le texte commence par exposer le « changement » intervenu dans la vie du narrateur-chien depuis son enfance : le thème qui lance la réflexion du chien est celui de son rapport à ses congénères, dont il se sent au moment où il s'exprime radicalement éloigné. N'y entendons-nous pas un écho troublant à la phrase selon laquelle Kafka serait seul resté « captif en Égypte » ?

« Quel changement dans ma vie et pourtant, comme ma vie au fond, a peu changé ! Quand je pense aujourd'hui au passé et que je me remémore les temps où je vivais encore au milieu de la société canine [*inmitten der Hundesschaft lebte*], un chien parmi les chiens, participant à tous les soucis des autres, je trouve, en regardant de plus près, que de tout temps quelque chose boitait ; il y avait une petite fêlure [*eine kleine Bruchstelle*] »¹.

S'il y a donc à la fois un changement et une absence de changement dans sa vie, c'est parce que la solitude qui est la sienne au moment où il prend la parole a toujours existé, au moins en puissance ou en racine, dans la mesure où même lorsqu'il vivait en communauté avec ses « congénères », un imperceptible décalage le séparait déjà d'eux – quelque chose qui déchirait un peu la communauté, la perçait, ou la faisait marcher de travers.

Autrement dit, au terme du cheminement que nous venons d'opérer : si le judaïsme moderne était un chien, il serait écartelé – et il boiterait.

1 *Ibid.*, p. 674.

L'École de Paris, une avant-garde juive ?

Itzhak Goldberg

Russes, comme Marc Chagall, Michel Kikoïne, Pinchus Krémègne, Jacques Lipchitz, Chaïm Soutine ou Ossip Zadkine; Polonais, comme Moïse Kisling, Morice Lipsi, Louis Marcoussis ou Henri Hayden; Bulgares comme Jules Pascin ou Hongrois comme Bela Czobel ou Alfred Reth, tous se dirigent vers Paris dans les premières décennies du XX^e siècle. Passée l'effervescence des premières années, ils ont en commun un refus profond des systèmes, de tout formalisme, et une volonté de mener les itinéraires singuliers que leur récent statut d'artiste autorise enfin. Ainsi, si l'on peut constater la présence de nombreux artistes juifs au sein de la modernité – même s'ils font rarement figure de pionniers – c'est que l'arrivée de ces créateurs qui s'engagent pour la première fois dans l'art séculier, est pratiquement contemporaine des premières vagues de l'avant-garde.

Pour autant, il serait absurde de parler d'un style juif – pas plus que d'un style chrétien – comme l'on parle du style baroque ou du style maniériste. Les artistes juifs s'inscrivent dans différentes mouvances déjà reconnues – fauvisme, cubisme, expressionnisme, surréalisme... Nombreux, comme Lipchitz, Zadkine, Henri Hayden, Marcoussis, Alice Halicka ou Sonia Delaunay, empruntent la voie cubiste. D'autres, comme Chana Orloff en tirent des leçons pour parvenir à une plus grande stylisation, une plus grande simplification. D'autres encore participent au retour à l'ordre, une figuration plus ou moins réaliste, plus ou moins expressive – Moïse Kisling, Marek Szwarc. Ils font tous partie de ce regroupement nébuleux, ce lieu de modernité qui se forme, baptisé l'École de Paris.

De nos jours, ce rassemblement hétéroclite a perdu une bonne partie de son aura. Ou, plutôt, tous ces créateurs ne sont plus logés sous la même enseigne. Dans l'introduction à l'exposition récente qui leur est consacrée au Musée d'art et d'histoire du Judaïsme, son directeur Paul Salmona, écrit :

« À l'hôtel Drouot, on range sous l'appellation "École de Paris" les tableaux des peintres étrangers actifs dans la capitale au cours des quarante premières années du XX^e siècle lorsqu'il ne s'agit pas de Marc Chagall, d'Amadeo Modigliani ou de Chaïm Soutine. Dans ce contexte marchand, c'est une catégorie relativement dévalorisée qui prétend désigner des artistes de l'entre-deux-guerres ne se rattachant pas aux avant-gardes. Cet usage résulte d'une paradoxale inversion de la signification de cette locution et nous fait oublier ce qui fut sa genèse »¹. Toutefois en choisissant uniquement trois artistes juifs, l'auteur court le danger de donner l'impression que l'École de Paris était exclusivement juive. Paradoxalement, en faisant ce « tri », Paul Salmona s'inscrit involontairement dans le trajet que va suivre l'École de Paris qui, après avoir été assimilée aux artistes étrangers, se voit réduite par la critique – souvent, mais pas toujours antisémite – aux artistes juifs².

C'est en janvier 1925 qu'André Warnod invente, dans un article de « Comoedia » l'appellation École de Paris, pour prendre la défense des artistes étrangers mis à l'écart au Salon des Indépendants de 1924³. En octobre de la même année dans un livre intitulé « Les Berceaux de la jeune peinture. École de Paris », il réunit des personnalités très disparates qui ne partagent pas les mêmes caractéristiques formelles et dont le seul point commun est d'exercer leur art dans la capitale française.

On le sait, les historiens d'art et les critiques imposent souvent, à la va vite, des titres imagés ou métaphoriques aux styles, aux groupes ou aux écoles. Certes, ces « baptêmes » répondent à la nécessité de définir une nouvelle tendance constatée à partir d'un corpus d'œuvres créées peu auparavant. Il reste néanmoins étonnant de grouper sous le nom « École de Paris » des artistes qui viennent tous d'ailleurs. De fait, entre 1905 et 1930, Paris fut une terre d'élection pour maints artistes étrangers qui portent un regard fasciné sur la capitale française, auréolée d'un prestige quasi-mythique.

1 Paul Salmona, « Chagall, Modigliani, Soutine... Paris pour école, 1905-1940 », Paris, éd mahJ, 2021, p. 2.

2 Ainsi, une exposition se tient à la galerie Billiet à Zurich à l'occasion du congrès sioniste de 1919 « Les artistes juifs de Paris ».

3 En 1924 une controverse éclate autour de l'accrochage au Salon d'automne. On y remplace l'ordre alphabétique par une répartition par nationalité.

Exclusions politiques, désir d'émancipation ou attrait de la « capitale des arts », étaient parmi les raisons de cette immigration. Dans ce déplacement de la périphérie vers le centre, la découverte des nouveaux systèmes de représentation suscite, chez ces créateurs, la volonté parfois frénétique de « rattraper le retard ». Différentes tendances esthétiques sont assimilées et « recyclées » à une vitesse record. Plus qu'un mouvement, le terme d'École de Paris embrasse une génération de créateurs de toutes nationalités, pour lesquels on aurait du mal à trouver un dénominateur commun.

Parmi eux, nombreux furent les Juifs, fuyant d'Europe de l'Est, où l'antisémitisme et les pogroms étaient la règle et où l'accès à l'enseignement des disciplines artistiques était limité par des *numerus clausus* sévères. Précisons que tous ces créateurs, contrairement au lieu commun consacré, ne viennent pas d'un *shtetl*, ce village juif pauvre et perdu dans les terres, sans aucun bagage artistique. Certes, nombre d'entre eux, ayant vécu dans un milieu dans lequel la religion interdit toute représentation, ont subi le poids d'une société traditionnelle qui rejette la pratique des arts plastiques. Mais, il n'est pas rare que ces nouveaux venus aient acquis une formation avant d'arriver en France. Ainsi Kisling vient de Cracovie, une ville connue en Pologne pour sa longue et importante tradition artistique. À l'Académie des Beaux-Arts, il a comme professeur Josef Pankiewicz qui l'oriente vers les impressionnistes et vers Cézanne. Si Chagall vient de Vitebsk, un bourg nettement moins important que Cracovie, il s'agit toutefois d'une cité marchande de taille moyenne et d'un important nœud ferroviaire. Malgré une société et une famille qui n'adhèrent pas à son choix, Chagall commence son éducation artistique en 1906 avec un peintre juif local, Yehuda Pen, puis fait sa première rencontre avec la modernité à Saint-Petersbourg (1907-1910). Quand, à son arrivée à Paris, il rejoint la Ruche, cette « résidence cosmopolite d'artistes pauvres », il est déjà un peintre accompli.

La fin du XIX^e siècle voit l'apparition d'artistes juifs qui prennent leurs distances avec leur communauté et s'engagent dans des activités plastiques dont les critères esthétiques ne sont plus dictés par les besoins religieux. Le village juif, « un monde dans un monde » replié sur ses traditions, perd ses certitudes et une fissure s'ouvre dans le monde familial et rassurant. L'intelligentsia juive, qui cherche à s'émanciper de la tradition religieuse,

s'imprègne des idées nouvelles. Ainsi, la création prend deux directions distinctes, voire opposées. D'une part, la renaissance d'une littérature ou d'un théâtre yiddish et, à un moindre degré, des arts plastiques, manifestent la volonté d'affirmer l'existence d'une culture propre à cette minorité. D'autre part, en quête d'un langage artistique universel, surtout à Paris où l'on assiste à une surenchère avant-gardiste, les créateurs tentent de se libérer des traits distinctifs d'ordre national ou ethnique.

La myriade d'artistes qui convergent vers la capitale, mus par le même désir d'émancipation politique, sociale, culturelle, ne passe pas inaperçue et fait croire à l'existence d'une école étrangère, majoritairement juive, qui envahit l'art français ou au moins le «contamine».

Mais, ces artistes conçoivent-ils un rapport entre leur pratique artistique, souvent inspirée par la modernité, et leurs origines ? Rarement, car le prestige de l'art français, dont l'épicentre reste Paris, les incite à un effort d'assimilation et d'apprentissage culturel. En effet, la plupart des artistes d'origine juive ont réalisé des œuvres sans rapport direct avec le judaïsme. Ils sont dans cette ville avant tout pour peindre, sculpter, absorber l'art en visitant des galeries et ce temple qu'est le Louvre. Au-delà d'un même désir de s'affranchir des cadres de la vie juive, ils cherchent à Paris savoir-faire artistique et reconnaissance,

Tous, néanmoins, ne partagent pas les certitudes qui animent le sculpteur Ossip Zadkine : «Ainsi, j'ai vécu ma vie, qui était surtout absorbée par la besogne de sculpteur. En France où je me suis acclimaté, où chaque arbre, chaque maison et chaque pierre sculptée sont devenus profondément miens, à l'abri des antagonismes raciaux, des querelles des parties et des sournoises et veules jalousies... Mes origines juives prenaient une place intime, vivant en huis-clos, en moi-même... Je définissais assez mal les apports spécifiques qui pouvaient en quelque sorte nuire à l'intégrité et à la prospérité morale des Français. Je n'en trouvais aucun en moi. J'ai vécu comme un Breton, ou un Alsacien, ou un Catalan des Pyrénées vivant en Français en France (puis) vient le désastre. La défaite et la mainmise des fascistes sur la France», écrit-il¹.

1 Ossip Zadkine, *Journal*, 17 septembre - 22 décembre 1940, archives du musée Zadkine de la Ville de Paris.

Sans doute, chez de nombreux créateurs il s'agit d'établir, consciemment ou non, un équilibre subtil entre leur identité et leur production plastique. On pourra même suivre la remarque de Jean-Michel Foray au sujet de Chagall, qui pourrait être appliquée à d'autres artistes « Comment articuler la modernité et une culture vernaculaire, juive et russe..., la question de l'identité, l'anxiété de la perte d'identité, est centrale dans l'œuvre de Chagall – et peut-être commune à la vie juive et à l'art moderne – c'est elle qui détermine les stratégies d'identification et d'adaptation qui fondent son art »¹. Mais, cet équilibre, voire cette tension, variant d'un artiste à l'autre, n'aboutit nullement à un vocabulaire ou un langage commun. Malgré ce constat, le terme « expressionnisme juif » va souvent revenir à propos de Soutine, de Kikoïne, de Krémègne, de Modigliani ou même de Pascin. Cet art se caractériserait donc par la mélancolie, le déchirement intérieur, l'angoisse existentielle propres au monde juif. Cette vision donne même lieu, des années plus tard, à une exposition titrée « Humanisme et expressionnisme : la représentation de la figure humaine et l'expérience juive »². Mais, dans ce cas, la période bleue, « misérabiliste », de Picasso ferait-elle du peintre espagnol un artiste juif ?

On trouve une tentative de définition de ce type dans la préface du catalogue *Jüdische Künstler unserer Zeit*, pour une exposition à Zurich consacrée à l'art juif international qui se tient pendant le congrès sioniste de 1929 : « L'essor de l'art juif est une des manifestations le plus réconfortantes de notre renaissance. Les peintres Chagall et Chaïm Soutine et le sculpteur Jacques Lipchitz sont les représentants les plus autorisés de la plastique juive du XX^e siècle... C'est en vain qu'on chercherait chez les artistes juifs des traits formels communs. Mais une communauté de sentiments, d'idées, d'aspirations préside à leurs travaux. Les Juifs sont des gothiques. Ils sacrifient la forme à l'expression de la vie intérieure, ils la spiritualisent »³.

1 Jean-Michel Foray, « Chagall et les modernes », Chagall connu et inconnu, Galeries nationale du Grand Palais, Paris, 2003, p. 51.

2 « Humanisme et expressionnisme : la représentation de la figure humaine et l'expérience juive », Pontoise, Musée Tavet-Delacour, 2008.

3 Waldemar George, Galerie Billiet, Zurich, & 929. La même année, une autre exposition se tient dans la même galerie « Les Artistes juifs de Paris ».

Comme souvent, quand les spécialistes, en désespoir de cause, ont recours à des termes aussi généraux que sentiment, spiritualité ou expression, on reste dans le vague.

Néanmoins, quelques tentatives pour développer un art juif ont eu lieu. En Russie, la *Société juive pour l'encouragement des beaux-arts*, est fondée en 1915. De même, la formidable série des illustrations pour *Had Gadya*, réalisée par Lissitzky (1918 – 1919) sera publiée par un groupe d'action en faveur de la culture populaire juive, la *Kultur-Lige*. Toutefois, l'artiste traite ce sujet éminemment juif, dans un style qui conjugue la naïveté populaire des *loubok*¹ avec le cubisme.

À Paris, un cas à part est celui de la revue devenue mythique : « *Makhmadim* », pluriel hébreu qui signifie à la fois délices, plaisirs et beautés. Consacrée à l'art national juif, elle est fondée par le groupe d'artistes juifs qui vivaient à la Ruche, entre autres Joseph Tchaïkov, Léo Kœnig et Marek Szwarc.

Ce dernier en parle avec beaucoup de lucidité : « Avec Tchaïkov, nous eûmes l'idée d'une revue mensuelle consacrée à l'art juif... Ce périodique devait traiter du style juif dans la plastique, ce style propre à toute notre création. Il devait nous tenir lieu de patrie et nous suivre partout, comme la tente suit les nomades que nous étions. Nous parlions de la revue avec une tendresse réelle. Elle vit le jour et dura plusieurs mois. Six ou sept numéros parurent sur papier gris foncé, bleu roi ou rouge brique. Une dizaine d'artistes y collaboraient, mais je crains fort qu'ils aient été les seuls à l'apprécier et à la propager. Cette première revue d'Art juif avait ceci d'original qu'à l'exclusion de tout texte, elle se composait seulement de dessins. Les dessins étaient hectographiés par nous-mêmes, c'est-à-dire obtenus par le transfert de l'original sur une surface de gélatine, et cette technique nous parut le comble du progrès »².

1 Les *loubok*, estampes gravées sur bois en Russie, se présentent sous la forme de graphismes simples et narratifs inspirés de la littérature, d'histoires religieuses et populaires.

2 Marek Szwarc, in Marie Vacher, « Joseph Moiseevitch Tchaïkov. De la Ruche des *Makhmadim* à l'idéologie soviétique (1910-1937) », *Les Cahiers de l'École du Louvre*, N°1, 2012, p 11.

Le résultat, toutefois, remarque Marie Vacher, est que malgré les revendications novatrices des *Makhmadim* et un style très décoratif, imprégné du *Jugendstil*, on peut voir l'influence de l'école de Bezalel¹, par l'intermédiaire de deux membres du groupe qui y ont étudié : Koenig et Lichtenstein. Il est intéressant cependant que le récit de Marek Szwarc s'achève sur un autre habitant de la Ruche, Chagall, qui ne collaborait pas à la revue : « Plus âgé que nous, déjà artiste accompli au moment de son arrivée à Paris, il était de tempérament solitaire et se tenait à l'écart. Sans que nous nous en doutions, il réalisait notre idéal mieux que nous ».

Chagall, est probablement le seul artiste dont l'art traite de thèmes juifs en faisant appel aux figures de style qui font partie de la culture juive, avant tout celle du *Luftmensch*. Dans son univers pictural où les personnages renoncent aux principes de la gravitation, le peintre ne renonce jamais à ses racines. Son monde imaginaire reste ancré dans un temps et dans un espace précis, celui du village juif. Mais, même si l'on peut parler de « style Chagall », il s'agit d'un langage qui n'appartient qu'à lui et qui n'est pas adopté par d'autres créateurs juifs.

Pour autant, quand l'artiste s'attaque à ce monument de la culture française que sont les *Fables* de la Fontaine, la critique ne se trompe pas. Dans un premier temps il est attaqué en tant qu'étranger. Ainsi, en 1930, dans le journal anversois *La Métropole*, Hubert Colley écrit « je n'ai pas reconnu La Fontaine dans l'image qu'en propose Chagall... Ce que Chagall nous propose, en cent gouaches, ce sont les Fables de Chagall. La Fontaine... ne fut que le prétexte. Car le Russe ne transcrit ni ne commente le Français : il le dénature à la russe... »², Dix ans plus tard, dans le contexte que l'on sait, Robert Rey, inspecteur de la Création artistique, va plus loin en commentant le choix de Chagall par Vollard : « Pour illustrer le plus cartésien et le plus lucide des poètes, il choisissait un juif slave dont l'art consistait à travers un désordre séduisant de couleurs empruntées à l'imagerie populaire orientale, à suggérer d'exubérantes lévitations. Expériences qui eussent pu avoir leur intérêt dans un musée d'ethnographie contemporaine, mais qui

1 Marek Szwarc, *op.*, *cit.*, p. 11.

2 Hubert Colley, *La Métropole*, Anvers, 20 février 1930, in « Marc Chagall, Les Fables de La Fontaine », Céret, Musée d'art moderne, 1996, p 17.

ne pouvait que désaxer le public»¹. On retrouve ici une version française de l'argumentation raciste utilisée pendant la célèbre exposition de l'art dégénéré en 1937 à Munich.

Toutefois, il n'est pas besoin d'attendre l'atmosphère qui règne en France pendant l'Occupation pour voir des réactions violentes, aux accents xénophobes et antisémites, contre les artistes juifs. L'idée selon laquelle les immigrés représentent un problème pour l'État – plus spécialement les Juifs de l'Est considérés comme les moins désirables d'entre tous – relève de l'évidence pour l'administration française. Certes, c'est l'ensemble des étrangers, qui est souvent visé. La xénophobie et le chauvinisme n'épargne pas les autres nationalités et opposent l'École de Paris à l'École française, un terme également vague. « Non seulement cette émigration porte préjudice à nos peintres, mais elle est également dangereuse pour l'art et le goût français... sans être taxé de xénophobie, on peut dire que la majorité des incohérences, des niaiseries, des déformations volontaires auxquelles s'amuse une certaine école porte des signatures étrangères... Est-ce bien le moment, malgré tout, d'ouvrir si largement la porte aux influences extérieures, de magnifier l'art du voisin en lui accordant la moitié de la cimaise dans nos salons et un musée permanent tout seul, quand notre jeune école souffre d'une crise pénible et a besoin d'encouragement »².

Il est frappant de trouver un discours semblable venant d'un critique juif: « Le moment est venu pour la France de faire son examen, d'opérer un retour sur elle-même, et de trouver dans son fonds national les éléments premiers de son salut. L'École de Paris est un château de cartes construit à Montparnasse... L'idéologie de l'École de Paris est orientée contre l'École de France que régit le principe dynastique d'unité dans le temps »³.

1 Robert Rey, *La peinture moderne ou l'Art sans métier*, 1941, p 18.

2 Jean Robiquet, *L'Information*, 14 février 1922, in Gladys Fabre, « Qu'est-ce que l'École de Paris », *École de Paris, 1904-1929, La Part de l'Autre*, Musée de l'art moderne de Paris, 2000-2001, p 33.

3 Waldemar Georges, « École Française ou École de Paris », *I Formes*, juin, 1931, in Gladys Fabre, « Qu'est-ce que l'École de Paris », *op. cit.*

On pourrait ainsi voir dans les critiques sur L'École de Paris un combat entre les artistes qui exposent au Salon d'automne et au Salon des Indépendants, les deux lieux de la modernité au détriment du Salon des artistes français et de celui de la Nationale, « qui se replie de plus en plus sur les valeurs "sûres" du métier et du bon goût national »¹. Toutefois, on constate que ces rapprochements pointent systématiquement la corruption « importée » par les « mixtèques » que sont les artistes étrangers. Rien de nouveau, car auparavant déjà le cubisme avait été assimilé à « l'art boche » par ses détracteurs, et ce malgré l'absence de créateurs allemands dans ce mouvement. Toutefois, cette présence de l'Autre, pour reprendre le titre de l'exposition du Musée d'Art Moderne, trouve un bouc émissaire parfait dans la figure du juif, car « l'antisémitisme virulent frappe... et diabolise l'art moderne dans sa totalité, en le disant juif, donc venant d'ailleurs »².

Le prétexte est tout trouvé ; la présence des marchands et des collectionneurs déjà implantés à Paris et qui sont d'origine juive. On oublie souvent que si l'art se fait par les artistes, il se fait connaître par les critiques, les marchands et collectionneurs. Ainsi, en 1928, Wilhelm Uhde écrit : « Plus des trois quarts de tous les marchands, critiques – comme Louis Vauxcelles, Florent Feis, Waldemar George, Adolphe Basler, Max Jacob, Claude-Roger Marx, Marcel Hiver, Gustave Kahn, Jacques Belinsky – et collectionneurs sont juifs. Ce sont eux qui reconnurent en leur temps les grandes valeurs, les défendirent, les rendirent célèbres... C'est grâce à eux que de grands tableaux de réelle valeur entrèrent dans les musées »³.

1 Gladys Fabre, *op. cit.*, p. 31.

2 Christopher Green, « Les cubismes de l'« École de Paris », in *École de Paris, 1904-1929, La Part de l'Autre, op. cit.*, p. 61.

3 Wilhelm Uhde, *Picasso et la tradition française*, Paris, Éditions des Quatre-Chemins, 1928, p. 81. Les artistes sont pleinement conscients du rôle déterminant des marchands et des galeristes. « Je suis très content de m'apercevoir qu'ici beaucoup du monde, marchands et collectionneurs, ont commencé de s'intéresser au cubisme. Je crois que vous ne vous en doutez même pas de l'immensité de l'ouvrage déjà fait par vous », écrit Jacques Lipchitz à Léonce Rosenberg (14 mai 1916).

Ce constat positif, valorisant même, est retourné par Fritz. R. Vanderpyl dans le *Mercure de France* du 15 juillet 1925 (p. 390) qui s'interroge sur l'existence d'une peinture juive¹. La réponse est cinglante : « Allez visiter les galeries de peinture du Louvre, de bas en haut et d'un bout à l'autre, pendant autant d'heures que vous voudrez, examinez chaque toile ou panneau et chaque nom d'artiste écrit dessous, du XIII^e ou XX^e siècle, vous ne trouverez pas une seule juive ». Le critique, toutefois, fait une petite concession en évoquant une seule exception, celle de Pissarro qui, selon lui, est « rattaché par son ascendance au sémitisme portugais ». Puis, on apprend que « soudain, on voit les peintres israélites foisonner. Dans les Salons d'après-guerre, les Lévy sont légion... d'où est venue, tout à coup, cette envie de peindre chez les descendants des douze tribus, cette passion pour les pinceaux et la palette que – malgré la Loi – l'on semble tolérer, voire encourager, dans les milieux les plus orthodoxes ».

Mais c'est surtout l'explication de ce phénomène qui met en lumière l'antisémitisme de Vanderpyl. Pour lui, en effet, aucun besoin de prendre en compte le bouleversement dans la société juive et le désir d'émancipation de ces artistes. La raison de ce changement est tout simplement mercantile car « le jour où la peinture est devenue, pour beaucoup, une science spéculative, le Juif a pu en faire. L'ancien calligraphe du Talmud s'est mis à acheter toiles et couleurs ». Autrement dit, la pratique picturale chez les juifs n'a rien à voir avec l'art et tout à voir avec le commerce. La contribution de la diaspora juive au succès international de l'École de Paris, comme l'entrée d'une cinquantaine de toiles de Soutine dans la célèbre collection d'Alfred C. Barnes à Philadelphie, ce dernier acquérant également des œuvres de Lipchitz, alimentent cette accusation².

Qui plus est, selon Vanderpyl, cette éclosion de créateurs juifs pendant la période moderne n'empêche pas la faible qualité de leurs œuvres. Ces peintres et ces sculpteurs apparaissent, et ce n'est pas un simple hasard, à une époque ouverte par les fauves et où « le neuf dixième des œuvres accro-

1 La date de 1925 n'a rien d'innocent. Rappelons-nous, c'est à la même année que André Warnod forge le terme de l'École de Paris.

2 « Je ne citerai que pour mémoire les Slaves travestis en représentants de l'art en France à la fondation Barnes de Philadelphie », Louis Vauxcelles, *L'Excelsior*, 26 nov. 1923.

chées... sont non seulement d'une inévitable médiocrité, non seulement d'un coloris sale et d'une pauvreté de matière antifranaçaise, mais encore elles sont tristes et scatologiques, d'une laideur voulue, empreintes souvent d'obscénité sans la seule excuse du charme, « Scatologiques, » « obscènes », basées sur des formules géométriques – le critique vise le cubisme et le post-cubisme – et surtout « antifranaçaises », on peut difficilement dénigrer davantage la production plastique de l'avant-garde. Et, c'est tout naturellement que le Juif y trouve sa place car « personne ne l'ignore, rien n'est laid dans la nature... le Juif, sans doute, a été tenté par ce nouvel axiome qui... semble admettre toutes les déformations; c'était une raison de plus pour se faire peintre ».

La quadrature du cercle, un « double bind ». Tantôt les juifs ne sont pas capables de peindre, tantôt ils se mettent à l'ouvrage quand l'art devient dégénéré. Camille Mauclair dans son livre *Les Météques contre l'art français*¹ (1930) fait comprendre que les juifs sont les agents du déclin de l'Occident. Lui, comme l'ensemble de la presse nationaliste, reproche aux juifs leur influence corruptrice et leurs motivations vénales. Pour Mauclair, l'art moderne se résume à « une vaste conspiration internationale fomentée par des marchands juifs et des critiques juifs à l'encontre des aspirations ethniques de la France », écrit Christopher Green². L'art juif est présenté comme une invention visant à désintégrer l'esprit classique.

On peut finir par l'affirmation d'un autre critique, juif de surcroît, Adolphe Basler, qui se pose la même question que Vanderpyl : Y a-t-il une peinture juive ? « Non, répondons-nous... se distinguent-ils par leur caractère ethnique, apportent-ils le moindre accent juif à l'art qu'ils exercent ? Ils ne reflètent que la culture artistique du pays dans lequel ils vivent. Ils montrent des dons d'assimilation admirables, dons qui leur permettent de satisfaire à tous les goûts, au goût du jour, au goût du pays qu'ils habitent et même au goût qui n'est pas conditionné par la mode... Il y a des Juifs qui ont appris à faire de la peinture et de la sculpture à Paris, à Berlin, à Munich, à Londres, à Amsterdam... L'esprit exalté des nationalistes juifs étant aussi arbitraire que les idées haineuses des racistes qui ont érigé l'antisémitisme en

1 Camille Mauclair, *Les Météques contre l'art français*, La Nouvelle Revue critique, 1930

2 Christopher Green, *Les cubismes et l'école de Paris*, p 61.

dogme ne fait que compliquer le problème de la peinture juive, problème bien imaginaire au fond»¹.

Ainsi, paradoxalement, selon Basler, deux tendances croient à la possibilité d'un art juif existant. D'une part, une vision nationale, voire nationaliste, qui rêve, sans pour autant y réussir, d'une forme artistique qui pourra servir d'expression spirituelle pour la communauté juive. En face, la notion prétendue d'un art moderne juif, est prise en charge par les défenseurs de «l'intégrité de l'art français». Autrement dit, si l'existence de l'art juif moderne reste secondaire pour la majorité des artistes juifs de l'École de Paris, alors instrumentalisée et stigmatisée dans une France xénophobe, à peine sortie de l'affaire Dreyfus, elle doit sa définition aux adversaires de toute forme du «métissage».

1 Adolphe Basler, Y-a-t-il une peinture juive ? *Le Mercure de France*, 15 novembre 1925, p. 111-118.

A propos du film « M »

Entretien avec sa réalisatrice Yolande Zauberma
réalisé par Monique Halpern, Jean-Charles Szurek

Le synopsis du film “M” le résume ainsi : Menahem Lang nous emmène dans son quartier natal de Bnei Brak, un des bastions du monde juif ultra-orthodoxe, où il a grandi et où, enfant, il a été sexuellement abusé. Quinze ans après, en 2018, il revient, pour se confronter aux coupables. Ce retour, il le fait avec la réalisatrice Yolande Zauberma et sa caméra qui fouillent les lieux et les hommes.

– *Nous sommes sortis du cinéma très ébranlés, marqués, presque brûlés par ce film, sans savoir vraiment pourquoi. Nous l’avons revu, nous avons demandé à des amis d’aller le voir pour qu’on en parle ensemble, mais nous n’étions pas d’accord : certains nous disaient que c’était un film sur la pédophilie, nous répondions que non, qu’il y avait quelque chose de plus. C’est parce que nous essayons de comprendre ce quelque chose de plus que nous avons voulu vous rencontrer.*

– YZ : *Ce quelque chose de plus, c’est quoi ?*

– *Pourquoi cette question ? Pour vous, ce n’est un film que sur la pédophilie ?*

– YZ : Non, mais ce quelque chose de plus, c’est quoi ?

– *Quand vous dites, dans de précédents entretiens, que vous avez eu la chance de vous approcher de plus près du monde de vos ancêtres, d’y entrer, à travers une blessure, que voulez-vous dire ?*

– YZ : Ce n’est pas un film sur une communauté, c’est un film dans une communauté. Je n’ai pas fait un film sur les hassidim¹. Mais il est vrai que je me disais tout le temps : quelle chance j’ai de pouvoir être à cet endroit.

1 Membres d’un courant mystique du judaïsme fondé au XVIII^e siècle par le rabbin Israël ben Eliezer, connu sous le nom de Baal Shelm Tov ou Besht (le maître du bon Nom). Axé sur la piété et la charité, centré sur l’individu dans sa relation directe avec Dieu, le hassidisme s’oppose à la tradition érudite et figée du judaïsme rabbinique.

Et eux le sentaient que je le vivais comme une chance. C'est aussi la raison pour laquelle ils m'ont laissé les approcher. Je n'aurais pu éprouver cela aussi complètement, dans d'autres circonstances. Le fait d'entrer à travers une blessure faisait que la blessure prenait en charge tout ce qui me faisait peur dans ce monde. Du coup, je pouvais laisser parler mon cœur et ma gratitude aussi d'être là, d'être invitée à naviguer dans ce monde.

– *Mais cette blessure ?*

– YZ: La pédophilie bien sûr, et je pense que la vérité n'a pas été dite sur la sexualité, y compris des victimes. On n'a pas dit ce que le viol et la maltraitance ont fait en général dans le monde, et aux Juifs en particulier. Ce sujet n'a jamais été abordé en fait.

– *On en parle beaucoup en ce moment pourtant.*

– YZ: Oui, mais pas chez les Juifs. On parle du viol et on ne se demande pas d'où ça vient, et ça vient bien de quelque part. Au fond chez les Juifs, à part *M* rien n'existe. Vous me direz que chez les catholiques, il n'y a rien eu pendant très longtemps. Mais cela se développe beaucoup: la société française vient d'instaurer une commission sur l'inceste. De ce point de vue, le monde va mieux.

– *À la fin du film, vous citez Kafka: «Je suis parmi les miens avec un couteau pour les agresser, je suis parmi les miens avec un couteau pour les protéger», et vous ajoutez «Ce film est mon couteau, pour les protéger». Pour protéger qui?*

– YZ. Les miens.

– *Les miens, c'est qui ?*

– YZ. C'est beaucoup de gens. Pas seulement les Juifs, les gens que j'aime, l'humanité, les enfants. Pourquoi j'ai fait ce film ? Parce que c'est un problème vieux comme le monde. Il y a toute une éducation, un soin à apporter à ce qui est une maladie qui se perpétue dans le silence. Je pense que le plus grand crime aujourd'hui c'est le silence. En fait le silence je le comprends mieux depuis qu'ils m'ont expliqué ce qu'est le "galgal": vous êtes violé, vous allez violer, dans le silence justement. Du coup les gens ont peur de

raconter. Quand vous êtes agressé, vous le dites, mais pas quand vous êtes violé. C'est comme ce savoir populaire qui traite du vampire : vous avez été mordu, vous allez mordre à votre tour. Alors que le seul moyen de ne pas être un violeur, c'est de parler. Le viol tue des générations entières, et cela ne se passe pas seulement sur une génération, ça touche tout le monde. En fait, le viol explique beaucoup de la brutalité du monde.

– *À Bnei Brak, là où vous avez tourné, vivent des Satmars¹. Y avez-vous ressenti une particularité ?*

– YZ. C'est pareil dans tous les mondes clos. Là, on m'a pris la main pour entrer dans ce monde et ce qu'il avait de particulier d'une certaine manière, c'était le rapport à la vérité. J'étais étonnée de voir à quel point ils se mettaient à nu. Soit ils parlaient, soit ils ne parlaient pas, mais il n'y avait pas d'entre-deux. En Israël on sait que c'est chez les ultra-orthodoxes qu'il y a le plus de viols, surtout chez les hommes. Ce sont les hommes qui violent les hommes et qui sont violés par les hommes. C'est pareil dans l'église catholique. Les Satmars sont des communautés encore plus fermées que les autres. Plus une communauté est fermée, plus il est difficile de résister. C'est comme une maladie. Dans le film de Fritz Lang "M le maudit", celui-ci dit bien que c'est plus fort que lui. C'est pour cela qu'il faut soigner. D'ailleurs Israël est à la pointe de la thérapie, même chez les religieux. Ils ont un programme qui repose sur la parole, comme pour les alcooliques anonymes, il y a les victimes d'un côté, les agresseurs de l'autre et, en plusieurs étapes, ils parlent entre eux.

– *Dans votre film, les protagonistes parlent simplement, avec une naïveté quasi enfantine, comme si de l'enfance s'était figée en eux. Comment l'expliquez-vous ?*

– YZ. Ils ne sont pas formatés comme nous. Ils ne lisent pas de journaux, ne regardent pas la télévision, ne vont pas au théâtre. Ils sont formatés autrement, par les yeshivot², par l'étude de la Bible qui est pleine de violence. Le "galgal" que j'évoquais, c'est une manière d'entrer dans un circuit d'hommes, de père en fils, de fils en père.

1 Hassidim de Satmar : obédience hassidique fondée en Transylvanie. Cette secte est très anti-sioniste et établie surtout aux USA.

2 Écoles religieuses.

– *Les femmes sont complètement absentes de votre film.*

– YZ. Elles sont hors champ, je me suis intéressée aux hommes, c'est dans leur monde que mon personnage allait et que je pouvais aller. Je pense réellement que même si cela arrive malheureusement aux filles, c'est plus fréquent chez les garçons.

– *Est ce qu'on peut se dire : Ils n'ont pas les femmes de leur choix, ils se marient jeunes, ils ont de très nombreux enfants, ne vivent pas une sexualité heureuse, donc ils se rabattent sur une sexualité d'hommes entre eux.*

- YZ. Oui, ç'est comme en Inde, mais les choses sont en train de changer là-bas. Beaucoup de filles absolument magnifiques prennent de plus en plus de place et de pouvoir.

Bnei Brak est plus ouvert que Mea Shearim¹, même si c'est très relatif, c'est un lieu intéressant, et je suis contente d'avoir connu ça dans ma vie.

– *Dans le film, on montre une yeshiva où chacun est le rabbin de l'autre. Cela procède d'une ouverture formidable.*

– YZ. Oui, Il s'agit d'un jeune qui a créé un lieu plus ouvert parce qu'il sait que sinon un bon nombre de jeunes vont partir. Il a créé ce lieu pour que les gens puissent respirer.

Il m'a dit quelque chose de magnifique : je prie pour ne voir que ce qu'il y a de beau chez les gens que j'aime.

– *Il y a quand même quelque chose d'inouï qui nous est révélé sur ces sociétés ultra-orthodoxes : les parents sont au courant et ils laissent faire².*

1 Quartier ultra-religieux à Jérusalem.

2 La mère de Menahem, face à son récit, oppose un visage fermé. Elle ne commente pas, donnant l'impression qu'elle a toujours su, mais qu'il n'aurait pas été en son pouvoir de faire quoi que ce soit pour modifier le cours des choses. On retrouve un silence et une fatalité semblables dans le Shtetl où les tout petits enfants étaient dès l'âge de 3 ans amenés au heder pour apprendre à déchiffrer la Torah. Là, le maître, le melamed, les battait, les laissait parfois attendre des heures entières dans le froid et l'obscurité, tout le shtetl savait comment ça se passait, les mères le savaient et en avaient le coeur brisé, mais tout le monde acceptait, ça s'était toujours passé comme ça, pour chaque génération. «La mère peut verser des larmes amères à la vue de son enfant battu/.../ elle n'esquissera pas

– YZ. Mais il en est ainsi de toutes les sociétés. Je connais des Libanais qui ont été violés dans des écoles de Jésuites et qui mettent leurs fils dans les mêmes écoles. Chez les bouddhistes, il y a énormément de viols. Le viol ne choisit ni sa religion ni sa couleur. Et il y a des formes de répétition : 85 % des viols sont commis par des gens qui ont été violés. Moi je crois qu'être un être humain, c'est être capable de sortir d'une forme de sidération, dans laquelle on crée des répétitions.

– *Votre personnage, Menahem, est quelqu'un d'exceptionnel. Où est-il aujourd'hui ?*

– YZ. Il habite Paris, il s'est marié, il chante, c'est un cantor, un personnage très complexe, dans l'excès. Pour le film, il a été un guide formidable, mais il y a été avec un esprit de vengeance, ce qui n'était pas du tout mon cas. Nous nous sommes rejoints à la fin du film, quand je lui ai dit : "Menahem, tu ne te rends pas compte combien tu es heureux ici. Je ne te vois pas ailleurs". À Bnei Brak, il comprenait tout, il était reçu partout, il se mettait à chanter et tout le monde s'approchait. Cela le rendait profondément heureux. Mais il n'arrêtait pas de dire qu'il les détestait. Pourtant, juste à la fin, il m'a dit : "Je crois que tu as raison : je les aime". Il est vrai que le film lui a permis de se réconcilier avec sa famille

– *La série israélienne « Shtisel » renvoie une image très positive de ce monde orthodoxe. Il y a un hiatus entre cette série et votre film, c'est un même monde et pourtant on en donne deux visions opposées.*

– YZ. Je ne suis pas d'accord. Mes collaborateurs disaient qu'une allergie existe a priori contre ce monde religieux, mais ils sont tous ressortis avec une forme d'admiration. C'est un monde où il y a beaucoup de chaleur comme on voit dans le film, avec ces rues où des familles déambulent à deux heures du matin, avec des petites filles en robe de princesse, ces collectifs d'hommes très chaleureux. Les gens sont très chaleureux, ils s'étreignent, ils parlent, ils disent la vérité, et la vérité éblouit. Je pense que les gens savent voir.

– *« Qu'une lumière aussi intense puisse sourdre d'un tel film n'est pas le moindre miracle », a écrit Jacques Mandelbaum, le critique du Monde. Il y a dans le*

un geste, n'aura pas un mot de protestation». Cf. *Olam* (Mark Zborowski et Elisabeth Herzog, Plon), p.80-83.

film une sorte de luminosité, une espèce de soleil noir. Comment expliquez-vous cela ? Cela vient de lui, de vous, de la situation ?

– YZ. Le film exprime un microclimat, Menahem en est la flèche, mais malgré tout c'est moi qui tirais le film, même par rapport aux lieux d'une certaine manière. Je filmais des choses qui m'importaient et que lui ne voyait pas nécessairement. C'était quasi magique. Par exemple, le jour où, à Jaffa, j'ai vu cet homme, qui était un violé et un violeur, sortir de la mer et venir vers nous. Menahem était stupéfait, il m'a dit : « C'est Dieu qui veut qu'on fasse ce film ». Les gens venaient vers nous, comme l'homme qu'on voit à un moment dans le cimetière. Il y a eu des moments de véritable grâce. Mais ce film a été possible, car je n'étais pas fascinée par ce monde, je voyais la difficulté que Menahem avait à vivre en restant enfermé dans cette histoire. Je suis ravie que Menahem se soit réconcilié avec son père.

– *La mère est très en retrait.*

– YZ. Oui, c'est terrible, mais Menahem adore ses parents.

– *Menahem semble avoir été un enfant mal aimé. Il dit à un moment : « je manquais de caresse dans ma famille et mon père a mis un masque quand je lui ai parlé ». Et il dit aussi que le troisième violeur, celui dont il était « le petit mari », lui avait donné beaucoup d'amour, qu'il le nourrissait, l'habillait.*

– YZ. Oui. Quand on est cinéaste on doit montrer les gens au meilleur de ce qu'ils sont, mais sans les idéaliser. Il y a un rapport à la vérité qu'on demande aux personnages et qu'on doit avoir encore plus quand on tient une caméra. Les gens le sentent, c'est incroyable comme ils se mettent à nu. On m'a raconté des choses invraisemblables, même quand ma caméra n'était pas là.

– *En Israël le film a-t-il été montré ?*

– YZ. Oui à Jérusalem, dans les cinémathèques,

– *Ce film n'a pas suscité de débats là-bas ?*

– YZ. Franchement, en Israël, on n'a pas besoin de ce film pour savoir qu'il y a un problème. Mais je n'ai jamais utilisé ce film pour donner des leçons aux gens.

– *Et aujourd’hui, c’est déjà loin cette discussion pour vous ?*

– YZ. Non. Il est vrai que j’ai beaucoup accompagné ce film, car on avait peur de la réaction de la communauté juive ; il fallait l’accompagner pour calmer la peur qu’il pouvait susciter ; les gens avaient peur d’y aller, mais après ils en parlaient beaucoup autour d’eux.

– *Pour nous, ce film va bien plus loin qu’une dénonciation de la pédophilie, il nous amène vers d’autres rives, d’autres réflexions. Vous l’articulez avec cette chance d’avoir eu un contact avec le monde de vos aïeux, de vos ancêtres. La blessure conduit au monde des ancêtres.*

– YZ. Oui, je n’y serais jamais entrée sans la force de cette blessure. Je ne suis pas là pour juger ce qui existe, je suis là pour essayer de comprendre comment fonctionne le monde. En fait je ne suis pas sentimentale, je suis partie avec des questions et on m’a répondu. On réagit par l’intime, il n’y a que l’intime qui est politique, mais politique pas au sens dogmatique.

Moi Ivan, toi Avraham, ou l'enfance au shtetl

Anny Dayan Rosenman

Quelque part en Pologne dans les années 30

Le film de Yolande Zauberman s'inscrit dans une contrée aux images familières et pourtant insolites, traversée de langues, de chuchotements et de galop de chevaux fous. La caméra y saisit *shtetl* et campagne, rapports sociaux et peurs ataviques, Juifs et non-Juifs pris dans un rapport inextricable de fascination et de haine. Il s'agit d'une Pologne recrée par une cinéaste de seconde génération¹. Le spectateur y découvre un regard attentif à l'enfance et à ce qu'elle peut avoir de rebelle, il y découvre aussi un choix d'écriture qui refuse la nostalgie comme dimension première de l'évocation.

Ce refus s'exprime dès l'ouverture du film par l'absence de toute mélodie évocatoire, pas de violon, pas de klezmer, mais au contraire la sécheresse d'une bande-son « réaliste » : grincements de verrous et claquement de portes au moment où un militant communiste fuit sa prison avec l'aide de son gardien, bruit de ses pas qui résonnent rythmiquement, grincements d'essieux, et bien vite, dans l'auberge où il s'arrête, lignes mélodiques croisées et télescopage de langues : russe, ukrainien, tzigane, yiddish, sans que rien vienne guider le spectateur dépaycé où l'avertir que l'on passe d'une langue à l'autre. Le film est une ouverture au monde et à ses murmures, un rapport premier à l'altérité qui s'inscrit dans son titre même : *Moi Ivan,*

¹ Le film sort en 1993 et il est intéressant de rappeler les dates de sortie de quelques œuvres évoquant, bien que selon des modalités différentes, le *shtetl* et le monde disparu : Henri Raczymow, *Contes d'exil et d'oubli*, Gallimard, 1979, Roman Vishniak, *Un monde disparu*, (1977), puis Seuil, 1984. Rachel Ertel, *Le Shtetl. La bourgade juive en Pologne*, Payot, 1982, *Les Révolutionnaires du Yiddishland*, film (Nat Lilenstein et Rachel Ertel) sorti en 1983. Jonathan Safran Foer, *Tout est illuminé*, (2002), trad. française, Ed de L'Olivier, 2003.

toi Abraham et qui se dit aussi dans le choix du casting. L'acteur qui joue le rôle d'Abraham n'est pas juif, mais tzigane.

« J'avais envie d'un temps passé-présent », confie la réalisatrice lors d'un entretien. Le *shtetl* est le cœur même du film, mais c'est un *shtetl* agité d'un mouvement désordonné et incessant qui est celui de la vie, un lieu où dans une circulation incessante se croisent les départs, les fuites et les retours : fugue nocturne de deux enfants qui s'échappent loin de leur univers familial ; course d'Aron, le communiste en fuite qui projette d'aller en France ; puis lente progression amoureuse d'Aron et de Rachel qui, sur une vieille carriole, recherchent les enfants fugueurs, tandis que d'étranges et longues processions funèbres traversent l'écran. Enfin, retour des enfants vers le *shtetl* et ce qui, déjà, est devenu « le monde d'hier ».

Sous les pas des protagonistes, s'étend une contrée à la limite de l'Ukraine et de la Pologne, pays de grands espaces, pays de fleuves et d'arbres, de champs brumeux et mornes, de routes désertes où cheminent de rares silhouettes et dont de longs travellings donnent la mesure. Cette Pologne est souvent réduite, dans nos représentations, à la surface resserrée des ghettos et au périmètre maudit des camps. Mais le spectateur se souvient alors que c'est aussi la Pologne de Wajda, ce que vient rappeler la présence de l'interprète fétiche du réalisateur, l'acteur Daniel Olbriksky¹, magnifique Stépan, aristocrate polonais titubant d'ivresse et de solitude.

Pourtant de sembler si vaste et parfois si beau, ce pays en est-il pour autant moins menaçant ?

Les espaces qui s'ouvrent de l'autre côté du village et du pont qui le borne sont des espaces inquiétants, peuplés de cosaques qui font danser sous la lanière de leur fouet juifs et tziganes confondus dans la même haine. On y rencontre des tribus errantes de tziganes au rites immuables et des paysans pétris d'ancestrales superstitions. Ivan et Abraham, sortant du village, sont deux petits poucets jumeaux, l'un juif et l'autre tzigane, et comme dans les contes pour enfants, la nature déploie devant eux un espace inconnu, dangereux, peuplé d'ogres, de forces malveillantes, et parfois aussi, comme dans les contes, de présences protectrices qui les arrachent au danger. Le

¹ *Le Bois de bouleaux* (1970), *La terre de la grande promesse* (1975), *Les demoiselles de Wilko* (1978).

spectateur qui historiquement se trouve déjà sur l'autre versant du désastre et de la Shoah, croit reconnaître les campagnes ensauvagées décrites par Jerzy Kosinski dans *L'Oiseau bariolé*¹, ou encore les forêts et les lisières mortelles où errent les enfants juifs évoqués par Aharon Appelfeld dans *Tsili* puis dans *Histoire d'une vie*². Un monde fou de barbarie, de superstition, d'ignorance et de religions mortifères où le visage de l'Autre, juif ou tzigane, représente le mal absolu, un visage à punir, à détruire où le geste destructeur est déjà esquissé, mais en suspens.

Le *shtetl*, la réalisatrice comme le spectateur le reconnaissent, avec une mémoire culturelle autant que familiale. Certes, il se livre au regard en une suite d'images familières, avec ses maisons de bois, ses rues resserrées, la synagogue où, pour la prière du vendredi soir, convergent les hommes en tenue de Chabbat. Ils tiennent leurs fils par la main, sous le regard des voisins catholiques mi-curieux, mi-hostiles. Assis au *heder*, des enfants aux boucles sombres chantonnent l'alphabet hébraïque et bavardent sous l'œil indulgent d'un vieux maître vêtu de blanc, un *mélamed* poétique et débonnaire. Ailleurs est saisie une discussion entre un père encore pratiquant et son fils communiste. – *Dis-moi, sans Dieu qu'est-ce qu'on serait toi et moi? – Ce qu'on est. Deux pauvres ouvriers juifs*».

Partout, comme une basse continue, résonne le yiddish, matrice et murmure originel, mais aussi langue adoptée le temps du tournage: «Les comédiens sont russes, polonais, français, ukrainiens. Rien n'est doublé. Pendant des mois, ils ont appris leur texte en yiddish. Ils ont travaillé pendant très longtemps sur la langue et ils se la sont appropriée» se souvient la réalisatrice. «Pour Roma, qui est tzigane et qui joue le rôle d'Abraham, c'était extrêmement difficile».

La pellicule en noir et blanc joue sur les ombres et les lumières en des images qui apparaissent comme de splendides citations des photographies

1 Jerzy Kosinski, *L'Oiseau bariolé*, 1965, puis Flammarion, 1966 pour la trad. française.

2 Aharon Appelfeld, *Tsili*, Ed.de l'Olivier, 2004 et *Histoire d'une vie*, Ed.de l'Olivier, 2004 pour la traduction française.

de Roman Vishniak, *Un Monde disparu*¹, mais qui justement restituent à ce monde « disparu », à ce livre d'images périssables, le mouvement vibratoire et confus du présent, témoignant des aspirations, des contradictions et des tensions internes qui le traversent au risque de le faire implorer.

La famille d'Abraham est saisie sur trois générations où s'affrontent l'autorité de la tradition, l'attrait de la modernité et une révolte vitale. Le grand-père Nahman, patriarche à la barbe grise et au regard impérieux, est le gardien de la tradition qu'il veut continuer à imposer. Dans la maison de Nachman, Ryzele, la femme de son fils est cadrée à genoux, frottant le sol avant l'arrivée du chabbat. Mais déjà, elle ne porte plus de perruque et montre ses longs cheveux. Derrière elle, son mari, qui revient de la ville pour la fin de la semaine, la courtise amoureusement. C'est un musicien de métier au visage lunaire, il fredonne et danse sur les tables (pratique de saltimbanque ou traces du hassidisme) ? Il a rapporté à son fils Abraham, en guise de cadeau, un air qu'il lui chuchote à l'oreille. Mais il tente sans succès de protéger ses enfants face à l'autorité de son père et reste écrasé par celui-ci, tandis que les enfants eux, sont en révolte ouverte.

Rachel, la fille, refuse le prétendant que son grand-père veut lui imposer et s'offre à Aron qui est communiste comme l'était une grande partie du prolétariat juif de l'époque. Elle partira avec lui pour la France, terre de liberté, patrie de Victor Hugo et de Zola. Quant au petit Abraham, il incarne sans mots cette révolte. L'enfant n'obéit pas au grand-père, il ne veut pas prier, il s'ennuie au *heder*, s'amuse avec un sifflet à la synagogue, arrive en retard à la table du vendredi soir. Il préfère être séparé de toute sa famille que de son ami Ivan qui est plus âgé, n'est pas juif et avec lequel il s'enfuit, conférant ainsi à certaines séquences du film le charme magique du monde de l'enfance. Il aime les chevaux et les monte à cru comme si leur galop symbolisait son désir de liberté. Il sait soigner un cheval malade et semble en union avec les forces de la nature. Il n'aime pas l'étude. Déjà, pour son grand-père, il semble appartenir au « monde des goïm ». Moment

1 Roman Vishniak, *Un Monde disparu*, Seuil, 1984. Le livre est composé de photographies prises pendant un reportage effectué par Vishniak en 1933. Le film de Yolande Zauberman, lui, est situé en 1930.

important, celui où l'enfant coupe ses *péot*, opérant ainsi une transgression majeure et un acte de rupture symbolique, ce qui pourtant, comme on le verra, ne changera rien à la perception que les Ukrainiens ont de lui.

On se croirait par instant dans *La famille Moskat*¹ d'Isaac Bashevis Singer ou dans un roman de son frère aîné Israël YOSHUA Singer dont les œuvres décrivent une réalité contrastée, confrontée aux mutations d'un monde ancestral aux prises avec l'attrait et le refus de la modernité, inscrite dans les luttes sociales de l'époque. Les jeunes protagonistes ont le même désir de liberté, la même révolte devant les règles et les interdits d'un monde religieux qui les emprisonne et prétend se perpétuer.

Dans une interview accordée à Nicole Zand, Yolande Zauberman évoque son rapport à cette révolte :

Le film pour moi, ce n'était absolument pas la volonté de reconstitution d'un monde parce que ce monde, je ne le connais pas et je ne sais pas comment il était. Mais c'était une intuition, un peu imaginaire. En me mettant moi-même au milieu de ce monde je me projetais beaucoup dans le personnage d'Abraham, moi qui aurais aussi étouffé à l'intérieur de ce monde, qui avais envie que ce monde existe, et en même temps de vivre dans un monde mélangé.

Les deux enfants se sont enfuis au cours de la nuit du chabbat, sans un regard en arrière, avançant comme deux petits fantômes sous la lune. Ils vont à la rencontre du monde qui s'étend au-delà du village, un monde dont Abraham va découvrir la violence et l'absolue étrangeté. Lorsqu'ils reviendront, il n'y aura plus de *shtetl*, il n'y aura plus personne. La réalisatrice a organisé la rencontre du conte pour enfant et de l'Histoire.

Car la force du film est d'avoir opéré un montage parallèle dont une partie reste invisible, hors champs. Au vagabondage des enfants et à l'avancée du jeune couple parti à leur recherche devraient correspondre, en montage alterné, les scènes du pogrome dont nous avons perçu les prémices, mais que nous ne verrons pas.

¹ Isaac Bashevis Singer, *La Famille Moskat*, Stock, 1970, pour la traduction française.

Le drame, en effet, nous l'avons vu se préparer, de façon inéluctable. Yolande Zauberman en dessine les causes profondes et aussi les signaux annonciateurs : fascination et peur superstitieuse des paysans polonais devant ce qu'ils imaginent être le rituel du chabbat. Accusations de meurtre rituel et responsabilité de l'Église dans l'enseignement religieux de la haine. En témoignent de longs plans fixes sur le tableau qui, à l'intérieur de l'église du village, illustre la manière dont les Juifs tuent les enfants chrétiens et les vident de leur sang. Il y a un alcoolisme endémique illustré par la circulation, incessante à l'image, des bouteilles de vodka. Mais il y a aussi une situation de détresse sociale et, ponctuellement, la fuite du châtelain qui ruine le village tandis que les villageois reportent leur haine sur son régisseur Nahman. Un agitateur canalise leur peur et leur désir de vengeance vers les Juifs. Scénario classique. L'agitateur est un vieil instituteur aigri et alcoolique qui cherche des boucs émissaires à sa misère et à son échec. Face à lui, un personnage plus ambigu, un jeune homme qui tente de dominer ses propres préjugés et de défendre les Juifs mais sans se départir de son ambivalence. On le voit forcer la porte du rabbin le vendredi soir, et s'arrêter déconcerté de ne rien voir qui corresponde à ses fantasmes. Quand il crie au vieux Nahman de partir, il est difficile de démêler le sens que lui-même donne à ce message Avertissement ? Menace ? Il ne le sait sans doute pas lui-même.

On a pu faire à la réalisatrice des reproches sur l'exactitude de tel ou tel détail, sur l'absence de localisation exacte de son village, quelque part aux confins de la Pologne ou de l'Ukraine, sur la date approximative des événements. C'est ne pas prendre en compte le fait que dans le cadre d'une œuvre d'art, les critères de vérité (sauf erreur grossière, ce qui n'est pas le cas) sont d'un autre ordre et s'évaluent à une autre échelle. C'est le démontage du mécanisme qui rend le pogrome possible et peu à peu inévitable dans une société donnée qui fait la force du film, l'inscrit dans une temporalité cyclique. Chargé des réminiscences d'autres pogromes, il est aussi comme l'annonce de la grande Catastrophe à venir. Son déroulement reste non représenté, non représentable. Face à des événements devant lesquels la parole recule et où comme l'écrivait Federico Garcia Lorca, « l'imagination se brûle », l'ellipse prend toute son ampleur signifiante. De Sholem Asch à

Bialik ou à Lamed Shapiro, il y a eu de grands textes pour évoquer d'autres pogromes en des pages d'une immense puissance, mais la représentation de ce pogrome, qui est à la fois une annonce et une métonymie de ce que Piotr Rawicz appellera le pogrome définitif, semble confrontée aux mêmes impossibilités ou aux mêmes interdits éthiques que les œuvres portant sur la Shoah.

Dans *Le sang du ciel*¹ de Piotr Rawicz, le narrateur, unique survivant d'un massacre perpétré par les *einsatzgruppen*, ne reprend son récit qu'une fois que s'est tu le bruit des mitraillettes. Il ne décrira pas le massacre. Il n'évoquera que la qualité du silence qui règne après la tuerie. De même, dans *Le Temps des prodiges*² d'Aharon Appelfeld, le lecteur est confronté à une ellipse qui couvre non pas quelques heures mais plusieurs années, plus de dix ans sans doute. Le narrateur, enfant d'une famille juive assimilée interrompt son récit au moment où il est poussé avec sa mère dans un wagon de marchandises qui fait route vers le pire. Le récit reprend quand, adulte, il revient visiter son pays natal. Entre les deux blocs narratifs, sur une page blanche, s'inscrivent deux phrases : *Quand tout fut accompli. Des années plus tard.* Une formule laconique qui traduit le choix d'Appelfeld de ne pas évoquer le désastre frontalement, de ne le donner à appréhender que dans ses signes prémonitoires et dans ses traces. C'est aussi le choix que fait Yolande Zauberman, celui de l'ellipse qui signale ce qui dans l'écriture littéraire ou cinématographique fait silence, intimant au lecteur ou au spectateur de faire appel à un théâtre intérieur et à son propre savoir.

Les deux enfants reviennent au matin dans un village désert aux ruines encore fumantes où errent quelques rescapés hagards. Leur fugue enfantine en aura fait des survivants. Ivan, le plus âgé des deux, a alors pour Abraham un geste de compassion. Il met la main devant les yeux de l'enfant. Il a compris qu'il y a des images qu'il ne faut pas voir. Paradoxalement, tragiquement, Abraham et son compagnon auront la charge de la mémoire de ce monde qu'ils avaient voulu fuir. « Ils sont tous morts, c'est eux qui ne

1 Piotr Rawicz, *Le sang du ciel*, Gallimard, 1961.

2 Aharon Appelfeld, *Le temps des prodiges*, (1978) puis Belfond, 1985 pour la traduction française.

vous quitteront plus jamais », leur a dit le vieux *melamed*, debout et comme égaré dans le *heder* dévasté.

Aron et Rachel marchent vers la France, ils marchent vers la vie, mais aussi vers les dures leçons de l'exil. « À partir de maintenant, nous aurons toujours un accent », dit Rachel présentant la souffrance qu'il y a à quitter sa langue maternelle. Le départ des deux jeunes gens et leur destination opèrent un raccord symbolique avec l'histoire de la cinéaste, instaurant quelque chose de l'ordre de la filiation entre eux, la réalisatrice et une partie des spectateurs.

Entretien avec Izio Rosenman

Propos recueillis pour *Plurielles* par Brigitte Stora

Depuis des décennies Izio Rosenman est un homme engagé. Président de l'Association pour un judaïsme humaniste et laïque, il a, tout au long de sa vie, fondé de nombreuses associations et co-organisé des événements, des rencontres comme Livres des mondes juifs, il a participé à plusieurs revues et il est depuis toujours un militant d'une paix juste au Proche-Orient, engagé dans le dialogue entre Palestiniens et Israéliens notamment à travers des mouvements comme JCall et Shalom Arshav.

Physicien, directeur de recherche au CNRS, psychanalyste et psychothérapeute d'enfants, etc. sa vie professionnelle a été très diverse. Pourtant rares sont ceux qui l'identifient à un rescapé à la Shoah, encore moins à un rescapé des camps où il a été déporté de l'âge de 7 ans. Ce n'est que récemment qu'il a accepté de témoigner. Pour *Plurielles*, la revue dont il est le directeur de publication, nous avons décidé de lui demander, de parler de lui.

B.S. Izio, tu es né en 1935 à Demblin en Pologne et tu as grandi dans une famille de culture yiddish. En 1942, avec tes deux sœurs et tes parents, vous êtes envoyés dans un camp de travail à Demblin, après que le ghetto ait été supprimé et que la ville ait été déclarée Judenrein. À l'été 1944, ta famille est emmenée au camp d'internement de Czestochowa. Puis vous êtes séparés et ton père et toi êtes déportés en janvier 1945 à Buchenwald. De ta mère et de tes sœurs, tu n'auras plus de nouvelles jusqu'à des retrouvailles presque miraculeuses après la guerre. À Buchenwald tu es mis dans le bloc 66, celui des enfants, créé et protégé par la Résistance, en majorité communiste, seul, sans ton père qui ne survivra pas et mourra à Buchenwald quelques semaines après la Libération.

Deux mois après la libération du camp, tu arrives en France avec un groupe d'enfants survivants de Buchenwald et tu es recueilli par l'OSE (œuvre de Secours

aux Enfants). Tu resteras dans les maisons d'enfants de l'OSE jusqu'en 1953, année où tu rejoins ta mère et tes sœurs rescapées.

On associe rarement ton nom à l'idée de « rescapé de la Shoah » comme si tout le reste de tes engagements avait pris le pas sur cette dimension pourtant essentielle de ton existence. S'agit-il d'un choix objectif accompli ?

I. R. : Sûrement, oui. Aujourd'hui, je pense qu'il s'est agi d'un choix délibéré. Et comme je reste marqué par une forte formation religieuse reçue pendant mon adolescence, j'ai spontanément envie de citer la phrase du Deutéronome: « j'ai mis devant toi la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis la vie, afin que tu vives, toi et ta postérité ». Je crois que ce choix de la vie m'a guidé, qu'il fut un moteur. Je pense souvent aux mots de Théo Klein qui disait: « La Shoah ça m'est arrivé, mais cela ne résume pas ma vie »... Et c'est vrai pour moi. Cette catastrophe a traversé mon existence, mais elle ne m'a pas défini. Elle m'a bien évidemment transformé, elle a modifié ma vie et ma vision des choses, mais elle n'a pas entamé fondamentalement ma capacité à me projeter dans un avenir, un avenir où elle n'avait plus sa place.

B.S. Tes premiers témoignages ne datent que de 2006, pourquoi ce long silence ? Était-il nécessaire à la reconstruction ?

I.R. Ce choix de la vie consiste aussi à garder, à préserver même au milieu du malheur, les souvenirs d'instant, d'expériences qui viennent démentir l'horreur du monde. Je ne pense pas avoir mis la Shoah « de côté » comme tant d'autres pour qui cette mise à l'écart était aussi la condition de la survie, je pense à ma sœur Ida qui a très longtemps écarté délibérément ses souvenirs de Dachau pour pouvoir vivre. Bien sûr, une certaine distance était nécessaire, il était très difficile de se construire à partir de ce malheur, il fallait d'une certaine manière le dépasser. La pudeur était aussi une protection parmi les rescapés, au point que l'on ignorait ce qu'avaient vécu des gens qui nous étaient proches. Je pense à mon ami Élie Buzyn. Nous étions étudiants et à cause de la guerre, il avait démarré tardivement ses études de médecine. À l'époque, c'est à dire au début des années cinquante, j'étudiais la physique et nous nous croisions régulièrement au Quartier Latin. Mais ni lui ni moi ne connaissions nos histoires respectives. Ce n'est que vingt ans

plus tard que nous avons su... Nous nous étions réunis alors par la volonté d'une de nos « mères adoptives », une ancienne militante bundiste qui s'était beaucoup occupée de nous, les enfants rescapés, qu'elle considérait un peu comme ses enfants. Nous allions commémorer la libération de Buchenwald dans l'appartement de ma sœur Hadassa et là, à ma grande surprise, je vois débarquer Élie Buzyn que tout le monde appelait Lolek. Aucun de nous deux ne savait que l'autre avait été à Buchenwald et que nous étions arrivés par le même transport en France. Nous n'en avons jamais parlé, chacun était inscrit profondément dans le désir de vivre, de se construire une vie.

B.S. Beaucoup de rescapés se sont mis à témoigner tardivement. On pense à Marceline Loridan, à Ginette Kolinka. Il semble que l'âge venant et la disparition des « derniers témoins » soient devenus aussi un argument pour vaincre les pudeurs personnelles.

I. R. Oui bien sûr, l'âge rend les choses plus urgentes... Je comprends bien ce sentiment d'être les « derniers témoins », je crois que c'est le cas de Ginette Kolinka et d'autres. Je sais que mon amie Evelyn Askolovitch est aujourd'hui très heureuse de pouvoir se rendre dans les lycées et de témoigner de sa vie pendant la Shoah.

Il me semble que le témoignage est aussi très important pour ceux qui témoignent, mais il ne faut pas oublier le coût et parfois le danger que cela peut représenter. La psychanalyste Rachel Rosenblum a évoqué l'effet mortifère quelquefois, et pas seulement salvateur du témoignage. Pour elle, certains témoins n'ont pas supporté la violence qui consiste à revivre le trauma. Certains se sont suicidés après avoir raconté... Par ailleurs, j'ai toujours été frappé de constater que tout le monde ne réagit pas de la même façon à un trauma. Celui-ci n'est pas identique pour chacun d'entre nous : Élie Buzyn a vu son frère abattu sous ses yeux... moi j'ai perdu mon père, mais je ne l'ai pas vu mourir. De plus j'ai eu la « chance » incroyable, presque miraculeuse de retrouver ma mère et mes sœurs après la guerre.

Lorsque j'ai entamé ma psychanalyse après 68 c'était aussi parce que je voulais réfléchir, à partir de mon expérience personnelle, à ce que la Shoah pouvait avoir fait à des enfants. Je crois profondément aujourd'hui que les effets de la Shoah sur ceux qui l'ont vécue dépendent aussi de ce que chacun

avait vécu antérieurement, c'est-à-dire de sa capacité à résister à la souffrance. Et cette résistance à la destruction psychique est bien entendu liée à des événements vécus, mais aussi au capital de confiance qu'ils avaient reçu, avant la Shoah, au départ de leur existence. Quand je regarde ma vie, je me dis que je suis plutôt heureux de ne m'être pas figé dans l'idée que tout le genre humain était « contre nous ». Je crois que c'est peut-être cela pour moi « être de gauche » même si on peut y voir une certaine naïveté. Je continue de « croire en l'Homme », car c'est une idée que je préfère à celle que Thomas Hobbes a rendue célèbre *homo homini lupus est* « l'homme est un loup pour l'homme ».

B.S. Dans un de tes témoignages, tu racontes l'histoire d'un de tes oncles qui allait d'abord le matin très tôt prier à la synagogue puis rejoignait dans le bois ses camarades de la cellule communiste, pour une réunion. Ils lestaient de pierres des drapeaux rouges qu'ils envoyaient sur les lignes télégraphiques. Un jour il fut dénoncé, arrêté puis relâché, car un militant communiste avec des tefillin, ça ne semblait pas crédible pour la police... Cela ressemble aux livres d'Isaac Babel. Est-ce que ce geste et surtout ces différentes fidélités continuent de t'inspirer ?

I. R. L'engagement dont je me réclame était à la fois juif et de gauche et cet oncle à *tefillin* qui lançait des drapeaux rouges en est en effet une des plus romanesques illustrations. L'engagement juif a toujours été là, il faisait partie de mon histoire et il me semble que dans tous mes engagements, il restait présent. Quand j'ai milité contre la Guerre d'Algérie et quand plus tard, je me suis investi dans les comités Vietnam, je n'y allais peut-être pas comme juif, mais cette dimension faisait partie de mon identité et de mon militantisme. Et puis bien sûr, l'engagement pour la solution à deux États du conflit israélo-palestinien, celui qui exige la reconnaissance d'un État palestinien a toujours puisé à la même source.

La gauche faisait partie de l'idéal de ma famille et on peut dire que beaucoup l'ont payé dans leur chair. Pour moi cet engagement est indéfectiblement lié à une éthique qui est fondamentale et qui renvoie aussi aux paroles des prophètes. Tout cela a un sens qui dépasse la religion ou la culture. Avant de créer l'AJHL (Association pour un judaïsme humaniste et laïc) avec Albert

Memmi, Violette Attal Lefi et d'autres amis dans les années quatre-vingt-dix, j'avais créé l'Association « Pour un judaïsme d'aujourd'hui ».

B.S. Beaucoup de survivants, tu l'as dit, ont choisi de faire silence sur leurs souvenirs et leur souffrance et cela s'est parfois conjugué avec une mise à distance de leur judéité. Je pense à des engagements comme celui de Marceline Loridan dans le maoïsme, mais aussi à tant d'autres... Cette identité blessée tu n'as pas souhaité y échapper, mais au contraire la réparer...

I. R: C'est vrai, je n'ai pas eu un engagement « universaliste » qui mettrait entre parenthèses ma judéité, et inversement, mon identité juive, je l'ai toujours pensée du côté de l'universalisme. Je me situe hors de la religion tout en étant dans une certaine tradition historique juive. Dans le judaïsme, il y a eu, me semble-t-il, à partir du XVI^e siècle, le temps de Joseph Caro l'auteur du Shoulchan Arouch, une séparation. Il y a les Juifs religieux qui ont gardé les mitzvot « ben adam la-makom » c'est-à-dire « entre l'homme et Dieu » et ceux qui ont gardé les mitzvoth « ben adam le-havero » c'est-à-dire entre l'homme et son prochain, en grande partie des Juifs laïques qui plus tard se réclameront des Lumières.

Mais il y a un mot qui me paraît essentiel dans ce que tu as dit, c'est le mot de « réparation », cette réparation du monde que la tradition appelle Tikkun Olam.

Être déporté, je l'ai raconté, c'est vivre parmi les morts, c'est côtoyer la mort au quotidien. À Buchenwald, dans le camp de quarantaine, nous nous réveillions chaque matin avec les morts de la nuit que l'on ramassait pour les sortir et les déposer en tas, avant de les emporter au crématorium. Bien sûr cela tue quelque chose en soi, ça tue la sensibilité à l'égard de l'autre, ça tue parfois l'amour, l'amitié. Le désespoir faisait de nous des robots, on se protégeait si bien qu'on finissait par ne plus rien ressentir, c'était aussi cela la survie.

J'avais dix ans à mon arrivée en France le 6 juin 1945, en provenance de Buchenwald. Nous étions 426 jeunes rescapés issus de plusieurs pays. Le plus jeune d'entre nous avait huit ans, le plus vieux vingt ans ; nous avons appris à survivre dans le danger et l'adversité. La plupart d'entre nous avaient perdu la majeure partie de leur famille. Même avant les camps, nous avions déjà fait

l'expérience de la haine dirigée contre nous, des ghettos, du rejet. Chacun d'entre nous avait subi des violences physiques et morales. Nous avons fait l'expérience de la faim, du froid, de l'abandon et de la solitude. Nous étions de « faux jeunes », nous étions devenus adultes trop tôt, des vieux. Je crois qu'il est difficile de se mettre dans la tête d'un enfant rescapé, d'imaginer la somme de souffrances endurées et leur effet destructeur. Fondamentalement sa relation aux adultes avait été transformée: ils n'étaient plus ceux qui le protégeaient, ils étaient devenus, comme d'autres, des menaces pour lui. Nous avons vécu dans un monde brutal où seul l'arbitraire régnait en maître. Tout cela a eu des conséquences profondes.

Ainsi, après-guerre, surtout pour la plupart des adolescents rescapés, il était très difficile d'obéir à un ordre, à la loi. Il a fallu se reconstruire et cela passait par le retour d'une confiance dans le monde, une confiance dans les adultes, les éducateurs qui nous guidaient ou l'instituteur qui nous enseignait. Dans ces maisons, on nous a réappris à être des enfants ou des adolescents. Pour moi les maisons de l'OSE ont été ce lieu d'accueil et de reconstruction. Pour d'autres rescapés, ce furent celles de l'OPEJ et de la CCE¹. Là des gens m'ont tout de suite aimé, assurant pour moi ce retour vers la vie. Toutes celles et ceux qui y travaillaient étaient d'un dévouement extraordinaire, ils nous ont aidés à reprendre pied, à nous reconstruire, à nous projeter dans des métiers, à envisager de construire des familles... La plupart des enfants « normaux » veulent devenir vite adultes et se débarrasser de cette enfance comme d'un manteau trop étroit, nous c'est ce manteau qui nous a manqué. Nous avons fait le chemin inverse, et nous avons dû réapprendre à jouer, à rire, et aussi à pleurer.

Chacun d'entre nous a vécu ces moments de solidarité qui nous ont permis de survivre; un jour quelqu'un nous a donné une chaussure, un bout de pain; mon ami Armand Bulwa se souvient de celui qui lui avait donné sa ceinture, Élie Buzyn, lui permettant de tenir son pantalon pendant l'appel et de ne pas mourir sous les coups. Armand et Élie sont devenus amis pour la vie. Dans le bloc 66 où nous nous trouvions, les enfants étaient pris en charge par la Résistance. Je pense souvent à ces anciens prisonniers russes,

1 OPEJ : Œuvre de Protection de l'Enfance Juive. CCE : Commission Centrale de l'Enfance.

rencontrés des années plus tard lors d'une cérémonie à Buchenwald, qui m'ont raconté qu'ils donnaient chacun un peu de leur maigre nourriture, pour les enfants du block.

B.S. Tu me fais penser à « la petite bonté » dont parle Vassili Grossman dans Vie et Destin : la petite bonté qui vaut bien mieux que le grand Bien, la seule à pouvoir s'opposer au Mal. « Cette bonté privée, occasionnelle, sans idéologie, est éternelle » écrit-il.

Ce sont donc ces témoignages d'humanité qu'il faut choisir de retenir ? Se souvenir de celui qui a aidé, qui a caché... Mais dans cet océan de haine qui vous a submergés, comment garder la force de faire encore ce choix ?

I. R: En réalité si on garde en soi ces moments précieux, c'est aussi tout simplement parce que ce sont ces gestes qui nous ont sauvés et nous ont permis de survivre. Dans le dénuement que nous vivions, chaque geste avait une conséquence vitale. Il y a toujours dans chacune de nos histoires, une grande part de hasard et une plus grande part encore de rencontres.

Ces moments d'humanité paraissent toujours miraculeux. Je me souviens que dans le camp de Czestochowa, un camp de travail avant Buchenwald, une femme médecin détenue s'était occupée de moi, je venais d'avoir 9 ans. Ma mère et mes sœurs elles se trouvaient dans un autre camp. Des années plus tard, ma mère a découvert qu'elle-même s'était occupée d'une petite fille qui se trouvait être la fille de cette femme médecin.

Dans son livre « L'enfer des innocents » Rachel Minc a rappelé comment, une jeune rescapée juive lui a raconté comment dans les décombres d'une maison allemande qu'elle nettoyait avec d'autres détenues après un bombardement, elle avait trouvé un petit paquet contenant des tartines beurrées avec ce mot : « Nous sommes des mères, nos fils sont au front et nous pensons à vos mères, nous avons pitié de vous ». « Ce paquet, lui raconte cette jeune femme, éveille en moi un vif désir de vivre. Un jour vous verrez nous serons mères nous aussi ». Les gestes et les mots peuvent sauver.

J'ai tiré des leçons très paradoxales du camp, là-bas la solidarité c'était la vie, c'était ne pas oublier l'autre. Cette expérience-limite n'a pas détruit mon espoir dans l'homme. C'est en cela que je reste un homme de gauche quels que soient les aléas politiques, on n'est pas soi-même si on n'aide pas l'autre...

B.S. Parmi les gens qui ont compté et qui t'ont aidé, il y a Élie Wiesel.

I. R: Élie Wiesel était mon ami, c'était quelqu'un que j'aimais et que je respectais. Nous avons été libérés ensemble de Buchenwald en avril 1945. Tous deux, nous avons fait partie du convoi de 426 enfants, de Buchenwald arrivé en France en juin 1945. Il était plus âgé que moi. Nous venions d'univers différents, lui, jeune Juif hongrois de 16 ans venait d'un milieu religieux. Moi, j'étais un enfant juif polonais de 9 ans, issu d'une famille de gauche. Des dizaines d'années après la Guerre il m'a rappelé qu'il s'était occupé de moi au cours de notre séjour au block 66, le block des enfants, où j'étais parmi les plus jeunes. Je ne m'en souvenais pas. Nous avons tous les deux perdu nos pères à Buchenwald et nous avons été ensemble en 1946 dans la maison d'enfants de l'OSE à Versailles. Je me souviens qu'Élie chantait d'une voix exceptionnellement mélodieuse, et nous l'écoutions dans un silence impressionnant.

Cette voix, il a continué à la porter, pas seulement comme témoin des souffrances juives, mais aussi pour soutenir et faire entendre celles de minorités opprimées, qu'il s'agisse des Juifs d'URSS, mais aussi ailleurs dans le monde, s'engageant aux cotés des peuples meurtris du Cambodge, du Darfour, du Rwanda. Élie Wiesel avait toujours en mémoire que pendant la Shoah « le monde s'était tu », c'était d'ailleurs le titre de son premier livre en yiddish qui devint plus tard *La nuit*. C'était un Juif ancré dans ses racines religieuses traditionnelles, qui toujours lui servaient de références morales. C'était un révolté contre Dieu ; mais un révolté contre Dieu qui n'était pas un athée. Toute sa vie, Élie Wiesel a étudié et écrit. Je me souviens quand j'étais allé le voir à New York il y a presque 60 ans, il me disait qu'il se levait chaque matin à 5 h pour étudier avant de se mettre à écrire. Écrire pour lui était aussi sa façon de faire revivre un monde disparu et une tradition qu'on avait voulu assassiner ; pour lui, l'oublier et la laisser mourir, c'était la tuer une deuxième fois.

Wiesel s'est reconstruit par l'étude et la transmission, bien sûr on se souvient surtout de lui comme témoin, mais on oublie souvent qu'il a aussi écrit une quarantaine de livres. Wiesel était hanté par l'indifférence du monde et c'est ce qu'il a dit au moment de sa réception du Prix Nobel de la paix :

« Nous devons toujours prendre parti. La neutralité aide l'opresseur, jamais la victime. Le silence encourage le persécuteur, jamais le persécuté ».

Ce sont ces engagements qui jettent un pont entre le présent et l'avenir qui pour moi restent liés à la mémoire de mon ami Élie Wiesel, un témoin, mais aussi un juif engagé.

B.S. À la fin de son livre Le savoir déporté, la psychanalyste Anne-Lise Stern a écrit: « Il y a une autre façon d'éviter, de contourner la césure absolue dans notre temps que constitue "la solution finale", c'est le maintien d'une éthique humaniste, de gauche »¹. Demeurer Juif et de gauche est-ce cela pour toi le grand défi, le suprême démenti au nazisme ?

I. R: Oui et je crois que là encore les deux sont liés. Rester de gauche et rester juif, c'est-à-dire maintenir quelque chose d'une confiance dans la vie et le monde qu'on a voulu détruire, je crois que ce fut l'enjeu majeur de nos existences après la Guerre. Ce fut la force du renouveau de la pensée juive. Relisant André Schwarz-Bart, Manès Sperber, Jean Améry ou Élie Wiesel, Anny Dayan Rosenman, ma femme, a étudié dans *Les Alphabets de la Shoah* ce vouloir être juif après la catastrophe.

Je crois qu'Anne-Lise Stern a résumé ce qui représente pour nous un défi. Le « maintien d'une éthique » c'est aussi le maintien d'un avenir. C'est vrai, j'ai eu cette expérience du Mal, mais sans lui permettre d'être une transcendance. Je ne crois pas que je sois naïf, mais je crois fondamentalement qu'on ne peut construire une humanité, disons un peu plus humaine, que dans ce refus.

D'ailleurs même au cœur de la catastrophe, des Juifs ont résisté avec les armes quand ils le pouvaient, mais aussi avec l'esprit. Il y a eu l'incroyable expérience de l'École des prophètes du maquis de Haute-Loire. Ces résistants qui organisaient des filières de sauvetage des Juifs avaient mis sur pied, dès 1943, en parallèle, un cercle d'étude et de formation du judaïsme; Robert Gamzon, Georges Lévitte, Jacob Gordin, André Chouraqui y enseignaient. Pour eux la résistance au nazisme passait aussi par l'étude, par cette volonté de demeurer Juif dans l'étude. À Buchenwald, on a du mal à l'imaginer,

1 Anne-Lise Stern in *Le savoir déporté*, p 229.

mais une « école clandestine » avait été créée dans un block de prisonniers russes !

Je voudrais évoquer les noms de Walter Bartel, Wilhem Hamman, Gustav Schiller, qui, parmi d'autres hommes exceptionnels ont risqué leur vie pour celle des enfants : ils se sont occupés de nous à Buchenwald, et grâce à eux, environ neuf cents enfants sont miraculeusement sortis vivants du camp le 11 avril 1945. Le plus jeune avait quatre ans.

B.S. Tu as rencontré la psychanalyse en 68, relativement tôt dans ton existence, et cela aussi paraît assez original dans le parcours d'un rescapé, car nombre d'entre eux ont passé des années à fuir leurs souvenirs, quitte à se fuir eux-mêmes... Tu as fait le contraire... jusqu'à devenir thérapeute. On a l'impression que tu touches à tout, mais que tu demeures, avec fidélité, arrimé à ton histoire, comme si c'était le point de départ, mais aussi le port d'attache de tous tes engagements.

IR : C'est vrai, j'ai un peu touché à tout, il y avait chez moi, comme chez nombre de rescapés, une soif de vivre et de rattraper le temps perdu. Je n'avais pas fréquenté d'école jusqu'à mes 10 ans. J'ai étudié, j'ai aussi vadrouillé, en Afrique, en Asie. À un moment j'ai eu envie de savoir, de découvrir ce que j'étais en réalité. J'étais alors physicien, chercheur au CNRS, mais j'étais aussi intéressé par l'ethnologie et la sociologie, je me souviens d'avoir, dès le début de mon travail comme physicien, assisté au séminaire d'Alain Touraine.

Bien sûr, mon père, mort à Buchenwald, m'a manqué comme modèle, c'était compliqué de se construire, aussi de nombreuses personnes et penseurs ont joué pour moi un rôle de « références ». Cela, la psychanalyse m'a permis de le comprendre. Petit, j'avais été très obéissant. Quand on est obéissant, il me semble qu'on apprend moins que lorsqu'on est révolté même si en même temps la révolte peut être destructrice. J'avais souvent le sentiment de m'être moulé dans le désir des autres ; à un moment de ma vie, il me fallait explorer mes propres désirs. Après 68, j'ai commencé des études de psychologie, mais aussi de sociologie, d'anthropologie et j'ai commencé une analyse. La psychanalyse m'a aidé à me bâtir moi-même, elle a duré dix ans et puis je suis devenu thérapeute.

L'analyse tout comme les études d'ethnologie ou l'apprentissage du birman que tu citais (nous étions 3 ou 4 en 1968 aux Langues O à étudier cette langue)

c'était aussi une manière de s'approcher de son désir en faisant l'expérience d'autrui... En psychanalyse j'ai fait mes contrôles avec deux psychanalystes que j'admirais, Piera Aulagnier-Castoriadis puis Micheline Enriquez. Et je me suis toujours senti proche des idées d'Erich Fromm qui maintenait cette triple alliance; il avait une éducation juive et avait continué toute sa vie à étudier avec un maître juif, il était psychanalyste et avait été marxiste.

La psychanalyse a été importante pour moi y compris comme « sortie de soi ». Un peu comme l'engagement. Et je dois dire que l'expérience de faire du psychodrame analytique avec des enfants a aussi été importante pour moi. Et aussi de le faire dans le cadre du CMPP de l'OSE avec Pérel Wilgowicz dont je voudrais rappeler la mémoire. Nous avons été formés par Jean Chambon à l'Institut de Psychanalyse.

B.S. Être soi, c'est donc aussi « sortir de soi » ? On pense à Abraham qui part vers lui-même (lech lecha), et à l'injonction biblique de garder « le souvenir d'avoir été étranger en terre d'Égypte ».

Être juif et de gauche, pendant longtemps ça allait de soi; longtemps on a fait dialoguer l'éthique juive et l'éthique humaniste. Aujourd'hui il semble que ça n'aille plus de soi. L'historienne Diana Pinto a écrit qu'il y avait deux façons d'envisager le « plus jamais ça »; soit un « plus jamais ça » pour le monde, soit un « plus jamais ça » pour les Juifs...

I. R: Cela ne va plus du tout de soi. Non. Et je crois que rien ne m'attriste plus que d'entendre des Juifs s'opposer à l'accueil des réfugiés... Il me semble toujours que le repli, l'exclusion, les propos racistes tenus par des juifs sont une insulte à notre histoire. Après la guerre, des intellectuels juifs se sont demandé comment reconstruire un judaïsme vivant après la Shoah et cette question en rejoignait une autre qui était « comment allons – nous survivre collectivement ? »

De même il y a eu nombre de philosophes, je pense entre autres à Hannah Arendt et à ceux de l'École de Francfort, qui mettaient au centre de leur réflexion la responsabilité, le jugement, la vigilance inquiète face à toute forme de complicité ou d'indifférence face au mal.

Qu'est-ce que la tradition et surtout notre mémoire collective ont à nous dire par rapport au monde actuel? Comment aujourd'hui respecter

l'étranger? On ne peut pas être un Juste et approuver les expulsions de Roms par exemple.

Longtemps, surtout au XX^e siècle, c'est vrai, les Juifs se sont engagés en grand nombre dans les mouvements révolutionnaires et plus généralement dans des luttes de libération des autres. Ils avaient peut-être une claire conscience de leur faiblesse et croyaient que les Juifs ne pourraient se libérer qu'en aidant d'autres opprimés à se libérer. Après la guerre, ce sentiment est demeuré chez certains, malgré la Shoah ou à cause d'elle; il fallait alors maintenir une vigilance, mais aussi une solidarité avec les exclus, les discriminés, les menacés, les rejetés, comme nous l'avions été nous-mêmes, précisément parce que, pendant la Shoah, nous n'avions pas toujours bénéficié de cette solidarité.

Aujourd'hui, il me semble que cette générosité s'est tarie. La vague de repli, d'égoïsme et de peur concerne hélas tout le monde: la montée des nationalismes, des populismes et des fanatismes en témoigne. Cela prouve peut-être que nous ne sommes pas très différents des autres, bien que nous nous pensions souvent meilleurs...

Cette vague que l'historien de la pensée Daniel Lindenberg, avait dénoncée à ses débuts me désespère. Parce que pour moi il n'y a aucun horizon dans la pensée de droite. On sait aujourd'hui que nous avons les moyens technologiques d'une surveillance généralisée qui dépasse toutes les fictions. L'idée de guerroyer *ad vitam aeternam*, la surveillance, les frontières et les murs, non, je ne vois dans ces options, ni horizon ni avenir.

J'imagine toujours que si tout cet argent était employé différemment, pour aider plutôt qu'exclure les gens vivant dans des quartiers difficiles... ou dans les pays pauvres pour fabriquer ensemble de la solidarité, le monde irait mieux.

On peut comprendre ces tendances comme le résultat d'un désespoir, mais, pas plus qu'hier, elles ne sont porteuses d'un « progrès humain ». Je ne crois pas que les mesures de contrôle policier et d'exclusion puissent rendre le monde meilleur.

B.S. L'engagement des Juifs auprès des exilés et dans la solidarité internationale demeure pourtant. Même s'il est moins fort qu'autrefois et peu représenté dans les

instances « communautaires ». De par leur histoire, les Juifs ont peut-être eu cette chance de maintenir un engagement « désillusionné », c'est-à-dire un engagement qui envisage la défaite et se méfie du messianisme en politique...

IR: Oui, je pense que c'est une lucidité que l'histoire nous a imposée. Par exemple, moi je n'ai jamais été communiste. Dès l'âge de 10 ans, je lisais les journaux. Dans ma famille, on connaissait l'horreur des crimes de Staline, on savait que ni Slansky et ses camarades ni les « Blouses blanches » n'étaient coupables. Et en effet, l'engagement juif s'est souvent doublé d'une vigilance inquiète. Gramsci disait que « le pessimisme de la raison devait s'allier à l'optimisme de la volonté ».

Ce qui me paraît précieux dans le judaïsme, c'est la place de l'éthique, mais aussi le fait que c'est un collectif et une mémoire. Il y a ce mythe fondateur de la liberté avec la sortie d'Égypte et de la loi, avec la révélation du Sinaï, mais il y a surtout une mémoire longue de plus de 2 000 ans qui est une mémoire et une histoire de minoritaires.

J'ai toujours pensé que les Juifs avaient des ressources dans leur propre passé. Un passé qui n'a pas été que noir. Quand ils ont obtenu la citoyenneté, les Juifs ont fait des choses considérables. Quand je lis que le XXI^e siècle sera le siècle des migrations, cela signifie aussi que les concepts mêmes de minorités et de majorité devront évoluer. Je crois que nous devrions apprendre de notre propre passé, mais aussi réfléchir à la manière de partager cette longue expérience de la marge. Notre mémoire ne nous renvoie pas à la majorité. Freud disait qu'il avait appris à partir de la condition juive à ne pas faire partie de la « majorité compacte », à s'en méfier. Il y a peu de groupes humains qui soient restés aussi longtemps minoritaires. D'ailleurs, il n'est pas facile pour ceux qui ont été majoritaires de pouvoir se penser minoritaires...

Aujourd'hui, il y a un pays où nous sommes majoritaires, c'est Israël qui, hélas, a créé une autre minorité, les Palestiniens à qui il impose sa loi, et il me semble que nous le payons très cher.

Je crois qu'être de gauche, c'est garder cette conscience de minoritaires et cela aussi est un pari sur l'humanité. D'ailleurs le discours conservateur, en plus d'une désolante remise en question des Lumières, attaque et raille régulièrement cette « confiance » cette « foi » en l'humanité, décrite comme

naïveté. Ils disqualifient l'espoir et tout ce qui résiste et se heurte au cynisme. Ils parlent de « droit-de-l'hommeisme », de « bons sentiments » comme si les mauvais étaient meilleurs... Je crois qu'il faut revendiquer cette « naïveté », car sans elle, il n'y a que le pire.

B.S. Marceline disait qu'on gardait toute sa vie l'âge de ses traumatismes. Elle avait continué à avoir 15 ans toute sa vie, rebelle, anticonformiste, fumant des joints, comme si elle avait décidé de récupérer cette adolescence volée en la gardant avec elle pour l'éternité. Je pense aussi à Appelfeld, à Tomkiewicz qui conservaient jusque dans les traits et expressions de leurs visages, une enfance qui se vengeait d'avoir été si prématurément congédiée.

Tu avais quatre ans quand la guerre a commencé et dix quand elle s'est terminée. Tu parles souvent de « naïveté », mais je pense plutôt au regard de l'enfant avec cette colère sans haine qui ne s'habitue pas à la laideur du monde.

I. R. : Voilà des noms bien prestigieux, mais peut-être bien qu'il s'agît toujours en effet de protéger l'enfant qui est en soi...

Les enfants, malgré le temps, n'oublient pas. Ni la violence, ni surtout l'incompréhension face à la violence. Car les enfants ne peuvent lui donner aucun sens.

Plus qu'un rescapé de la Shoah, je voudrais peut-être qu'on se souvienne de moi comme de quelqu'un qui a gardé des colères intactes, mais aussi des enthousiasmes, une capacité à s'étonner et un désir d'ouverture sur le monde. Sans doute cela fait-il aussi partie d'un « choix », car il y a toujours un choix. Même dans les pires moments. Primo Levi a évoqué la leçon de l'un de ses compagnons au camp, dans les pires conditions : « il nous reste encore une ressource et nous devons la défendre avec acharnement, car c'est la dernière : refuser notre consentement »¹.

Et c'est vrai, on ne doit pas consentir à l'injustice. Rester homme, c'est peut-être cela.

1 Primo Levi, *Si c'est un homme*, Julliard, 1987 pour la traduction française, p. 42.

Héritage¹

David Biale

La progression du sécularisme² juif a été en grande partie une histoire du début du vingtième siècle. Ce « moment » séculier a eu des précurseurs, comme cela a été montré dans ce livre, et il est loin d'être complètement achevé. Mais dans toutes les communautés juives où des mouvements politiques, culturels et philosophiques séculiers ont prospéré, les grandes batailles idéologiques d'il y a un siècle se sont transformées et ont été victorieuses dans de nombreux cas. Leur héritage, au sens d'une mémoire culturelle, reste vivant et pas seulement comme une chose du passé. Le concept d'héritage suggère au contraire une mémoire qui hante encore ses héritiers et affecte leurs croyances et leurs actions de façon consciente et inconsciente³. L'une des preuves de sa permanence est le fait que les Juifs du monde entier sont infiniment plus séculiers que leurs voisins non-Juifs. Nous avons voulu en explorer les différents modes.

Ce serait cependant une erreur que de tracer une ligne directe entre le sécularisme de la fin du siècle dernier et ses versions les plus récentes. On a souvent soutenu que nous vivions dans une époque « post-séculière », par où l'on entendait que la religion et sa négation n'étaient plus des pôles opposés⁴. La religion fait partie du monde séculier sous toutes ses formes. Elle est imprégnée de séculier et le séculier est imprégné de religion. Les

1 Ce texte est la traduction du chapitre conclusif de David Biale, *Not in the heavens. The tradition of Jewish secular thought*, Princeton University Press, 2011. *Plurielles* remercie David Biale de nous avoir autorisé de traduire et publier ce texte.

2 Je traduis *secularism, secular*, par sécularisme, séculier et non par laïque, trop imprégné de culture française.

3 Pour ce concept de mémoire, voir Hermann Kevin Goldschmitt, *The Legacy of German Jewry*, New York, 2007, p. 236-244.

4 Voir par exemple Peter Berger ed., *The Desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, New York, 1999.

mouvements nationalistes présentent des traits religieux, alors que les renaissances religieuses s'expriment souvent dans des pratiques politiques. L'affirmation propre aux Lumières d'avoir mis les dieux à mort apparaît de plus en plus vide de sens.

Dans le monde juif aussi, les anciennes dichotomies s'avèrent ne plus être gravées dans le marbre. Considérons les deux plus grandes communautés juives, l'État d'Israël et l'Amérique du Nord, et voyons comment résonnent les thèmes proposés par les penseurs dont nous avons traité dans ce livre et comment ils peuvent évoluer dans l'avenir.

Les fondateurs de la culture hébraïque séculière auraient certainement été fort surpris de découvrir que la religion prospérait dans l'État créé par le mouvement sioniste. Pour les premiers sionistes, la souveraineté politique était indissociable d'une alternative séculière à la religion juive. Alimentée par le succès phénoménal de l'hébreu moderne, cette alternative a toujours de profondes racines dans l'État d'Israël. Cependant, même si les penseurs sionistes fondamentaux – Herzl, Nordau, Ahad Ha'am, Berdichevsky et Brenner – envisageaient un État juif largement dépourvu de religion, le concept ambigu d'État juif a de fait rendu le divorce entre les deux difficile, non seulement en pratique, mais aussi idéologiquement. Ainsi, paradoxalement, il s'est avéré que l'État fondé par les sécularistes les plus radicaux a inscrit la religion dans ses lois du mariage, du divorce et de l'héritage ainsi que dans ses jours de fête officiels. La définition de qui est juif, déterminant qui peut être citoyen, renvoie aussi à des catégories religieuses.

Ainsi, la révolution séculière prophétisée par la culture hébraïque moderne n'a pas complètement atteint sa terre promise. Dans les années 50, le rabbin ultra-orthodoxe Abraham Karelitz, connu aussi sous le nom de Hazon Isch, avait rencontré David Ben Gourion et lui avait fait remarquer que seule la tradition religieuse pouvait être considérée comme un « chariot plein ». Cette expression fait référence à un passage du Talmud qui statue que, lorsqu'un chariot vide croise un chariot plein sur un pont étroit, c'est le chariot plein qui doit avoir droit de passage. Persuadé à l'époque que l'histoire était de son côté, Ben Gourion avait fait certaines concessions aux orthodoxes, car il les voyait comme des fossiles sur le point de disparaître. Cependant,

dans les années qui ont suivi La guerre des Six Jours, deux puissants mouvements religieux ont défié l'hégémonie de la culture hébraïque séculière : les ultra-orthodoxes anti-sionistes et les sionistes religieux messianiques. Les premiers, qui bénéficiaient d'un taux élevé de natalité et d'un recrutement parmi les Juifs orientaux, et les seconds, qui surfaient sur la vague de la ferveur religieuse née dans le sillage de la conquête de la Judée et de la Samarie bibliques, ont affirmé que les rôles avaient été inversés et que les Juifs séculiers étaient, eux, une aberration provisoire, une déviation d'un seul siècle par rapport à *la longue durée*¹ de l'histoire juive.

Ces mouvements religieux ne sont pas de simples retours en arrière à un passé prémoderne, ils sont l'un et l'autre des créations de la modernité et des réponses à celle-ci. Si, à l'origine, le sécularisme fut une réaction contre la religion, le sionisme orthodoxe, le non-sionisme et l'anti-sionisme sont, comme leur nom l'indique, des réactions à la culture israélienne dominante. Le mouvement sioniste, qui visait à remplacer les cultures religieuses de la Diaspora par une nouvelle culture hébraïque unifiée, a plutôt donné lieu à un pluralisme et une diversité inattendus, qui s'exprimaient de façon non seulement ethnique, mais aussi religieuse.

En raison de la persistance de l'orthodoxie et de son pouvoir politique, la culture séculière par ailleurs dominante a un caractère oppositionnel : une partie au moins de sa signification découle de son rejet de la politique théocratique. De ce point de vue on peut tracer une ligne allant de la Haskala d'Europe de l'Est et des écrivains nationalistes du dix-neuvième siècle et du début du vingtième siècle à leurs héritiers spirituels du début du vingt-et-unième siècle. Les premiers étaient certes minoritaires alors que les derniers font eux-mêmes partie de l'establishment. Mais on peut toujours reconnaître de nombreux thèmes et modes de pensée des fondateurs de la culture hébraïque moderne dans l'Israël d'aujourd'hui.

Prenons la réponse à cette situation par quelques écrivains israéliens contemporains, qui, d'une manière ou d'une autre, ont hérité du sionisme séculier. Amoz Oz, par exemple, a repris le flambeau de la tradition séculière. Dans son livre d'entretiens menés dans l'Israël d'après 67, Oz consacre un chapitre aux anti-sionistes ultra-orthodoxes qui vivent dans le quartier de

1 En français dans le texte.

Jérusalem où il a grandi : « dans ce quartier où je suis né et où j'ai grandi le sort du combat a déjà été tranché, le sionisme s'est trouvé repoussé comme s'il n'avait jamais existé »¹. C'est le monde de ces quartiers que Brenner, Berdichevsky et Bialik ont essayé de bannir à tout jamais : « Animés par la révolte et le dégoût, ils ont décrit la réalité qui les entourait sous le jour d'un marécage putride, d'un amas d'âmes éteintes et de paroles mortes. Mais en même temps qu'ils la dénonçaient, ils l'ont immortalisée », Mais, dans ce coin de Jérusalem tout du moins, et ailleurs en Israël, la révolution séculière a échoué, en partie parce que « nous [c'est-à-dire les Juifs séculiers contemporains] n'oserions, de nos jours, renier un monde qui, depuis, a été annihilé par Hitler »². La Shoah interdit l'espèce d'attaque globale entreprise par les pères fondateurs de la culture hébraïque moderne, alors même que cette orthodoxie résurgente représente une menace mortelle pour cette culture. Oz ne peut s'empêcher de tomber dans un langage qui rappelle celui de Brenner, un langage dangereusement proche de l'antisémitisme : « Hitler et le Messie, telles deux colonnes de feu, dominant leur vie quotidienne, faite de pragmatisme, des subtils et minutieux calculs qui précèdent chacune de leurs démarches, de cent disputes avec eux-mêmes et leur entourage »³.

Oz entreprend de construire un nouvel argumentaire pour justifier la culture sioniste séculière, en s'affrontant directement à l'idée que le sécularisme est un chariot vide⁴. Il dit que la culture israélienne a une sorte de noyau anarchiste : « nous ne voulons pas de discipline ». Une telle résistance à l'autorité ainsi que le désir d'un pluralisme démocratique ne sont pas strictement contemporains, mais ils proviennent du judaïsme historique : « La démocratie et la tolérance ne sont que l'expression de quelque chose de plus profond : l'humanisme, dont l'essence est que l'individu humain est toujours une fin et jamais un moyen. Cet idéal n'est pas un corps étranger ni une importation : il découle du cœur même de la civilisation juive ». Si l'humanisme et la démocratie sont inhérents au judaïsme, alors leur proche

1 Amoz Oz, *Les voix d'Israël*, trad. G. Seniak, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 15.

2 *Ibid.*, p. 12.

3 *Ibid.*, p. 21.

4 Voir Amos Oz, « Full wagon, empty wagon ? », in *Contemplate. The Journal of cultural jewish thought* 3 (2005-6), p. 60-72.

cousin, le sécularisme, doit aussi avoir ses racines dans la civilisation juive. Le projet de Oz est d'arracher le judaïsme – la richesse de la tradition juive historique – aux rabbins et à la religion. [...]

Ce qui témoigne peut-être le mieux de la révolution séculière de la littérature hébraïque que Brenner avait prédit est le fait qu'une œuvre majeure de la jeune génération d'écrivains israéliens soit celle d'un écrivain palestino-israélien, Anton Shammas. Shammas a choisi d'écrire Arabesques, un roman important qui traite de l'expérience palestinienne, en hébreu. Il est certain que l'attitude de Brenner lui-même à l'égard des Arabes du pays était ambivalente et il a fini par être assassiné par l'un d'entre eux. Mais on peut se demander si, trois-quart de siècle plus tard, il n'aurait pas salué le fait qu'un non-Juif pouvait écrire un roman captivant dans une langue « juive » comme un signe que la culture hébraïque séculière avait fini par se débarrasser de l'esprit de clocher de la tradition religieuse.

L'intervention de Shammas dans ce qui apparaissait comme un dialogue intra-juif annonçait un nouveau mouvement, approximativement appelé « post-sionisme », qui cherche à faire passer Israël du statut d'État juif à celui d'État de tous ses citoyens. Les post-sionistes affirment (sans que tous souscrivent pour autant à une idéologie unique) que le sécularisme inhérent au mouvement sioniste d'origine ne sera réalisé que si Israël abandonne son dernier semblant d'identité religieuse et adopte une catégorie neutre de citoyenneté. Les post-sionistes mettent aussi en question l'homogénéité de la catégorie « juif ». Si l'État juif contemporain doit compter avec une minorité significative de non-Juifs – Palestiniens, Arabes, Russes et travailleurs étrangers – il doit aussi affronter l'extraordinaire diversité de sa population juive. Israël peut bien être un État juif en fonction de certains critères formels, séculiers ou religieux, mais il n'est manifestement pas l'État ethnique unitaire envisagé par les fondateurs du sionisme.

Le théoricien le plus provocateur du post-sionisme en termes de combat contre la tradition religieuse est le philosophe Adi Ophir. Ophir mène une critique approfondie des textes théologiques et montre comment ce discours religieux continue de se répandre dans la culture israélienne séculière. Il soutient implicitement que la dichotomie religion-sécularisme, dont presque tout le monde suppose qu'elle est une division fondamentale remontant

aux origines du sionisme, est une illusion. Même dans ses versions les plus libérales, le sionisme a inconsciemment repris des catégories fondamentales du judaïsme et les a habillées en costume séculier, nationaliste. On pourrait dire qu'il y a ici une critique qui rappelle l'attaque de Berdichevsky contre Ahad Ha'am un siècle plus tôt.

D'après Ophir, les catégories les plus centrales sont celles du Juif et du Goy¹. Ou plutôt les deux catégories n'en font qu'une puisque le Juif se définit lui-même contre le Goy, qui en échange n'a pas d'existence indépendante en dehors de cette dyade. Cette distinction fondamentale remonte au tout début de la religion juive, et bien qu'elle ait revêtu différentes formes tout au long de l'histoire juive, elle est essentiellement restée la même. Les sionistes ont sécularisé et nationalisé cette dualité, ce qui les a conduit à créer un État fondé sur l'exclusion. Rappelons que Spinoza avait lui aussi soutenu que les Juifs s'étaient maintenus eux-mêmes en s'auto-ségrégant après avoir perdu leur État, ce qui provoqua en retour la haine des non-Juifs; du fait que les Juifs s'étaient maintenus de cette manière, ils pourraient retrouver une souveraineté politique dans le futur. Mais Spinoza n'avait pas plus de sympathie que Ophir pour l'auto-ségrégation juive. Ainsi, le projet de Ophir peut être considéré comme une version élaborée de l'argument que Spinoza développait il y a trois-cent ans.

L'exemple puissant que Ophir donne pour cette thèse est celui de la Haggadah de Pâques². Il montre que la Haggadah est le seul texte unissant le religieux et le séculier dans l'Israël moderne, puisqu'une écrasante majorité d'Israéliens participent à un seder de Pâques et lisent le texte. Il prétend que le message fondamental de la Haggadah est un message de ségrégation : Dieu « passe au-dessus »³ des maisons des Israélites pour ne frapper que les maisons des Égyptiens. Libérés de l'oppression, les Juifs sont libres de renverser l'équation du pouvoir et d'opprimer les autres. Si, pendant des millénaires, il s'est agi d'un fantasme de revanche, celui-ci est devenu réalité

1 Voir Adi Ophir, « Jew-Goy » (en hébreu), in *Avodat ha-Hoveh. Masot al Tarbut Ysraelit ba'Zeman ha-Zeh* (n.p., 2001, p. 52-84.

2 Adi Ophir, « The Passover Haggadah. A deconstructed reading » (en hébreu), in *ibid*, p. 85-116.

3 En anglais : « passes over » alors que Pâques se dit *Passover*.

dans l'État d'Israël : les Israéliens ne lisent plus la Haggadah comme des opprimés, mais comme des oppresseurs tant des Palestiniens des territoires occupés en 1967 que de ceux qui sont formellement des citoyens israéliens. Ophir fait un pas supplémentaire au-delà de la théologie de la Haggadah. Si, affirme-t-il, dans la tradition religieuse c'était Dieu dont le bras puissant intervenait pour sauver son peuple, à une époque de nationalisme séculier, ce rôle est joué par l'armée israélienne – l'équivalent mondain de la colère divine. La foi armée remplace maintenant la foi en Dieu, mais la fonction de l'une est la même que celle de l'autre : assurer que le peuple de Dieu sera protégé de la menace omniprésente du Goy.

On peut considérer le post-sionisme de Ophir comme un effort pour accomplir la promesse sioniste fondamentale de « normaliser » les relations entre Juifs et non-Juifs. Le roman utopique de Herzl, *Altneuland*, promettait juste la normalisation suivante : dans l'État juif, l'Arabe est un véritable citoyen qui fait l'éloge des sionistes dans un allemand parfait, bien qu'avec un accent berlinois. Les sionistes, suggère Ophir, n'ont pas réalisé cette promesse révolutionnaire, qui, à ses yeux, ne requiert pas seulement la sécularisation des catégories religieuses, mais leur déconstruction de l'intérieur. Le sécularisme de Ophir n'est donc pas le même que celui de Herzl, dont l'ignorance de la tradition juive n'avait d'égale que son appropriation involontaire de ses catégories. En revanche, Ophir construit sa position à partir d'une critique de la tradition elle-même. On pourrait dire alors que, de même que le Juif requiert l'existence du Goy, le sécularisme de Ophir requiert l'existence du judaïsme, que ce soit dans sa forme religieuse ou sioniste. Il reste qu'on ne sait pas très bien en quoi consiste exactement son propre contenu positif.

Le combat séculier déclaré de Ophir avec la tradition religieuse démontre que le spectre de cette tradition continue de hanter ceux qui en contestent les vérités fondamentales. Comme Ophir, de jeunes Israéliens séculiers se tournent de plus en plus nombreux vers l'étude des textes traditionnels. Des *batei midrash* (maisons d'étude) séculières – Elul et Alma pour n'en nommer que deux – ont surgi depuis les années 1990. De même, la pratique orthodoxe d'étudier toute la nuit pendant les fêtes de Shavouot (en hébreu *tikkun layl Shavuot*) est aussi devenue une habitude populaire parmi certains

Israéliens non-religieux. Ces institutions non académiques, qui coïncident plus ou moins avec l'émergence du post-sionisme, reflètent un désir de soustraire la tradition aux orthodoxes et d'en faire le patrimoine de tous les Juifs. Si la division séculier/religieux était le produit du sionisme et de tous ses précurseurs, ces nouveaux étudiants non-religieux des rabbins contestent la division elle-même. Ce phénomène relativement restreint ne constitue peut-être pas un mouvement réellement significatif, mais il montre que le sécularisme en Israël n'est pas toujours motivé par un rejet à la Brenner de tout ce qui relève de la tradition religieuse. Il s'agit plutôt de l'héritage indirect de Ahad Ha'am qui voulait lui aussi soustraire la tradition aux rabbins.

Si nous nous tournons maintenant vers la communauté juive américaine, nous rencontrons une autre histoire du sécularisme depuis le début du vingtième siècle. Alors que la dialectique du sécularisme et de la religion en Israël a principalement été due à la persistance de l'autorité rabbinique, l'absence de pouvoir rabbinique en Amérique a donné lieu à une dynamique différente. Depuis *De la démocratie en Amérique* de Tocqueville, l'observation selon laquelle la séparation de l'Église et de l'État en Amérique a engendré la société la plus religieuse de tous les pays modernes est un lieu commun. La société civile foisonne de diversité religieuse, y compris de religions nouvellement créées. Les Juifs américains ont largement bénéficié de cette forme particulière de sécularisme. L'État garantissant la liberté religieuse et la tolérance, les Juifs ont innové et adapté leur religion au Nouveau monde¹. À la différence de ses versions est-européenne et israélienne, l'orthodoxie doit rivaliser avec tout un marché d'options religieuses et pas seulement séculières.

La majorité des Juifs en Amérique est issue de la grande immigration des années 1881-1924. Elle correspond chronologiquement aux générations qui ont fondé l'État d'Israël après avoir fui l'Europe à la même période. La génération (ou les générations) d'immigrants ont souvent abandonné la religion et embrassé la politique progressiste et une culture juive séculière. Passée des villes aux banlieues, la génération suivante a souvent fait retour à

¹ Voir Jonathan Sarna, *American Judaism. A history*, New Haven, CT, 2004.

la religion, trouvant son identité juive à la synagogue. Ainsi en 1955, Will Herberg pouvait décrire les Juifs comme la troisième jambe du tripode religieux américain : protestant, catholique, juif¹. Une étreinte complète avec l'Amérique semblait d'abord requérir une transformation du judaïsme en une religion avant tout.

Cependant, de même que la religion n'était jamais absente à la première génération, la culture séculière ne l'était pas non plus à la seconde. L'héritage politique et culturel des immigrants persista, même s'il a été traduit du yiddish en anglais. Un merveilleux passage du livre de Philip Roth, *Le complot contre l'Amérique*, saisit le sens dans lequel les générations nées en Amérique en sont venues à s'affilier à un anglais séculier à orientation ethnique :

« Leur judéité ne leur venait pas du rabbinat, ni de la synagogue, ni de leurs rares pratiques religieuses formelles [...]. Leur judéité ne leur venait pas d'en haut [...]. Ces Juifs-là n'avaient pas besoin de grands termes de référence, ni de profession de foi, ni de credo doctrinaire pour se savoir juifs ; et ils n'avaient assurément pas besoin d'une langue à part – ils en avaient déjà une, leur vernaculaire natal, qu'ils maniaient sans effort, à une table de jeu comme pour faire l'article d'une transaction quelconque, avec toute la facilité de la population indigène [...]. Leur judéité était tissée dans leur fibre, comme leur américanité ».²

Pour ces Juifs, dont l'identité juive avait un sens complètement séculier, l'anglais américain était devenu une langue juive de part en part, au sens où c'était ainsi qu'ils exprimaient qui ils étaient : des Juifs.

De plus, l'appropriation de la religion après la guerre n'a pas été seulement religieuse. La tradition fut aussi utilisée comme une source pour des expressions séculières. Ainsi, comme Hana Wirth-Nesher l'a remarqué, le kaddish, la prière traditionnelle des morts, apparaît souvent dans la culture

1 Will Herbert, *Protestant, Catholic, Jew. An essay in American religious sociology*, Garden city, NY, 1955.

2 Philip Roth, *Le complot contre l'Amérique*, trad. J. Kamoun, Paris Gallimard, 2006, p. 264-265.

séculière créée par les Juifs américains¹. L'appropriation la plus célèbre est probablement le poème « Kaddish » (1960) d'Allen Ginsberg, le poète de la *beat generation*, écrit trois ans après la mort de sa mère. Ginsberg était notoirement bouddhiste et l'on a l'impression qu'il met sur le même plan l'« Hymne Hébreu » et le « Livre Réponse des Bouddhistes ». Mais c'est vers le kaddish qu'il se tourne quand la pensée de la mort lui vient – celle de sa mère, la sienne, celle de la planète. Ginsberg évoque l'expérience de sa mère comme immigrante, et le poème devient un éloge du mouvement qui, dans l'histoire des Juifs américains, a transformé la culture des immigrants en une culture nationale.

D'autres œuvres évoquent le kaddish différemment. Écrit en 1942, le poème du même nom de Charles Reznikoff est un appel à la justice sociale et à l'identification avec les faibles, tandis que Leonard Bernstein a dédié la symphonie *Kaddish* à la mémoire de John F. Kennedy qui venait d'être assassiné. Seul le *Kaddish* de Leon Wieseltier s'approprie véritablement les résonances historiques et textuelles de la prière². Écrit à l'occasion de la mort du père de Wieseltier, qui était un survivant de la Shoah, le livre est à la fois un travail d'érudition historique et une méditation spirituelle personnelle. On pourrait dire en cela qu'il franchit la ligne séparant la religion du sécularisme, qui s'est souvent estompée dans l'histoire récente de la culture juive américaine.

Pourquoi le kaddish est-il si souvent invoqué dans les œuvres des artistes et des écrivains juifs américains ? L'ombre portée de la Shoah serait-elle devenue une espèce de religion séculière pour les Juifs américains ? Mais à l'exception du livre de Wieseltier, les quelques œuvres que nous venons de citer, et il y en aurait d'autres, comme la pièce de Tony Kushner, *Angels in America*, n'évoquent pas explicitement la Shoah. N'est-ce pas plutôt parce qu'une culture séculière est incapable de donner les outils propres à se confronter à la mort – celle des individus et celle d'une culture européenne – que les Juifs les plus séculiers se tournent vers cette expression caractéristique

1 Hana Wirth-Nesher, « Jewish culture USA » (en hébreu), in Yirmiyahu Yovel, David Shaham et Yair Tzaban ed., *Zeman Yehudi Hadash. Tarbut Yehudit be-Edan Hiloni* ; Jérusalem, 2007.

2 Leon Wieseltier, *Kaddish*, New York, 1999.

de la tradition religieuse pour en extraire les associations historiques en vue de finalités non religieuses ?

Avec l'émergence de l'ethnicité et du multiculturalisme de la fin des années 1960, la troisième génération de Juifs est revenue, souvent de façon nostalgique, vers une définition de soi plus ancienne en termes de peuple. Ce déplacement a aussi été influencé par une identification à Israël après 1967, qui en a incité beaucoup à se voir eux-mêmes comme partie prenante d'une nation plutôt que d'une religion seulement. On pourrait y voir un reste de l'idée, chère à Ahad Ha'am, de Sion comme centre culturel irradiant sa lumière sur la diaspora, bien que ce soit Israël en tant qu'État plus que la culture hébraïque qui a résonné le plus fortement pour les Juifs américains. Aucun des théoriciens du sionisme séculier n'a vraiment anticipé un tel effet de l'État juif: ni Herzl, qui a pensé à tort qu'il mettrait fin à l'antisémitisme, ni Ben Gourion, qui pensait, à tort lui aussi, qu'il conduirait au rassemblement de tous les exilés.

Comme le suggère le critique culturel Andrea Most, cette troisième génération peut être appelée « moderne », parce qu'« elle croit qu'une totalité ayant existé autrefois a été brisée [...] et [elle persiste] dans la foi en la possibilité de réparer la fragmentation de la modernité »¹. Cette volonté de recouvrer une culture perdue peut prendre des formes religieuses, comme le *Jewish Renewal*, mais aussi séculières au travers de récits de fictions de théâtre ou de cinéma. Dans la région de San Francisco par exemple, une communauté de Juifs très largement non affiliés assiste tous les ans à un festival de films et leur nombre dépasse de loin celui de l'ensemble du public assistant chaque semaine aux offices de la synagogue. Certes le public de ce festival de cinéma recoupe dans une certaine mesure celui qui va à la synagogue, mais tout est là: on ne peut plus si facilement séparer les expressions séculières et religieuses de la culture juive.

La flambée d'intérêt pour les Études juives (*Jewish studies*) – presque toutes les universités américaines ont au moins un professeur spécialisé dans ce domaine – est un autre exemple de chevauchement entre le religieux et le séculier. En tant que discipline académique, les Études juives, héritières

1 Andrea Most, « Postmodernism and Jewish identity » (en hébreu), in *Zeman Yehudi Hadash*, 4, p. 126-29.

des recherches historiques dont le pionnier est Spinoza, n'utilisent que des méthodes séculières, même lorsqu'elles s'occupent de textes religieux ou qu'elles sont enseignées par un professeur pratiquant. Une approche séculière de ce genre de textes peut parfois mener à des conclusions radicalement incompatibles avec celles de la tradition religieuse dominante. Dans leurs recherches sur le Talmud par exemple, le texte religieux par excellence, certains y trouvent une source pour une chose aussi anti-traditionnelle que les droits des homosexuels. Comme dans la culture hébraïque séculière en Israël, où les Études juives académiques ont un impact massif moindre, ce domaine fournit un moyen de participer à la culture juive sans forcément souscrire à la religion du judaïsme.

L'intérêt académique et laïque pour Spinoza est lui-même une expression des Études juives. Dans son célèbre livre sur Spinoza, Rebecca Goldstein, qui a suivi une formation universitaire en philosophie après avoir été élevée dans un milieu orthodoxe, décrit la façon dont son enseignant orthodoxe mettait les étudiants en garde contre les dangers de lire cet hérétique du dix-septième siècle¹. Ainsi Spinoza demeure aussi fascinant et absolument menaçant pour la religion que l'étaient Salomon Maimon au dix-huitième siècle et Leo Strauss dans les années 1920. Le chemin de Goldstein vers la philosophie a lui aussi commencé avec cette menace d'hérésie. Moi qui enseigne régulièrement Spinoza, je peux confirmer son récit : il exerce une exceptionnelle fascination sur les étudiants de premier cycle quels que soient leurs antécédents. Le pouvoir d'attraction de Spinoza vient du fait que la bataille entre religion et sécularisme est toujours d'actualité.

La génération d'aujourd'hui, à peu près la quatrième de l'histoire juive américaine, est entrée dans un processus de redéfinition de cette bataille. Ne ressentant plus l'angoisse qu'éprouvaient leurs parents devant l'antisémitisme et l'assimilation, ces Juifs sont souvent peu concernés par l'accent mis sur les mariages mixtes, la continuité et l'appartenance à la synagogue ainsi que par les épreuves qu'affronte l'Etat d'Israël. Cette génération, qu'on a appelée « post-moderne », considère souvent l'identité comme construite et modifiable : il n'y a pas de judéité « essentielle » – raciale, religieuse, politique, éthique ou quoi que ce soit d'autre. Chacun, et pas seulement les convertis,

1 Voir Rebecca Goldstein, *Betraying Spinoza*, New York, 2006.

est « juif par choix » et la signification de « juif » est fluide et souvent liée à une situation. Les anciennes catégories de « religieux » et de « séculier » ne sont plus fixes. On pourrait s'essayer à un rituel religieux un jour et se lancer dans l'activisme social le lendemain.

Il est significatif que certains auteurs à succès de cette génération, comme Shalom Auslander et Nathan Englender, soient des Juifs qui ont grandi dans l'orthodoxie, mais qui écrivent maintenant sur ce monde de l'extérieur¹. Leur distance ironique, parfois drôle, de la religion, rappelle un peu la Haskala et les littératures hébraïque et yiddish du début du dix-neuvième siècle, qui utilisaient souvent la satire pour clouer au pilori le monde des rabbins. Auslander est particulièrement en guerre avec le Dieu de ses pères. Mais alors que les écrivains du dix-neuvième siècle n'avaient nulle part où fuir – c'est pourquoi ils étaient à la recherche d'adresses utopiques à Sion ou ailleurs – les Juifs orthodoxes déçus d'aujourd'hui ont un monde séculier entier à portée de main. Le sécularisme américain de la fin du vingtième siècle comporte ses propres défis, mais ils sont fondamentalement différents de ceux du siècle précédent. En écrivant sur la religion à partir d'une position à la fois interne et externe, ces écrivains ne font que compliquer la ligne de démarcation entre l'intérieur et l'extérieur.

Enfin, pour les Juifs américains contemporains, l'identité juive n'est qu'une identité parmi d'autres. Le tournant post-moderne de la culture juive contemporaine est fondamentalement « anti-essentialiste » et par là ouvert à une pluralité de nouvelles possibilités. La fluidité est elle-même un signe de sécularisme, puisque son opposé – la religion – exige des divisions binaires : nous contre eux, sans zone grise entre les deux. Le mariage mixte est le signe le plus visible de cette fluidité, mais c'est une fluidité qui met au défi la religion sur beaucoup de plans, les orthodoxes y compris.

Dans ce défi, nous reconnaissons les mêmes questions posées il y a un siècle par ceux qui, comme Zhitlowsky et Brenner, défendaient l'idée d'une culture juive séculière. La « grande Souccah » de Zhitlowsky pouvait accueillir des croyants et des hérétiques, et la vision qu'avait Brenner d'une nouvelle culture juive était ouverte à tous ceux qui avaient le désir de s'y joindre.

1 Voir Shalom Auslander, *Foreskin's lament. A memoir*, New York, 2007 et Nathan Englender, *For the relief of unbearable urges*, New York, 1999.

L'un et l'autre provenaient cependant d'une culture dans laquelle la grande majorité des Juifs savait d'instinct ce que signifiait être juif. Leur alternative révolutionnaire supposait une identité stable contre laquelle ils se révoltaient. Un siècle plus tard, cette stabilité n'est plus un présupposé, en particulier dans une société comme l'Amérique où l'auto-modélage et l'invention de soi sont des marques essentielles de la culture. Ni religieuse ni séculière au sens où ces termes étaient utilisés autrefois, la culture juive américaine est en train de les redéfinir. La seule chose certaine que l'on peut dire à propos de l'avenir de ces catégories, c'est qu'elles ne ressembleront en rien à ce qu'elles étaient il y a un siècle, quand le sécularisme idéologique est devenu un mouvement de masse. Le sécularisme des Juifs américains aujourd'hui n'est pas idéologique en ce sens et c'est peut-être la raison pour laquelle ce sont des romanciers ou des autobiographes plus que des idéologues qui lui donnent son expression.

En un certain sens, la majorité des Juifs du monde entier sont aujourd'hui séculiers. Ils doutent de l'existence de Dieu ou considèrent cette question comme superflue. Ils croient en la séparation de l'Église et de l'État. Même les Juifs orthodoxes à l'extérieur d'Israël seraient probablement d'accord avec Moses Mendelssohn pour dire que l'Église et l'État doivent être séparés. Et la plupart des Juifs définissent maintenant leur identité en termes historiques ou culturels. Mais à une époque non idéologique, « séculier » a largement cessé d'être un mot de combat et, pour cette raison, il n'est peut-être pas le premier mot auquel la plupart des Juifs choisissent de s'identifier. Cela signifie, en un sens, que les idéologues du sécularisme juif ont gagné la bataille, mais, en un autre sens, ils ne l'ont pas gagnée, dans la mesure où la culture séculière à laquelle ils pensaient était une culture intentionnellement choisie.

Si les emblèmes du sécularisme sont l'absence de dogme et la résistance à l'uniformité, comme l'affirme Amos Oz, alors la totalité de la culture juive en Israël et en Amérique du Nord, les éléments orthodoxes y compris, est profondément séculière. Aucune autorité hégémonique, qu'elle soit religieuse ou nationaliste, ne peut imposer son programme. Aucune route vers l'avenir ne peut être tracée avec confiance. Le sécularisme ne fait aucune promesse de continuité ou de survie, mais il garantit la liberté de faire des expériences, sans lesquelles ni continuité ni survie ne sont possibles.

J'ai commencé ce livre¹ avec une histoire personnelle, et je voudrais le terminer de la même manière. Dans la préface, j'ai raconté l'histoire du Yom Kippour antinomien de mon père. Les idéologies socialiste et sioniste, dont mon père avait été imprégné dans le mouvement de jeunesse Hashomer Hatzair, alimentaient une rébellion séculière contre la religion de ses parents. C'est ce sécularisme, associé à des engagements juifs très profonds, qu'il m'a transmis et qui a motivé l'exploration des idées que j'ai discutées dans ce livre. Mais, au cours du vingtième siècle, son sécularisme a perdu de son tranchant idéologique et il a fini par devenir quelque chose de différent, pour lui et, d'une autre manière, pour moi son fils. À la fin de sa vie, il est retourné à la synagogue, mais quelques fois par an seulement. En revenant du Kol Nidre à la maison le soir de Yom Kippour, quelque chose de la révolte de sa jeunesse se réanimait : avec un petit regard malicieux, il demandait du thé et des gâteaux, comme pour dire qu'aucune espèce de dévotion religieuse ne pourrait effacer une vie entière de scepticisme.

En ce qui me concerne, c'est une autre façon de célébrer le jour le plus saint de l'année juive qui indique mon propre « post-sécularisme ». Avec un *minyán* (le quorum pour la prière) d'amis, ma famille et moi nous rendons à Muir Wood² où j'aime à penser que le Tout-puissant lui-même (s'il existe) doit prier au milieu des antiques sequoias géants. Ce rituel est-il religieux ou séculier ? Ni l'un ni l'autre et les deux à la fois – cet hybride paradoxal n'a été possible qu'après un siècle et plus de tradition de pensée juive séculière, le sujet de ce livre.

(traduit de l'anglais par Martine Leibovici)

1 Livre dont ce chapitre est le dernier chapitre.

2 Il s'agit d'un parc national situé en Californie, qui protège une forêt primaire de séquoia géants (NdT).

Hors Dossier

Avrom Sutzkever

En avril 2021 est parue aux éditions de l'Eclat, sous le titre *Avrom Sutzkever, heures rapiécées, poèmes en vers et en prose*, une impressionnante anthologie de la poésie de Sutzkever qui puise dans chaque recueil du poète entre 1936 et la fin des années 1990. Précédé d'un avant-propos de Patricia Farazzi : « La Langue du poète », ce volume a été préfacé et traduit du yiddish par Rachel Ertel qui, en 2021, a reçu le prix Bernard Hoepffner pour cette traduction, après avoir reçu en 2020 le Grand Prix de l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre.

À la suite de cette parution, plusieurs manifestations publiques ont eu lieu en France, à Paris et à Saint-Nazaire¹. Le 27 novembre 2021, une table ronde était organisée par la revue *Po&sie* à la Maison de la Poésie de Paris. Y participaient Rachel Ertel, Carole Ksiazenicer-Matheron et, pour la revue *Po&sie*, Martin Rueff, Guillaume Métayer et Claude Mouchard.

Ce sont les interventions de cette table ronde que la revue *Plurielles* est heureuse de publier. Un hommage à un immense poète, Sutzkever, et à une grande traductrice, Rachel Ertel. Comme l'écrit Claude Mouchard :

« Par sa ténacité et son ampleur propres, le travail de Rachel Ertel (essais, traductions, retraductions) répond à celles de l'œuvre de Sutzkever ».

1 À l'Espace Culturel et Universitaire Juif d'Europe, au Musée Art et d'Histoire du Judaïsme, à la Maison de la littérature étrangère et de la traduction à Saint-Nazaire, au Centre Medem, à la Maison de la culture yiddish.

Les vies, les morts, les résurrections d'Avrom Sutzkever

Rachel Ertel

L'œuvre d'Avrom Sutzkever est immense, incommensurable ; il est impossible de la présenter dans un bref article.

Avrom Sutzkever est un des poètes modernistes de la littérature yiddish qui fleurit dans tout son éclat entre le début du vingtième siècle – y compris après la Shoah, avec une force décuplée comme réponse à l'extermination – jusqu'à la date de la mort du poète en 2010. Ce modernisme emprunta toutes les formes qui marquèrent la littérature dans le monde entier : expressionnisme, futurisme, surréalisme, dadaïsme proclamant, en Europe, après la Grande Guerre : « Notre mesure n'est point la beauté, mais l'horreur ». Aux Etats-Unis, il prit davantage la forme de l'imagisme selon les canons d'Ezra Pound entre autres. Le modernisme yiddish devint une sorte de caisse de résonance de la littérature du monde entier, associée à sa propre spécificité qui remontait à la Bible et à la littérature des pogromes.

Sutzkever a connu de multiples vies, de multiples morts et de multiples résurrections, au point de devenir une légende.

la nuit toute neuve est douce et tendre
comme l'œuf qui vient d'être pondu. la voie lactée,
si proche – du pied on pourrait la fouler.
l'homme phénix, à sa table de café,
voudrait, dans sa main qui écrit, planter
ses dents : goûter le goût de sa légende¹.

¹ Les indications entre parenthèses renvoient aux numéros de page où figure le poème auquel il est fait allusion dans *Heures Rapiécées*.

La période de l'innocence

Sutzkever naît à la poésie loin du lieu de sa naissance biologique, en 1913, dans une bourgade proche de Wilno, à l'époque sous domination polonaise. Mais dès qu'éclate la Première Guerre mondiale, il est déporté en Sibérie avec sa famille et 500 000 Juifs accusés d'espionnage et de trahison au profit de l'Allemagne et de l'Autriche. C'est là qu'il naît à la poésie, à sept ans, après le choc du décès de son père. Il retourne à Wilno, qui est alors un centre important de la culture yiddish, « La Jérusalem de Lituanie » où s'est rassemblé un cénacle d'écrivains, de peintres, de poètes, sous le nom de « *Yung Vilnè* », qui publiera trois almanachs sous ce sigle auquel Avrom Sutzkever s'identifiera.

« Sibérie », publié en 1936, évoque la beauté, la puissance de cette blancheur éblouissante qui s'exprimera tout au long de son œuvre, une blancheur ambiguë qui mêle lumière et ténèbres, vie et mort, selon le cycle naturel des saisons et le deuil de son père. C'est là aussi que se crée le rapport presque érotique de Sutzkever à la nature, sous forme de poèmes bucoliques, élégiaques. La Sibérie sera donc sa première inspiration poétique, dans une tonalité que lui reproche l'un des membres de *Yung Vilnè* en disant que « l'époque n'est pas de cristal, mais d'acier » (*Di tzayt iz nit fun krishtol nor fun Shtol*). On pourrait parler de cette période de Sutzkever comme de la période de l'innocence.

Les années noires

Quand éclate la Deuxième Guerre mondiale, l'horrible réalité s'empare de Sutzkever, dans sa chair et dans sa poésie. Les circonstances transforment son existence personnelle en destin. (*Heures rapiécées*, « Dans la fosse à chaux » p. 75). Il se fait dès lors le chantre, l'aède exprimant ses souffrances personnelles qui sont celles de tout le peuple juif. Mais en même temps, il énonce le paradoxe, le lien charnel qui s'impose entre douleur, souffrance et écriture et qui se traduit dans son œuvre poétique par l'oxymore, cette figure poétique qui consiste à allier deux mots de sens contradictoire et qui produit cette force exceptionnelle, cette explosion, ce choc unique à la lecture de ses poèmes. Ainsi sa blessure et le sang qui en coule produisent, dit-il, « le plus beau des couchers par moi seul créé ». (H. R. « étendu dans un cercueil » p. 71)

Pour Sutzkever, la parole est une parole agissante. C'est elle qui a créé l'univers, comme l'affirment les vingt-neuf premiers versets de la Bible. Confrontée à « la vie nue » (selon l'expression d'Agamben), à la violence abjecte, physique, morale, spirituelle, l'écriture du ghetto devient une écriture de l'extrême, où la mort peut advenir à chaque instant. La résistance, elle, prendra diverses formes. Sutzkever anime des soirées littéraires et des expositions, comme en témoignent certains détenus, surtout des jeunes.

On assiste à un *changement* de registre et de rythme, des images, nourries dorénavant de visions de moribonds, de morts, d'enfants et de cadavres émaciés. Les détenus affrontent le feu, l'humiliation, la bestialité, la dévastation, qui hanteront désormais la plupart de ses vers. Que ce soit dans le ghetto, ou plus tard, parmi les partisans, il écrit tous les jours.

Les Nazis l'assignent à un commando surnommé « la brigade de papier », où il doit trier, avec d'autres intellectuels yiddishophones, les œuvres les plus importantes pour le futur « musée d'un peuple disparu », selon le nom que lui donnent les Nazis. Sutzkever en profite pour détourner un certain nombre de ces œuvres, au risque de sa vie, afin de les cacher et les sauver pour un avenir hypothétique.

Que ce soit dans le ghetto, ou plus tard parmi les partisans, il écrit tous les jours, obsédé par un besoin quasi biologique où il se mue en « cœur-million d'ossements ». Il date chacun de ses poèmes, ce qu'il ne fera pas plus tard, car cette date peut être son dernier jour de vie (« le plomb de l'imprimerie rom » p.84).

Quand le ghetto est sur le point d'être liquidé, Sutzkever s'évade avec sa femme Freydkè et un groupe d'amis par les égouts, qu'il nomme *Ville secrète*, pour rejoindre les partisans. Le petit groupe de fuyards patauge dans les eaux usées, dans les marais. Là encore la poésie est salvatrice. Sutzkever évoque la traversée d'un champ de mines qui n'explodent pas, parce que, dit-il, il récite de la poésie tout au long de sa marche. La parole est agissante.

Dès lors sa légende parvient jusqu'en Union soviétique. Ehrenbourg obtient son exfiltration par avion des forêts de partisans en 1944, vers Moscou où il reste jusqu'en 1946. Autre forme de résistance encore : il participe à l'activité du Comité juif antifasciste et à la collecte des témoignages des rescapés pour le *Livre noir* avec Ehrenbourg et Vassili Grossman.

Il dit aussi sa souffrance personnelle : l'anéantissement des millions d'êtres, et parmi eux sa mère et son enfant nouveau-né (« à mon enfant » p.95). Il témoigne au Procès de Nuremberg en tant que Juif, en russe et non pas en yiddish comme il l'avait souhaité, et écrit le jour même un poème qui dit son impuissance. Il passe un an à errer sur cette terre européenne, le plus grand cimetière juif.

Terre spirituelle

Sa dernière résurrection correspond à son arrivée en Eretz-Israël en 1947, un an avant la création de l'État. Il s'y trouve pendant la guerre d'indépendance. Il en partage les angoisses et les espoirs. Son recueil *Dans le Char de feu* commence par un poème intitulé « *Shekheyonu* », « Bénédiction » (H. R. p.161). Il y exprime à la fois sa joie, son attachement indéfectible à son pays, son incapacité à vivre sans lui. Dès lors la majeure partie des poèmes est consacrée aux différents lieux géographiques et symboliques de cette terre que sa bénédiction a sanctifiée.

Mais sa relation à l'Etat d'Israël n'est pas simple. Un an plus tard, en 1948, paraît un poème qui porte le nom « Yiddish ». Cette langue réduite en cendres, en même temps que ses locuteurs par la Shoah, est également bannie en Israël qui impose l'hébreu comme langue nationale, persécutant de diverses manières, souvent mesquines, le yiddish. C'est entre ces deux polarités que le poète est écartelé. Une rumeur circule faisant état d'une rencontre entre Sutzkever et Ben Gourion qui inciterait le poète à choisir l'hébreu. Le poème « yiddish » aurait été une réponse au premier ministre de l'Etat. Par fidélité à cette langue brûlée et à ceux qui la portaient en diaspora depuis le XI^e siècle, il allie le Mont Sinaï et le Mont des Exterminés et rugit comme un lion. (H. R. p.167).

Il continuera à écrire en yiddish jusqu'à sa mort, créant la revue *Di Goldene keyt* (La chaîne d'or, symbole de la continuité du peuple juif, les maillons s'enchaînant les uns aux autres). Il publiera environ 150 livraisons avec ce que le poète considère comme les meilleures œuvres en yiddish, écrites en Israël et en diaspora. Il réunira autour de lui un cénacle de jeunes auteurs (*Yung Isroël*, en souvenir de *Yung Vilnè*) qui produiront également en cette langue.

Le maître de la parole

Après la guerre s'établit chez Sutzkever un nouveau rapport à Dieu et un nouveau rapport à l'écriture en général qui acquiert dès lors une place singulière.

Il établit un dialogue d'égal à égal avec la figure de Dieu, lui reprochant sa cruauté, son absence pendant l'Extermination, tandis que Dieu lui reproche son incroyance : « jadis tu me priais ». Ce jadis est essentiel. Il veut dire que ce n'est plus le cas...

Pour Sutzkever, le poète est un démiurge. Il se veut à l'image de Dieu : « prends exemple sur le tout créateur ». La parole est toujours agissante. Sutzkever est le maître de cette parole agissante, comme l'indique la racine grecque du mot poète.

Contrairement à d'autres poètes de l'anéantissement, comme Itzhak Katzenelson, Jacob Glatstein ou Chaïm Grade dont l'écriture se déchaîne, fulmine, blasphème, invective, vitupère comme les prophètes bibliques, Sutzkever exprime sa colère, sa douleur dans une forme plus *intériorisée*, plus *intimiste* qui traverse toute son œuvre sans rien perdre en puissance

L'Aède de l'anéantissement

Pendant ses années de ghetto, il allie résistance et écriture. Il écrit des poèmes douloureux qu'il associe malgré tout à des évocations de la nature, lyriques et élégiaques. Mais toujours portés par un sous-texte, celui de l'annihilation. Sa foi en la poésie reste inébranlable, et se substitue à Dieu qui devient une figure littéraire, la seule à la mesure de l'Anéantissement, de l'Extermination.

Après la guerre, nombre de poètes, yiddish ou non, s'interrogent sur la *légitimité* de leur écriture, un « questionnement » qui rappelle celui d'Adorno – « écrire un poème après Auschwitz est barbare » – même si le philosophe a nuancé cet avis. Après l'interrogation sur la *légitimité* de la poésie, surgit un autre sentiment, un sentiment de culpabilité qui taraude la plupart de ces poètes. Ce sentiment fera dire au mystique Aaron Tzeitlin dans un de ses poèmes que Dieu mourait avec chaque Juif assassiné, c'est à dire six millions de fois, et il s'invective : « maudites soient mes mains qui écrivent ». Chez certains poètes, cette « culpabilité *d'écrire* » les pousse à se demander s'ils ne sont pas des *nécrophages*, se nourrissant et nourrissant leurs écrits de la chair des exterminés.

Sutzkever, lui, ne mettra jamais en question le rôle incontournable, indispensable de la poésie pour tout dire, l'horreur comme la beauté, mais une beauté derrière *laquelle se tapit le sous-texte* de l'Anéantissement. Double sanctification : le mont du Sinaï et le mont formé par « les squelettes des ghettos et des Treblinka » (*H. R.* : « dans le désert du Sinaï » p. 216-217)

Au cœur de cette écriture se tient la question du témoignage par la poésie. Question insoluble. Les survivants ont fait œuvre de témoignage par leurs récits, oraux ou écrits, les historiens, par leurs recherches, par leurs publications. Pourtant, je crois que leurs témoignages ne parviennent à rendre que la matérialité du génocide. Mais c'est une connaissance abstraite. Seule la poésie ou l'art, sous toutes leurs formes, permettent d'approcher non pas la factualité, la véracité du *khurban* (de l'Extermination), mais, pour les survivants, son vécu, son ressenti, sa vérité qui restera à jamais une énigme. L'impératif et l'impossibilité du témoignage comme le disent aussi bien Robert Antelme, Elie Wiesel, Nelly Sachs, Paul Celan qu'Avrom Sutzkever (*H. R.* « le témoin » p. 340)

depuis que témoin j'ai vu une allumette
éteindre une synagogue de vieillards et d'enfants,
plus vite
que dans le coucher de soleil s'éteint une hirondelle,
et il ne restait après eux qu'un « yisgadal veiskadash »
un parchemin de cendres
avec des étincelles de lettres,
un parchemin de cendres
qui rayonne
pour le vent, seul capable de le lire,
depuis je ne peux entrer dans aucune maison de prière.
il me semble que moi, le témoin, je serai
par les cendres
reconnu.
Il me semble : j'entrerais et, à dieu ne plaise
je ne serai
pas
brulé

Témoigner par la poésie : modernités chromatiques chez Avrom Sutzkever

Carole Ksiazenicer-Matheron

La Maison de la poésie était en novembre dernier un cadre accueillant et particulièrement propice à une table ronde autour d'Heures rapiécées (aux éditions de l'éclat), la traduction par Rachel Ertel, d'une partie représentative de l'œuvre immense d'Avrom Sutzkever – poète yiddish et résistant, passé du ghetto de Wilno au tribunal de Nuremberg où il a été l'un des premiers à témoigner de l'anéantissement du judaïsme européen de l'est.

La question du témoignage poétique défendue depuis de nombreuses années par Rachel Ertel se pose ici avec d'autant plus d'acuité, à travers l'itinéraire biographique exceptionnel d'un témoin, au sens strict du terme : sa présence sur les lieux du massacre de masse et le récit qu'il en fait attestent un certain nombre d'événements dont lui-même, sa famille, sa communauté tout entière ont été les victimes ; en outre sa parole s'inscrit au cœur même de la légalité judiciaire la plus incontestée.

Avrom Sutzkever a par ailleurs développé sa position de témoin dans un récit rétrospectif qui devait au départ faire partie du Livre noir rédigé par Ilya Ehrenbourg et Vassili Grossman, mais qui finalement sera publié de façon autonome : *Le Ghetto de Wilno (1941-1944)*, traduit par Gilles Rozier. Dès lors, la question de la spécificité du témoignage poétique se pose à partir des termes mêmes du poète, qui produit une version alternative de son témoignage à travers ces différents supports. Tel le court et poignant poème intitulé « devant le tribunal de Nuremberg.1946 », qui s'ouvre ainsi :

on dit : « j'exige justice pour des millions.
à jamais restera cette heure, pour l'éternité. »
mais les millions ne sont plus, sont exterminés
quelle est la justice que je puis exiger ?

Parmi de multiples exemples, j'en retiendrai un, porteur d'une charge biographique particulièrement dramatique et qui donne lieu à un poème complexe, aux accents torturés et blasphématoires assez rares dans l'œuvre d'un poète réputé pour ses images cristallines et son culte de la beauté. S'y exprime un débordement de sentiments passionnés, imprégnés du tragique de l'histoire juive, de la culpabilité du survivant, de la honte de la victime et de l'appel impuissant à la vengeance, qui sera relayé ensuite par la position héroïque du combattant et du résistant.

Le poème s'intitule « Le Cirque » et est relié par l'évidence du témoignage autobiographique à une scène équivalente dans le récit sur le ghetto de Wilno, sous le titre « Les Allemands s'amuseent ». Fuyant les rafles, le jeune Sutzkever est arrêté par des SS au motif qu'il ne porte pas l'étoile et il est entraîné, en compagnie d'un vieux rabbin et d'un jeune homme terrifié, vers une « attraction » offerte à la foule dans la cour de la synagogue : un bûcher constitue le centre de la scène et les trois juifs sont forcés à se déshabiller, à chanter en russe et à alimenter le feu en y jetant des rouleaux de la torah. Au terme de ce « spectacle », les victimes sont miraculeusement relâchées. Le récit du témoignage est sobre, dramatique, hanté par la peur du feu et de la mort. Le poème quant à lui articule une pluralité de significations, puisant à la fois au sentiment de déréliction individuelle et à un symbolisme culturel feuilleté par la mémoire collective et les références religieuses.

Nous n'en retiendrons que ce court passage, articulé à l'image puissante de l'envol des lettres de la Torah profanées par la débauche de Babel et le silence de Dieu :

« et vois ! entre glaives et épées
Résonne la voix de l'eden
s'envolent de babylone les lettres
étincelles sur le bois noir de la nuit.
plus loin au sommet des nuées de fumée
se dresse le grand moi
avalant, vorace, le parchemin.
et rien-
lui aussi est lointain.

Cette méditation poétique sur la double composante de la lettre, à la fois matérielle et spirituelle, sous-tendue par le souvenir talmudique du martyr de Hanina ben Teradion, à l'époque romaine, opère le passage entre témoignage factuel et témoignage poétique, intrinsèquement symbolique et dédoublé par l'opération réflexive. Capté par le langage du poème, l'événement se dit à travers la réappropriation culturelle, dans la langue des victimes, grâce aux couches infinies de signification sédimentées par la mémoire collective.

Ce fil conducteur d'une langue naturellement symbolique et éminemment personnelle, passée par le filtre de l'expérience et des synesthésies, des sensations et des émotions les plus concrètes et subjectives, nous servira de guide pour approcher la force unique de la langue du poète, l'un des plus novateurs et en perpétuelle métamorphose, mais qui n'en reste pas moins adossé au stock inépuisable d'images fournies par la tradition juive.

La langue poétique d'Avrom Sutzkever est dotée d'une véritable amplitude temporelle, tout en se situant presque en retrait par rapport aux langages contemporains contextualisés par les avant-gardes. S'il fait partie intégrante du groupe poétique de *Yung Vilne* dans les années trente, il n'en adopte pas forcément tous les codes et reste attaché aux signifiants élémentaires fournis par la nature et une appréhension quasi rimbaldienne du monde. Les poèmes du ghetto et des forêts des partisans, quant à eux, transcrivent presque à la façon d'une chronique quotidienne les multiples périls de la survie lors d'une extermination de masse, tout en opérant une forme de sublimation de la peur et de la mort par leur symbolique fantastique ; la même qui sera reprise, quoique différemment au plan narratif, par les poèmes en prose ou « courts récits » d'*Aquarium vert* et *Où gîtent les étoiles*. Quant à la créativité du poète en terre d'Israël, elle maintient la même grammaire idiosyncrasique remontant aux souvenirs d'enfance en Sibérie, tout en l'adaptant à une réalité nouvelle, entièrement modernisée par la vie israélienne et le contact avec les groupes poétiques écrivant en hébreu, influençant à leur façon, de manière presque structurale, l'écriture en yiddish à laquelle reste fidèle le poète.

Le geste poétique de Sutzkever se caractérise par sa souveraineté, sa puissance rayonnante de métamorphose et de pénétration des arcanes du langage, opérateur d'une véritable genèse, à la fois provisoire et réitérée, évanescence

et intemporelle, telle une force élémentaire constamment en action. On peut même évoquer sa puissance cosmopoïétique, se constituant et se renouvelant tout en créant à chaque fois son propre monde, traduit par les signes les plus simples, empruntés le plus souvent à l'univers naturel : ces éléments (herbes, granit, fourmis, neige... et ainsi à l'infini) fonctionnent comme un langage et non comme de simples images, ce sont des idéogrammes, des signifiants à la fois concrets et symboliques, les lettres d'une grammaire secrète et profondément collective : « Tout ce que je ressens est mien/je suis dans tout lieu qu'atteint ma parole ». (*Chants sylvestres*. 1937-1939)

Une généalogie symbolique et cosmique réunit nature et histoire, enfance et extermination, signes du père et signes de la mère, nature glacée de Sibérie où se produit la mort du père et bûchers de Ponar où disparaît la mère.

« mon père est une banquise sur les fleuves de sibérie
ma mère est un bûcher au bord de la wilija » (« Mon père »)

Le jumeau en poésie de Chagall, qui s'enivrait des couleurs et des sensations primitives de la jeunesse, dans *Sibérie* (1936) ou *Blonde aurore* (1936-1937), semblant assister à la « naissance des mondes » en les peignant d'un pinceau sans repentirs ni indécision, devient un frère d'âme de Celan ; pour lui désormais l'herbe est immédiatement funéraire, et le noir et le blanc, couleurs simples de l'enfance et du deuil intime (la mort du père lorsque l'enfant a sept ans en Sibérie), se transmutent en un complexe jeu d'inversions chromatiques, dévoilant la réalité de l'extermination collective.

Ainsi des « ronces noires » où est accrochée l'âme de la mère : « les ronces noires sont aujourd'hui mes psaumes ». (« Ronces noires »)

Ou des « colombes noires » inversant sans l'abolir l'envol de la blanche colombe qui accompagne l'enfant lorsque le père est enseveli : « elle s'est élancée et m'a élevée vers la vie » (« à mon père »). Mais l'élan vital qui sauve l'enfant orphelin se mue à présent en injonction cruelle d'écriture, associée à la mémoire du peuple anéanti :

“prémonitions coups de bec acérés,/frappés sans cesse par des colombes noires [...] prémonitions qui épouvantent et qui ordonnent : / vis, vis comme si jour et nuit/veillaient sur toi les yeux de ceux qui ont péri”. (« Colombes noires »)

Plus proche encore du Celan de *Strette* ou de *Fugue de mort*, la déploration autour de la disparition de la mère lors des grandes rafles de masse s'élabore autour de quelques motifs simples, tels des notes noires sur une partition de musique, écriture du blasphème et de la piété marquant l'inversion chaotique du sens :

« du jour où ma pieuse mère a mangé la terre à yom-kippur/mangé à yom-kippur la terre noire mêlée de feu,/vivant je dois manger la terre noire à yom-kippur/et je suis une bougie commémorative allumée par son feu ».

(« Poème du journal 1983 »)

C'est peut-être à Celan également que Sutzkever emprunte l'image de la pelle, associée à la fois à la quête des morts et à celle du langage poétique, toujours indexé à la beauté :

muni d'une pelle je pars à ta recherche
creuser la terre, éventrer toutes les tombes.
Je demanderai aux herbes, brouterai les broussailles
afin de poser ton ombre sur mon bras,
mais si je ne peux là-bas t'atteindre
je piocherai les mots, creuserai les syllabes
pour rendre leur liberté aux roses
dans le ténébreux pays où elles sont enfouies
(« du poème les trois roses »)

Équivalent du « lait noir de l'aube » célanien, la « hallah noire » sutzkéverienne évoque en contrepoint l'écriture des pogroms chez un Lamed Shapiro, avec sa « Hallah blanche ».

je sais que de ma sœur n'est resté que le nom
je sais que je suis le seul qui se souvient de son nom
je l'ai moi-même nourrie avec une pelle
d'une hallah noire déterrée avec ma pelle...
(« Murs effondrés » 1996)

La langue poétique chez Sutzkever procède comme chez Celan par blocs de matière sculptant la surface immatérielle du sens, l'érodant ou la

remplissant telle une écriture ayant ses propres lois, ses associations formelles et signifiantes fixes. Un certain minimalisme lexical et syntaxique indique une modernité qui va s'accroissant avec le temps, au fur et à mesure de l'intégration à la vie israélienne et à son vernaculaire, carré, simple, géométrique, mais retrouvant également les symbolismes culturels les plus anciens, liés à l'écriture sacrée et à la mystique des lettres, dotée d'une effectivité quasi magique : « nous creuserons la terre que le soleil a éteinte/pour atteindre l'essence de notre langue propre. Avec un éclair de fer – une plume comme pelle/vingt-deux le nombre des cordes à notre violon ». (« Poèmes du journal 1984 »)

Transmutation de la pelle funéraire en plume rédemptrice, en accord avec le symbolisme mystique des vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque.

Et finalement, rien ne disparaît jamais chez Sutzkever, ni les morts, ni les mots de l'enfance, ni les couleurs du jadis, éternellement renouvelées par le langage poétique. Cette constante insufflation de la vie par le biais de la langue du poète contredit la mort, et lutte pied à pied avec la mémoire en ruines, symbolisée par la colombe qui ruse avec le temps meurtrier et tente d'échapper à l'effacement :

« colombe es-tu la même, tes ailes ne sont pas encore grises, est-ce possible ?/dois-je bâtir ici mon temple comme je l'ai bâti chaque jour de ma vie ?/dois-je de nouveau verdir, bleuir, enchanter ma lampe magique ?/bâtir, bâtir, bâtir mon temple guidé par la sagesse du soleil » (« Ode à la colombe »).

Telle est la modernité de Sutzkever, comme celle de Baudelaire avant lui, alliance de transitoire et d'éternel, n'ayant pas peur d'affronter « l'inconnu » pour trouver du « nouveau ».

Avrom Sutzkever témoin

Claude Mouchard

«Avrom Sutzkever fut un témoin capital»

Annette Wiewiorka
préface à *Le Ghetto de Wilno* (1941-1944)

Heures rapiécées, poèmes en vers et en prose -- traduits du yiddish et préfacés par Rachel Ertel»: tel est le titre d'un imposant (530 p.) volume de poèmes (introduit par un avant-propos de Patricia Farazzi) qui vient de paraître aux éditions de l'Éclat: voilà qui restera comme un événement historico-poétique.

On le sait: dans des déchaînements destructeurs, la langue et la culture yiddish furent poussées au bord de l'anéantissement. Or, c'est du fond de ces circonstances extrêmes que la poésie de Sutzkever devint ce qui demeure pour nous l'une des plus stupéfiantes manifestations de survie, de vie créatrice, et, dans le témoignage même, de générosité poétique.

Le travail poétique de Sutzkever – à l'évidence, l'un des plus puissants du XX^e siècle – s'est déployé de 1936 à 1996. Il aura ouvert du dedans ces années où l'histoire même fut « hors de ses gonds »: celles de violences de masse déchaînées en même temps que systématiquement organisées.

Par sa ténacité et son ampleur propres, le travail de Rachel Ertel (essais, traductions, retraductions) répond à celles de l'œuvre de Sutzkever.

On pouvait déjà lire en français – grâce des traductions antérieures de Rachel Ertel – une partie des poèmes que Sutzkever écrivit dans le temps de l'écrasement subi au Ghetto de Wilno, puis dans la lutte où il parvint à rejoindre des partisans.

Le volume *Heures rapiécées*, indomptablement déployé, permet au lecteur français d'accéder aux successives étapes de l'œuvre poétique de Sutzkever – telle, d'abord, qu'elle trouva, si précocement, sa propre puissance dans les années 36-39 (avec les ensembles intitulés « Sibérie » et « Blonde aurore »),

telle qu'elle ne renonça pas au temps où la férocité nazie se donnait libre cours, telle enfin qu'elle continua, toujours en yiddish, de se réaliser (après deux ans de séjour à Moscou et un an d'errance en Europe) une fois le poète installé en Palestine en 1947 (un an avant la création de l'État d'Israël)¹.

Avrom Sutzkever mourut en 2010 à Tel-Aviv.

*

C'est donc dans plusieurs situations successives, et en se réalisant en divers registres que Sutzkever dut et sut se faire « témoin ».

Nous, lecteurs (en) français, découvrons ou redécouvrons inlassablement dans le déploiement multiple de ses écrits – poèmes ou proses – une pluralité de positions de parole s'intriquant avec des situations vécues dans le chaos féroce organisé par les nazis (où disparurent la mère² et l'enfant³ de Sutzkever), puis dans les temps qui suivirent.

1 C'est dans le n° 70 – paru en 1994 – de la revue *Poésie* qu'on pouvait lire un vaste et bouleversant ensemble de poèmes de Sutzkever que Rachel Ertel avait réunis et traduits sous le titre « Poésie yiddish de l'anéantissement ». Elle reprenait là le titre d'un ouvrage qu'elle avait publié en 1993 : *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement*. En 1988 avait été publié, dans la collection « domaine yiddish » aux éditions du Seuil, le recueil : *Où gisent les étoiles. Œuvres en vers et en prose traduites du yiddish par Charles Dobzynski, Rachel Ertel et le collectif de traducteurs de l'université Paris VII*.

2 « Après chaque exécution, les Allemands ressentaient une sorte de « pitié » à l'égard des survivants. Ils offraient au ghetto les chaussures les plus mal en point ainsi que les manteaux des suppliciés. / Une fois, dans le ghetto, j'ai vu une charrette de chaussures. J'ai reconnu une pantoufle de ma mère. »

Un poème (daté du « Ghetto de Vilna, juillet 1943) laisse s'imposer cette vision atroce : « Sur la chaussée du ghetto en bringuebalant/ est passée une charrette remplie de chaussures/ encore chaudes des pieds qui les avaient portées/ cadeau effroyable des exterminés et j'ai/ reconnu de ma mère la chaussure éculée/ à la bouche béante ourlée de lèvres ensanglantées. » Et, quelques vers plus loin : « Depuis, ma conscience est une chaussure tordue. »

3 « Je me rendis chez ma mère (lit-on dans *Le ghetto de Wilno* p135). Elle m'annonça un heureux événement : ma femme avait donné naissance à un enfant à l'hôpital du ghetto. Ma mère avait oublié les lois de Murer, selon lesquelles les bébés nés au ghetto devaient être tués. Le lendemain de mon retour, l'enfant n'était déjà plus de ce monde : on avait exécuté les ordres de Murer. »

En français, c'est seulement en 1995 qu'on aura pu lire *Le Livre noir, Textes et témoignages réunis par Ilya Ehrenbourg et Vassili Grossman*¹. Cet ouvrage collectif – comprenant donc un texte de Sutzkever – connut sa destinée historique propre, soumise aux écrasantes variations de la politique stalinienne.

En traduction en français encore, c'est en 2013 que parut *Le Ghetto de Wilno 1941-1944*² avec deux amples et indispensables préfaces, l'une d'Annette Wieviorka et l'autre de Gilles Rozier. L'historienne rappelle que « l'origine de ce texte écrit très vite comme beaucoup de témoignages de l'après-guerre est probablement la demande d'Ilya Ehrenbourg de contribuer au *Livre noir* ». Mais c'est là, ajoute-t-elle, « un texte plus personnel, plus libre dans son expression avec des fulgurances d'écriture, que celui, tronqué qui était destiné au *Livre noir*. »

*

C'est d'une autre manière encore, et selon d'autres exigences, que Sutzkever en vint à témoigner : dans le cadre strictement institué et formalisé du procès de Nuremberg.

Dans le n° 796-797 (août-septembre 1995) de la revue *Europe*, on avait eu accès, traduites du yiddish par Gilles Rozier, aux notes de Sutzkever -- un bref journal – toutes affectées de dates : de « Moscou, 16 février 1946 » au « 6 mars 1946 » (le jour où Sutzkever quitta Moscou).

« Je veux (écrit Sutzkever le 17 février) parler en yiddish. Pas question d'une autre langue. J'en ai parlé à Ehrenbourg, au procureur Smirnov et à tous les autres. Je veux parler dans la langue du peuple que les accusés ont tenté d'exterminer. Que soit entendu notre *mameloshn*. Qu'elle retentisse et qu'Alfred Rosenberg s'effondre. Que ma langue triomphe à Nuremberg comme un symbole de pérennité ! »

1 *Le livre Noir – Sur l'extermination scélérate des Juifs par les envahisseurs fascistes allemands dans les régions provisoirement occupées de l'URSS et dans les camps d'extermination en Pologne pendant la guerre de 1941-1945*. Textes et témoignages traduits du russe par Yves Gauthier, Luba Jurgenon, Michèle Kahn, Paul Lequesne et Carole Morozsous la direction de Michel Parfenov.

2 Éd. Denoël, 2013.

« Je veux... » ? C'est pourtant ce qui ne lui fut pas permis. Dans la note du 25 février, on lit : « Eh ! Tout à l'heure, le procureur Smirnov est venu me voir ! Je dois témoigner demain, mais en russe ! »

Le 27 février, dans une très longue note datée de « *Nuremberg, au tribunal, 12 h 45* », il écrit enfin :

« Mon témoignage au procès de Nuremberg est terminé. Sur mes lèvres brûlent encore les mots que j'ai clamés à la face du monde et pour les générations futures. Je suis secoué jusqu'aux tréfonds. C'est sans nul doute l'expérience la plus intense de mes trente dernières années.

J'ai parlé durant trente-huit minutes (y compris les questions du procureur, le colonel Smirnov. Il est clair que la Providence a elle-même ordonné le russe dans ma bouche ».

*

Faut-il confronter les unes aux autres, à travers des décennies de tourments historiques où, menacées de désagrégation, elles auront eu à se former et reformer sans cesse, les positions de parole de Sutzkever ?

D'évidentes variations de destination auront, tout au long du trajet de Sutzkever, contribué à différencier ses divers registres d'écriture – sans les disjoindre, mais plutôt en créant, en elles ou entre elles, des tensions parfois imprévues, mais toujours inévitables.

La destination la plus contrôlée – dès lors qu'elle devait se plier aux exigences institutionnelles, tout en cherchant à se préserver de tout détournement –, ce devait évidemment être celle du témoignage à Nuremberg.

Destiner son témoignage écrit à une publication soviétique comme le Livre noir, fut une autre aventure : la contribution de Sutzkever, non moins que l'ensemble du recueil, fut livrée aux retournements cyniques de la politique de Staline.

Reprendre, comme le fit Sutzkever, son récit sur le ghetto de Wilno pour en faire un volume entier et autonome, ce fut donner à son témoignage la pleine force d'affirmer ce que Sutzkever voulait déjà libérer en ses propos alors même qu'ils étaient contenus dans le cadre judiciaire : « le sentiment ardent, intense – écrit-il dans ses notes – que notre peuple vit, qu'il a survécu à ses bourreaux et qu'aucune puissance des ténèbres n'est à même de nous anéantir ».

*

Et la destination spécifique des poèmes ?

Elle aura été évidente – aussi sûre que totalement ouverte –, avec ses libres suspens, et elle s'impose à la moindre lecture de la poésie de Sutzkever. N'aura-t-elle pas, de toute sa force d'enlèvement, soutenu toutes les autres destinations ?

Dès les poèmes qui, écrits avant le temps du ghetto, devaient être réunis dans le recueil *Sibérie*¹, c'est une libre puissance d'accueil – fût-ce ou surtout pour des évidences élémentaires, celles d'espaces sortant d'eux-mêmes, d'étendues neigeuses, d'imprévisibles clartés – qui se chercha... et qui, en chaque poème, se réalisa.

La poésie de Sutzkever (dont les soulèvements et les dansants retournements trouvèrent leur répondant dans le travail pictural par quoi Chagall accompagna les poèmes dans le recueil *Sibérie* réalisé peu après la guerre) telle qu'elle se formait alors n'était-elle pas induite et soutenue par un geste lui-même élémentaire, ou « élémental », d'« adresse » – une adresse à... quiconque, et pour toujours en suspens ?

(Dans « De l'interlocuteur », bref et précoce essai (daté de 1905), Mandelstam affirmait que « s'adresser à un interlocuteur concret coupe les ailes au poème, le prive d'air, de vol »...

La traduction de cet essai par Léon Robel publiée dans le n° 35 de la revue *Poésie* était accompagnée d'un texte de Martine Broda qu'elle avait intitulé : « "À personne adressé" : Paul Celan lecteur de *L'interlocuteur* » et où, entre autres citations de Celan, on pouvait lire : « je gagnai, je perdis (...) je jetai/tout dans la main de personne ».

*

Comment s'engendra-t-elle, comment parvint-elle à se perpétuer (et à irriguer les autres écrits de Sutzkever), la générosité de la poésie de Sutzkever ?

1 Première partie du volume *Heures rapiécées*.

En elle, jusqu'au fond des situations les plus atroces – et alors qu'elle avait à défendre sa langue même, le yiddish –, ne cessa de se réengendrer la possibilité de (se) *donner*.

La poésie d'Avrom Sutzkever ou le temple du souffle

Guillaume Métayer¹

Il y a quelques années, je m'étais efforcé de saisir la façon dont Imre Kertész avait utilisé la philosophie de Nietzsche, dont il était un traducteur, pour écrire *Être sans destin*²: la « métaphysique d'artiste » du philosophe allemand, en posant le lien de la vie et de l'esthétique, fait du rapport à l'art une condition de l'existence et rend par conséquent toute vie et toute survie indissociables de la création artistique, que ce soit celle de l'écrivain, du lecteur ou du quidam, comme une réponse, au niveau du fondement même, au mot célèbre d'Adorno. Or, chez Kertész, l'esthétisation comme condition foncière de l'existence se joue à ras de terre dans ce qu'il nomme le « pas à pas » de la survie, aiguïlé jusqu'à la stridence morale insupportable de la quasi-complicité de la victime.

À l'opposé de cette stratégie où l'angle ontologique permet le minimalisme, la poésie de Sutzkever bouleverse par son geste, plus nietzschéen encore en raison de sa plus forte tonalité affirmative que la pure construction théorique de Kertész; celui-ci se tournera d'ailleurs, en bonne logique, vers Kant, dans la mesure où sa position était bien une « critique » de la raison esthétique, une réflexion sur les « conditions de possibilité » conjointes de la vie et de l'art, ajoutant, en quelque sorte, le beau à l'espace et au temps. Loin donc de la linéarité, voire de l'adhésion contrainte du « pas à pas », aboutissant à une prose au « réalisme subjectif » post-flaubertien, ce qui frappe dans les poèmes de Sutzkever est, pourrait-on dire, le « geste auguste » du lyrisme. Comme si « l'anéantissement » n'avait pas réussi à polluer la source même de la vie. Loin d'une économie du tarissement, nous avons

1 CNRS, CELLE, Sorbonne Université.

2 « Style, mémoire, destin : Kertész et Nietzsche », « Kertész » *Lignes*, éd. C. Coquio, L. Campos et C. Royer, *Lignes*, mai 2017, p. 157-168.

le sentiment d'être toujours dans la dimension du surgissement, dans le sourdre de la source, si l'on veut. La force de création semble intacte. Ce miracle s'explique sans doute par l'âge – Kertész n'a que quinze ans quand il est déporté à Auschwitz par les nazis hongrois et allemands ; Sutzkever, lui, au même moment, a déjà près de trente ans. Le lecteur de l'anthologie de toute une vie, offerte par Rachel Ertel, ne peut s'empêcher de voir dans les premiers poèmes de Sutzkever, dans l'émerveillement de la neige, comme la strate de splendeur immarcescible qui rendra à jamais inopérante la tentative barbare de déprimer les génies, en plus de décimer les familles. Le poète avait eu le temps de prendre sa respiration, il semble avoir de l'air sibérien plein les poumons. Cette résistance, la plus profonde, omniprésente dans cette poésie, il l'exprime lui-même à travers la métaphore traditionnelle du souffle, à laquelle il recourt souvent et donne une nouvelle jeunesse – car tout est jouvence dans ces poèmes en réponse à l'anéantissement, tout en est contresens de courage et de joie. Rien n'est plus explicite que ces vers de « rue juive » :

j'ai fait vœu dans la nuit des marécages
de ne pas laisser le serpent tentateur
couper mon souffle
(p. 154).

Il ne s'agit d'ailleurs pas seulement de rebond et de résilience, mais aussi d'une promesse de reconstruction, enracinée dans l'oxygène inépuisable, par un souffle démiurgique¹. L'union insolite, mais de toute beauté, de l'image du souffle de la vie, indissociable de celui de la poésie, avec celle du temple permet de saisir la puissance têtue du regain :

Je n'ai pas pris le temps
de construire un temple de mon souffle.
(« frère-jumeau », p. 388)

C'est sur la vie comme souffle, dans son mouvement et sa matérialité insaisissable, mais aussi sa fragilité même que repose paradoxalement le

¹ Voir par exemple « et le souffle d'un homme de la contrée / laisse suspendue dans les airs une tente » (p. 4), ou encore « nuit. le souffle du poète fait naître chemins et routes » (p. 21).

monument poétique – en une réécriture délicate de l'impériale emphase horatienne et son fameux *exegi monumentum aere perennius*. Que le souffle relaye le verbe forme un déplacement riche de sens. En reliant les deux topiques du souffle et du temple en une vision à la frontière entre l'alliance de mots et l'alliage miraculeux, Sutzkever fait plus encore : il tisse le lien entre le passé, le présent et l'avenir, entre le temple des origines et celui des pionniers et des promesses, entre le premier filet de vie, le halètement des victimes¹ et le grand souffle de l'histoire en reconstruction. On pourrait se laisser porter longtemps par ces deux motifs, le souffle et le temple, à travers le recueil², et observer leur lien constant avec le levier de la survie abondante enclenché avant – et dans – la destruction, en même temps qu'admirer leur oscillation constante entre métaphorique intime et référence commune, patrimoniale. Tantôt, c'est l'image tendre du souffle qui apparaît :

les silences échangent des regards, et moi
j'ai caché mon visage pour ne pas les troubler
de mon souffle. entre les doigts écartés je vis :
immobile un serpent
à la tête d'argent
(« silences », p. 169)

Tantôt, le temple est la blessure qui, encore chaude, semble hésiter entre atome de mémoire et première pierre, la métaphore incrémentant alors du même geste solidité et dimension référentielle :

du temple incendié jusqu'aujourd'hui j'ai gardé
une braise chaude dans une plaie cachée
(« miroirs des rochers », p. 164 sq.)

1 Voir « étendu dans le cercueil », p. 71 (« je reconnais ta pupille / ton souffle, / ta lumière »).

2 La liste d'occurrences serait trop longue ici. Notons en passant : « mon souffle, ma malédiction » (p. 113) ou encore « de ton souffle ranime les escarbilles éteintes des âmes » (p. 83), « mon souffle a fondu le tenailles » (p. 118), « dans la poignée des jours captifs de ton souffle » (p. 124), « couvert par la moitié de Jérusalem/ le souffle » (p. 284), « je cherche ta voix dès la première aube bleue / pour donner un sens au dernier souffle » (p. 299), « nous allons, souffle contre souffle, / nous rencontrer / dans l'abîme » (p. 305). Inversement, l'étouffement menace : « je souhaite dire une prière [...] je ne sais à qui. / elle me suffoque » (p. 72).

L'élément édificateur, unissant métamorphose par le regard et construction par le verbe, était déjà présent, telle la neige des origines, avant même la destruction, comme dans « chants sylvestres » :

et dans la métamorphose de la nature
je tisse toute une maison de connaissance.
en tout se révèle mon créateur
profond et grand.
(p. 25)

C'est dire si l'instinct de construire est ancien et s'il s'est renforcé avec les épreuves du temps – tant aussi « ce qui ne me tue pas me rend plus fort ».

**« Éblouissant, dans le règne de la nuit » :
l'incandescence dans la première poésie
d'Avrom Sutzkever**

Martin Rueff

[...]

Je suis la jeunesse, le début, mon esprit
lié à la hauteur céleste [...]
je suis arrivé non convié,
monde, pour te comprendre,
oiseau parmi les planètes,
unique solitaire, –

pour de mes lèvres cosmiques
baiser ta poussière
et unir mon esprit
avec toi et ta foi

je suis venu éblouissant,
dans le règne de la nuit.
Peut-être suis-je là pour l'éternité
Jeune à jamais.

[...]

On croit que ma lumière éblouit
le regard de chacun.
Je ne suis pourtant que rythme, sens,
âme et musique.

Se dresser comme au premier matin du monde, se lier à la hauteur céleste, se rêver oiseau et se vouloir éclair : venir pour éblouir par le rythme et le sens – telle est la mission que le jeune Sutzkever assigne au poème. Tout

se dresse chez Sutzkever. Tout s'élanche en un mouvement d'insurrection et d'espérance : les arbres, les monts, les hommes, le poème, les poètes, la lumière aussi. La lumière surtout. Lumière debout ? Incandescences. Dards de feu, épis, épées même (p. 39). Au cœur de la nuit, et alors même qu'il ne pouvait savoir quelle serait sa nuit, Sutzkever brûle comme les feux du matin. Et dans cette flambée se produisent soudain une explosion d'intensité et de pensée, une montée de l'être, la « fête d'un nouveau jour » (p. 8). Le monde appartient au poète qui se lève tôt.

Tout vibre dans l'élévation de ces premiers poèmes, à commencer par la lumière. Soit « dans la hutte », le premier poème de *Sibérie* (1936). Dans le monde enseveli, « la lumière d'une hutte brille », la glace elle-même est « pailletée percée de cristaux scintillants », « l'irtich frissonne-palpite dans l'air irréel » – sous le silence « fleurit un monde ». Le poète perçoit partout la naissance au cœur même de ce qui semblerait l'interdire : ce qui surgit de la glace même, « le vif-argent des fleurs fleuries sans fin », ce qui sourd du silence monte « sous la lune dans la neige ». À la fin du poème « une colombe pique, perce son œuf et sort vers la vie ». Cette colombe revient dans le poème au père (p. 6) : « couronnée de l'éclat du soleil couchant elle s'est élancée et m'a élevé vers la vie » (p.6) C'est trop peu dire alors que le poète, « l'embellisseur, l'enseilleur » (p. 44) se rend sensible à ces naissances : il les provoque. C'est lui dont le poème fait monter comme une lumière, comme un éclair, la vie même – « par une échelle d'argent tressée par mes larmes » : « le souffle du poète fait naître chemins et routes » (p. 21).

Il est fréquent que l'arbre figure cet élancement de la vie et que l'oiseau, cet arbre qui « s'étire dans les hauteurs » (p. 26) semble poursuivre son envol, « je m'épanouis, m'élanche vers le ciel » (p. 17) alors que d'autres oiseaux s'envolent « là où fleurissent les cerisiers » (p. 19) :

ma sauvage chevelure
prend racine dans les herbes, les feuilles, la poussière.
Mes bras verts – vertes branches
Envol d'oiseaux
Vers les forêts barbues
(p. 22)

« Je suis », écrit Sutzkever, « la naissance des forêts qui s'élancent vers le ciel » (p. 31).

L'univers tout entier de la première poésie de Sutzkever est fait de ces naissances, de ces élévations, de ces surgissements.

On pense souvent aux deux premiers quatrains d'*Élévation* :

Au-dessus des étangs, au-dessus des vallées,
Des montagnes, des bois, des nuages, des mers,
Par delà le soleil, par delà les éthers,
Par delà les confins des sphères étoilées ;

Mon esprit, tu te meus avec agilité,
Et, comme un bon nageur qui se pâme dans l'onde,
Tu sillonnes gaiement l'immensité profonde
Avec une indicible et mâle volupté.

Que l'on compare à ces vers de Baudelaire ceux-ci de « Terrestre » : « toi, tu planes jeune et léger » (p, 27) ou ceux-là de « de ma couche froide » : « toi, corps aérien qui plane,/réjouis ton/questionneur de feu » (p. 42).

Les sons « éclatent stridents » (p. 4), ou tintent (p. 7) ; les lumières « palpitent, scintillent » dans « l'éclat éblouissant du soleil hivernal » – « l'étoile polaire brille et scintille ». C'est partout la naissance de la lumière : « lumière éblouissante du soleil », « fièvres merveilleuses des aurores » (p. 18). Comme on voudrait connaître le lexique yiddish de la lumière. La traduction, admirable, offre aux lecteurs d'infinies variations sur ces lumières éclatantes. On mesure par les mots composés (on pense à Aïgui), mais aussi par les dérivations impropres (de nombreux substantifs deviennent des verbes – « rossignoler », « nuiter », « s'enforester »), par la ponctuation enfin que l'expérience de l'incandescence va de pair avec une formidable créativité verbale : « les mots s'envolent en quête de lumière et de bonheur » (p. 21)

Dans le grand poème « blonde aurore » alors même que « les racines rient », que « le ciel éblouit » et que « les rosées s'enlacent », un « chœur de sons purs » éclate dans la vallée. *Matin nuptial* : « l'eau de l'étang me lave de la nuit bleue/ et se prépare à la fête de l'aube » (p. 12). Chaque aube est « la première aube »

(p. 29) : elle change et crée notre être, elle recrée un court instant la vraie vie. Fraîcheur des grands débuts, élancements et avancées, le poète arpente la naissance des mondes. On pensera à Rimbaud parfois tant la force de ces inaugurations s'accompagne d'une formidable puissance de feu verbale.

Quant au moi du poète, face à ces incandescences, il connaît un merveilleux avènement : car ces éveils signifient pour lui autant de découvertes, de redécouvertes, de recommencements absolus de ce qu'il est, saisie soudaine et toujours étonnée de ce qu'il peut, car ce qu'il peut est son essence : « je m'élève. Je grimpe/sur les marches des rochers/pour arriver jusqu'aux dieux créateurs/dans les hauteurs » (p. 14). Sutzkever en appelle souvent à son désir, qu'il insuffle dans le granit et plus encore à sa vie, qui « s'élance vers la lumière ». Vitalisme de Sutzkever ? C'est bien le cas tant il est celui par qui la vie circule, comme une lympe entre les êtres que le poème mobilise et anime, comme ce « sang qui s'enflamme » (p. 19). Les « chants sylvestres » font résonner partout l'être même du poète :

Je vois mon corps dans le blanc du bouleau
Je sens mon sang dans la rose qui fleurit,
Et dans la métamorphose de la nature
Je tisse toute une maison de connaissance.
(p. 25)

Le poème qui déploie toutes les naissances, qui déplace tout, « tous les "je" se transforment en "tu" » (p. 30), est porté par une confiance sans limites dans les pouvoirs du verbe et du poète créateur. On pensera à Blake parfois aussi tant cette puissance du verbe confine au cosmique :

« je veux seulement de mes bras/crever les nuages/purifier ma tête
terrestre dans le feu du cosmos »
(p. 36).

Le mode est la plupart du temps hymnique puisqu'il s'agit de célébrer la vie comme accrue et redoublée par l'expression dans une joie débordante (on lira ainsi « l'hymne aux rochers » (p. 35). Dans le très poignant « enfants de demain », poème écrit sur « l'abîme de l'histoire », l'enfant de demain est invité à « entonner un hymne à nos ossements » :

La terre n'a pas pu enterrer
Leur désir effervescent
La pluie ne l'éteindra pas,
La neige ne le couvrira pas.
(p. 49)

Sutzkever compose aussi des prières : ce ne sont pas des requêtes, mais des hymnes à nouveau, des appels qui trouent le silence et font advenir un monde de frémissements et d'allants.

Quand il se découvre poète, Sutzkever est comme habité par l'expérience inaugurale du matin qu'il évoque dans tant de ses poèmes. C'est peut-être parce que son aventure se fonde dès l'abord sur elle, et parce qu'il a su établir avec l'aube une relation si fortement heureuse, si immédiatement pleine que sa première poésie donne toujours – et même dans les moments de doute – une impression de confiance : confiance dans les choses, confiance dans le langage et dans les mots, confiance dans son propre talent aussi, espérance comme tissée par-dessus les gouffres de l'histoire.

Tel est le point de départ du poète Sutzkever (du moins tel qu'il nous est donné à lire dans la somme merveilleuse des *Heures rapiécées*). Il faut s'en souvenir pour affronter les poèmes du ghetto. Là règnent la terreur et la pitié : si les images d'élévation ne manquent pas « la cascade tombe et sa chute rayonne » (p. 54), si le « chant monte en moi comme la marée », l'espace se resserre, l'énergie se met à douter. L'horreur fait irruption dans le chant. Alors « grises sont devenues nos pensées en une nuit » (p. 61), le rossignol devient fourmi (p. 64), le gris des cendres partout domine. Et pourtant, seul un poète armé des forces qu'il s'est octroyées pouvait écrire le 30 août 1941 dans le ghetto de Wilno :

Aujourd'hui ici,
Demain là-bas,
Maintenant dans un cercueil
Comme un habit de bois
Triomphe encore ma parole
(p. 71)

On a voulu, en guise de première approximation, essayer de cerner les conditions de possibilité de ce triomphe. *Tenax propositi* ? Dans une des entreprises poétiques les plus impressionnantes qui soient, la ténacité de Sutzkever sa persévérance, son opiniâtreté poétique ne cesse de surprendre et de bouleverser. Il a triomphé des puissances des ténèbres, celui qui écrivait en 1994 dans « une plume tinte dans l'espace » :

C'est pourquoi je dis que tu es toujours né demain
et merveille des merveilles, tu es toujours d'aujourd'hui
à écrire des sourires apaisants, à transmuier des formes
et prier pour les hommes-oiseaux et les abreuver de soleil,
(p. 415).

Peut-être le langage de Sutzkever, dans sa puissance la plus éclatante, n'est-il rien d'autre que cette espérance, toujours mise à mal, toujours recommencée, le génie de ce poète que la grandiose et fragile poursuite de la poésie elle-même.

Notre ami Rolland Dhoukan

Anny Dayan Rosenman

Notre ami Rolland Doukhan est mort en décembre 2020. Il a longtemps fait partie du comité de rédaction de notre revue *Plurielles* à laquelle il confiait parfois des nouvelles et des textes inédits et nous voudrions rendre ici hommage à un homme de dialogue et de conviction dont les prises de position courageuses nous manquent.

Rolland Doukhan est né en 1928 à Constantine. Et il est toujours resté fidèle aux traces de son enfance puis de son engagement pendant la guerre d'Algérie. Ayant adhéré à l'âge de 17 ans au Parti communiste algérien, puis à son arrivée en France au Parti communiste français (avec son ami Jean Beckouche il rejoint le Groupe de langues des étudiants dits coloniaux), il restera lié d'amitié avec plusieurs intellectuels et écrivains algériens, Kateb Yacine, Mohamed Dib et surtout avec Malek Haddad, le presque – frère, dont il a sans doute inspiré le personnage de Simon Guedj dans *Le quai aux fleurs ne répond plus* (1961)¹.

S'il publie quelques poèmes dans *Les Lettres Françaises* dès 1948, c'est cependant à partir des années 90 qu'il se consacre totalement à l'écriture, une vocation pour lui essentielle, publiant romans et nouvelles, entre autres : *Berechit* (Denoël, 1991), *Juste un instant d'automne* (Denoël, 1994), *L'Arrêt du cœur* (Denoël, 1998).

La prose de Rolland Doukhan est caractérisée par une dimension à la fois poétique, politique et mémorielle, elle est irriguée par l'empreinte de sa ville natale, Constantine, si présente dans son œuvre et dans sa mémoire. Elle est caractérisée aussi par la place qu'il y fait à l'Autre. Donnant voix à un médecin algérien, un adolescent ou à une femme musulmane en lutte contre le statut qu'on veut lui imposer, il a su rendre compte du point de vue

¹ Pierre-Jean Le Foll Luciani, *Les Juifs algériens dans la lutte anticoloniale. Trajectoires dissidentes (1934-1965)*, Presses universitaires de Rennes, 2015.

de personnages qu'il saisissait dans leurs contradictions, leurs engagements, leur inscription dans une situation historique souvent tragique, en particulier lors de la décennie noire de la guerre civile algérienne. Et il a dessiné ces personnages appartenant au monde arabo-musulman en témoignant d'une proximité et d'une empathie qui font de lui une voix singulière dans la littérature juive de langue française.

Il se savait marginalisé par son choix du dialogue en des temps d'affrontements et d'exacerbation du conflit israélo-palestinien, un conflit pour lui de plus en plus douloureux. Mais il restait fidèle aux idéaux de co-existence et de justice qu'il avait toujours défendus.

Il se réclamait comme d'une richesse de son métissage et de la multiplicité de ses appartenances, se disant arabe, juif et français. Ce qui ne l'empêchait pas d'être imprégné de culture et de mémoire juives. Le titre de son premier roman, *Berechit, Au commencement*, reprenant le premier mot du Pentateuque, annonçait dès son titre la revendication d'un héritage de même que les mots arabes qui émaillaient ses textes témoignaient de la présence du passé algérien.

Enfin et peut-être surtout, il s'est voulu témoin d'une coexistence entre Juifs et Musulmans en Algérie qui, sans être idyllique fut réelle et possible. Dans ses romans il a voulu faire entendre dans la langue française la langue de l'enfance, une langue mêlée, métissée, résonant d'échos, convoquant l'arabe très particulier que parlait sa mère, Baia, mêlant l'amour pour l'Algérie et l'amour pour la mère, « la voix intacte de ma mère persistante » écrit-il.

Nous publions une nouvelle qu'il nous avait confiée il y a quelques années et qui entremêle ces deux thèmes.

Le contre sens

Rolland Doukhan

(juillet 1988)

La chambre était simple et propre. Je la trouvais belle, aussi, ce qui peut paraître étonnant pour un lieu où la maladie conditionne tout le décor. Oui, je la trouvais belle, avec ses murs d'un bleu si pâle et cette fenêtre si large qui semblait être comme une invite pour l'arbre dehors, dont les branches bougeaient doucement dans la petite brise de cet été déjà fort engagé... À la vue de ces feuilles vertes, presque à portée de main, je m'avisai avec étonnement que la chambre de ma mère devait se trouver au rez-de-chaussée de l'hôpital, ou, à tout le moins, au premier étage, ce qui, depuis une semaine, ne m'avait jamais frappé.

Étrangement, parmi les affichettes qui indiquaient les noms et grades des responsables du service, les règlements de l'hôpital et autres notes habituelles à ces lieux, il y avait une reproduction d'un tableau de Manet très, très célèbre, et dont je n'arrivais pas à retrouver le nom. Un tableau de Manet ! Qu'est-ce que ma mère pouvait comprendre à un tableau de Manet ? Savait-elle même la place, l'importance d'une peinture dans la vie d'un homme, d'une société ?

Deux lits. Un seul était occupé. Par ma mère. Elle me regardait avec ce sourire de bonheur qu'elle avait toujours lorsque j'arrivais à la maison après une longue absence, ou bien les soirs de Pessah quand nous étions tous réunis. Tous au complet.

Je me forçai, moi aussi, à rendre son sourire à ma mère. C'était le huitième jour de son hospitalisation.

– Alors, Maman, comment te sens-tu aujourd'hui ?

Sans répondre, ma mère continuait de me regarder. Elle était pleine d'un bonheur si intense qu'une angoisse m'envahit parce que, je le savais bien,

j'étais le centre et la cause de ce bonheur. Et cette responsabilité m'était un fardeau très lourd à porter.

Puis, la voix douce laissa tomber :

– Mon fils, quand tu es là, tout va toujours très bien. Mais tu sais, je ne voudrais pas que...

Elle s'interrompt et tourna la tête vers la fenêtre, vers l'arbre qu'on apercevait et qui bougeait doucement dans la brise. Je me sentis d'un seul coup libéré.

– Qu'est-ce que tu ne voudrais pas, Maman ?

– Non, rien. De toute façon, ce que je voudrais, maintenant, ça n'existe plus, ça n'a plus d'importance... *El rhècha darethi !*

Cette manière de mêler sans crier gare l'arabe et le français avait toujours été sa façon de communiquer avec nous. Mais, depuis notre arrivée en France, le français prenait une place plus importante.

Ma mère continuait de fixer la fenêtre et son visage avait cette transparence que j'admirais lorsque j'étais tout petit, il y avait... Il y avait bien longtemps. Seigneur, me dis-je, songeant à l'âge que j'avais aujourd'hui, quand j'étais petit, ça veut dire quoi ? En tout cas, ça fait près de quarante ans. À cette époque-là, mes conversations avec ma mère, c'est vrai, se faisaient toujours dans cette langue judéo-arabe qui était sa langue à elle. Mais depuis des années, surtout depuis notre arrivée en France, ma mère tentait de s'exprimer dans ce français laborieux, émaillé çà et là d'expressions arabes qui surgissaient lorsque l'émotion était trop forte. Elle jetait alors autour d'elle des regards furtifs comme si elle avait craint que l'on ne s'offusquât de son accent ou de ses fautes. Bien sûr, ce n'était pas cette façon de parler qui me faisait souffrir, mais cette attitude de culpabilité ou cela la plongeait. Si bien que, pour la reconforter en quelque sorte, je me surprénais à parler en arabe plus souvent que je ne le faisais lors de mon adolescence.

– Maman, as-tu besoin d'autre chose ? *Ouach tchrabi, ya M'ima ?*

J'avais posé cette question d'un air détaché, en déposant près d'elle la veste de laine et la petite tasse à café qu'elle m'avait réclamées la veille. Les fleurs, elle les avait en horreur. « C'est pour les morts, les fleurs, avait-elle coutume de dire, c'est pas pour les vivants ! »

« De toute façon, ce que je voudrais, maintenant, ça n'existe plus, ça n'a plus d'importance... » La phrase qu'elle avait laissé échapper un instant plus tôt me terrifiait, je ne savais pourquoi. Je voulais comprendre, mais dans le même temps, je pressentais que les mots qu'elle dirait allaient me faire mal :

– Eh ! bien, dis-moi, Maman, qu'est-ce que tu désires et qui n'existe plus maintenant ? Et d'abord, ça ne veut rien dire du tout, cette façon de parler !

Je sentais bien toute l'absurdité de mon comportement. Je posais une question et, dans la même phrase, je lui demandais de n'y pas répondre. Bon, je savais bien que je n'aurais pas dû laisser transparaître mon anxiété, mon agacement.

Ma mère me regardait toujours sans rien dire. Je n'arrivais pas à m'ôter de la tête qu'elle était en train d'emmagasiner des images comme on empile des vêtements dans une valise avant de partir en voyage. Partir en voyage ! cette pensée me fit frémir. Dans le couloir, de l'autre côté de la porte, un chariot passait. On entendait des flacons tinter, une infirmière rire. Ça, c'était le présent de cette journée-là, tout ce qui était simple, prosaïque. Ma mère tourna à nouveau les yeux vers la fenêtre, vers l'arbre qui bougeait, vers le printemps, dehors, vers le reste du monde. Soudain, comme si ce qu'elle me demandait n'avait qu'une importance secondaire, elle dit :

– Dis, Gabriel, tu as tout ce qu'il te faut à la maison ?

Je restai interloqué. Elle n'avait pas coutume de me donner mon prénom. Elle disait toujours « mon fils », ou « mon Gaby », ou encore *ya guelbi*. Sans attendre ma réponse, elle reprit :

– Je veux dire dans TA maison ?

Elle avait insisté sur ce possessif comme pour bien différencier la maison où j'avais vécu avec Daniella de celle où je vivais depuis mon départ. De celle où je vivais seul. Et derrière ce « TA », il y avait Daniella, bien sûr, enfin, l'absence de Daniella. Je le savais. Elle ne prononçait jamais le prénom de la femme que j'aimais. Qu'elle avait tant aimée, elle aussi. Tout simplement, parce qu'elle avait accepté, dès le premier jour, la réalité de notre rupture, sans pour autant la comprendre. Ma mère savait beaucoup de choses même si elle donnait cette impression d'innocence naïve propre aux petites filles. Elle savait par exemple qu'on ne quitte pas une épouse juive comme l'était

Daniella, pour une aventure quelconque avec une autre femme. Il y avait aussi l'absence d'enfant, dont elle ne pouvait pas ignorer qu'elle était une obsession pour Daniella comme pour moi-même. Et puis, il y avait mon travail d'écrivain, ce qui, pour M'ma Ouarda, n'était pas un métier. Sans parler de ce choix de la littérature de science-fiction qui s'était imposé à moi de lui-même, l'incroyable succès de mes trois premiers livres, et ce qui s'en était suivi, la télé, le cinéma, tout cela faisait de moi, aux yeux de ma mère, un être énigmatique, sinon même un peu fou. Pourtant, sans trop me poser de questions, elle avait accepté en bloc ma façon de vivre. Mais mon départ brutal de mon foyer, ça, elle n'arrivait pas à se l'expliquer. M'ma Ouarda savait d'instinct qu'une vie à moitié publique bouleverse l'autre moitié, la moitié privée, mais elle se gardait bien de porter le moindre jugement sur moi. Elle avait coutume de dire : avec toutes tes idées compliquées, tu ne vois pas ce qui te creve les yeux. Elle avait bien raison. J'avais les yeux crevés. J'étais parti un jour, comme ça, un matin très tôt. C'était un samedi, un chabbath bien sûr, comme disait implacablement Daniella. Je ne pouvais plus supporter les contraintes inhérentes à ce jour-là, les mots, les gestes qui étaient l'apanage de la religion telle que la vivait Daniella. Je savais que j'étais issu de tout ce fatras, mais que j'étais un autre aussi. Un autre qui dérangeait Daniella, l'effrayait même. Son comportement religieux, dans sa rigueur, avait fini par m'éloigner de ce qui, pour moi, n'avait toujours été qu'un folklore attendrissant. J'étais parti. Les coutumes alimentaires, les gestes des fêtes, toute la musique de ma prime enfance, s'étaient comme pétrifiés dans un ensemble d'interdits, d'obligations, d'idées convenues qu'il ne fallait pas discuter. Tout ce qui allait de soi lorsque cela venait de ma mère, ou de mon père, ou de mon oncle, m'était devenu insupportable, les années passant. C'était une sorte de théâtre qui détonnait dans ce vingtième siècle, surtout lorsque je me retrouvais, après la mort de mon père et celle de mon oncle, comme le seul acteur mâle de la pièce. Peu à peu, la femme que j'aimais avait disparu derrière ce rideau de scène, devenu frontière. Insensiblement, un autre homme était né en moi. Et un matin, j'étais parti.

– Tu le sais bien, Maman, j'ai tout ce qu'il me faut. Je suis grand maintenant, je sais gérer une maison.

Je me rendis compte que j'avais mis plusieurs minutes à rassurer ma mère quant à ce qui pouvait manquer dans ma maison. Elle m'a regardé bizarrement, comme si elle se demandait bien pourquoi je lui parlais de ma maison. Puis, la phrase insolite arriva, incompréhensible, sans lien apparent avec ce qui l'avait précédée, ni avec ce décor qui nous entourait :

– Plus tard, mon fils, dans cinq ans, dans dix ans, viens me voir... Trouve un peu de temps, Ya Guelbi, même si tu es loin...

Je ne comprenais pas. Je ne voulais pas comprendre. Ma mère venait-elle de me fixer un rendez-vous ? « Plus tard, répéta-t-elle, plus tard mon fils, dans cinq ans, dans dix ans... »

Elle me regardait. Je me dis qu'elle se retenait de me demander quelque chose qui lui manquait, si bien que je répétais la question que je lui avais posée in instant plus tôt :

– Tu as besoin de quelque chose, Maman ?

– Non, non. Ou peut-être, oui, un petit café seulement. Je ne sais pas si ici...

– Mais oui, Maman, il y a une machine dans le couloir. C'est tout près. J'y cours, et tu vas le boire dans la tasse que je t'ai apportée.

La machine était en panne. Il me fallut descendre jusqu'à la cafétéria du rez-de-chaussée. Bien sûr, il y avait du monde. J'ai dû attendre mon tour, puis je suis remonté avec mes deux verres en plastique, à pas mesurés, pour ne pas renverser le café, songeant que je transvaserai l'un d'eux dans la tasse de porcelaine et que ce geste serait en même temps ridicule et attendrissant.

Arrivé aux abords de la chambre de ma mère, je surpris une agitation, un affolement parmi les infirmières. Celle qui me connaissait bien, une dénommée Véronique, me fit signe de loin, m'invitant même à courir. Je me précipitai sur ses pas dans la chambre. Ma mère me regardait arriver avec mes deux verres dans les mains. Elle eut un sourire, une ébauche de sourire plein de tendresse. Puis son regard s'immobilisa, devint vide. Il y a des secondes, comme ça, qu'on pourrait presque numéroter. La première, la deuxième, la troisième... Oui, il y avait bien eu un regard jusqu'à la huitième seconde, je crois, peut-être jusqu'à la neuvième. Mais dans la dixième, plus rien. Il n'y avait eu plus rien. Plus rien, non plus, dans la onzième, ni dans les suivantes qui continuaient pourtant de s'égrener sans ma mère à jamais.

En dehors de ma mère, pensai-je curieusement. Plus rien. J'avais bêtement posé mes deux tasses de café sur la table de nuit. J'étais essoufflé comme si j'avais couru durant des heures. Je fis mine de m'asseoir, puis me relevai.

Tout cela, ces gestes, ces regards, la respiration, c'était juste avant les sonnettes tirées, les boutons sur lesquels l'infirmière s'était mise à appuyer frénétiquement, juste avant les alarmes inutiles que tout cela déclenchait dans ma vie plus que dans l'hôpital, avant la course éperdue de Véronique dans les couloirs, à la recherche du médecin, d'un interne, de n'importe qui avec une blouse blanche, capable d'interrompre le cours des choses. Juste avant que toute préoccupation ne devînt obsolète, et que les mots du « Chema Israël » ne fussent montés à mes lèvres sans même que je m'en rendisse compte, et comme sans mon accord.

L'infirmière Véronique, revenue près de moi dans la chambre, attendit respectueusement que se terminât la prière que je murmurais, interdite de me voir poser ma main droite sur mes yeux, puis elle me toucha doucement le bras :

– Je dois vous dire, Monsieur, que j'étais seule auprès d'elle jusqu'au dernier moment. Elle a prononcé des mots qui restent pour moi un mystère.

– Quoi donc ? Qu'a dit ma mère ?

– Elle m'a fait un signe de la main, puis elle m'a souri, et elle a dit : B et A, ça fait BA. Je lui ai alors demandé ce qu'elle voulait dire par là. Elle a tourné la tête vers la porte et elle a ajouté : Le chat est couché et... C'est à cette seconde que vous êtes arrivé, et c'est alors qu'elle s'en est allée.

– Merci, Véronique, merci. Je crois savoir ce qu'elle a voulu vous dire. Je dois vous dire que ma mère... que ma mère... ne savait ni lire, ni écrire.

Discrètement, l'infirmière sortit de la chambre. B et A, ça fait BA. Je pris la main encore tiède de M'ma Ouarda. M'ma Ouarda. Ainsi, Ya M'ma, ta route se termine dans cette petite ville du sud de la France.

Un jour, il y a bien longtemps, tu me regardais travailler sur la table de la salle à manger, là-bas, à Constantine, et tu as dit brusquement :

– Mon fils, est-ce que c'est difficile d'apprendre à lire ?

J'ai levé les yeux vers toi, stupéfait de n'avoir pas pensé moi-même à cette éventualité. Et tout de suite, j'ai menti :

– Mais non, Maman, je suis sûr qu'en un mois ou deux, si on s'y met tous les deux, je pourrais te...

J'avais quoi, treize ou quatorze ans, peut-être... Je suis allé acheter un livre de cours préparatoire, avec plein de grosses lettres et d'images naïves. Mais le livre ne contenait plus la leçon du B et A ça fait BA. C'était déjà la méthode machin, globale ou quoi encore... Des sons, je crois, associés à des mots entiers. Il n'y avait pas d'alphabet, ou presque pas, seulement des bruits évidents et idiots. Je me suis armé de patience, j'ai pris tous mes souvenirs en main :

– Regarde, Maman, tu vois ? Ça, c'est un B qui se prononce bé, et ça, c'est un A qui se prononce A tout simplement. Si je mets le B devant le A, on ne prononce plus Bé et A, mais on prononce BA.

Un jour, il y a bien longtemps, Maman... J'avais voulu, j'avais essayé. Mais ce jour-là, le ragoût de fèves commençait à brûler. Tu as couru pour tout éteindre.

– Mon fils, je crois que ce n'est pas à mon âge que...

Un autre jour, j'ai repris le livre d'images. Il y avait un chien assis sagement à côté d'un chat couché et endormi. On avait séparé les trois mots : chien, chat et couché, et soigneusement souligné le groupe de lettres C et H qui leur était commun. En face, on avait écrit le son «CHEU». J'ai essayé encore cette fois-là, mais l'oncle Robert était arrivé à cet instant. Il avait éclaté de rire : ça alors ! l'école à la maison ! Allez, sers-moi plutôt une anisette avec une olive, ou bien je vais mourir de soif sur place !

Je crois bien que je n'ai plus jamais essayé de t'offrir le monde, ma mère. J'avais honte. Je suis resté avec ces questions dans le ventre comme des poignards.

Gabriel releva la tête. Il avait relu d'un seul trait, ces pages qu'il avait écrites, il y avait dix ans, dans un de ces cahiers à spirale qui sont plus hauts et plus larges que les cahiers scolaires. Oui, c'était le jour où il s'était soudain décidé à mettre noir sur blanc tout ce qui l'avait fondé, tout ce qui l'avait fait, depuis le premier cri. Comme si une vie relatée dans ses moindres détails et confiée à des lecteurs inconnus, pouvait l'aider à mieux vivre la sienne. Incroyable présomption ! Et d'abord, avait-il eu l'honnêteté de tout consigner ? Il sortit de sa serviette les autres cahiers à spirale, les considérant

d'un air songeur. Oui, est-ce qu'on arrive vraiment à tout raconter ? « Je l'ignore encore, se dit-il, c'est là une énigme que l'auteur de romans de science-fiction que je suis ne peut encore résoudre. »

Et voilà qu'il revenait du petit cimetière de Farioule où il avait rendu une étrange visite à une pierre tombale. Voilà qu'il était revenu s'asseoir sous ces platanes qu'il avait tant aimés aux premiers mois de l'exil, c'est-à-dire plus de trente-cinq ans auparavant. Il se sentait submergé par une amère culpabilité. Tout à l'heure, devant la tombe de M'ma Ouarda, il n'avait pas eu le courage d'obtempérer à la mascarade de la prière. Il s'était tenu tout droit durant de longues minutes, songeant seulement et curieusement à cette tentative avortée d'apprendre à lire à sa mère. Une tentative vieille d'une trentaine d'années.

Gabriel remit les cahiers dans sa serviette avant de répondre au serveur qui s'approchait.

Choisir le costume

Introduction à l'œuvre d'Eduardo Halfon

Norbert Czarny

Pour Anne-Lucie

Face au public

J'ai rencontré Eduardo Halfon au musée d'art et d'histoire du Judaïsme en janvier 2021. Enfin pas tout à fait. Nous n'étions pas assis ensemble dans des fauteuils, sur la scène, gênés par un projecteur empêchant de reconnaître tel ou tel dans la salle. Si nous étions gênés, lui dans une maison, en province, et moi dans mon appartement de banlieue, c'était par les aléas d'une connexion instable, et par ce « zoom » qui mettait face à face, ou plutôt face à la caméra d'un écran d'ordinateur.

Je n'ai donc rencontré Eduardo Halfon que de façon virtuelle et non « en présentiel » comme ça se dit.

Eduardo et Halfon

Je ne sais pas qui j'ai rencontré ce soir-là de janvier 2021. Entendons-nous : c'était bien la personne physique que l'on voit sur les photos. Mais rencontrer un écrivain n'est pas exactement rencontrer la personne physique. C'est se trouver face à quelqu'un qui a endossé un costume de scène, pour venir devant le public. Dans *Cancion*, « Eduardo Halfon » (je mets les guillemets pour le distinguer de celui qui marche dans la rue ou joue avec son fils), Eduardo qui est le narrateur se trouve à un congrès d'écrivains libanais au Japon : « J'arrivai à Tokyo déguisé en Arabe ». C'est la première phrase du roman. Un peu plus loin, parlant de l'invitation reçue, il développe : « j'avais ouvert l'armoire et y avais trouvé le déguisement libanais – parmi tant d'autres déguisements – hérité de mon grand-père paternel natif de Beyrouth. » Cette armoire remplit le place parfois dans l'embarras (du choix par exemple) ou a quelque chose de surprenant. Ainsi quand il

endosse l'identité d'écrivain polonais « dans une librairie de Barcelone qui tenait – tient – absolument à classer [ses] livres dans le rayon dévolu à la littérature polonaise ».

À la fin de *Cancion*, l'écrivain libanais se fait traiter d'imposteur par un vieux romancier originaire de Tripoli, présent dans la salle. Que dire des libraires catalans qui avaient rangé ses livres parmi les textes polonais ? Et pourquoi faut-il classer, ranger, voire enfermer un écrivain ? Tout écrivain est un imposteur et le lecteur s'en réjouit : il ouvre un roman pour se laisser prendre, comme l'enfant par le magicien ou le passant ordinaire par le joueur de bonneteau.

Le lecteur... je rêve peut-être. Lequel ? Nous vivons des temps de premier degré, de compréhension littérale, de grand sérieux. La fantaisie, l'invention, le rapprochement osé, la digression et le coq-à-l'âne ont moins bonne presse que le cri du cœur, la confession, le pathos qui accompagne toutes ces émotions. C'est aussi le temps où, pour reprendre l'argumentaire lisible sur des affiches vendant livres ou films, nous voulons le fameux « basé sur une histoire vraie ».

Dans les romans d'Eduardo Halfon, tout (ou presque) est « basé sur une histoire vraie ». À commencer par l'histoire qui constitue le cœur de l'œuvre, le soleil d'une constellation en train de se former, *Le boxeur polonais*. « Mais comment la raconter ? Depuis quel point de vue ? Par où commencer ? » se demande le narrateur. Le savoir c'est « amener la réalité à la littérature ». Cela seul importe.

Le soleil

Contrairement à ce que ce titre indique, *Le boxeur polonais* ne dit rien de ce noble art ou d'un quelconque sportif, à Lublin, Sosnowiec ou Poznan. Voici le premier paragraphe du roman : « 69 752. Son numéro de téléphone. Tatoué sur son avant-bras gauche, pour ne pas l'oublier. C'est ce que me disait mon grand-père. Et ce que j'ai cru tout le temps de mon enfance. Chez nous, dans les années 70, les numéros de téléphone étaient à cinq chiffres. »

À l'origine d'une vocation d'écrivain, il y a donc le récit d'un grand-père, un « mensonge » qui évite de trop en dire sur une réalité plus que violente ou

sur une blessure impossible à vraiment guérir. Je ne sais pas si le mensonge est la bonne stratégie. Je sais en revanche que l'on pourrait écrire une histoire des numéros tatoués sur l'avant-bras. On pourrait, ou, hélas, on aurait pu. Simone Veil avait fait inscrire le sien sur son épée d'académicienne ; Primo Levi avait souhaité que le sien figurât sur sa tombe. Tout au long de sa vie en France, jusqu'en 1980, mon père a joué le sien au tiercé : A17602 devenait 17 6 2. Encore fallait-il qu'il joue (il ne le faisait presque jamais), que dix-sept chevaux courent et que cette combinaison sorte dans l'ordre.

Eduardo, enfant, n'est pas dupe trop longtemps. Son « Oitze », c'est le nom yiddish par lequel il s'adresse à lui en lui versant le doigt de whisky que le vieil homme s'autorise, finit par lui raconter toute l'histoire contenue dans ce numéro. Vers la fin, le « boxeur polonais » enfermé avec lui dans le block 11 d'Auschwitz, celui des condamnés à mort, lui donne les bons conseils avant un simulacre de procès. L'histoire plait à l'adulte que devient Eduardo, « peut-être par le pouvoir qu'elle accorde aux mots, le pouvoir de sauver. »

Eduardo ne saura jamais ce que ce le boxeur lui a exactement dit. Oitze refuse de parler polonais et donc de répéter les mots : « Je n'ai jamais su si mon grand-père ne se rappelait pas les mots du boxeur polonais, s'il avait choisi de ne pas me les répéter, ou si ces mots ayant rempli leur fonction et n'ayant plus d'importance, ils s'étaient envolés pour toujours de même que le boxeur polonais qui par une nuit obscure les avait prononcés. »

Le lecteur a attendu de savoir, il ne sait rien. De quoi être déçu, mais il est bon de l'être : il reste à imaginer. Un bon livre n'existe pas sans son lecteur.

Des titres et des fausses pistes

S'il n'est pas question de boxe dans *Le boxeur polonais*, il n'est pas davantage question de vie monacale au début de *Monastère*. On découvrira ce lieu et l'aventure qu'il recèle à la fin du roman, avec là aussi une histoire de déguisement et de changement de prénom. « Oh ghetto mon amour », titre de la dernière nouvelle de Signor Hoffman renvoie à une chanson créée dans le ghetto de Lodz. Littéralement, ce titre choque ; dans le monde d'Eduardo Halfon, on n'est pas au premier degré. Enfin, pour s'en tenir à

cette question des titres, disons que *Cancion* (chanson en français et le titre reste identique dans toutes les traductions) est un jeu de mots sans lien avec quelque mélodie que ce soit.

Les deux côtés

À ce point, je m'aperçois que je n'ai rien dit de la construction de l'œuvre, ou de la formation de la constellation. Ce n'est pas indifférent. Eduardo Halfon est venu assez tard à la littérature. Ingénieur de formation, il n'était pas grand lecteur. Or c'est l'une des voies pour écrire ses propres textes. Pas la seule heureusement. L'enfant a passé beaucoup de temps en famille (et notamment ces dimanches torpides et très ennuyeux). Ses livres sont remplis d'évocations de mariage, deuils, fêtes religieuses et les rencontres que ces cérémonies suscitent sont toujours drôles, surprenantes et savoureuses. Pour qui aime, elles rappellent les personnages de *A serious man*, des frères Coen. La liste des rabbins de Guatemala City établie dans *Monastère* mériterait ainsi qu'on la cite. (J'aurais quant à moi aimé rencontrer ce rabbin argentin fan de Boca Junior, hostile aux mariages mixtes « qui avait tiré un but contre son camp » ; je n'en dis pas plus).

Le récit de Léon Tenenbaum est à l'origine de tout. Il représente le côté maternel. Après *Le boxeur polonais* paru en 2007, paraîtront *La pirouette* (2010), *Monastère* (2013) et *Signor Hoffman*, recueil de nouvelles ayant pour décor le Guatemala ou la Pologne.

En 2017, *Deuils* ouvre le cycle d'Edouard Halfon, le côté paternel. *Juif libanais*, ou né au Liban (alors sous tutelle syrienne ou ottomane), ayant transité par la Corse, Paris, pour enfin arriver au Guatemala. *Cancion*, enfin, relate un événement violent subi par ce grand-père Halfon, dans son pays en proie à la guerre civile. Laquelle n'a jamais vraiment cessé, entraînant massacres, voire génocide des populations amérindiennes.

Il y a donc pour le dire vite le côté polonais et le côté libanais. Il y a toujours en toile de fond le Guatemala. D'autres décors permettent au romancier de voyager et surtout de chercher (ou de trouver) : Israël, les États-Unis, la Pologne, l'ex-Yougoslavie et le Japon.

Il y a la famille. Et puis il y a des femmes (ou les femmes). Avec elles, le narrateur cherche et souvent, il trouve. Je pourrais toutes les présenter, mais

on se lasserait. Je m'en tiens donc à cinq, grâce auxquelles la narration avance, et qui chacune éclaire un pan de l'œuvre (et donne une idée du narrateur).

Les guides

Madame Maroszek est l'habitante de Lodz qui lui servira de mentor, une fois qu'il aura les informations données par le grand-père. C'est une femme d'une grande élégance, en dépit de son grand âge, toujours jeune à sa façon. Elle est polyglotte, écrit de très longues lettres sur du papier à en-tête glané dans les hôtels de sa ville. Elle aime écrire. Mais pas seulement. Très fine, elle sait questionner son visiteur : « Mme Maroszek m'a demandé si mon nom avait une quelconque signification. Je lui ai dit que je n'en étais pas certain, que de fait il s'agissait seulement de la moitié du vrai nom (l'autre moitié avait été arbitrairement coupée par un officier de l'immigration à Ellis Island), mais que si j'en croyais mon grand-père paternel, mon grand-père libanais, Halfon venait d'un mot en vieil hébreu ou peut-être en vieux persan, qui signifie celui qui change de vie. Mme Maroszek a allumé une cigarette et, lâchant une bouffée de fumée, souriant à peine, elle a murmuré : Comme un ingénieur qui devient écrivain. J'ai répondu par un sourire, j'ai dit peut-être, en effet, et j'ai fini mon verre de vin rouge en silence, en songeant qu'un nom, n'importe lequel, est tellement transcendant, tellement capricieux, tellement irréel, que nous finissons tous par devenir notre propre fiction ».

Ce narrateur au nom irréel que nous suivons, ne sait pas trop pourquoi elle est si généreuse avec lui, l'aidant dans sa recherche sur une période que les Polonais non juifs prisent peu. Des versions contradictoires existent quant à ses parents : ont-ils sauvé des Juifs enfermés dans le ghetto ? Les ont-ils dénoncés ? Impossible de le savoir. La vie de Madame Maroszek est une fiction, au fond.

Elle mène le narrateur à l'appartement qu'occupait Léon Tenenbaum et les siens, là où, tandis qu'il jouait aux dominos avec des amis, il a été pris avant d'être déporté. L'épisode de la visite projetée Eduardo dans un temps autre : les images se chevauchent, les questions se bousculent. Et d'abord à quoi bon ce qui le taraude à chaque fois qu'il se trouve face à un vestige, devant le mur du ghetto de Varsovie, à Auschwitz et à Sachsenhausen ?

Plus étonnante est encore la rencontre avec celle qui occupe les lieux désormais. Elle ignore tout du temps du ghetto et comprend mal la démarche du narrateur. Elle ne s'y oppose toutefois pas. L'art du contrepoint transforme un épisode qui pourrait être dramatique voire pathétique, en un moment de très haut comique. Le développer serait divulguer. Disons simplement qu'un besoin pressant oblige Eduardo à se rendre aux toilettes où il fait une singulière découverte.

Madame Maroszek fait partie des personnages qui mettent Eduardo sur le chemin de l'écriture, car vivre sans écrire, ce n'est pas tout à fait vivre. Elle lui offre trois livres très particuliers : « J'allais l'interrompre et lui demander pourquoi elle m'offrait ce cadeau si étrange, ces trois livres, quand je me suis rappelé toutes ses lettres, ses histoires écrites à la main sur du papier à en-tête de différents hôtels, de tailles et couleurs différentes, et j'ai senti que j'étais près de comprendre ou d'entrevoir quelque chose. Soit que l'important pour Mme Maroszek était d'utiliser des papiers écrits comme lieux de rencontre et de réconciliation. Ou que l'important était le papier même sur lequel l'on écrit son histoire, qu'il s'agisse d'un carnet de comptes, d'un papier à en-tête, d'un bout de papier jaune ou d'une antique peau de parchemin ? Ou bien encore que l'important n'était pas d'écrire son histoire dans un livre de comptes, dans les marges d'un mauvais roman français, sur des partitions invisibles, ou sur le papier à en-tête des hôtels d'une ville ; l'important, pour quelqu'un comme Mme Maroszek, n'était pas où l'on écrivait son histoire, mais qu'on l'écrive. Qu'on la raconte. Qu'on témoigne. Qu'on mette en mots notre vie entière. Même si ça devait être sur des feuilles volantes ou des papiers volés. Même s'il fallait se lever lors d'un dernier repas pour chercher un dernier papier jaune. S'il fallait la raconter anonymement ou sous un nom inventé et répertorié dans un immense registre. S'il fallait utiliser des bouts de craie blanche sur un mur noirci par la fumée. S'approprier les marges de n'importe quel autre livre. Chanter debout sur une poubelle. Se mettre à genoux et creuser un trou avec ses mains, en cachette, à côté d'un four crématoire, pour s'assurer de laisser son histoire dans le monde, ici, bien enfouie dans le monde, avant de devenir cendres ».

Cette réflexion constitue la fin de la nouvelle, et si je cite aussi longuement c'est que j'y lis toute la force d'une œuvre. Eduardo Halfon est un

funambule. Il faut beaucoup de légèreté, savoir faire des pirouettes, pour arriver à une telle gravité, marcher sur un fil aussi étroit.

Une autre femme éclaire Eduardo quand il pense être tout à fait perdu. C'est Doña Ermelinda Sobradora, une vieille amérindienne qu'il rencontre au bord d'un lac au Guatemala. Il cherche en ce lieu les traces d'un certain Salomon Halfon, frère de son père, mort très jeune, noyé. Or il sait que l'enfant est enterré à New York. Après bien des dénégations et silences, ses parents le lui ont dit. Ce que lui apprend Doña Ermelinda est pourtant déterminant : faisant la liste de tous les noyés, elle met en relief par une formule qui revient à de nombreuses reprises un interdit de la famille : « Elle me dit qu'un autre enfant s'était noyé, il ne s'appelait pas non plus Salomon ?...? » Elle donne l'identité complète des morts et pas un ne porte ce prénom. Lequel est aussi celui d'un Tenenbaum, frère cadet de Léon, mort de faim dans le ghetto de Lodz. Aucun enfant, aucun Halfon ou Tenenbaum ne peut plus porter ce prénom.

Se laisser séduire

Les deux autres femmes jouant un rôle important ont l'âge d'Eduardo ou peu s'en faut. L'une Aiko l'accueille et le guide à Tokyo. L'attirance est bientôt réciproque. Et comme souvent le narrateur joue sur un double registre : séduction et paroles pleines de gravité, ou de tragique. Aiko est la petite-fille d'un survivant d'Hiroshima. Il a été « sauvé » par son kimono. Aiko et le narrateur se retrouvent après la piteuse conférence donnée devant les écrivains libanais.

« Je n'étais qu'une gamine, murmura Aiko, son genou dénudé touchant parfois le mien (ou pas). Mais ce soir-là, j'ai compris mon grand-père. J'ai compris le pourquoi de son silence. J'ai compris que la bombe avait marqué pour toujours sa peau, non pas avec n'importe quel vêtement, non pas avec une chemise ou une veste, mais avec un des kimonos traditionnels qu'il avait hérités de son père et de son grand-père, un kimono qui n'existait déjà plus à l'époque. La bombe l'avait incinéré, dit Aiko. Plutôt, la bombe l'avait incrusté dans sa peau ».

L'homme aux cheveux hirsutes s'approcha de nous avec son siphon de café ; sans demander, il remplit de nouveau nos tasses. À côté d'Aiko, le vieillard avait la tête tournée vers moi et me dévisageait.

Hibakusha, reprit Aiko. Ça veut dire personne bombardée, ajouta-t-elle. C'est comme ça qu'on désigne les survivants de l'explosion, parfois de manière méprisante et discriminante. D'ailleurs, les gens ne méprisent et ne discriminent pas seulement les survivants, mais nous aussi, leurs enfants et leurs petits-enfants, à cause de la peur que suscitent, au sein de la population japonaise, les possibles effets des radiations. Mais mon grand-père ne parle jamais de ce jour-là, dit-elle, et il ne montre jamais ses cicatrices en public. J'allais lui répondre que je comprenais bien le silence des grands-pères survivants, que je comprenais bien les marques qu'ils portaient dans la peau pendant le reste de leur vie. Mais je me contentai de finir mon café dans cet endroit confortable, plaisant, presque familial».

Les gestes et attitudes du narrateur contrastent avec la violence de ce qu'il entend, de ce qu'il en apprend et déduit. Aiko et lui se comprennent à travers l'expérience de leur grand-père. Ils sont en miroir. Les crimes majeurs du XX^e siècle créent la véritable communauté. Mais pour la dire, il convient de la mettre à distance. En finissant de boire un café ou en touchant (involontairement bien sûr) un genou féminin.

L'effet est le même en présence de Tamara, l'un des principaux personnages de *Monastère*.

Eduardo et son frère sont partis en Israël pour assister au mariage de leur sœur, devenue orthodoxe et rigoriste. La famille est loin d'être enthousiaste. On est plutôt des laïcs et Rosh Hashanah, Kippour ou Pessah sont plutôt l'occasion de se réunir que de prier ou méditer. Dès le début du roman, ce voyage ressemble à un enchaînement de contrariétés. Les deux frères cherchent une échappatoire. Tamara aidera le narrateur à fuir la cérémonie. Pour qui, par ailleurs, connaît Israël et ses travers, ce roman est d'une drôlerie qui réjouit, avec l'inévitable chauffeur de taxi raciste comme emblème et ce Rabbi Scheinberg, de circonstance, qui utilise plusieurs talets à la fois.

Eduardo a connu Tamara à Guatemala City. A l'instar des jeunes israéliens achevant leur conscription, elle est partie pour son tour d'Amérique latine (ou d'Inde, de Thaïlande etc.). Il n'était pas insensible à ses charmes, mais on ignore jusqu'à quel point il a pu le lui signifier. Tamara, devenue hôtesse de l'air, est en escale dans son pays natal. Elle lui propose une virée au bord

de la Mer morte. Le port des vêtements ne s'impose pas et Tamara n'a sur elle qu'un bikini. Cette fois-ci, il parle, répondant aux questions de la jeune femme, développant l'histoire familiale et sa dimension tragique, mais aussi racontant des histoires de noms et d'identité empruntées ou falsifiées, de déguisements aussi, rendus indispensables par la situation. L'histoire la plus forte est celle du jeune David devenu Tereza en entrant dans le monastère qui donne son titre au roman. Le premier paragraphe de ce chapitre donne le « ton Halfon » : « Il y a quelques années ai-je dit à Tamara en essayant de ne pas regarder le menu monticule rouge entre ses cuisses qui était peut-être sa vulve dressée et tiède, j'ai connu un vieux Juif polonais qui avait échappé aux nazis déguisé en petite fille catholique. » Chaque moment de ce récit est écrit en contrepoint : le corps de Tamara incarne la tentation, on peut même dire la vie, quand tous les récits rappellent la violence de l'Histoire. Dans d'autres romans, la parenthèse joue ce rôle de contrepoint. Sans ce procédé typographique, quelque chose manquerait. La distance indispensable, tout simplement.

Iliade et Odyssée

Tamara est la tentatrice, et puisque tout récit ramène à l'Iliade (un siège, une guerre, l'immobilité) ou à l'Odyssée (un voyage), j'ai bien envie de lire l'œuvre d'Eduardo Halfon comme une quête et une errance. Tamara serait une parfaite Calypso, (ou une Nausicaa).

Il faut une autorisation des dieux pour voyager. Ou bien y être contraint. Heureusement, les haltes sont possibles et les séductions féminines ne manquent pas. Mais restons sérieux et partons de l'ordre de mission. C'est un bout de papier jaune sur lequel Léon Tenenbaum a griffonné son adresse à Lodz. Ce bout de papier, Eduardo l'a obtenu de haute lutte : « C'était une procuration. Un pouvoir. Un ordre. Un itinéraire. Une feuille de route. Des coordonnées sur la carte familiale cachée et accidentée. C'était, enfin, une prière. Sa dernière prière. Là, sur ce papier jaune plié, ses ultimes gribouillis de sa propre main que maintenant – debout dans l'aéroport de Varsovie – je serrais comme un talisman, se trouvaient les axes de l'histoire de mon grand-père, une histoire qui, d'une certaine façon, était aussi la mienne. Finalement notre histoire est notre seul patrimoine. »

Obtenir cette procuration est à la fois indispensable, et insuffisant. On prend la route, on se rend sur les lieux, mais quels lieux ? Pour voir quoi ? Le débat ou la polémique sur les visites d'Auschwitz ou autre est vif, et qui saurait donner raison à un « camp » ou l'autre ? Ici, le comble est atteint près d'un village de Calabre où se rend Eduardo pour donner une conférence. C'est dans la nouvelle intitulée « Signor Hoffman ». Marina, la jeune étudiante qui l'accueille, le conduit à Ferramonti di Tarsia, camp construit sous Mussolini. Des Juifs de l'Europe entière étaient enfermés dans quatre-vingt-douze baraquements, avant la déportation. Le camp n'existe plus sous sa forme originelle (et donc dans sa décrépitude probable), il a été détruit pour que passe une autoroute, et reconstitué après ce déplacement. Ce que les deux personnages voient est une « réplique, une sorte de maquette, d'échantillon, de parc thématique dédié à la souffrance humaine ». Tout le kitsch mémoriel se révèle là, ce besoin de figurer ce qui ne peut se représenter. On comprend mieux, dès lors, la réticence du grand-père à parler, et à donner les clés du voyage. (Mon père qui pouvait tout me raconter s'arrêtait aux récits du voyage en wagon à bestiaux. C'était selon lui indescriptible. Les mots restaient des blessures).

Personne et Ulysse

Ulysse disais-je. Eduardo Halfon ne cesse de se déguiser. Et quand ce n'est pas lui qui se déguise, ce sont les autres. Ainsi, pour rester dans le kitsch, de ces serveurs dans le seul restaurant juif de Lodz, qui feignent d'être juifs eux-mêmes, en s'exclamant avec des oï-oï comme on le fait dans Rabbi Jacob.

Chacun joue un rôle et choisit un costume. Kazik un détenu, s'évade en costume de S.S. Eduardo arbore une doudoune rose plutôt équivoque à Varsovie et Lodz ; il accepte de se faire appeler Monsieur Hoffman dans cette même Pologne, se rappelant ensuite qu'E.T.A Hoffman, l'écrivain, avait pour tâche administrative de donner des noms allemands aux Juifs polonais, pour le compte de l'État prussien. Ou qu'un autre Hoffman fabriquait le Zyklon B pour IG Farben. Le principe du travestissement est général.

Noms propres, noms pris

Et puis il y a la question du nom. Celui qui est interdit, comme on l'a vu plus haut, celui qu'il faut taire, autant que son genre, quand David devient Tereza. Et puis celui dont on hérite. Eduardo par exemple, comme Edouard, le grand-père Halfon. Mais porter un prénom, ce peut être en porter le poids. Du moins, on peut l'entendre ainsi à travers la fin du récit consacré à l'épisode du monastère. Eduardo a longuement parlé avec Tamara. Il lui a raconté l'histoire de ce garçon devenu fille, dont le nom reste inscrit dans la paume :

« Je suis resté silencieux, le regard perdu. Je me sentais vide. Vide de mots. Vide d'émotions. Vide de couleur. Vide de tout ce qui nous remplit ou que nous supposons nous remplir.

C'est alors que j'ai perçu une légère douleur à la main gauche. Je ne m'étais pas rendu compte que je gardais le poing fermé depuis un moment, bien serré, pressé avec trop de force. Mais je ne voulais pas encore le desserrer, malgré la douleur. Peut-être pour maintenir ma pose bravache. Peut-être de peur qu'en l'ouvrant je ne trouve là – écrit entre les lignes de ma main à l'encre noire – mon autre nom, mon nom hébreu : Nissim. Huit jours après ma naissance, selon la tradition juive, et Eduardo n'étant pas un prénom hébraïque, mon père m'a nommé Nissim en hébreu. Ou miracles. Mon nom hébreu, Nissim, veut dire miracles. En voyant mon poing serré j'ai pensé que ce prénom, mon autre nom, mon nom juif, le nom que mon père avait un jour écrit à l'encre noire sur ma petite paume de nouveau-né, s'était lui aussi effacé avec le temps ».

Devenir écrivain est se donner un nom. Le vrai, un autre, peu importe au fond. Romain Kacew est devenu Romain Gary, Émile Ajar, et tant d'autres encore. Bien des écrivains sont nés d'un nom. L'essentiel est sans doute ailleurs, dans la façon dont on réussit à « porter la réalité à la littérature » : « La littérature n'est qu'un bon tour, comme le tour d'un prestidigitateur ou d'un sorcier, qui donne corps à la réalité, et fait croire qu'il n'y en a qu'une. A moins que la littérature ne nécessite de détruire une réalité pour en construire une autre – chose que, de façon intuitive, mon grand-père avait comprise –, de se détruire pour se reconstruire à partir de ses propres décombres. A moins que la littérature, comme le

soutenait un vieil ami de Brooklyn, ne soit que le discours précipité et zigzagant d'un bègue. ».

Un grand roman.

On n'écrit pas pour rien sur un romancier. J'ai lu dans l'œuvre d'Eduardo Halfon plus qu'une promesse : la confirmation que nos questions essentielles, celle de la transmission du passé pouvait se faire par les mots. Eduardo Halfon n'est certes pas le seul à le faire, mais il représente cette troisième génération après la Shoah qui dispose de la distance suffisante, aussi bien dans l'espace que dans le temps, pour embrasser passé et présent. Ecrivain guatémaltèque, il a vu la guerre civile déchirer son pays. Il le relate dans *Cancion*, y fait allusion dans *Deuils*; le Guatemala est un de ces échos du siècle précédent.

Un jour on lira tous les romans rassemblés en une seule constellation. Elle se constitue peu à peu. On en mesurera l'importance.

Les auteurs de ce numéro de *Plurielles*

Ariane Bendavid – Après une maîtrise de philosophie consacrée à Spinoza, et une agrégation d'hébreu, a enseigné la littérature hébraïque, l'exégèse biblique et la philosophie juive moderne à l'Inalco, puis à Sorbonne-Université. Elle a consacré trois ouvrages au poète hébraïque Haïm-Nahman Bialik : *Un voyage lointain*, traduction annotée de son œuvre poétique (éd. Stavit, bilingue, 2004), *Le livre du feu*, éd. Caractères, 2008, et *La prière égarée*, biographie, éd. Aden, 2008.

David Biale est professeur émérite d'histoire juive à l'Université de Davis en Californie chaire Emanuel Ringelblum. Il a publié : *Power and Powelessnes in Jewish History*, Shocken, 2010.

Biale, D. & 7 co-auteurs), *Hasidism: A New History*, Princeton University Press, 2018.

I Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought, Princeton Univ. Press, 2010.

Parmi ses livres traduits en français :

Éros juif, Actes Sud, 1997.

Gershom Scholem, Cabale et contre-histoire, éditions de l'éclat, 2001.

Pouvoir et violence dans l'Histoire juive, éditions de l'éclat, 2005.

Il a également dirigé le volume *Les Cultures des Juifs*, éditions de l'éclat, 2005.

Norbert Czarny est enseignant de Lettres et critique littéraire, il a collaboré régulièrement à *L'École des Lettres*, à *La Quinzaine littéraire*, et plus récemment au journal en ligne *En attendant Nadeau*. Auteur de l'édition scolaire du Journal d'Hélène Berr, Éd. Points (14 mai 2009).

Il a publié un roman, *Les Valises*, éd Fennix, 2015.

Anny Dayan Rosenman a été Maître de Conférence de littérature et de cinéma à l'Université Paris-Diderot. Elle travaille sur les écrivains juifs de langue française. A publié : *Le survivant un écrivain du XX^e siècle* (édité

avec Carine Trevisan) Textuel 2003 – *La guerre d’Algérie dans la mémoire et l’imaginaire* (édité avec Lucette Valensi,) Ed. Bouchène, 2003.

Les Alphabets de la Shoah, Survivre, témoigner, écrire. CNRS éditions, 2007, puis poche Biblis, 2013 –

Piotr Rawicz et la solitude du témoin,(édité avec Fransisca Louwagie) Ed. KImé, 2013

Rachel Ertel, essayiste, professeure émérite de l’université Paris-Diderot, spécialiste et traductrice de littérature et de poésie yiddish. Parmi ses livres : *Le Roman juif américain, une écriture minoritaire*, Paris, Payot, 1980 – *Le Shtetl, la bourgade juive de Pologne de la tradition à la modernité*, Paris, Réédition Paris, Payot & Rivages, 2011 – *Dans la langue de personne : poésie yiddish de l’anéantissement*, Paris, Le Seuil, 1993 – *Mémoire du yiddish. Transmettre une langue assassinée.* Entretiens avec Stéphane Bou, Albin Michel, 2019

Rachel Ertel a reçu en 2020 le Prix de l’Académie Française pour l’ensemble de son œuvre.

Itzhak Goldberg est Professeur émérite en Histoire de l’art à l’Université Jean Monnet de Saint-Etienne, il est critique au *Journal des Arts* et commissaire d’expositions.

Publications récentes : *Expressionnisme*, éd Citadelles & Mazenod, 2017 – *L’art du Vide* (Actes de colloque), éd CNRS, 2017 – *Chagall*, éd Citadelles & Mazenod, 2019.

Lieux communs. L’art du cliché, (Actes de colloque), éd CNRS, 2019.

Ilan Greilsammer professeur de sciences politiques et de civilisation française, a été Président du Centre de recherches européennes à l’université Bar-Ilan de Tel-Aviv. Il est aussi écrivain et journaliste. Il est auteur entre autres de :

La nouvelle histoire d’Israël, Gallimard, 1998.

Les hommes en noir : essai sur les partis ultra-orthodoxes, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2012.

Religion et État en Israël, Éditions du Cerf, 2013.

et d’un roman autour de Léon Blum : *Une amitié espagnole*, Grasset, 2010.

Alessandro Guetta, est spécialiste d'histoire intellectuelle juive à l'époque moderne, en particulier de la culture des Juifs d'Italie du XV^e au XIX^e siècle. Il a été directeur du Département d'études hébraïques et professeur de philosophie et de pensée juives à l'Inalco. Il a publié notamment : « L'Italie, laboratoire de la modernité juive », numéro spécial (22, année 2007) des *Cahiers du judaïsme*. - *Italian Jewry in Early Modern Era. Essays in Intellectual History*, chez Academic Studies Press, Boston, 2014. *Philosophie et cabbale : Essai sur la pensée d'Élie Benamozegh*, éd. l'Harmattan, 1999. *Les Juifs d'Italie à la Renaissance*, Albin Michel, 2017.

Monique Halpern est militante féministe. Ancienne responsable aux relations internationales au Ministère du Travail et experte auprès de la Commission Européenne. Elle a présidé la CLEF (Coordination française pour le Lobby Européen des Femmes), a collaboré à la Fondation Jean Jaurès ainsi qu'à l'IEC (Institut Émilie du Châtelet).

Carole Ksiazenicer-Matheron a été maître de conférences en littérature comparée à l'Université Paris 3. Elle a traduit plusieurs classiques de la littérature yiddish en français, notamment *Argile et autres récits d'Israël Joshua Singer* et *La Danse des démons, d'Esther Kreitman*. Elle a publié : *Les temps de la fin : Roth, Singer, Boulgakov*, Honoré Champion, 2006 – *Déplier le temps : Israël Joshua Singer. Un écrivain yiddish dans l'histoire*, Classiques Garnier, 2012, *Le Sacrifice de la beauté*, Editions Sorbonne Nouvelle, 2000.

Martine Leibovici est maître de conférences émérite en philosophie (Université Paris-Diderot). Elle a publié notamment : *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). Elle vient de coordonner, avec Aurore Mréjen, un *Cahier de l'Herne* consacré à Hannah Arendt (2021).

Claude Mouchard, professeur émérite de littérature comparée à l'université Paris VIII, et rédacteur en chef-adjoint de la revue *Poésie* 1, il a entre autres publié deux essais historico-critiques et plusieurs livres de poèmes. Parmi ses œuvres : *L'air : poèmes choisis*, 1974-1997, Belval, France, Éditions Circé, 1997, 125 p. *Qui si je criais...? œuvres-témoignages dans les tourmentes du XX^e siècle*, Paris, Éditions Laurence Teper, 2007, 507 p.

Guillaume Métayer, (CNRS, CELLF, Sorbonne Université), diplômé de l'École normale supérieure, agrégé de lettres classiques, spécialiste de Voltaire, il est chargé de recherche au Centre d'étude de la langue et de la littérature françaises des XVII^e et XVIII^e siècles à la Sorbonne (Paris IV).

Il a publié : *Anatole France et le nationalisme littéraire. Scepticisme et tradition*, Editions du Félin, 2011 – *Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation*, Flammarion, 2011 – *À comme Babel*, La rumeur libre, 2020.

Animateur de la revue *Poésie*, il est auteur et traducteur, notamment de poètes hongrois. Son premier roman, *Fugues*, paraît en 2003 aux Éditions Aumage.

Izio Rosenman est rédacteur en chef de la revue *Plurielles*. Directeur de Recherche au CNRS en physique et psychanalyste, il a fait du psychodrame psychanalytique au CMPP de l'OSE. Il est président de l'Association pour un Judaïsme humaniste et laïque (AJHL) et de l'Association pour l'enseignement du Judaïsme comme culture (AEJC) organisatrice des rencontres littéraires : Livres des Mondes juifs et Diasporas en dialogue (2008-2016). Il a traduit de l'hébreu le livre de Yaakov Malkin *La foi athée des Juifs laïques*, éd. El-Ouns, 2002, et a coordonné le numéro de la revue *Panoramiques, Juifs laïques. Du religieux vers le culturel*, éd. Arléa-Corlet (2002). Il a participé au volume collectif coordonné par Françoise Ouzan : *Postwar Jewish Displacement and Rebirth.*, 1945-1967, ed. Brill, 2014.

Martin Rueff a été maître de conférences à l'université Paris – Diderot et il est depuis 2010 professeur à l'Université de Genève. Normalien, poète, traducteur, et écrivain, il est co-rédacteur en chef de la revue *Poésie* et il collabore régulièrement aux revues *La Polygraphe* et *Passage à l'Act*.

Il dirige chez Verdier la collection « Terra d'Altri », spécialisée dans la littérature italienne. Il a été responsable de l'édition des œuvres de Cesare Pavese dans la collection « Quarto ». Il a récemment publié *Foudroyante pitié* et *A coups redoublés* (Mimesis, 2018,) livres distingués par le prix La Bruyère de l'Académie française. Chargé de l'édition de *Le Corps et ses raisons* de Jean Starobinski (Le Seuil, 2020), il participe à la retraduction des œuvres d'Italo Calvino chez Gallimard. Dernier livre de poèmes : *La Jonction* (Caen, Nous, 2019).

Brigitte Stora est journaliste, auteure de documentaires et de fictions radiophoniques (France-Culture et France-Inter). Sociologue de formation, elle a soutenu en 2021 à l'Université Denis-Diderot-Paris 7, une thèse intitulée : *L'antisémitisme : un meurtre du sujet et un barrage à l'émancipation ?* Elle a publié un essai : *Que sont mes amis devenus : les juifs, Charlie puis tous les nôtres*, Ed. Le Bord de L'eau, 2016.

Jean-Charles Szurek est directeur de recherche émérite au CNRS, spécialiste des questions judéo-polonaises. Il a notamment publié *La Pologne, les Juifs et le communisme*, Michel Houdiard éd., 2012 et codirigé *Les Polonais et la Shoah. Une nouvelle école historique*, CNRS éditions, 2019

Léa Veinstein est philosophe, autrice et documentariste. Elle signe ses premiers documentaires pour France Culture puis pour Arte Radio et pour la RTBF. Sa thèse *Les philosophes lisent Kafka*, est publiée aux Éditions de la Maison des sciences de l'homme, et son premier livre *Isaac, une enquête familiale sur l'Occupation*, chez Grasset, en 2019. Le Mémorial de la Shoah lui a confié le commissariat de l'exposition : *La voix des témoins*. Elle travaille en ce moment à une enquête autour des manuscrits de Franz Kafka.

Simon Wuhl est sociologue et universitaire, dans les domaines de la sociologie du travail et de la sociologie politique. 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, *l'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)

Yolande Zauber est une réalisatrice dont les principaux films sont : *Classified People* (1989), *Moi Ivan, toi Abraham* (1993), *Clubbed to death* (Lola) (1996), *La guerre à Paris* (2001), *Paradise now: journal d'une femme en crise* (2004), *Would you have sex with an Arab?* (2011). Son dernier film, *M* (2018), a été principalement tourné en yiddish et à Bnei Brak.

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 Sfar – *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*

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 Amichai – *Poèmes de Jérusalem*

PLURIELLES N° 6

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 4 dimensions*

Résolution du 6^e Congrès

PLURIELLES N°7

Izio Rosenman – *Éditorial*

Dossier – langues juives de la diaspora

Langues et histoire

Claude Mossé – *Judaïsme et hellénisme*

Jacques Hassoun – *Les Juifs d'Alexandrie et le multi-culturalisme*

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 – *Elégie pour les villages juifs (Poème)*

Evgueni Evtouchenko – *Babi Yar (Poème)*

Document

Déclaration du 7^e 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 Minczeles – *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 Minczeles – *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 (c. r.)*

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*

Etudes, 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

Izïo Rosenman-Editorial – *Voyages imaginaires, voyages réels*

Dossier – Voyages

Daniel Oppenheim – *Éthique du voyage. Rêver, partir, retrouver l'Autre, se retrouver*

Carole Ksiazencic-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. Être "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'extra-territorialité mentale*

Études, textes, critiques

Philippe Zard – *L'Europe et les Juifs. Les généalogies spécieuses de Jean-Claude Milner*

Olivier Revault d'Allonnes – *Un voyage manqué dans la littérature*

Nicole Eizner – *Voyage immobile en Israël*

Helène Oppenheim-Gluckman – N. Perront : *Être 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

Izïo 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 Ksiazencic-Matheron – *Isaac Bashevis Singer, la fiction de l'infidélité*

Daniel Oppenheim – *Entretradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers*

Textes

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 contem-poraine et la question juive*

Amy 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 Azoulay (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 à 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)*

Anny Dayan Rosenman – *Romain Gary – au nom du père*

Pierre Pachet – *Le père juif selon Bruno Schulz*

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 vif saisi 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 – *Détective 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 N° 18

Que faisons-nous de notre histoire ?

Izio Rosenman. Editorial

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 Wieviorka et Séverine Nikel*

PLURIELLES N° 18

Que faisons -nous de notre histoire

Izio Rosenman. *Éditorial*

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 Ksiazenicer-Matheron – *Traduire*

Marc Sagnol – *Évocations de Galicie. D'Ustrzyki Dolne à Wyjnit*

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 Lindenbergl – *“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 Abe Yehoshua*

Hors-dossier –Textes

Philippe Zard – *Meddeb le sage*

Daniella Pinkstein– *Le temps des miens : de Moriah à Budapest*

Philippe Velilla – *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 *bourreaux 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 N° 22

Le Juif et l'Autre

Izio Rosenman — *Éditorial : Éditorial : L'Autre devant nous et l'Autre en nous*

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

Danny Trom — *L'État-gardien, l'État de l'Autre*

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

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*
- Daniel Oppenheim – *Le regard sur les hommes et sur le monde d'Isaac Babel*
- François Ardeven — *Pascal et les Juifs*
- Gérard Haddad — *Lacan et « ses » juifs : une longue histoire*
- Simon Wuhl – *Les foyers de la haine antisémite en France*

***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
- N° 22 – Le juif et l'Autre

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,, Martine LEIBOVICI, Carole KZIAZENICER-MATHERON, 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 humaniste et laïque en France.