

SOMMAIRE

3 Izio Rosenman Editorial

Dossier : Langues juives de la diaspora

Langues et histoire

- 6 Claude Mossé Judaïsme et hellénisme.
10 Jacques Hassoun Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme.
et Izio Rosenman
17 Les Septante.
20 Mireille Hadas-Lebel La renaissance de l'hébreu et de la conscience nationale juive.
26 Delphine Bechtel La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish.
48 Yossi Chetrit L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord.
57 Itzhok Niborski Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?
70 Haïm Vidal-Sepiha Langue et littérature judéo-espagnoles.
78 Charles Dobzynski Le Yiddish langue de poésie.

Langues et traces

- 86 Régine Robin La "nostalgie" du yiddish chez Kafka.
97 Kafka Discours sur la langue yiddish.
100 Henri Raczymow Retrouver la langue perdue . Les mots de ma tribu.
105 Jacques Burko Emprunts du Yiddish par le polonais.
110 Marcel Cohen Lettres à Antonio Saura .

Passage des langues

- 115 Marc-Henri Klein La Tour de Babel l'origine des langues.
Du religieux au mythe.
120 Kafka Les armes de la ville.
121 Rolland Doukhan Ma diglossie, au loin, ma disparue.
129 Haïm Zafrani Traditions poétiques et musicales juives au Maroc.
137 Albert Memmi Le bilinguisme colonial.
140 M. Zalc Le yiddish au Japon

SOMMAIRE

Études

- 142** Shlomo Ben Ami Après les accords de Wye Plantation où va-t-on ?
147 Lucie Bollens-Beckouche Les femmes dans la Bible.
152 Dominique Bourel Moses Mendelssohn, fondateur d'un judaïsme
moderne et ouvert.
155 Anny Dayan Rosenman Entendre la voix du témoin.
162 Egon Friedler L'intégration des Juifs en Argentine
vue par des écrivains juifs.
165 Michael Löwy Romantisme, messianisme et marxisme dans
la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin.
177 O.Revault d'Allonnes La loi de quel droit? A propos d'Arnold Schoenberg.
185 Nahma Sandrow Isaac Gordin, un *maskil* créateur du théâtre yiddish.

Littérature

- 189** Berthe Burko-Falcman Le chien du train (nouvelle).
194 Anonyme Romances judéo-espagnols.
195 Wislawa Szymborska Encore (Poème).
196 Antoni Slonimski Elegie pour les villages juifs (Poème).
197 Evgueni Evtouchenko Babi Yar (Poème).

Document

- 199** Déclaration du 7ème Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques.

Illustrations pages 19,47,56,96,114,136

Les textes des articles n'engagent que leurs auteurs.

EDITORIAL

par **Izio Rosenman**

Langue, culture et identité.

On trouve dans un recueil de *midrashim* datant du Moyen-Age, le texte suivant :

"Les enfants d'Israël ont été délivrés d'Égypte grâce à quatre mérites : ils n'avaient pas changé leur nom, ils n'avaient pas changé leur langue, ils n'avaient pas révélé leurs secrets et ils n'avaient pas abandonné la circoncision."

(*Shohar Tov* 114, *Yalkut Shimoni*, cité par H.N. Bialik, *Sefer Haagada*).

Explication qui garde toute son actualité.

En effet, si elle décrit ce qui a longtemps caractérisé le comportement juif, elle est aussi intéressante quant à la façon dont elle désigne et spécifie le cœur de l'identité juive. Par ce qui touche au *corps* (l'alliance par la circoncision, en hébreu *Brit Mila*), par ce qui à la personnalité et à l'inscription de l'individu dans le système générationnel (le *nom*), enfin par ce qui concerne la *langue*, outil de communication, de symbolisation, et d'inscription de l'individu dans son groupe et plus généralement dans la communauté des hommes, avec une dimension d'échange, de culture et d'identité collective.

Dans la société moderne, démocratique et ouverte dans laquelle nous vivons, ce sont précisément ces trois aspects de l'identité juive qui sont en question, à ce qui pousse à s'interroger sur la transmission et la permanence de cette identité.

Nous consacrons le dossier de ce numéro de *Plurielles* aux "*langues juives en diaspora*".

L'identité juive moderne, est en effet éclatée, en diverses composantes et modalités, multiplicité qui reflète à sa manière la multiplicité des langues juives, qui furent un de ses supports majeurs.

Ces langues juives de diaspora sont en voie de disparition. Les causes en sont multiples : intégration progressive des Juifs dans des sociétés démocratiques, comme celle des États-Unis ou de l'Europe occidentale, destruction d'une grande partie du judaïsme européen lors de la Shoah, puis oppression culturelle subie dans les pays de l'Est sous les régimes communistes. Émigration des communautés juives d'Afrique du Nord, où elles étaient implantées depuis des siècles.

Malgré un investissement certain par la jeune génération, ce dont témoignent l'entretien avec Itzhok Niborski et l'article de Haïm Vidal-Sepiha, malgré l'intérêt, notamment universitaire, qu'elles suscitent, et la reconnaissance institutionnelle que ces langues ont acquis (notamment au Conseil de l'Europe, pour le yiddish et le ladino comme langues minoritaires non territoriales d'Europe), il leur manque le terreau collectif de l'expérience quotidienne, qui seule peut maintenir en vie une langue et engendrer la création.

Mais ces langues, avec la richesse de leur patrimoine, avec leur mémoire et la trace qu'elle ont laissée, constituent encore aujourd'hui une composante importante de notre conscience historique donc de notre judéité. Elles sont aussi le témoignage de notre présence parmi les peuples et les cultures dans lesquels nous avons vécu, que ce soit en Europe ou dans le bassin méditerranéen, portant l'empreinte d'une osmose féconde entre notre histoire, notre culture, notre identité et leurs environnements linguistiques et spatio-culturels.

Nous espérons consacrer un dossier dans un prochain numéro, à l'hébreu contemporain et à la littérature israélienne, et aussi à la société israélienne.

On remarquera en effet que ne figure pas dans ce dossier, sauf à titre historique, la langue hébraïque, langue qui aujourd'hui après sa renaissance et les avatars de l'histoire est sans aucun doute un support majeur de l'identité juive : langue de la tradition juive, langue de l'Etat d'Israël, et langue moderne d'une grande partie du peuple juif.

Ainsi la question de la langue, ou des langues, comme le rappelle le *midrash* cité plus haut, pose le problème de notre survie comme minorité culturelle. En dehors d'une pratique religieuse et dans un contexte où nous nous retrouvons intégrés culturellement, socialement, économiquement et politiquement, pouvons nous conserver notre identité juive sans une langue qui nous serait propre en tant que groupe minoritaire. Sur plusieurs générations la production culturelle juive qui est actuellement **vivace** en français, langue majoritaire et langue maternelle d'une grande partie des écrivains juifs français, pourra-t-elle se maintenir, en dehors de toute pratique ou à tout le moins proximité avec une langue juive ?

Et qu'en sera-t-il de notre mémoire collective dont une grande partie est déposée dans ces langues ?

Dossier :
Langues juives en diaspora.

LANGUES ET HISTOIRE

Judaïsme et hellénisme

par Claude Mossé

Longtemps, la Bible ne fut connue que dans sa traduction grecque et son nom même vient du terme grec qui signifie livre (*biblos*). Pourtant, curieusement, Grecs et Juifs semblent s'être longtemps ignorés. Il y a bien dans les textes bibliques antérieurs à l'époque hellénistique quelques rares allusions aux "Ioniens". Mais le terme Ioudaïoi n'apparaît pas dans les textes grecs avant Hécatée d'Abdère, contemporain d'Alexandre. Comme le remarque Flavius Josèphe, historien juif du premier siècle de notre ère, c'est parce que les Juifs n'habitaient pas un pays maritime et ne se plaisaient pas au commerce que les Grecs qui, dès le second millénaire fréquentaient les ports palestiniens, ne se sont pas intéressés à ce petit peuple composé d'artisans et de paysans. L'archéologie a montré cependant que les Grecs n'ignoraient pas entièrement les populations de l'intérieur. Mais ils les englobaient sous le vocable commun de "Syriens".

C'est la conquête d'Alexandre qui allait modifier la situation. Des récits tardifs évoquent la présence du conquérant à Jérusalem, mais ils sont rejetés par la plupart des commentateurs. Alexandre s'intéressait surtout à la mainmise sur les ports d'où lui parvenaient les secours attendus

de Grèce, et l'on sait qu'il consacra plusieurs mois au siège de Tyr. C'est donc après sa mort et quand s'opéra entre ses généraux le partage de son empire que les Juifs se trouvèrent pour la première fois en contact avec l'hellénisme. A la veille de la conquête d'Alexandre, la Judée formait un état d'un type particulier au sein de l'empire perse, depuis que le Temple avait été restauré par Cyrus qui avait également autorisé le retour des exilés. Les successeurs de Cyrus avaient manifesté à l'égard des Juifs et de leur religion la même tolérance qu'à l'égard des autres peuples de l'Empire, se bornant à prélever un tribut sur la population. Quand la Judée tomba aux mains des Macédoniens, les Juifs ne firent que changer de maîtres, sans que fût portée atteinte à leur liberté de pratiquer leur culte. Bien plus, au cours de guerres qui opposèrent pour la possession de la "Syrie creuse" les maîtres de l'Égypte (les Ptolémées) aux maîtres de l'Asie (les Séleucides), les Juifs fournirent des soldats aux premiers qui demeurèrent maîtres du pays pendant tout le III^{ème} siècle. C'est au cours de ce même siècle que de nombreux Juifs émigrèrent dans la ville nouvelle créée par Alexandre lors de son séjour en Égypte, et qui allait devenir la

capitale intellectuelle du monde méditerranéen, Alexandrie.

Alexandrie était à la fois la capitale du royaume lagide d'Égypte et une cité grecque. Les Juifs y occupaient une position comparable à celle des métèques athéniens de l'époque classique. Ils n'étaient pas citoyens d'Alexandrie, mais ils y résidaient et formaient sans doute ce qu'on appelait alors un *politeuma*, un groupement qui jouissait de ses propres lois. On comprend aisément que le grec soit très vite devenu la seconde, sinon la première langue de ces Juifs alexandrins. Et la tradition juive rapportée par Josèphe attribuait au roi Ptolémée II Philadelphe l'initiative d'avoir rassemblé soixante douze Sages venus de Judée pour veiller sur la traduction en grec du Pentateuque, la loi sacrée des Juifs. Certains commentateurs modernes ont tendance à rabaisser la date de cette traduction. Elle n'en est pas moins réelle et témoigne de l'hellénisation rapide des Juifs alexandrins. Une hellénisation qui se traduisait non seulement par l'usage de la langue, mais aussi par l'adoption de noms grecs ou de noms hébraïques grécisés, comme en témoignent de nombreuses inscriptions. Les papyrus ont révélé en particulier la présence de soldats juifs au service des Ptolémées et dotés de lots de terre dans l'intérieur de l'Égypte. Cependant, en dépit de cette hellénisation des Juifs d'Égypte, les rapports demeuraient étroits avec la Judée, où l'hellénisation faisait également des progrès, singulièrement dans les milieux sacerdotaux et

parmi les grands propriétaires, tels les fameux Tobiades. Mais en Judée, la situation allait changer lorsque le pays tombe à la fin du III^e siècle entre les mains des Séleucides. Non que ceux-ci aient modifié le statut du Temple et de ce que les textes grecs appellent l'*ethnos* des Grecs, le terme *ethnos* désignant alors les communautés qui n'étaient pas organisées en cités selon le modèle grec. Bien plus, Josèphe a conservé le texte d'un rescrit du roi Antiochos III attribuant aux Juifs des avantages d'ordre fiscal, en même temps qu'était reconnu leur droit d'être administrés selon leurs lois ancestrales. On voit bien les raisons d'une telle générosité de la part du roi séleucide: s'assurer la bienveillance des Juifs en un moment où il était doublement menacé, par les Ptolémées d'une part, et par Rome, nouvelle puissance en Méditerranée orientale d'autre part. Et c'est peut-être la défaite que subit Antiochos III en 188 et les lourdes conditions imposées par les Romains lors de la conclusion de la paix d'Apamée en 187 qui allaient précipiter la rupture. Le nouveau roi séleucide, Antiochos IV Epiphane, à court d'argent, eut recours au procédé traditionnel qui consistait en particulier à s'emparer des richesses accumulées dans les sanctuaires. On connaît l'image transmise par la tradition juive d'Epiphane présenté comme l'ennemi du peuple juif. Les choses n'étaient certainement pas aussi simples. Le roi avait besoin de mettre la main sur les trésors du Temple. Mais cela n'impliquait pas nécessairement, au moins dans un premier

temps, de le consacrer à Zeus Olympien et de porter atteinte aux traditions juives. Il se peut que la transformation de Jérusalem en une cité de type grec ait d'abord répondu à l'initiative d'hellénistes juifs. Et la révolte des Maccabées, de caractère populaire, visait au moins autant les Juifs hellénisés que le roi séleucide. Ces Juifs hellénisés certes n'avaient pas abandonné la Torah, la Loi juive. Mais leur genre de vie, les noms grecs qu'ils avaient adoptés les faisaient apparaître aux yeux du petit peuple judéen comme des "renégats". Il ne saurait être question d'entrer ici dans le détail des événements rapportés par les *Livres des Maccabées*, rédigés longtemps après que les Asmonéens étaient devenus les maîtres de Jérusalem. Judas Maccabée s'empara de la ville en 165/4 et purifia le Temple. Mais c'est seulement son frère Jonathan qui conclut la paix avec le successeur d'Antiochos IV, Démétrios Ier. Jonathan fut reconnu comme Grand Prêtre et les institutions traditionnelles furent rétablies (160). En fait, la victoire des Maccabées allait entraîner la constitution d'un État juif d'un type nouveau, plus proche de la monarchie hellénistique que de la théocratie exercée par les Grands Prêtres du Temple. La transformation fut définitivement accomplie lorsque Alexandre Jannée devenu Grand Prêtre en 103 prit le titre royal. Certes, cette restauration de la royauté allait être présentée comme un retour à la royauté traditionnelle de David et de Salomon. Mais le nom même du roi, les monnaies d'argent qu'il fit

frapper avec la devise *basileus Alexandros* disent assez que l'on était bien loin de la royauté biblique. Et la dynastie asmonéenne allait d'ailleurs connaître dans les années qui précédèrent la conquête de la Judée par Pompée en 63 des conflits internes qui n'ont rien à envier à ceux que connaissait au même moment le royaume lagide avant qu'il ne tombe à son tour sous le contrôle de Rome. Ce bref rappel des circonstances qui présidèrent aux relations entre Juifs et Grecs ou greco-macédoniens nous amène à poser le problème en termes de confrontation entre deux cultures. Dans quelle mesure les Juifs furent-ils "hellénisés" durant les trois siècles qui séparent la mort d'Alexandre (323) de la mainmise définitive de Rome sur le monde hellénistique (31) ? Et quelle furent la nature et les limites de cette "hellénisation" ? On a évoqué précédemment l'usage de la langue grecque, devenue la langue de l'administration, du droit, des échanges commerciaux et que tous ceux qui participaient de quelque façon à la vie politique se devaient de connaître. Ce n'est évidemment pas un hasard si c'est la version grecque des textes juifs contemporains qui nous a été transmise. Mais l'usage d'une langue implique aussi l'usage des concepts qu'elle véhicule. Cela est particulièrement évident dans un texte fameux comme *La lettre d'Aristée*, et surtout dans les écrits de Philon d'Alexandrie ou de Flavius Josèphe, le premier représentant du judaïsme alexandrin, le second du judaïsme judéen. La légende d'une commune origine des Juifs et des

Spartiates, la comparaison entre les "lois" de Moïse et celles de Lycurgue, la réflexion sur les devoirs du "bon roi", en témoignent comme aussi de la part de ces rois l'adoption d'une politique d'urbanisation empruntée au modèle grec. Assurément, cette hellénisation a touché davantage les gens de la ville que ceux des campagnes, et l'on a pu expliquer par l'opposition ville/campagne les différents mouvements religieux qui affectèrent le judaïsme au cours de cette période, et plus encore dans les premières décennies de notre ère. Mais précisément, c'est là que se manifestent aussi les limites de cette hellénisation. Car elle ne remit jamais en question la fidélité à la Loi. Et s'il y eut bien quelque temps, sinon un schisme, du moins une tentative de créer un second Temple à Leontopolis, en Égypte, la centralité du judaïsme et de Jérusalem ne fut jamais vraiment menacée au sein de la diaspora (dispersion en grec). Dès lors, à la différence des autres peuples d'Orient intégrés d'abord aux royaumes hellénistiques, puis à l'empire romain, les Juifs conservèrent leur spécificité. C'est ce que marque bien l'oeuvre de Flavius Josèphe, Juif hellénise, puisqu'il rédigea ses ouvrages aussi bien en grec qu'en araméen, et citoyen romain, mais aussi juif

pieux qui écrit pour glorifier l'histoire de son peuple et la Loi à laquelle il est demeuré fidèle. C'est ce dont témoigne plus encore l'extraordinaire agitation intellectuelle qui se développa à partir du Ier siècle avant notre ère et se traduisit par les différents courants messianiques et apocalyptiques qui divisèrent le judaïsme judéen. Ce n'est pas ici le lieu de les évoquer dans leur extrême complexité. Mais ils allaient contribuer à l'élaboration de ce que deux historiens contemporains ont appelé "une homogénéité culturelle juive capable de résister à l'attrait de l'hellénisme" (Orieux et Will, à propos des Pharisiens), capable aussi, après la chute du second Temple (70 de notre ère) de maintenir la cohésion du judaïsme diasporique, et par là même la pérennité du judaïsme.

Bibliographie

- J. Méléze-Modrzejewski: Les Juifs d'Égypte, Paris, 1991
- A. Momigliano : Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation, Paris, 1979
- Cl. Orioux, Ed. WILL : Ioudaïsmos-Hellenismos, Nancy, 1986
- P. Vidal-Naquet : Du bon usage de la trahison (Préface à Flavius Flavius Josèphe, La guerre des Juifs), Paris, 1977.

Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme.

Entretien entre Jacques Hassoun et Izio Rosenman

Izio Rosenman (I.R.). Il y a eu toutes sortes de traductions de l'hébreu vers d'autres langues, des traductions au temps de Rachi, la traduction de Onkelos, etc.. de même qu'il y a eu beaucoup de traductions à l'époque arabe, sans oublier la traduction de la Bible à partir du grec. En tant qu'alexandrin que penses-tu des Septante¹ ; à la fois de la traduction des Septante elle-même, mais aussi du mythe des Septante, car il y a eu, par exemple, toutes sortes de *midrashim*² sur les Septante. La traduction des Septante a-t-elle joué un rôle important chez les Juifs et chez les Chrétiens ?

Jacques Hassoun (J.H.):

Elle a joué un rôle central chez les Chrétiens.

Je vais peut-être partir de ce que les Septante ont représenté pour moi, dans mon enfance. Comme alexandrin, c'est dans la traduction même des Septante que cela se joue; c'est à dire que, pratiquement chez les Juifs alexandrins pieux, on ne parlait jamais des Septante. C'était le grand silence.

Jusque dans les années 1940-45, j'ai encore des livres de cette époque ici, les Juifs d'Egypte, appelaient Alexandrie *No Amon*, c'est à dire la ville d'Amon. Parce que le rapport à Alexandre et Alexandrie était très compliqué. Il y avait les

Amoniens, et puis il y avait les alexandrins; Amon, je le rappelle, est le dieu égyptien. Les alexandrins se réclamaient d'un dieu égyptien. Ils en avaient pris le nom pour fonder leur ville. C'était un scandale anti-grec. Personne n'en a jamais parlé.

I. R. Est-ce une réaction contre l'hellénisme ?

J. H. Oui. Il faudrait savoir à quelle époque ce *No Amon* est apparu.

I. R. Comment les Juifs, notamment, les religieux, ont -ils réagi au cours du temps par rapport à Philon ?

J. H. Philon, ce sont des intellectuels égyptiens du 19e ou 20e siècle qui ont reconnu Philon ; à ma connaissance, on le citait avec une grande réticence.

Toute la littérature juive égyptienne qui était importante, avait des bases solides, comme Maïmonide.

I. R. Justement, il y a peut-être des similitudes entre Maïmonide, pour sa position centrale de contact avec la civilisation arabe, et Philon, pour sa position dans la civilisation hellénistique.

J. H. Maïmonide évoque Philon, mais il n'est pas considéré comme un prince de l'exil. Il

est considéré comme un Juif éminent. Il le cite, mais il y a des gens qui n'en parlent pas du tout, qui le considèrent non pas comme hérétique, mais comme dangereux, à éviter.

I. R. Justement, toute cette période hellénistique, est-ce qu'elle n'est pas elle-même vue comme une période assimilationniste ?

J. H. Absolument. C'est là tout le problème.

On sait très bien que l'écriture des Septante, dans ses différentes versions, a duré près de quatre siècles. L'histoire des soixante-dix, plus personne n'y croit, à part une autre tendance des Juifs, la tendance pour qui les Septante sont complètement reconnus par les Juifs comme étant un grand moment du Judaïsme.

I. R. Dans le Talmud, ils sont reconnus comme ceux qui ont sauvé quelque chose.

J. H. Oui. Comme ceux qui ont réhabilité quelque chose. C'est à partir de là qu'on retrouve deux catégories de textes...

Il y avait toute une partie de l'école juive qui était pour le contact avec les étrangers, qui a converti des Grecs en grand nombre, en se réclamant en même temps des Septante.

I. R. Les périodes de conversion n'ont existé que dans certaines périodes de l'histoire juive, par exemple, au temps de Salomon, et sans doute au temps des Septante.

J. H. Au temps des Septante, il y a eu un parti qui a détesté les convertis, et qui, à l'époque de l'arrivée de Saint Paul à Ephèse, n'a jamais cherché le contact. A tel point que Saint Paul n'a

jamais pu faire le moindre discours quand il était à Ephèse, il a été hué.

I. R. Si on regarde le Talmud, on constate qu'à un moment, la lutte contre les *Minim*, les sectes, était extrêmement forte.

J. H. On trouve la vérité de cette histoire chez les Grecs eux-mêmes. Il en reste des traces, car les Juifs étaient très puissants dans cette partie, la partie turque de la Grèce.

I. R. Il y avait des colonies juives.

J. H. Je me demande s'il n'y en a pas des restes dans Ephèse même. Il y avait donc cette double présence, cette tension en permanence. C'est que le judaïsme égyptien était très puissant.

I. R. On dit même qu'un Temple avait été construit.

J. H. Il est écrit, dans le Talmud, que celui qui n'a pas vu la splendeur de la synagogue d'Alexandrie n'a pas vu la gloire d'Israël. C'était une population absolument énorme³, mais qui, suivant la tradition, ne parlait que le grec. Même la prière était en grec, sauf certains extraits de la liturgie.

I. R. Les Septante eux-mêmes sont datés de quand ?

J. H. De cent quatre vingt à cent quarante avant l'ère chrétienne, selon la tradition.

I. R. Est-ce que l'on a donné les noms des Septante ?

J. H. Non, on a simplement dit soixante douze.

I. R. C'est ce qui me frappe et qui fait penser qu'il s'agit d'un mythe, car dans le Talmud on aime quand même donner des noms.

J. H. On dit soixante douze Juifs. Ils ne voulaient pas non plus donner les noms. Peut-être parce que c'était soit trop étranger à eux, soit que les Grecs ne se sont pas fatigués à les nommer. Ptolémée VI Philometer, a complètement reconnu les Septante comme une affaire juive.

I. R. La situation des Juifs à l'époque hellénistique fait un peu penser à la traduction de Mendelssohn : ils entraient de plein pied dans la culture grecque, avec les noms qu'ils prenaient; il y avait par exemple en Palestine des Grands Prêtres qui prenaient des noms grecs. Cela me fait penser à un *Midrash* qui m'a toujours fasciné et qui dit que Dieu a pu sortir les Juifs d'Egypte parce qu'ils n'avaient pas changé leurs noms. Je trouve ce midrash extrêmement puissant quant à l'idée de ce que le nom veut dire.

J. H. C'est ce que les psychanalystes pensent évidemment.

I. R. Je trouve extraordinaire que le *midrash* implique que Dieu aurait pu ne pas les reconnaître s'ils avaient changé leur nom. Il y a là, bien sûr, toute la continuité identificatoire. Et le fait que, justement au cours de la période hellénistique, ils aient pris des noms grecs, est remarquable.

J. H. Pour le judaïsme, le rapport à l'hellénisme a toujours été compliqué. Par exemple, pendant la période qui a précédé la

destruction du temple, en 70 de l'ère chrétienne, il y avait des alexandrins qui venaient prier à Jérusalem, mais ils avaient leur Temple.

I. R. Cela montre que le pluralisme dans le judaïsme a toujours été une réalité historique que les tendances actuelles du judaïsme orthodoxe essaient de masquer.

J. H. Exactement. Et je me demande pourquoi les Juifs ont éprouvé le besoin de se construire un Temple, et pourquoi les Grecs ont accepté ce Temple là. Je pense que, pour les Juifs, ils savaient déjà que la diaspora était définitive.

I. R. Je me demande s'il ne s'agit pas de l'équivalent de ce que l'on appelle en France une église gallicane; c'est à dire d'une religion qui prend racine dans le pays où l'on habite. Et cela me fait penser à la difficulté d'établir actuellement un islam à la française. Car aujourd'hui, l'islam dépend de l'Algérie pour la Mosquée de Paris, et des principaux pays arabomusulmans pour les finances, et du coup il a du mal à prendre racine en France en tant que religion française.

J. H. Et du coup, ceux qui veulent devenir Français, rompent complètement.

I. R. Deux mille ans plus tard, on voit qu'il y a le même genre de problème qui se pose. C'est le problème de la diaspora musulmane comme il y avait le problème de la diaspora juive à l'époque, qui fut sans doute une des premières diasporas ; une diaspora où les

collectivités continuaient à exister et pas seulement les individus.

J. H. Ce qui m'intéresse c'est comment l'histoire a coupé quelque chose dans le judaïsme, a introduit des éléments qui n'existaient pas auparavant.

I. R. Elle a dû couper l'enracinement au Moyen-Orient.

J. H. Absolument. Et puis, auparavant, c'était la religion d'une nation, d'une petite nation du Proche Orient. Et tout a coup, tout le monde veut savoir ce que c'est que cette religion. Et cela crée une surprise, et créant une surprise, elle crée une vérité d'une certaine manière.

I. R. Ainsi, le christianisme a été, d'une certaine façon, la fin de cette histoire.

J. H. Et ce qui est intéressant, c'est de voir comment la religion des Coptes, ces chrétiens anciens en Egypte, a repris à son compte le christianisme bien sûr, mais aussi une partie du judaïsme ancien. Des éléments de ce judaïsme qui sont encore complètement présents aujourd'hui. Et tout à coup, le judaïsme à Alexandrie, a éclaté. Ce qui est étonnant, c'est que *'Amr Ibn al'As*, le grand conquérant arabe de l'Egypte, écrit "à Alexandrie il y a quarante mille Juifs". Et c'est le nombre de Juifs qu'il y avait à Alexandrie en 1950. Les Juifs d'Alexandrie ont appris un judaïsme de la clandestinité, un judaïsme de la diaspora.

C'est l'union des Coptes et des Juifs qui a rejeté les Byzantins. Les coptes détestaient les

Byzantins, ils ont un calendrier différent de celui des Byzantins, ils sont en 1600 environ.

I. R. C'est donc autour du Concile de Nicée que cela a dû se jouer ?

J. H. Si on revient aux Septante, on constate que toute cette époque était pour les Juifs une époque de contact avec les peuples environnants. Donc, il y a eu une continuité juive en Egypte, probablement à partir d'un double élément, l'un grec, hellénique; et l'autre qui s'était converti au judaïsme traditionnel.

I. R. Alors, ce qui est étonnant, c'est que les Septante qui sont reconnus, je dirais même, loués dans le judaïsme traditionnel, ne le sont ni à Alexandrie, ni ailleurs, sauf peut-être chez quelqu'un comme Maïmonide.

J. H. Peut-être, mais alors il doit l'avoir intégré de manière clandestine. Il y a beaucoup de noms et d'expressions grecques qui sont entrés dans le judaïsme.

I. R. Comme on le voit dans le Talmud, le mot *Apikoros*, épicurien, par exemple. En fait, il y a eu cette période de syncrétisme qui a été suivie d'une période où l'on rejetait tout.

J. H. Et puis, à l'époque de Saadia Gaon, à el-Fayoumi, en moyenne Egypte. Saadia Gaon quitte l'Egypte et va à Babylone, à Pumbedita. Saadia Gaon était, en effet, né en Egypte, au Fayoum, une province égyptienne du sud-ouest, le fin fond de la province; c'est là qu'il avait acquis son savoir, et créé un *Minhag*⁴ d'Alexandrie, qu'il a quitté pour se rendre dans les grandes académies de Soura et Pumbedita.

I. R. Saadia Gaon, c'est au IXème siècle. Cela veut dire que, lorsque Maïmonide est arrivé, c'était fini depuis deux ou trois siècles.

J. H. Avec cette différence, si on veut parler du judaïsme égyptien, c'est qu'il faut savoir qu'à l'arrivée de Maïmonide, les Karaïtes étaient plus nombreux que les Rabbanites. Et c'est Maïmonide qui a reconquis le terrain.

I. R. Est-ce que, vis à vis des contacts, les Karaïtes étaient plus refermés ?

J. H. Absolument.

J. H. Les Karaïtes ne parlaient que l'hébreu. Ils interdisaient les autres langues. J'en ai connus ; il y en avait encore en Egypte une dizaine de milliers. Ils n'utilisaient que l'arabe pour parler ; mais pour les prières, ils n'utilisaient pas un seul mot d'araméen (la langue du Talmud), qui était considéré comme une hérésie absolue.

Le Karaïsme est réputé être né au 7ème siècle, après Hanan Hanassi. Les Karaïtes disent qu'ils sont nés de la querelle des *Tsedoukim* et des *Perushim*. En fait ce sont les descendants des *Tsedoukim*.

I. R. Je pensais à cet aller et retour vers la langue de l'autre suivi par un retour vers la langue d'origine.

J. H. Ce qui est intéressant à noter, c'est que Saadia Gaon a écrit tous ses livres de prière, et toute sa littérature, en arabe. J'ai moi-même prié en arabe, tandis que le rabbin lisait la Thora en hébreu.

I. R. C'est assez étonnant, c'est comme chez les libéraux chez qui on prie en français. Est-ce

que cela veut dire qu'au temps de Saadia Gaon, les Juifs avaient perdu l'hébreu ?

J. H. Oui.

I. R. Cela veut dire qu'il y a eu de grandes vagues ou périodes (peut-être des centaines d'années), où il y a la perte de la langue, puis les retrouvailles par la minorité.

J. H. C'est ce qui s'est passé avec la disparition des Grecs, suivie par l'apparition des Arabes.

I. R. Plotin écrivait en quelle langue ?

J. H. En grec ; absolument pas en hébreu.

I. R. C'est un grand problème : comment sauvegarder une culture en dehors de sa langue ?

J. H. On peut le penser ; mais l'histoire de l'hébreu prouve que ce n'est pas toujours le cas.

I. R. L'hébreu a survécu, avec un vocabulaire plus élémentaire, qui était le vocabulaire de son temps. Mais quand on traduit, on a une autre perception de la réalité, car comme disent les linguistes, la langue, c'est une certaine façon de percevoir la réalité.

J. H. Mais ce n'est pas toujours vrai. Car il suffit de lire, et il faut faire un double travail, comme Saadia Gaon et Maïmonide.

Par contre, l'hébreu est réapparu en Egypte où on a commencé à traduire dans cette langue au XVème siècle. A un moment où le pouvoir des Juifs sur place commençait de se défaire.

I. R. C'était donc une démarche causée par la crainte que l'hébreu se perde. C'est au fond une démarche comparable à celle de l'époque où le

Talmud a été rédigé. Par peur de perdre l'ensemble, il a été décidé de le mettre par écrit.

J. H. Ce qui est étonnant d'ailleurs, c'est que le Talmud n'a jamais été traduit en arabe. Bien qu'il y ait eu des philosophes qui aient écrit en arabe, comme Saadia Gaon ou Maïmonide.

I. R. Et en Irak, dans ces grandes communautés juives, au IX^{ème} siècle, c'était déjà arabophone ?

J. H. Oui. Il y avait déjà deux siècles et demi ou trois d'existence de l'arabe.

Peut-être le Talmud n'a-t-il pas été traduit en arabe parce que c'était la langue d'un pouvoir centralisé. Car auparavant, par exemple durant la période grecque, c'étaient des pouvoirs qui toléraient parfaitement les différences de culture pour peu qu'on ne mette pas en question leur pouvoir.

I. R. Comme, plus tard, l'empire ottoman.

J. H. Les musulmans ont parfaitement toléré que cette langue du pouvoir (l'arabe) soit partagée par les Juifs, à cette différence près qu'ils ne pouvaient pas l'écrire. Ils n'avaient pas le droit d'utiliser la langue arabe. Ils ne pouvaient utiliser que la langue hébraïque pour tout ce qui relevait du religieux.

I. R. Mais les documents comptables, par exemple, étaient rédigés en langue arabe. C'était une protection de l'islam vis-à-vis des Juifs.

J. H. Ils pouvaient rédiger tout ce qu'ils voulaient en arabe. Mais tout cela est quand même parti des Grecs ; auparavant il n'y avait rien ; c'était très clos. Beaucoup plus tôt, avant

les Grecs, à l'époque des Juifs d'Eléphantine, la langue était strictement l'hébreu. Ils faisaient leurs prières suivant le rite de Jérusalem.

I. R. Il y avait un grand Temple à Eléphantine. Ce qui est intéressant, c'est le passage du Temple à la Synagogue. C'est, je pense, à l'époque du Talmud que la transition s'est faite, et que le lieu de rencontre a commencé à fonctionner comme lieu d'étude, alors qu'auparavant, c'était uniquement un lieu de prière.

J. H. Même à Alexandrie, où ils ont voulu l'appeler un Temple, cela n'a jamais été un Temple, car c'était un lieu de prière et d'échange.

I. R. Un lieu de réunion. Cela c'est le *Beit Knesset*. C'était le centre communautaire avant la lettre.

J. H. Oui. C'est pourquoi on pouvait y prier en grec ; alors que les gens d'Eléphantine priaient en hébreu, alors qu'ils ne comprenaient pas un mot d'hébreu. Et pour décider de la date de Rosh Hashana, ils envoyaient quelqu'un à Jérusalem, pour avoir le calendrier exact. Cependant que les fêtes de Pessah et Souccoth ne duraient que sept jours comme à Jérusalem.

I. R. C'était donc une situation fermée, mais non enracinée dans la culture locale. Un ghetto avant la lettre.

J. H. Et effectivement, ils ont fini par partir ; une partie d'entre eux rejoignant la Haute-Egypte, tandis que l'autre allait dans le nord de l'Egypte.

I. R. Il y avait eu une révolte juive à Alexandrie, au début du 2ème siècle de l'ère commune; révolte qui avait menacé le pouvoir local, ce qui montre que les Juifs étaient très puissants à l'époque, à Alexandrie.

J. H. Oui, en l'an 130. Ils étaient en effet très puissants ; ils étaient une des trois composantes de la ville.

I. R. Un New York avant la lettre, en quelque sorte.

J. H. Oui. Quand on voit la structure de la ville, c'est vraiment celle de New York. C'est une ville sortie de la terre ; il n'y avait rien auparavant.

I. R. Comme Saint Petersbourg aussi.

J. H. Avant, il n'y avait qu'un petit village. Puis les Grecs sont arrivés, ils ont fait venir des architectes juifs, et des ouvriers juifs. Et la ville a été bâtie avec comme proportions: 1/3 de Juifs et 2/3 de Grecs. Les autres n'existant pas de fait.

I. R. On peut dire que c'était une ville sans autochtones. Donc cette tradition cosmopolite d'Alexandrie est née très tôt, il y a deux mille ans..

¹voir article suivant sur les Septante.

²*Midrash*, ensemble de textes rabbiniques concernant aussi bien les *aggadot* (récits) que les *halakhot* (lois) et constituant ensemble un commentaire de la Bible.

³On l'évalue à cent mille habitants sur les cinq cent mille que comptait Alexandrie. (voir Enc Universalis)

⁴Coutume locale pour certaines pratiques religieuses.

Les Septante.

La version grecque de la Bible, connue sous le nom de Septante, c.a.d. traduction des soixante-dix sages, doit son nom à une histoire, relatée dans *La Lettre d'Aristée*, d'après laquelle 72 érudits, appelés de Jérusalem par Ptolémée II Philadelphe, réalisèrent une traduction parfaite du Pentateuque, qui fut déposée dans la Bibliothèque d'Alexandrie.

La Lettre d'Aristée

C'est une composition littéraire d'origine judéo-alexandrine écrite par un Juif anonyme, sous la forme d'une lettre censée avoir été écrite à son frère Philocrate par Aristée, un Grec de la cours de Ptolémée II Philadelphe (285-246 Avant l'ère commune). Le contenu de ce texte se présente ainsi:

Sur les conseils de ses courtisans, Demetrius de Phalerum et Aristée, Ptolémée Philadelphe ordonne que les Écritures Sacrées des Juifs soient traduits pour la bibliothèque d'Alexandrie.

Le Roi, écrit à Eleazar, le Grand-Prêtre à Jérusalem, demandant que des traducteurs experts lui soient envoyés. Sa lettre est accompagnée par un don précieux pour le Temple. Aristée, à la tête d'une délégation égyptienne va à Jérusalem et revient avec une description détaillée de la Judée, de Jérusalem, du Temple et de ses services, et de ses conversations avec Eleazar. Celui-ci envoie à Ptolémée II 72 Anciens qui sont très versés dans la Loi de Moïse et dans les coutumes de la société grecque. Le roi leur donne une réception élaborée et pendant dix jours il tient des banquets en leur honneur, au cours desquels il découvre leur grande sagesse. Ils sont ensuite emmenés dans l'île de Pharos et au cours de 72 jours ils traduisent les Écritures en grec. La traduction est approuvée par le roi et par les représentants de la communauté juive d'Alexandrie, et les traducteurs sont renvoyés chez eux chargés de cadeaux.

Le cadre historique et culturel.

Cette histoire, basée sur une légende des Septante courante à Alexandrie vers le troisième siècle avant l'ère commune, est plus une romance historique qu'un compte rendu exact. L'auteur de cette *Lettre* a utilisé cette légende comme un cadre pour faire passer certaines de ces idées qu'il voulait disséminer parmi ses lecteurs juifs. Il décrit les Grecs comme des admirateurs du judaïsme et plaide pour l'établissement de liens plus serrés entre les peuples. Il considère que leur religion idolâtre n'est pas une barrière, car il croit que les Grecs aussi prient le Dieu un et unique sous le nom de Zeus. Il décrit le judaïsme comme un pur monothéisme qui n'est pas en conflit avec les idées acceptées dans la philosophie grecque. Cela résulte en particulier des conversations avec les 72 Anciens au banquet. Il donne une explication symbolique aux commandements aussi bien qu'une explication rationnelle.

Il y a un certain dualisme qui sous-tend le point de vue exprimé dans la *Lettre* : d'une part la séparation des Juifs des non-Juifs comme résultat de leur observances religieuses, et d'un autre côté leur rapprochement de la culture grecque. Cela reflète le point de vue de la classe supérieure de la communauté juive d'Alexandrie, qui bien que se mêlant librement avec les Grecs dans les affaires, restait néanmoins fidèle aux principes du judaïsme duquel dépendait l'existence de la communauté juive autonome alexandrine.

La *Lettre* est écrite en grec hellénistique, influencé par le langage officiel de l'Égypte ptolémaïque.

L'extension de la traduction.

Cette histoire a été embellie avec le temps jusqu'au point où les 72 interprètes ont été crédités de la traduction de la Bible hébraïque entière. On a maintenu que bien qu'ils aient travaillé indépendamment l'un de l'autre, leurs versions terminées étaient identiques et, de plus, supérieures à l'original, un résultat de l'inspiration divine.

Ensemble avec le Nouveau Testament, les Septante ont constitué la Bible de l'Église chrétienne, et c'est encore la Bible de l'Église orthodoxe grecque. Le nombre de manuscrits conservés est donc considérable: plus de 30 datant du IV^e au IX^e siècles, pour les plus anciens. De récentes découvertes ont permis de trouver des fragments de papyrus datant jusqu'au second siècle avant l'ère chrétienne, de même quelques fragments découverts à Qoumran permettent de dater les Septante avant l'ère chrétienne.

La traduction de l'Ancien Testament contient tous les textes du canon biblique hébreu, mais avec des différences (titres, inversions de l'ordre de certains chapitres, ou encore des sections additionnelles), elle inclut des textes qui ne figurent que dans la Bible chrétienne (p. ex. Judith, Tobias, le livre II des Maccabées,..). La séquence est basée sur une classification littéraire : loi, histoire, poésie, prophétie.

Il est généralement admis que ce que *La Lettre d'Aristée*, mentionne à propos de la traduction officielle du Pentateuque à Alexandrie au III^e siècle avant l'ère chrétienne, peut être pris comme valide historiquement. Mais on suppose à présent que le projet lui-même a été initié par la communauté juive hellénophone d'Alexandrie, qui avait besoin d'une version du Pentateuque pour des usages de prière et d'enseignement. Cette traduction accueillie avec enthousiasme par la communauté juive, fut suivie au cours des trois siècles suivants par celle des autres livres de la Bible.

Cette traduction en grec fut pratiquement entièrement faite en Égypte, puis plus tard répandue dans la diaspora hellénistique et en Palestine. Mais avec le temps de très nombreuses erreurs et fautes de copistes apparurent, ce qui expliquerait la réserve certaine des communautés juives à son égard, contrairement à l'accueil des chrétiens.

(D'après l'*Encyclopedia Judaica*)

Manuscrit de la Bible de Septante, 5ème siècle. La page est celle de l'Exode 19: 14-20.
Codex Vaticanus. (Encyclopedia Judaica)

La renaissance de l'hébreu et le réveil de la conscience nationale juive.

par Mireille Hadas-Lebel

A travers la diaspora juive régna jusqu'au XIX^e siècle un état de diglossie. Les Juifs parlaient au quotidien une langue vernaculaire mais lisaient et souvent échangeaient des correspondances, écrivaient des ouvrages religieux en hébreu.

Le retour à l'hébreu biblique

Bien que lu et compris avec facilité dans des communautés vivantes, l'hébreu y avait perdu beaucoup de son lustre. C'était une langue sacrée, un véhicule de la pensée mais ce n'était plus une fin d'étude en soi comme il avait pu l'être souvent au Moyen-Age en Orient ou en Espagne. Depuis le XVI^e siècle, la grammaire hébraïque était devenue une discipline chrétienne, et les Juifs - qui lisaient l'hébreu vite et sans voyelles à la stupéfaction des humanistes chrétiens - se contentaient en fait de connaissances empiriques. Le dédain de la grammaire allait de pair avec le délaissement de l'hébreu biblique. Certes, la Bible occupait toujours une place centrale dans la liturgie, mais la compréhension littérale du texte paraissait du niveau des enfants de trois à cinq ans qui fréquentaient le *héder*. Le but de l'éducation était

de faire très tôt accéder l'élève à l'étude des commentaires et du Talmud. Le simple *melamed* qui enseignait les rudiments et la Bible avait d'ailleurs un statut très inférieur au professeur de Talmud. Cette situation perdure encore dans de petits cercles ultra-conservateurs.

L'une des premières manifestations de la Haskala, l'ère des Lumières juive, fut le retour à la Bible prôné par Moses Mendelssohn dans les années 1770-1780. Soucieux de réactiver la tradition exégétique et philosophique andalouse, il affirma - contre le poids de la tradition établie, l'importance de l'étude de la Bible et de la langue hébraïque; n'était-ce pas là le fondement même du judaïsme ?

A l'aspect doctrinal s'ajoutait un élément esthétique. L'hébreu biblique était une belle langue susceptible de produire encore de beaux fruits poétiques comme Mendelssohn le prouva aussitôt en traduisant les *Nuits* de Young en hébreu, de préférence au yiddish qualifié de "jargon", était aussi susceptible d'être un instrument vivant adapté à tous les genres. C'est par lui que Mendelssohn s'efforça de rénover le judaïsme en développant les grandes questions philosophiques débattues de son temps.

La voie vers l'assimilation

La revue *Hameassef* ("Le collectionneur", d'après *der Sammler*) fondée en 1783 à Koenigsberg par des disciples de Mendelssohn, fut le premier organe de presse qui répandit les idées de la Haskala, et ce, en hébreu bien entendu. Elle voulait combattre "l'obscurantisme" sans rompre avec la tradition, instruire le public au moyen d'articles linguistiques, littéraires ou historiques et lui apporter des nouvelles politiques: c'est ainsi que les événements de la Révolution française furent couverts par cette première revue hébraïque. Son but fondamental était de préparer les juifs à l'émancipation en les ouvrant à la modernité, en leur apprenant "la langue des nations", en l'occurrence l'allemand - ce à quoi contribuaient des suppléments en langue allemande transcrits en caractères hébreux, puisque la plupart des Juifs ne connaissaient pas d'autre écriture.

Ils apprirent si bien l'allemand qu'ils en oublièrent l'hébreu. Le projet de mise à jour du judaïsme était cependant maintenu. Tel était le but que se fixa en 1819 un cercle de jeunes étudiants en philologie et philosophie de l'université de Berlin qui se constitua en "association pour la culture et la science des Juifs". Cette *Wissenschaft des Judentums*, en adaptant au judaïsme la méthode philologique, n'a-t-elle fait que l'embaumer avant de l'abandonner définitivement, comme l'a soutenu

Gershom Scholem ? Il est vrai que, dans l'esprit de ses initiateurs, elle devait surtout permettre - tout comme la réforme religieuse alors en cours - une meilleure intégration des Juifs dans la société environnante en montrant le judaïsme sous un jour avantageux, en soulignant une évolution naturelle qui lui faisait une place dans la modernité. Il est vrai qu'elle fut aussi parfois le pont vers une assimilation totale consacrée par la conversion. Ainsi, de façon tout à fait paradoxale, le retour à l'hébreu, prôné par la première Haskala, avait abouti à l'abandon de l'hébreu et parfois même de la religion qui assurait une spécificité et une cohésion à la minorité juive. Cet abandon allait de pair avec l'idée maintes fois répétée que "le peuple juif" (*am Israel*) n'existait pas.

Vers une culture nationale

La suite de l'histoire devait prouver que la graine germe différemment suivant le terreau où elle est semée. L'Allemagne romantique était outrageusement arrogante et germanocentrique; le grand mouvement vers l'unité allemande était déjà en marche. La Haskala émigrée vers les deux empires austro-hongrois et russe où existaient des mosaïques de nationalités trouva à s'y épanouir. D'une part, parce que nombre de nationalités étouffées dans l'empire austro-hongrois commençaient à faire entendre la voix de leur culture. De l'autre, parce que la société russe polonaise ne laissait aux Juifs aucun espoir

d'émancipation. Il devint vite clair pour les adeptes de la Haskala dans l'Est de l'Europe que l'accès à la modernité dont ils rêvaient ne pourrait être obtenu par l'ouverture des portes de la société majoritaire mais par l'entrée d'un peu d'air extérieur dans la société juive.

Au yiddish, la Haskala avait préféré l'hébreu, au Talmud, la Bible, à la mystique la philologie et l'histoire. Tous ces ingrédients repris avec une touche passionnelle slave forgèrent une conscience nationale juive. Celle-ci pouvait se constituer autour d'une langue qui n'était celle d'aucun autre peuple et qui avait été préservée avec une fidélité et un amour uniques dans les conditions les moins favorables. Elle redécouvrait la Bible non plus sous l'aspect religieux, mais comme une littérature prestigieuse universellement admirée et une nouvelle source possible d'inspiration littéraire, ainsi que le fondement d'une histoire qui ne demandait qu'à se poursuivre par delà les siècles obscurs, "la vallée de larmes" où avaient été plongés les Juifs. Elle insufflait une énergie qui faisait délaisser l'ascétisme mystique pour s'orienter vers l'action raisonnée tout en gardant une flamme intérieure permettant d'élargir les limites du raisonnable.

Je viens de définir ainsi le sionisme avant la lettre qui gagna les populations juives de Galicie, de Lituanie, de Biélorussie, d'Ukraine, de Roumanie. Il fut encouragé par la prolifération d'une presse hébraïque dans ces régions. Mais rien n'a sans doute autant contribué à développer

cet état d'esprit que le premier roman en langue hébraïque paru en 1853: *L'Amour de Sion* d'Abraham Mapou. Cette histoire naïve de berger, de princesse, de substitution d'enfants, de complots des méchants et de triomphe final du Bien, était écrite en pur hébreu biblique et avait pour cadre Jérusalem et ses environs au temps des prophètes. La langue, le sujet, le cadre géographique et historique étaient en parfaite harmonie. Leur beauté offrait un moyen d'évasion loin des souffrances et des laideurs du présent; elle créait au sens le plus strict du terme une nostalgie, une aspiration au retour. Cette aspiration serait sans doute restée une douce rêverie, si les événements tragiques de la fin du siècle (pogroms de 1881) ne s'en étaient mêlés. L'abondante postérité littéraire de *L'Amour de Sion* est moins connue car de qualité moindre mais elle a entretenu longtemps dans la diaspora l'opposition schématique entre un sombre "ici" et un lumineux "là-bas", "au pays des ancêtres".

La vision d'Eliezer Ben Yehuda : langue, peuple et terre.

Dès 1878, un jeune juif lituanien Eliezer Perlman, qui avait réussi à accéder à une éducation laïque et avait réfléchi au problème des nationalités en Europe, formait un projet apparemment utopique. Les *maskilim* (adeptes de la Haskala) n'avaient pas réussi à transmettre leur amour de l'hébreu à leurs enfants, car ils formaient des îlots au sein d'une culture

majoritaire pleine d'attraits, donc il ne pouvait y avoir de vraie transmission culturelle qu'au sein d'un même peuple vivant sur une même terre. Après la publication d'un article-programme dans une revue hébraïque de Vienne, Perlman, qui prit le patronyme de Ben Yehuda, alla s'installer lui-même à Jérusalem avec sa jeune épouse en 1881 et se lança dans une action passionnée au service de l'hébreu, qui ne devait s'achever qu'à sa mort en 1922.

Ce personnage est souvent appelé le "père de l'hébreu", car il fut le premier à concevoir la résurrection de l'hébreu parlé.

Certes on a cru lui trouver ici ou là des précurseurs, on a aussi fait appel au témoignage des consuls anglais ou des voyageurs pour attester que l'hébreu était déjà la *lingua franca* des Juifs à Jérusalem, mais qui dit *lingua franca* dit langue pauvre, parlée occasionnellement sur la place publique. Ben Yehuda fit entrer l'hébreu - rien que l'hébreu - dans son propre foyer. En s'inspirant des méthodes modernes appliquées aux autres langues, il montra comment enseigner l'hébreu en hébreu. Il agit aussi à travers son propre journal hébraïque, par la création de sociétés d'hébreu parlé et d'un embryon d'académie (le comité de la langue dès 1890), le rassemblement d'un vaste *Thesaurus* de la langue hébraïque qu'il laissa inachevé mais qui fut continué après lui. Bref, il donna l'exemple d'un volontarisme qui allait de pair avec un très fort sentiment national personnel, mais son projet eut surtout le mérite d'être déjà prêt et de

connaître même un début de réalisation quand fut formulé le sionisme politique qui l'amplifia.

La concurrence du yiddish

Les difficultés ne manquaient pas sur la route du retour à l'hébreu. Les milieux les plus religieux s'offusquaient de ce qu'ils considéraient comme une désacralisation de la langue sainte. Dans les milieux populaires d'Europe comme chez les Ashkénazes de Terre Sainte, le yiddish continuait de régner. Mieux, cet idiome méprisé commençait à acquérir ses lettres de noblesse en développant des virtualités littéraires insoupçonnées. Avec l'apparition du premier parti politique juif, le Bund - qui était aussi le premier parti socialiste en Russie -, le yiddish parlé par tous ses adeptes devint le drapeau d'un autre type de modernité en conflit avec le sionisme auquel Theodor Herzl venait cette même année 1897 de donner sa formulation politique.

Bien qu'il y eut des passerelles entre elles, deux conceptions de l'avenir politique des Juifs s'opposaient ainsi, chacune avec sa langue proprement juive. Les sionistes se regroupaient autour de l'hébreu (il faut noter cependant que Theodor Herzl n'a lui-même jamais cru à la renaissance possible de la langue), les socialistes bundistes autour du yiddish. L'affrontement eut lieu en 1908 au Congrès de Czernovitz où fut soulevée la question de la langue nationale du peuple juif. Le déchaînement des passions

suscita une véritable "guerre des langues" qui s'acheva par un inévitable compromis.

Entre l'idée nationale et l'internationalisme socialiste, l'historien Doubnov, héritier de la Haskala, prônait une troisième voie qui, au début du XX^e siècle, pouvait paraître la moins utopique, celle de "l'autonomisme". Quand la libéralisation tant attendue aurait gagné les empires de l'Est de l'Europe, il y aurait enfin place pour l'épanouissement d'une culture juive sécularisée qui assurerait la survie du judaïsme avec ses deux langues remplissant chacune leur fonction: l'hébreu dans la vie intellectuelle, le yiddish au quotidien. L'expérience avortée du Birobidjan soviétique (d'où l'hébreu était d'ailleurs éliminé) peut apparaître comme une caricature de son projet.

L'hébreu ressuscité

Contre toute vraisemblance, c'est la vision de Ben Yehuda qui devait l'emporter. Non par sa seule force, mais par un imprévisible enchaînement de circonstances qui rendit l'hébreu nécessaire.

A partir de 1881, de jeunes "Amants de Sion" furent convaincus par les pogroms de l'empire tsariste que le temps était venu de rejoindre "la terre des ancêtres". Au prix de mille difficultés, ils fondèrent des villages agricoles. Ils fondèrent aussi des familles et très vite se posa le problème de la langue dans laquelle ils allaient élever leurs enfants. Il n'était pas

question de perpétuer la langue des persécuteurs (russe ou roumain); quant au yiddish, il gardait trop le goût de "l'amer exil". Restait l'hébreu. On commença par enseigner les matières juives en hébreu puis, très vite, les mathématiques et les autres matières, malgré l'absence non seulement de manuels mais de terminologie hébraïque. Un premier jardin d'enfants purement hébraïque s'ouvrit en 1898 à Rishon-le-Sion. Au tout début du vingtième siècle, quand l'hébreu gagna l'enseignement secondaire, il y avait déjà une génération d'enfants qui s'exprimaient naturellement dans cette langue.

L'hébreu subissait également la concurrence de diverses langues européennes: français, allemand ou anglais, encouragées par des organisations philanthropiques juives. Une initiative de la Hilfsverein der deutschen Juden fit prendre la mesure dès 1913 de la force du sentiment national lié à l'hébreu. Quand elle proposa de créer à Haïfa un établissement d'enseignement supérieur scientifique, le Technicum (plus tard appelé Technion), où l'enseignement se donnerait en allemand, les manifestations de rue et les grèves au sein même des autres écoles de la Hilfsverein affirmèrent sans équivoque l'attachement à l'hébreu. Si ce résultat avait pu être obtenu par une poignée de maîtres d'école dépourvus de moyens pédagogiques de base, c'est sans nul doute qu'il correspondait à un besoin profond dans une conjoncture précise.

La reconnaissance politique de l'hébreu ne tarda pas longtemps à suivre le constat qu'il était bel et bien redevenu une langue vivante. En 1922, il fut mis au nombre des trois langues officielles de la Palestine placée sous mandat britannique. Pendant toute la période mandataire les institutions culturelles hébraïques se développèrent (Technion de Haïfa 1924, Université hébraïque de Jérusalem 1925, futur Institut Weizmann de Rehovot 1934, théâtre *Ha-Bima* 1925, radio *Qol Israël* 1934); des techniques d'apprentissage de l'hébreu aux nouveaux immigrants - de plus en plus

nombreux - furent mises au point, le mot d'ordre *Ivri daber ivrit* ("Hébreu ! parle l'hébreu") se répandit, mais surtout, ce furent les enfants qui, selon la célèbre formule de l'humoriste Ephraïm Kishon, "enseignèrent aux parents leur langue maternelle".

Quand l'Etat d'Israël fut créé en 1948, la nation israélienne existait déjà depuis longtemps autour d'une culture hébraïque moderne. Le peuple avait conservé sa langue pendant deux millénaires mais à son tour la langue avait recréé le peuple.

La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish : l'exclusion de la langue yiddish de la *haskalah* à l'État d'Israël

par Delphine Bechtel.

Avant la *Haskalah*, les Juifs d'Europe centrale et orientale fonctionnaient dans un système de diglossie¹, où l'hébreu et l'araméen, que l'on englobait sous la formule *loshn koydesh*, la langue sacrée, servaient de langue H, langue de la "high culture", de la Bible et de ses commentaires, de la liturgie, de l'érudition, ainsi que du discours philosophique, poétique et commercial, tandis que le yiddish était utilisé dans la sphère dite L, celle de la "low culture", c'est à dire du vernaculaire et des fonctions quotidiennes. Il faut toutefois nuancer cette présentation dichotomique. Dès le Moyen Age est apparue une littérature écrite en yiddish, composée à l'intention du vaste public, masculin comme féminin, ignorant de la langue sacrée, traitant de sujets tant religieux que profanes. Comme les vernaculaires occidentaux face au latin, le yiddish n'est abord apparu qu'en marge du texte hébraïque, dans une fonction ancillaire de glossaire ou de traduction.² Les auteurs d'oeuvres

littéraires yiddish se sont toujours sentis obligés de justifier l'emploi de la langue profane, fustigé par l'oligarchie rabbinique détenant le savoir. Hayim ben Nathan de Prague, l'auteur de *Esrime varba* (1674), une traduction du Pentateuque en yiddish, affirmait pourtant qu' "il est également valable d'étudier dans la langue sacrée ou en yiddish; car dans l'étude de la Halakha on utilise également le yiddish".³ Quoique dépourvue du statut sacré réservé à la langue hébraïque, la langue yiddish parvint néanmoins à s'imposer de facto dans un nombre croissant de registres, allant de l'épopée chevaleresque aux contes, légendes à thème biblique ou médiéval, à la poésie élégiaque à thème historique, et même au théâtre.

Cette répartition plus ou moins claire des zones d'attribution réservées à chacune des deux langues fut remise en question par la *Haskalah* (les Lumières juives), qui prit naissance en Allemagne autour du philosophe Moïse Mendelssohn (1729-1786) vers 1770. Cette

donnée géographique joua un rôle tout à fait décisif dans la mesure où l'allemand, la langue hégémonique co-territoriale, était relativement proche du yiddish occidental parlé par la minorité juive. L'un des premiers buts des *maskilim*, les tenants de la *Haskalah*, fut précisément l'élimination du yiddish. En effet, au regard de l'allemand, langue de la *Bildung* bourgeoise qui cherchait à s'imposer d'une part, et de l'*Aufklärung*, c'est à dire du discours philosophique émancipateur (Kant) d'autre part, le yiddish était perçu comme un dialecte suranné, voire une corruption linguistique. Mendelssohn réclamait "soit le pur allemand, soit le pur hébreu... mais pas de mélange de langues"⁴.

Tous les *maskilim* allemands, puis les grandes figures de la *Wissenschaft des Judentums* (Science du judaïsme) partageaient l'opinion que l'usage de la langue yiddish était responsable de la corruption dans les domaines les plus variés. La langue yiddish, dont les différentes composantes étaient stigmatisées comme hétéroclites, contrevenait aux exigences esthétiques et semblait incarner la laideur. Selon le Rabbin réformateur Abraham Geiger (1810-1874), c'était un "jargon répugnant et haïssable, [un] pitoyable charabia"⁵ et un "exemple de mauvais goût", pour l'historien Heinrich Graetz (1817-1891), une "langue semi-animale"⁶. Selon le *maskil* et réformateur David Friedländer (1750-1834), les Juifs parlent "un mélange et un dialecte intolérables"⁷. Pour l'historien Leopold Zunz (1794-1886), le yiddish oriental serait une

sorte d'allemand "confiné et dégénéré"⁸ un "dialecte pervers" et appauvri qui comble ces lacunes par des mots allemands "inusités ou faux", des "expressions vieillottes, désuètes ou provinciales", soit des emprunts aux langues étrangères.⁹ La visée sous-jacente était de démontrer que la structure morphologique et syntaxique du yiddish, jugée soit surannée soit fautive, était une réplique de défauts similaires intrinsèques à la culture dont elle est l'expression. L'identité véhiculée par une langue à qui on attribue de telles failles doit simplement être éliminée.

Dans le domaine religieux, les traductions bibliques en yiddish étaient perçues comme intimement liées à une corruption du sens du texte, "une distorsion abominable dans l'exégèse"¹⁰. Cette prétendue corruption est également supposée avoir des effets désastreux sur les valeurs morales de ses locuteurs. Mendelssohn décrivait le yiddish comme une "langue qui n'a pas peu contribué à la démoralisation de l'homme du peuple"¹¹. Pour cette raison, le premier impératif était d'arracher les enfants à l'emprise des maîtres polonais représentant la "barbarie orientale"¹² et de les placer dans des institutions dont la langue d'enseignement était l'allemand. Les gouvernements des divers pays germaniques et de l'Autriche se laissèrent facilement persuader de faire appliquer ces mesures. On dénonçait de même l'utilisation du yiddish dans les lettres commerciales et les registres de comptabilité,

signe de manquements prétendus à l'éthique commerciale et à la transparence des comptes.

Pour aider à la suppression du yiddish dans l'étude et la paraphrase de la Bible, Moïse Mendelssohn composa le *Biur* (1780- 1783), sa traduction de la Bible, publiée en allemand imprimé en caractères hébraïques et assortie d'un commentaire en hébreu, seule présentation en rendant possible la lecture aux Juifs. L'effet en fut radical, en l'espace d'une génération, les Juifs allemands abandonnèrent non seulement le yiddish, mais également l'hébreu. C'est bien improprement que Heine nomma Mendelssohn le "Luther juif". Car si Luther avait créé l'unité linguistique de la nation allemande, Mendelssohn, au contraire, brisa l'unité linguistique du peuple juif et ouvrit les voies de l'assimilation linguistique et culturelle des Juifs allemands. La confessionnalisation du judaïsme en Allemagne rendit bientôt superflue l'existence d'une langue juive spécifique quelle qu'elle fût. En peu de temps, la *Haskalah* hébraïque, elle aussi, fut vouée à la disparition.¹³

Tout autre était la situation à l'Est, où la *Haskalah* avança d'abord en Galicie (1820), puis en Russie (1840).¹⁴ Les langues coterritoriales, le russe, le polonais, étaient trop éloignées du yiddish pour permettre aisément une assimilation linguistique des Juifs. Comme en Allemagne, les premiers *maskilim* (Joseph Perl (1773-1839), Isaac Ber Levinsohn (1788-1860) et Nakhman Krochmal (1785-1840)) se tournèrent vers la langue hébraïque, mais ne parvinrent qu'à toucher

la mince frange des lettrés. A contre coeur, d'autres *maskilim* dont Isroel Aksenfeld (1787-1866), Shloyme Ettinger (1800-1856), Abraham Ber Gottlober (1811-1899), Ayzik Meyer Dik (1814-1893), et surtout Sholem Abramovitsh (pseud. Mendele Moykher Seforim) (1836-1917), eurent recours au yiddish, langue alors méprisée et affectée d'une forte valeur négative. Ayzik Meyer Dik, l'un des auteurs les plus prolifiques de la *Haskalah*, se sentait obligé d'avancer des excuses en hébreu, pour ses succès commerciaux et littéraires en yiddish: "J'ai avili ma plume en écrivant de nombreuses histoires dans la langue qui, à notre grande honte, est le dialecte parlé par notre peuple dans ce pays."¹⁵ C'est de cet engagement paradoxal, comme le montre le critique Dan Miron, que naquirent les lettres yiddish modernes. C'est en voulant éduquer les Juifs, et parce qu'il n'y avait d'autre moyen de le faire que de s'adresser à eux dans la langue qu'ils comprenaient, que les *maskilim* ont créé leur oeuvre en yiddish. Entre l'hébreu et le yiddish, la disparité restait flagrante: le premier roman hébraïque moderne et best-seller du genre, *Ahavat Tsiyon* [L'amour de Sion, 1853] d'Abraham Mapu se vendit à 1.200 exemplaires. Les historiettes didactiques en yiddish de Ayzik Meyer Dik atteignirent un tirage de 100.000.¹⁶

C'est ainsi qu'apparut simultanément, entre 1880 et 1900, une véritable littérature nationale juive en deux langues, selon l'expression du critique Bal Makhshoves.¹⁷ Simultanément, de jeunes auteurs décident d'investir la langue

hébraïque et/ou la langue yiddish de leurs options politico-culturelles. Mais ce fut aussi le début d'une rivalité linguistique et d'une guerre fratricide d'une violence inouïe. Car l'apparition d'une littérature juive a forgé (et s'est nourrie de) l'apparition d'une conscience nationale qui choisit comme vecteur l'une des deux langues en compétition. Le but est alors le renouveau linguistique et culturel, c'est à dire la mise en place d'une véritable politique linguistique qui prend successivement la forme du "corpus planning", puis du "status planning". La première étape comprend la modernisation, la standardisation de la langue, l'établissement de lexiques, de chrestomathies et de grammaires. La deuxième étape concerne le développement de la recherche scientifique qui vient étayer les revendications de reconnaissance de la langue, l'organisation de conférences, et l'accession au politique.

Bien sûr, la défense et illustration de chacune de ces deux langues rencontra des problèmes spécifiques. A cette époque, écrire un roman en hébreu, langue qui avait cessé d'être parlée quelques deux millénaires auparavant, relevait de la gageure. Il appartenait à l'écrivain de créer son propre vocabulaire et de procéder, de sa table de travail, à la normalisation d'une langue qui n'existait, en tant que langue parlée, que dans son imagination. Le premier style possible, la *melitsah*, pratiquée par exemple par Abraham Mapu ou par Sholem Abramovitsh dans son premier roman, *Limdu heytev* [Apprenez à bien

faire, 1861] procède de la technique du coupé-collé à l'ordinateur. Des expressions et des citations bibliques plus ou moins longues sont mises bout à bout, l'avantage premier étant de conférer au texte ainsi composé l'autorité et la dignité des sources bibliques intangibles. Le désavantage, au rebours, en est la constitution d'un pastiche rigide faits de fragments dont l'incongruité avec l'époque moderne frise le ridicule.¹⁸

Sholem Abramovitsh réussit à sortir de cette impasse par deux innovations significatives, qui firent de lui le fondateur à la fois des littératures hébraïque et yiddish modernes. Après son premier roman, écrit dans le style figé de la *melitsah*, il abandonna l'écriture en hébreu et se consacra entièrement à fonder et à développer l'écriture en yiddish, sous le pseudonyme de Mendele Moykher Seforim. Puis, deux décennies plus tard, il revint à l'hébreu avec sa nouvelle *Beseter ra'am* [Dans le secret du tonnerre, 1886], en décidant de mélanger l'hébreu biblique à la langue, bien postérieure, de la *Mishna*. L'entreprise, tout à fait artificielle, de fondre dans un même texte, écrit au 19^{ème} siècle, des strates différentes de l'évolution de la langue distantes historiquement de plusieurs siècles, voire millénaires, permit un enrichissement significatif du vocabulaire et de la grammaire hébraïques. C'est donc une démarche historiciste, et du coup iconoclaste, qui est à l'origine de la reconstitution d'une langue à la fois ancienne et nouvelle, laquelle devait fonctionner comme

nouveau pôle d'identification pour une frange d'intellectuels, comme par exemple les *Hovevei Tsiyon*, les Amants de Sion¹⁹. En même temps, la constitution du vocabulaire hébraïque moderne devait beaucoup à la langue parlée, le yiddish, et en était souvent un calque fidèle, y puisant tant d'expressions imagées que de tournures syntaxiques.

Pour la littérature yiddish, la première étape de la constitution d'un corpus littéraire s'accomplit dès les années 1860. La revue *Kol mevaser* (1862-1871), qui paraît tout d'abord comme supplément à la revue hébraïque *Hamelits*, publie les oeuvres des classiques comme Mendele Moykher Seforim ou Itskhok Yoel Linetski (1839-1915), et contribue à standardiser la langue écrite moderne. Les écrivains yiddish classiques lancent des almanachs littéraires, comme le *Hoyz-fraynd* (1888) de Mordkhe Spektor (1858-1925), la *Yidische folks-bibliotek* de Sholem Aleykhem (1888-89), qui se propose de créer une véritable histoire littéraire yiddish.

Le lexicographe Yehoyshue Mordkhe Lifshits (1829-1878), auteur de dictionnaires yiddish-allemand (1867), russe yiddish (1869) et yiddish-russe (1876), défend dès 1863 dans *Kol mevaser*²⁰ le statut de la langue yiddish. Il démontre que le yiddish est une langue de fusion, tout comme l'anglais, formé à partir de différentes composantes qui se fondent en un tout cohérent et autonome. Ce n'est donc pas un assemblage de bouts et de brocs hétéroclites,

plus ou moins déformés, d'autres langues. Il est aussi faux de traiter le yiddish d'allemand corrompu, que de traiter le français de latin corrompu. Enfin, dit Lifshits, une langue qui est parlée par tout un peuple composé de millions de gens, ne saurait être qualifiée de "jargon". Ce texte constitue la première étape de tout un travail de "status planning" destiné à promouvoir le statut et la reconnaissance de la langue yiddish.²¹

La recherche scientifique qui se déploie à partir des années 1880 contribue également à émanciper le yiddish de sa parenté encombrante à l'allemand.²² Le linguiste roumain Lazar Saineanu (1859-1934)²³ établit en 1889 qu'il est inadéquat de comparer le yiddish avec l'allemand contemporain (*Neuhochdeutsch*), mais qu'il convient de le comparer au *Mittelhochdeutsch*, c'est à dire à l'allemand du Moyen Age. Le yiddish ne saurait être vu comme une perversion de l'allemand moderne, puisqu'il découle historiquement de l'allemand médiéval. Également au tournant du siècle, Jakob Gerzon compare la phonologie du yiddish avec celle du Moyen haut allemand, et Alfred Landau (1850-1935)²⁴ établit que le yiddish provient des dialectes allemands médiévaux parlés et non de la langue écrite standardisée du Moyen Age.²⁵ Tous ces travaux contribuent à poser un statut autonome de la langue. Enfin, dans le volume *Der Pinkes* (Archives, 1913)²⁶, le linguiste (et par ailleurs théoricien du mouvement sioniste de gauche *Poalei Tsiyon*, Les ouvriers de Sion), Ber

Borokhov (1881-1917)²⁷ dresse la liste des desiderata de la philologie yiddish, opposant la philologie, "science nationale qui se préoccupe de la valeur nationale d'une langue", à la linguistique, qui n'a que des visées purement descriptives et cognitives. Il formule ainsi le lien entre philologie et politique qui sous-tend son implication dans les deux domaines. Il joint à son article une liste de 499 ouvrages traitant de la langue yiddish depuis cinq siècles, établissant ainsi une véritable généalogie de sa discipline.

Il est indispensable de resituer la reviviscence des langues et des littératures yiddish et hébraïque dans le cadre géopolitique et politico-culturel de l'époque. Il y a tout d'abord le cadre géopolitique des provinces occidentales de l'Empire russe et de l'Autriche-Hongrie, qui formaient des mosaïques ethniques complexes. Pour cette raison, les conceptions herdériennes de la nation, selon lesquelles la langue, la littérature et la culture sont une cristallisation de "l'âme du peuple", ont trouvé une large résonance chez les peuples slaves,²⁸ contrairement à l'idée de nation découlant de la Révolution française et de Renan, propre à l'Europe occidentale. Ce n'est que dans un tel contexte d'une coexistence d'ethnies minoritaires ou "mineures"²⁹ que peut se concevoir le projet d'élever le yiddish au rang de langue nationale du peuple juif, ou de la nation juive encore elle-même à constituer. Dans cette conception de la nation, la langue (et non pas le territoire, ni l'Etat) joue un rôle primordial dans

la définition de l'identité nationale. Cette conception est-européenne s'oppose aussi totalement au sionisme politique de Herzl, qui est tout à fait "occidental" dans le sens où la langue n'y est pas un facteur décisif, tout du moins au début.

En effet, la révolution qui consiste à vouloir faire de l'hébreu une langue parlée et à lier ce projet au retour sur la terre d'Israël est au départ l'oeuvre d'un individu isolé, Eliezer Ben-Yehuda (1858-1922). Il publie à partir de 1904 son grand oeuvre, un dictionnaire historique de la langue hébraïque, avec de nombreux néologismes destinés à pallier la vétusté et l'inadéquation de la langue au monde moderne. Seul à passer à l'acte, il s'était installé en Palestine dès 1881, ne s'adressant à tous qu'en hébreu, obligeant femme et fils à ne parler que cette langue, et leur interdisant surtout le yiddish. Cette éducation qui fit de lui le premier enfant élevé en hébreu moderne de l'histoire, n'empêcha pas ce dernier de faire ses études à Paris et à Berlin avant de devenir un journaliste plurilingue sous le nom de Ithamar Ben-Avi (1882-1943). Mais le mouvement lancé par Ben-Yehuda trouva écho dans les colonies agricoles de Palestine, et fut vigoureusement défendu par les partis sionistes implantés sur place.

Le renouveau du yiddish s'opère parallèlement à celui d'autres langues d'Europe de l'Est, comme le tchèque, le slovaque, l'ukrainien etc. Là aussi, la création de langues littéraires modernes fut souvent l'oeuvre d'un seul homme, et procède

dans certains cas de l'imposition d'une langue L qui vient supplanter une langue H jugée désuète. Ainsi, Vuk Karadzic (1787-1864), l'auteur du premier dictionnaire serbe (1818), choisit d'utiliser la langue populaire contre le vieux-slavon qui servait de langue écrite. L'ukrainien moderne est l'oeuvre de quelques hommes de lettres, comme Shevtchenko et Kulish, qui se sont appuyés sur la langue populaire, en particulier le dialecte du sud-ouest de l'Ukraine. Au contraire, en Russie, ce sont les poètes Nicolas Karamzine (1766-1826) et Alexandre Pouchkine (1799-1837) qui ont créé la langue russe moderne, contre le français en usage dans la noblesse, en utilisant des éléments provenant principalement de la langue de la couche supérieure de la société.³⁰

Enfin, il y a aussi une base sociale à ce renouveau linguistique. Une génération de jeunes gens éduqués, qui végète sans perspectives sociales et économiques, tente de renverser la traditionnelle oligarchie religieuse et communautaire attachée à l'hébreu, en soutenant la langue yiddish. L'attachement à la "langue du peuple" devient ainsi le fer de lance d'une révolte sociale.³¹ Les écrivains hébraïques modernes sont eux aussi en rupture avec les instances traditionnelles qui considèrent leur activité comme sacrilège. Il est également significatif que la plupart des auteurs et des militants du yiddish comme de l'hébreu passent d'abord par une phase d'assimilation. Certains durent même apprendre la langue qu'ils défendaient, comme,

dans le cas du yiddish, pour le bundiste Vladimir Medem, le théoricien du nationalisme diasporique Nathan Birnbaum, ou encore le fondateur du parti sioniste socialiste *Poalei Tsiyon* Ber Borokhov. La remarque est évidemment générale pour l'hébreu, que très peu de ses défenseurs étaient capables d'utiliser pour une conversation courante. Nombreux sont les acteurs des mouvements nationaux ou nationalitaires (des membres du Bund aux partis sionistes) qui firent leurs études en Europe occidentale, en Allemagne ou en Suisse.³² Or c'est justement en exil que ces émigrés soulèvent la question nationale juive, au moment où ils se trouvent loin de leur milieu d'origine, et donc doublement confrontés à la condition minoritaire.³³ D'ailleurs, ces engagements ne se font pas sans contradictions. Les écrivains yiddish Sholem Rabinovitsh (Sholem Aleykhem, 1859-1916) et Yitskhok Leybush Perets (1852-1915) parlaient respectivement russe et polonais chez eux. Le fondateur du sionisme culturel Ahad Ha-am (1856-1927), opposant du yiddish, utilisait le yiddish dans la vie quotidienne. Leurs positions ne reflètent pas leur réalité, mais sont normatives.

Au début du 20ème siècle, la langue et la littérature yiddish et hébraïque sont parvenues à s'établir assez solidement, et possèdent leurs réseaux socioculturels. Une nouvelle question se pose, celle de l'accession au politique, au pouvoir (*empowerment*). Selon le socialiste

yiddishiste Khayim Zhitlovski (1865-1943), les Juifs ne pourront pas être reconnus en tant que peuple par les autres nations tant qu'ils ne reconnaîtront pas eux-mêmes leur propre langue. Ce sont donc les mouvements politiques qui vont s'emparer des langues pour étayer leurs revendications politiques et territoriales.³⁴

En 1905, le Bund, ou Union générale des ouvriers juifs de Russie, Pologne et Lituanie, (fondé en 1897 avant même le Parti ouvrier social-démocrate, qu'il a contribué à former, et au sein duquel il est le représentant exclusif du prolétariat juif), se prononce en faveur de l'autonomie nationale culturelle juive sur la base de la langue yiddish. La nouveauté consiste à faire cette fois du yiddish, non une langue littéraire, mais celle de l'expression et de l'enjeu d'un combat politique.³⁵

Ensuite, le Congrès sur la langue yiddish réuni à Czernowitz³⁶ en 1908 par un groupe de défenseurs du yiddish, dont le théoricien du diasporisme yiddishiste Nathan Birnbaum (1864-1937), le linguiste Matthias Mises (1885-1945), le socialiste yiddishiste Khayim Zhitlovski (1865-1942) et l'écrivain Yitskhok Leybush Perets (1852-1915), proclame le yiddish "langue nationale du peuple juif" à parité avec l'hébreu. L'écrivain Perets déclarait dans son discours inaugural:

"Nous le proclamons à la face du monde: nous sommes un peuple juif et le yiddish est notre langue. Nous voulons vivre et créer notre culture dans cette langue. C'est dans notre langue

que nous voulons vivre nos vies, créer nos trésors nationaux, et ne plus les sacrifier aux faux intérêts de l'Etat qui n'est que le protecteur des peuples dominants et gouvernants et qui vampirise les faibles."³⁷

"Que nous soyons yiddishistes ou hébraïstes nous devons nous organiser pour préserver cette langue (le yiddish) qui, mis à part la religion, est le seul lien qui unit la judaïcité d'Europe de l'est... Le peuple juif doit se débarrasser de ce mépris de soi et prendre conscience de la signification et de la sacralité du yiddish"³⁸, ajouta Matthias Mises, qui comme Perets, ne s'opposait pas à la langue hébraïque qui demeurait pour lui un trésor national, mais soulignait l'importance de la reconnaissance interne et externe du yiddish.

Transcendant la distinction ancestrale qui opposait l'hébreu, langue de la "High culture", au yiddish, langue de la "Low culture", le yiddish se voit élevé au rang de langue H (dans les débats allemands, de *Volkssprache* à *Kultursprache*). La question du statut, voire de la "représentation" ou du respect dû à la langue est évidente lorsque l'on sait que des ouvriers venus sans smoking ne furent pas admis au gala.

Il en est de même lorsque l'on se penche sur le processus d'accession au politique de l'hébreu. En 1897, le Premier congrès sioniste se tint à Bâle. L'importance du côté représentatif est évidente lorsque l'on regarde les photos du congrès avec tous les représentants revêtus de

fracs. Le charisme de Herzl en tant que leader sioniste devait beaucoup à sa photogénie et à sa capacité de conférer au mouvement un caractère bourgeois et européen.³⁹ A l'époque, l'allemand était la langue des congrès sionistes. Herzl lui-même pensait que l'allemand s'imposerait tout naturellement en Palestine. Mais il se rangea ensuite aux partisans de l'hébreu, qui s'inquiétaient des progrès de la reconnaissance du yiddish en Europe de l'Est. En 1909, en réponse au Congrès yiddish de Czernowitz, les hébraïstes tiennent leur Congrès à Berlin. Toutefois, par souci d'efficacité, leur brochure de propagande est publiée à 10.000 exemplaires... en yiddish.

Le contexte géopolitique global, en Europe orientale et au Moyen Orient, est un autre paramètre dans le renouveau mouvementé des langues juives. L'Allemagne tente d'instrumentaliser, au profit de son impérialisme culturel en Europe de l'Est, la proximité linguistique entre l'allemand et le yiddish, ainsi que l'antisémitisme du régime tsariste, pour poser les Juifs comme avant-postes de la germanisation à l'Est. Le gouvernement allemand soutient officiellement les souhaits d'autonomie culturelle et linguistique juive, avec la visée d'affaiblir le futur Etat polonais et d'y constituer une minorité pressentie comme germanophile.⁴⁰ La première génération des sionistes allemands, très germanophile, soutient pleinement les visées du gouvernement, en particulier pendant la Première Guerre mondiale

et l'occupation de la Pologne par les troupes allemandes.⁴¹

Les rivalités géopolitiques s'étendent jusqu'en Palestine, où la guerre linguistique oppose tout d'abord l'hébreu à l'allemand. Le *Hilfsverein der deutschen Juden* et l'Alliance Israélite Universelle se livrent un *Kulturkampf* féroce par réseaux scolaires interposés, et renforcent au début du siècle la place de l'allemand et du français dans leurs établissements respectifs. Mais dès 1903, une conférence réunissant 14 instituteurs décide d'utiliser l'hébreu comme langue d'instruction dans les écoles primaires, en particulier dans les colonies agricoles. La question de la langue d'enseignement supérieur se pose en 1913 lors de la fondation du *Technion*, l'Université technique de Haïfa, financée entre autres par le *Hilfsverein* qui avait à cœur de propager la culture scientifique allemande en Palestine. "Le sang va couler dans les rues" annonça Ben Yehuda. Au terme d'une grève immédiate, étudiants et enseignants imposèrent que les cours soient donnés en totalité en hébreu, permettant à cette langue de se développer également en vecteur de la culture scientifique européenne. Politiquement, cette décision marque la victoire de la langue hébraïque en Palestine.

Au même moment, la question du statut de la langue yiddish en Palestine déclenche une deuxième véritable guerre.⁴² Les partis sionistes de gauche, en particulier *Poalei Tsiyon*, sont divisés, et forment la cible de virulentes attaques d'autres partis de gauche plus radicaux, comme

Hapoel Hatsair, qui parvient à faire fermer leur revue yiddish *Der Onheyb* en 1907. Certains dirigeants du *Poalei Tsiyon*, comme par exemple Zerubavel, Borokhov ou Nir-Rafalkes, continuent de réclamer le droit d'utiliser le yiddish, ne serait-ce que pour s'adresser aux nouveaux immigrants ignorants de l'hébreu. Jacob Zerubavel (1886-1967) par exemple pense que l'hébreu et le yiddish pourraient se développer parallèlement en Palestine, l'hébreu étant seul utilisé pour les relations extérieures. En Europe et aux Etats Unis, ce même parti s'engage à fond en faveur du développement de la culture yiddish, en vertu du primat de la "*Gegenwartsarbeit*", c'est à dire de la défense des Juifs et de leur culture hic et nunc. Mais les opposants agitent le "danger jargoniste". En 1914, les lycéens de Herzliah empêchent le yiddishiste socialiste Khayim Zhitlovski venu en tournée en Palestine, de prononcer une conférence en yiddish. Le combat prend des formes quasi- militaires. En 1923 est fondé le *Gdud meginei hasafa*, la "Légion des défenseurs de la langue", organisation paramilitaire principalement composée de lycéens, mais soutenue par des universitaires et des linguistes hébraïsants. Le *Gdud* pratique des actions d'intimidation contre les imprimeurs, les propriétaires de salles de conférences ou de cinéma, pour les obliger à renoncer à la programmation d'activités culturelles en yiddish. Mais il n'hésitent pas à pratiquer la force lorsque cela ne suffit pas. Ainsi, en 1928, le *Betar*⁴³ et le

Gdud font une descente dans le club des *Poalei Tsiyon* de gauche qui organisait une soirée littéraire comprenant la lectures de poèmes yiddish, attaquant le public avec des pierres et des gourdins. L'incident suscite un grand émoi. En 1930, ils empêchent la projection du film yiddish *Di yidishe mame* (pourtant assez inoffensif!) dans deux salles à Jérusalem. Le film est finalement montré à Tel Aviv, alors que les spectateurs doivent être protégés par des cordons de policiers anglais contre leurs attaquants. En 1935, une autre agression vise le conseil des écrivains yiddish à Tel Aviv pendant la visite de la femme de lettres yiddishiste Rokhl Faygenberg.

Une grande polémique éclate en 1927, lorsque le quotidien New Yorkais *Der Tog* propose à Yehuda Leib Magnes, le président de l'Université Hébraïque, de lancer une souscription de 50.000 \$ pour fonder une chaire de yiddish à Jérusalem. Joseph Klausner et (1874-1958)⁴⁴ et Menahem Ussishkin (1863-1941), des sionistes figurant parmi les administrateurs de l'Université, sont parmi les opposants les plus actifs à la création d'une telle chaire dont ils comparent l'introduction à celle d'une "idole dans le temple". C'est l'époque de la 4ème *alya*, une vague d'immigration essentiellement d'origine polonaise. Chaque nouvelle arrivée d'immigrants déclenche la peur, chez les partisans de l'hébreu, d'être submergés par une masse de yiddishophones qui imposeraient la vitalité de la langue parlée. En

acceptant une chaire de yiddish, dont ils redoutent qu'elle deviendrait un centre d'activisme culturel yiddish, les hébraïstes auraient eu le sentiment de faire entrer le cheval de Troie dans l'Université hébraïque. Ils s'opposent donc de toutes leurs forces à la création d'une telle "chaire jargonique" qu'ils considèrent comme "une idole dans le temple" (*tselem ba-heikhal*), et équivaldrait à la "destruction de l'Université". Les discussions sur l'opportunité de la création d'une chaire de yiddish à l'université hébraïque s'égrènent de 1928 à 1938, sans succès. Elle ne verra finalement le jour qu'en 1951, lorsque le yiddish, après la Shoah, ne présentera plus aucun danger pour la suprématie de la langue hébraïque.

La même politique est menée à tous les échelons de la vie culturelle. Enquêtant sur la politique d'acquisition des livres à la bibliothèque de la *Histadrut* (l'organisation des travailleurs en Palestine) de Tel Aviv, Ben Adir⁴⁵ constate que les livres hébraïques sont acquis parfois à 10 exemplaires, alors que les ouvrages yiddish même excellents sont absents, malgré une forte demande du public.⁴⁶ Partout, il constate une politique systématique d'obstruction contre toute manifestation culturelle yiddish.

Pendant les années quarante, les violences redoublent. On incendie des kiosques, des librairies, qui proposent le journal yiddish *Nayvelt*. Une nouvelle organisation *Igud le-hashlata halashon* (Association pour l'imposition de la langue), soutenue par des personnalités aussi en vue que le Rav Kook

(1865-1935)⁴⁷, grand Rabbin de la Palestine mandataire, tout comme une autre association encore plus radicale dans ses moyens, née en 1943 et bien nommée *Brit lohamei hakanaut haivrit* (Alliance des combattants pour le fanatisme hébraïque), pratiquent des actions violentes contre les publications des yiddishistes (également d'ailleurs, contre celles d'écrivains de langue allemande fuyant l'Allemagne hitlérienne et réfugiés en Palestine durant la guerre, comme par exemple Arnold Zweig).

Lorsque Ruzhka Kortshak vient témoigner du soulèvement du ghetto de Varsovie à la sixième conférence de la *Histadrut* en février 1945, en yiddish car elle ne savait pas l'hébreu, David Ben Gurion s'est borné à remarquer que son discours avait été prononcé "dans une langue étrangère et dissonante."⁴⁸ La locution infamante sera reprise dans le monde entier. Dans les restaurants, les cafés, les lieux publics, des panneaux "Interdiction de parler yiddish" sont monnaie courante. Ainsi, pendant la seconde guerre mondiale et les persécutions nazies, sur la terre d'Israël, les Juifs d'Europe de l'est yiddishophones et la culture yiddish ne trouvaient pas droit de cité.

*

La guerre des langues se joue autour d'arguments et de conflits idéologiques complexes. Sur quoi reposent les revendications au pouvoir des deux langues? Au nom de quoi les hébraïsants se proposent-ils d'éliminer la

langue yiddish, et les yiddishisants de la promouvoir?

Les hébraïstes expliquent que l'hébreu est la langue originaire du peuple juif, celle de son passé historique, celle de la Bible, témoin de son passé national et de son message religieux. Elle est diachroniquement la seule langue juive qui ne s'est pas perdue au cours des millénaires, et synchroniquement celle qui unit les Juifs du monde entier. Enfin, elle est liée à la terre d'Israël et avec l'espoir du retour à cette terre.⁴⁹ La terre, le peuple et la langue constituent les trois piliers qui doivent à nouveau être réunis ensemble.

Les hébraïstes sont nécessairement dans l'embarras pour justifier leur soutien à une langue qui n'est utilisée qu'à l'écrit. Dans son essai "*Riv haleshonot*" [La guerre des langues]⁵⁰, le théoricien du sionisme culturel Ahad Ha-am (1856- 1927) établit une distinction entre la "langue nationale" et la "langue parlée" ou la "langue maternelle". Il soutient que la langue nationale n'est pas forcément identique à la langue parlée. De nombreuses nations (il cite l'Allemagne et la France) ont une langue nationale qui est comprise de larges segments de la population. Dans le cas des Juifs, choisir la langue parlée (le yiddish) signifierait réduire le passé historique du peuple juif aux 4 ou 5 siècles de sa présence en Europe de l'Est, et par là réduire les Juifs au statut des petits peuples slaves environnants comme les Ruthènes ou les Serbes.

A un autre endroit du même essai, et toujours pour lutter contre l'argument de la "langue maternelle", Ahad Ha-am propose l'analogie suivante: de même qu'un homme considère comme sa langue celle qu'il a entendue et parlée dans son enfance, de même un peuple doit revenir à la langue qu'il parlait à l'aube de son existence historique. Ainsi, le retour à l'hébreu serait pour le peuple juif le retour à l'origine et à l'authenticité.

Mais cette comparaison entre l'homme et le peuple fonctionne sur l'artifice d'un clivage entre l'idée normative du peuple (hébréophone) et la réalité des individus qui le composent (et qui sont yiddishophones). Elle fait passer la collectivité imaginée avant la somme des individus qui la constitue. Il faut donc à Ahad Ha-am justifier l'attachement des Juifs à la langue hébraïque, d'autant plus difficile à prouver qu'ils ont cessé de la parler. Ahad Ha-am en fournit une interprétation surprenante. Selon lui, après la destruction du temple, les Juifs auraient délibérément laissé mourir leur culture: ils auraient abandonné leur langue, codifié et donc pétrifié leur littérature et leur religion, pour pouvoir ainsi mieux les transporter. Toute leur vie en exil se résumerait au deuil de ce passé mort, de la langue morte, de la littérature morte, et d'une religion morte. Mais lorsqu'ils reviendraient sur leur terre, le lien naturel qui unissait ces éléments serait restauré, et ils pourraient alors reprendre leur croissance organique. Alors langue nationale, langue

maternelle et langue parlée se rejoindraient. Il s'agissait donc de restaurer un état naturel qui existait antérieurement, et qui avait été disloqué par l'exil.

La position d'Ahad Ha-am est celle du sionisme culturel, qui attribue à la culture juive une place fondamentale. Pour les sionistes politiques, les choses se posent en termes différents.

Le sionisme politique avait pour but la création d'un homme nouveau, d'un nouveau Juif. Les Juifs devaient être déjudaisés, normalisés, puis (re)hébraisés. Le yiddish était perçu comme une langue étrangère, l'opposition au yiddish participait de la "*shelilat hagola*", du rejet de la diaspora⁵¹, attitude non dénuée de haine de soi, mais communément adoptée par des théoriciens sionistes, par exemple Max Nordau (1849-1923) ou Jakob Klatzkin (1882-1948)⁵². Pour Klatzkin, le judaïsme en diaspora n'est pas digne de survivre, pire encore, "il n'a pas le droit d'exister s'il prétend être une fin en soi". Il ne peut exister que comme "moyen et transition vers une nouvelle existence. La diaspora (*galut*) mérite de vivre pour arriver à la rédemption de la diaspora... Sans la négation de la diaspora, il n'y a aucune raison de lui reconnaître une quelconque valeur."⁵³ La langue yiddish serait alors la physionomie sonore du "type du Juif ghettoïque, avec sa tête hydrocéphale, des mains agitées nerveusement et son corps flétri et paralytique"⁵⁴. La névrose, le déracinement et l'aliénation des Juifs seraient pareillement

couplés à l'usage de la langue yiddish, qui est réduite à une pathologie de la diaspora.⁵⁵

Par contre, l'hébreu serait le vecteur d'une nouvelle identité collective, plus authentique car en liaison organique avec la terre. Les hébraïstes sont touchés par l'orientalisme, ils renouent avec les racines sémitiques de la langue hébraïque, s'habillent à la manière arabe, adoptent la prononciation "séfarade" de l'hébreu. En même temps, ils visent la création d'une "communauté nouvelle", créée par l'usage de l'hébreu, et qui n'est plus la communauté religieuse surannée unie par la langue liturgique, mais une communauté moderne et laïque.

A l'opposé, les tenants de la langue yiddish pouvaient, eux, se prévaloir de la réalité et du présent. Les chiffres étaient imparables. Lors du recensement russe de 1897, 97% des Juifs indiquaient le yiddish comme langue maternelle. Le yiddish était parlé par 4/5 du peuple juif, soit 11 millions de personnes. Encore en 1939, 92% des Juifs étaient ashkénazes, et le groupe germanophone de 1 million de personnes aurait facilement pu apprendre le yiddish. Par contre, en 1914, il n'y avait encore que près de 80.000 Juifs en Palestine, et le recensement de 1916 indique que seulement 40% d'entre eux utilisaient l'hébreu comme première langue. Pratiquement, le projet sioniste paraissait totalement utopique. Il semblait d'une part impossible de transférer les millions de Juifs d'Europe de l'Est en Palestine, et d'autre part insensé de penser qu'ils se

mettraient tout à-coup à parler une langue morte, alors qu'ils disposaient d'une langue vivante parlée et écrite.

Les Juifs d'Europe de l'Est yiddishophones étaient de très loin le plus grand groupe juif présentant tous les signes d'une nationalité distincte, soit "une spécificité nationale exprimée par l'habit et la langue, la littérature et l'art, les coutumes et les traditions, et dans une vie religieuse, sociale et légale qui prouve qu'ils possèdent une culture unique."⁵⁶ Il s'agissait dès lors de faire du yiddish, langue du peuple ("*folks-shprakh*") une langue nationale ("*natsyonal-shprakh*"), de s'appuyer sur cette source vivante plutôt que de retourner à l'hébreu, langue du passé. "Une langue nationale n'est pas une resserre où l'on garde les bougeoirs du shabbat, seraient-ils les plus précieux, les plus beaux objets. Une langue nationale est une source vive", écrivait le linguiste Max Weinreich.⁵⁷

Les yiddishistes tentaient également de ne pas faire l'impasse sur l'histoire. Le yiddish était la seule langue juive qui réunissait à la fois une permanence historique (plus de mille ans d'existence) et la majorité écrasante du peuple juif de l'époque. Elle était également porteuse de la tradition hébraïque. Par sa forme, elle avait conservé les hébraïsmes essentiels, et ce, sous une forme parlée et vivante. Par son essence, elle avait rendu possible la perpétuation de la vie et de la culture juives. "Ce ne sont pas les mots qui constituent une langue, mais l'esprit qui l'anime. [...] L'esprit qui anime le yiddish est vraiment

hébraïque. Son riche folklore, ses émotions et son humour, ses formes grammaticales hébraïques, etc. en attestent,"⁵⁸ écrivait Matisyohu (Matthias) Mises, pour qui "le yiddish est la passerelle qui nous relie à l'hébreu".⁵⁹ Pour Nathan Birnbaum, le tenant du nationalisme diasporique, et plus tard du retour à l'orthodoxie religieuse, le yiddish exprimait "l'idée absolue du judaïsme", parce qu'il avait été le vecteur de la *yiddishkeit*, du mode de vie juif traditionnel. Il devait donc être pleinement reconnu dans cette position, et "même l'hébreu ne s'en offusquera pas mais continuera à remplir son rôle éternel de témoin perpétuel de la permanence de notre peuple."⁶⁰ Le yiddish était donc le vecteur d'une identité juive vivante et mouvante que l'hébreu pétrifié et dépassé ne pouvait plus représenter.

Pour les yiddishistes, un Juif français ou allemand assimilé n'avait guère plus rien de juif. "Celui qui se moque du yiddish se moque du peuple juif. Celui qui ne sait pas un mot de yiddish est un demi-goy",⁶¹ écrivait le yiddishiste Khayim Zhitlovski. Un Juif yiddishophone de Varsovie, qu'il fût athée ou religieux, de gauche ou de droite, baignait dans la culture juive, car il parlait et lisait en yiddish. C'est justement sur la base du yiddish que s'épanouirait une culture juive moderne et laïque. Le yiddish avait été et continuerait d'être un rempart contre l'assimilation. A partir de ce constat s'est constitué un véritable "nationalisme linguistique", où la langue prend la place du

territoire absent. Comme le disait Zhitlovski, le but du Congrès sur la langue yiddish de Czernowitz avait été de créer un "territoire spirituel et national", un "Yiddish-land" international qui permettrait de sauvegarder l'existence du peuple juif.⁶²

De plus, la littérature yiddish s'était enrichie considérablement depuis le début du siècle, avec la floraison de courants littéraires modernistes et avant-gardistes dans les années 1910 et 1920, qui semblaient faire perdre espoir au petit nombre des partisans de l'hébreu. De fait, les yiddishisants disposaient d'un réseau d'écoles imposant en Pologne et surtout en Russie, où, après la Révolution, le yiddish fut reconnu par l'Etat comme langue de la minorité juive, contre l'hébreu jugé "clérical et réactionnaire".

Ces hypothèses avaient des conséquences politiques majeures. Il fallait donc concentrer toute activité politique sur le centre vital de la judaïcité, celui où l'on parlait la langue juive vivante, c'est à dire la Russie, la Pologne, la Roumanie etc., se livrer à la *Gegenwartsarbeit*, le "travail au présent" (et non la construction hypothétique d'un avenir linguistique en hébreu ou territorial en Palestine). Ce constat était à la base du nationalisme diasporique (*goles-natsyonalizm*) d'un Nathan Birnbaum, tout comme des revendications d'autonomie nationale culturelle que le Bund partageait avec d'autres partis nationalitaires juifs.

Pour autant que les mouvements yiddishiste et hébraïste se soient livrés une guerre impitoyable, ils n'en comportent pas moins des similitudes frappantes. Des mouvements aussi différents que le nationalisme diasporique de Birnbaum, les mouvements revendiquant l'autonomie nationale culturelle (le Bund, la *Yidische folkspartay* d'inspiration Dubnovienne proche politiquement des cadets russes, les *Poalei Tsiyon* (sociaux démocrates) de gauche, le Parti ouvrier juif socialiste SERP "Sejmiste"), le nationalisme linguistique de Zhitlovski, et enfin le sionisme culturel d'Ahad Ha-am, pourtant hébraïste, ont des fondements proches, malgré leurs divergences.

Ils participent tous du report de l'identité nationale de la religion vers la langue et la culture qui a suivi le phénomène de sécularisation. C'est justement au moment où l'identité juive s'est trouvée menacée (par d'autres langues, par l'assimilation, par les divisions internes et le désarroi des jeunes générations), que le nationalisme et la question linguistique apparaissent, comme forme sécularisée de religion. Khayim Zhitlovski prêche par exemple pour un réinvestissement individuel poétique et symbolique des formes religieuses d'antan, qui permettrait de conserver celles qui ont à la fois une valeur nationale et universellement humaine.⁶³ Yiddishisme et hébraïsme ont souvent des problématiques très proches, mais des solutions différentes. La question centrale reste dans chaque cas celle de l'identité juive. S'agit-il

des Juifs tels qu'ils sont ou des Juifs tels qu'ils devraient être? S'agit-il des Juifs là où ils sont (en diaspora, c'est à dire majoritairement en Europe de l'Est), ou bien là où l'on pense qu'ils "devraient" être, c'est-à-dire en Palestine? De ces questions fondamentales découle logiquement le choix de la langue: le yiddish ou l'hébreu. A chacune ensuite de se (ré)inventer une "lignée croyante"⁶⁴, une généalogie prestigieuse, en annexant la terminologie religieuse, nationale, populiste etc.

La langue à son tour ne sort pas indemne de ces affrontements. En Palestine, les anti-yiddishistes apostrophaient les yiddishophones dans la rue de l'injonction "*Ivri, daber ivrit*" [Hébreu, parle hébreu!]. Le mot *ivri* "Hébreu" remplace l'ancien mot *yehudi* "Juif", réservé pour désigner les Juifs de la diaspora, condamnés à disparaître selon l'idéologie sioniste. On reconnaît là un procédé commun à toutes les idéologies totalitaires, qui visent à changer la réalité en changeant la langue, la manière dont elle s'énonce. Comme le dit très justement Pierre Bourdieu, "le dire droit, formellement conforme, prétend par là même... à dire le droit, c'est à dire le devoir être". L'invention du mot "*ivri*" peut être rapportée à la "capacité générative" et même "originale" de la langue, "que lui confère son pouvoir de produire à l'existence en produisant la représentation collectivement reconnue, et ainsi réalisée, de l'existence." L'imposition de la langue (ré)inventée, des mots nouveaux qui viennent se superposer à l'usage existant, est

bien une manifestation du "rêve de pouvoir absolu" de transformation de la réalité.⁶⁵

*

Aujourd'hui, l'histoire a tranché. La Shoah a entraîné l'anéantissement de la population et de la culture juives en Europe de l'Est. Une large majorité des quelque six millions de victimes étaient yiddishophones. La fondation de l'Etat d'Israël en 1948 sur la base de l'idéologie sioniste a conforté la langue hébraïque, tandis que le yiddish n'a toujours aucun statut dans le pays. Ce n'est qu'en 1976 qu'on a autorisé l'enseignement du yiddish dans les lycées (cette matière pouvant être aujourd'hui choisie comme option seconde langue aux épreuves du baccalauréat), plus tard encore dans les écoles primaires. Cet enseignement est aujourd'hui donné dans une quarantaine d'écoles, rassemblant environ 2300 élèves, sans compter le réseau des écoles religieuses (*heder* et *yeshiva*) où le yiddish est utilisé comme langue d'instruction, mais pas enseigné pour lui-même. En 1996, le parlement israélien a voté une déclaration reconnaissant le yiddish et le ladino comme langue juives; patrimoine dont l'Etat d'Israël est responsable, ainsi que la création de deux commissions dépendantes du Ministère de l'éducation et pourvues d'un budget, l'une pour le yiddish, l'autre pour le ladino. A ce jour, aucune n'a vu le jour.⁶⁶ Seuls, les milieux hassidiques maintiennent l'usage du yiddish comme langue quotidienne. Le yiddish est devenu, pour la

plupart des Juifs en Israël comme en diaspora, la langue des "Juifs morts". Dans les autres pays occidentaux, l'assimilation a fait son oeuvre. L'URSS, après avoir soutenu la culture yiddish dans les années 1920, mais au prix d'une politique d'exclusion de la langue hébraïque, a sombré dans des vagues de purges et de persécution (1937-38, 1948-52) à l'encontre des écrivains yiddish. La plupart des journaux et des revues ont été fermés (ne subsistaient que *Der Birobidzhaner shtern* et *Sovetish heymland*, entièrement victimes de la mise au pas). Depuis la levée du rideau de fer, on assiste à un renouveau timide, d'autant amputé par l'immigration vers Israël depuis les années 1970. En Europe occidentale, le yiddish a subi la même indifférence. Les déclarations concernant les langues régionales qui avaient suivi l'élection du président François Mitterrand en France n'ont pas été concrétisées pour le yiddish. L'Union Européenne lui a pourtant dédié une déclaration de principe, elle non plus sans grand effet.

Le sort des deux principales langues juives du début du siècle est aujourd'hui fort différent. L'hébreu (moderne) israélien est la langue de l'Etat d'Israël, sa survie, dépendante de celle du jeune Etat, est assurée par ses structures éducatives et sociales (éducation, armée, médias). Le yiddish ne bénéficie plus du soutien d'aucune structure étatique. A part dans certains milieux religieux, rares sont ceux qui identifient leur identité juive à cette langue, qui fait pourtant l'objet d'un certain revival dans les milieux

intellectuels culturalistes. De toute manière, la langue n'est plus aujourd'hui, et de loin, le critère de la judéité, qui se cristallise désormais autour de trois grands pôles, l'engagement religieux, l'attachement à Israël, et enfin l'histoire et la culture juives, en particulier la mémoire de la Shoah.⁶⁷

NOTES:

¹ Sur la diglossie et la distinction entre langue H et langue L, voir Charles A. Fergusson, dans *Word*, 1959, no. 15, p. 325-340; Joshua A. Fishman, "Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism", *Journal of Social Issues*, 1967, 23, no. 2, p. 29-38.

² Fait significatif; la première phrase dont nous avons trace en yiddish est écrite au creux d'une calligraphie ornant un rituel de prières entièrement en hébreu. Cf. Chone Shmeruk, *Sifrut yidish: Prakim letoldoteha*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1978. D'après les recherches de Erika Timm, les glosses yiddish en marge des textes hébraïques de Rashi seraient de sa main.

³ Cité par Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*, t. 7: "Old Yiddish Literature from its Origins to the Haskalah Period", New York, Ktav, 1975, p. 222.

⁴ *Mendelssohns Schriften*, Leipzig, 1844, t. 5, p. 505-506.

⁵ Abraham Geiger, "Allgemeine Einleitung in die Wissenschaft des Judentums" in Ludwig Geiger (réd), *Nachgelassene Schriften*, Berlin 1875, p. 221-222, cité par Jean Baumgarten, "La définition nationale de la langue et de la littérature yiddish chez les savants de la *Wissenschaft des Judentums*", *Philologiques III*, réd. Michel Espagne et

Michael Werner, Paris, MSH, 1994, p. 405-429.

⁶ Cité par Emanuel S. Goldsmith, *Architects of Yiddishism at the Beginning of the Century: A Study of Jewish Cultural History*, Cranbury NJ, Associated University Presses, 1976, p. 38 et 112.

⁷ David Friedländer, *Ueber die Verbesserung der Israeliten im Königreich Polen: Ein von der Regierung im Jahre 1816 abgefordertes Gutachten*, Berlin, Nicolai, 1819, p. 63.

⁸ *Gesammelte Schriften von Dr Zunz*, t. 2, Berlin, Louis Gerschel, 1875, p. 110.

⁹ Dr. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, 2e édition augmentée, Francfort/Main, J. Kauffmann, 1892, p. 453 (et 452-457 passim).

¹⁰ *Ibid.* p. 462.

¹¹ *Mendelssohns Schriften*, Leipzig, 1844, t. 5, p. 505-506.

¹² Leopold Zunz, *Gesammelte Schriften*, p. 110.

¹³ La revue *Ha-measef*, lancée en 1780 par l'association des Amis de la langue hébraïque, dut cesser définitivement sa parution qui était devenue épisodique, en 1811. Elle ne recueillit jamais plus de 300 abonnés. Les revues suivantes, Sulamith et Jeshurun, parurent déjà en allemand, et après 1830, il n'y eut plus de création littéraire en hébreu en Allemagne.

¹⁴ Voir Raphael Mahler, *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 1985 (traduit de l'original yiddish *Der Kamf tsvishn haskole un khsides in Galitsye*, New York, YIVO, 1942); Maks Erik, *Etyudn tsu der geshikhte fun der haskole 1789-1881*, Minsk, Melukhe Farlag fun Vaysrusland/

Natssekte, 1934; Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*, t. XI: "The Haskalah Movement in Russia", Cincinnati, Hebrew Union College/ New York, Ktav, 1978 (traduit de l'original yiddish: *Di geshikhte fun der literatur bay yidn*, vol. 12: "*Di haskole-bavegung in Rusland*", Wilno, Tomor, 1929).

¹⁵ Voir l'introduction de Dik à *Makhaze mul makhaze*, Varsovie, 1861, n.p., cité par Dan Miron, *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century*, New York, Schocken, 1973, p. 13.

¹⁶ Voir Dan Miron, *A Traveller Disguised*, op. cit.

¹⁷ Bal Makhshoves, "Tsvey shprakhn, eyneyntsike literatur" (1908), reproduit dans *Geklibene verk*, New York, Tsiko, 1953, p. 112-123. Le critique y dévoile de manière presque comique comment des revues réunissent des écrivains aux options politiques tout à fait antithétiques, ou comment des écrivains partisans officiellement de l'une des langues traduisent leurs articles dans la deuxième, afin de percevoir deux fois les maigres honoraires versés par les revues.

¹⁸ Voir Robert Alter, *The Invention of Hebrew Prose: Modern Fiction and the Language of Realism*, Seattle, University of Washington Press, 1988, p. 23 ff.

¹⁹ Le mouvement *Hibbat Tsiyon* [L'amour de Sion] forme le lien entre les précurseurs du sionisme et le début du sionisme politique. Il est composé dans les années 1880-90 de groupes non-politiques favorables à l'émigration en Palestine.

²⁰ Yehoyshue Mordkhe Lifshits, "Di fir klasn", *Kol mevasser*, 1863, p. 323-328, 364-366, 345-380, 392-393.

²¹ Sur ce sujet, voir Joshua A. Fishman, *Never Say Die! A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters*, La Haye, Mouton, 1981.

²² Voir Dovid Katz, "On Yiddish, In Yiddish and For Yiddish: 500 Years of Yiddish Scholarship" in Mark H. Gelber (éd.), *Identity and Ethos: Festschrift for Sol Liptzin*, New York, Peter Lang, 1986.

²³ Lazar Saineanu, *Studii dialectologic asupra graiului evreogerman*, Bucarest, 1889. Saineanu, philologue et folkloriste roumain, auteur du grand dictionnaire de la langue roumaine en 4 volumes (1895) qui connut 84 éditions, enseignait la linguistique roumaine à l'Université de Bucarest bénévolement, la citoyenneté roumaine lui ayant été refusée même après sa conversion. En 1901, il émigre à Paris où il enseignera à l'École des Hautes Etudes à la Sorbonne.

²⁴ Alfred Landau, né à Brody en Galicie, émigre à Vienne à l'âge de 15 ans. Juriste, il se retire ensuite pour se consacrer à ses recherches sur la linguistique et le folklore yiddish.

²⁵ Jakob Gerzon, *Die jüdisch-deutsche Sprache. Eine grammatisch-lexikalische Untersuchung ihres deutschen Grundbestandes*, Francfort/Main, 1902; Alfred Landau, "Das Deminutivum der galizisch-jüdischen Mundart", *Deutsche Mundarten*, I, 1895, p. 46-58.

²⁶ Ber Borokhov, "Di oyfgabn fun der yidisher filologie", *Der Pinkes*, éd. Shmuel Nizer, Vilna, Kletskin, 1912, p. 2-21.

²⁷ Ber Borokhov développa une synthèse entre nationalisme juif et doctrine marxiste qui sera à la base du parti sioniste ouvrier *Poalei Tsiyon*.

²⁸ Voir *Johann Gottfried Herder: Zur Herder-Rezeption in Ost- und Südosteuropa*, éd. G. Ziegenggeist, Berlin, Akademie Verlag, 1978.

²⁹ J'entends ce mot au sens que Kafka donnait, dans ses journaux, à son texte sur les littératures mineures daté du 25

décembre 1911, cf. Franz Kafka, *Tagebücher 1910-1923*, Francfort, S. Fischer, 1986, p. 151-154. Kafka note d'ailleurs le lien fort entre littérature et politique chez les nations minoritaires, où "la littérature est l'affaire du peuple".

³⁰ Sur le renouveau des langues slaves, voir Alexander M. Schenker et Edward Stankiewicz (éd.), *The Slavic Literary Languages: Formation and Development*, New Haven, Yale Concilium on International and Area Studies, 1980. Le phénomène du "premier congrès" consacré à la langue nationale est significatif, ainsi, le premier congrès consacré au biélorusse a lieu en 1926, à l'ukrainien en 1927, bien après le Congrès sur la langue yiddish de Czernowitz en 1908. Cf. Joshua A. Fishman, *The Earliest Stage of Language Planning: The "First Congress" Phenomenon*, Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1993.

³¹ Sur le rôle des intellectuels dans les mouvements nationaux, voir John Breuilly, *Nationalism and the State*, Chicago, Chicago University Press, 1985, en particulier le chapitre "The Social Bases of Nationalist Politics" p. 329-333, qui affirme: "The typical nationalist intellectual can be seen as an unsuccessful professional", p. 330.

³² Voir Claudie Weill, *Etudiants russes en Allemagne 1900-1914*, Paris, L'Harmattan, 1996.

³³ Voir Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, en particulier pour le Bund p. 182 ff. et pour le groupe *Zeitgeist* à Berlin p. 271 ff.

³⁴ Sur les enjeux de pouvoir, en particulier sur l'insuffisance du concept de diglossie de Fergusson pour une vision dynamique des conflits linguistiques, voir Jean-Louis Calvet, *La*

guerre des langues et les politiques linguistiques, Paris, Payot, 1988.

³⁵ Le yiddish remplacera officiellement le russe dans les réunions politiques du Bund à partir de 1910.

³⁶ Sur le congrès, voir Emanuel S. Goldsmith, *Architects of Yiddishism at the Beginning of the Twentieth Century: A Study in Jewish Cultural History*, Cranbury NJ, Associated University Presses, 1976; *Di ershte yidishe shprakh-konferents: barikhtn, dokumentn un ophandlungen fun der Tshernovitser konferents 1908*, Wilno, YIVO/ Filologishe sektsye, 1931.

³⁷ Cité par Goldsmith, *Architects of Yiddishism*, p. 193.

³⁸ *Di ershte yidishe shprakh konferents*, p. 182.

³⁹ Voir Michael Berkowitz, *Zionist Culture and West European Jewry before the First World War*, en particulier le chapitre "Art and Zionist Popular Culture", Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

⁴⁰ Voir Steven E. Aschheim, "Eastern Jews, German Jews and Germany's Ostpolitik in the First World War", *Leo Baeck Institute Year Book*, XXVIII (1983), p. 351-365.

⁴¹ Cf. en particulier, la création par Max Bodenheimer du *Komitee für den Osten* (KfdO) en 1914. L'idéologie des fondateurs s'exprime dans la revue *Neue jüdische Monatschriften* (1916- 1920), sous la direction de Hermann Cohen, Alexander Eliasberg, Adolf Friedemann, Eugen Fuchs et Franz Oppenheimer, et dans le numéro spécial consacré aux "Ostjuden" de la revue *Süddeutsche Monatshefte* en février 1916.

⁴² Voir Arye Leyb Pilovski, *Tsvishn yo un neyn: yidish un yidish-literatur in Erets-Isroel 1907-1948*, Tel Aviv, World Council for Yiddish and Jewish Culture, 1986, auquel sont empruntés la plupart des faits suivants.

⁴³ *Betar*: mouvement de jeunesse sioniste fondé en 1923 à Riga, influent dans les années 1930, marqué par une idéologie influencée par le révisionisme de Vladimir Jabotinski,

⁴⁴ Joseph Klausner, critique littéraire, obtient la chaire de littérature hébraïque à l'Université hébraïque tout en siégeant à l'Académie de la langue hébraïque.

⁴⁵ Avrom Rozin, dit Ben Adir (1878-1942), socialiste yiddishiste, membre du Parti ouvrier juif socialiste ("Sejmiste") depuis 1906, puis du Parti socialiste juif unifié en 1917, quitte l'URSS en 1921 pour s'installer à Berlin, puis New York.

⁴⁶ Ben Adir mentionne 65.000 volumes disponibles à la bibliothèque centrale de la Histadrut, dont 45.000 en hébreu et 4.000 en yiddish, en conséquence de la politique d'exclusion systématique visant cette langue. Voir Ben-Adir, "Tsu der lage fun yidishn bukh in Erets-Isroel", *Bikher-velt*, juin 1928, p. 20- 24. Ben Adir choisit la bibliothèque de la puissante organisation des travailleurs *Histadrut* parce qu'elle est censée représenter les goûts bibliographiques de la classe ouvrière, au sein de laquelle l'intérêt pour le yiddish est important.

⁴⁷ Abraham Isaac Kook, premier Grand Rabbin de Palestine, fut l'artisan de la réconciliation entre sionisme et orthodoxie religieuse par son interprétation du mouvement sioniste, même laïc, comme une forme de rédemption du peuple juif.

⁴⁸ Cité par Pilovski, p. 243.

⁴⁹ Voir Chaim Rabin, "The National Idea and the Revival of Hebrew", *Studies in Zionism*, 7 (printemps 1983), p. 31-48.

⁵⁰ Ahad Ha-am, "Riv haleshonot", *Hashiloah*, vol. 22, no. 2, 1910; voir aussi Zalmen Zilbertsvayg, *Akhad Haam un zayn batsiung tsu yidish*, Los Angeles, Farlag Elisheva, 1956.

⁵¹ Voir Eliezer Schweid, "The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought", in Jehuda Reinharz et Anita Shapira (réds), *Essential Papers on Zionism*, New York, New York University Press, 1996, p. 133-160.

⁵² Voir sur la notion de "rejet de la diaspora", Yaakov Klatzkin, *Tehumim*, Berlin, 1925, p. 76-82, où il affirme que "la diaspora n'est pas digne de survivre" car elle "falsifie notre caractère national" et "corrompt notre caractère humain et notre dignité humaine".

⁵³ Yaakov Klatzkin, *Tehumim*, Berlin, 1925, p. 81-82.

⁵⁴ Citation d'un jeune sioniste de l'époque, Dr. J. Eljaschoff, "Ueber Jargon ("Juedisch") und Jargonliteratur", *Jüdischer Almanach 5663*, réd. Berthold Feiwel et Ephraim Moses Lilien, Berlin, Jüdischer Verlag, 1902, p. 58. Israel (Isidor) Eliashev, qui deviendra plus tard, sous le pseudonyme Bal Makhshoves, le fondateur de la critique littéraire yiddish, était alors encore un sioniste anti-yiddishiste convaincu.

⁵⁵ Voir Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.

⁵⁶ Nathan Birnbaum, (Discours au premier Congrès sioniste), *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage*, Czernowitz, 1910, t. I, p. 40.

⁵⁷ Maks Vaynraykh, "Der Bund un di yidishe shprakh", *25 yor (1897-1922)*. *Zamlbukh*, Varsovie, Di velt, 1922, p. 56.

⁵⁸ Voir les deux articles de Matisyohu Mizes, "*Bizehut hasafa hayehudit*" [L'identité de la langue yiddish] et "Quelques mots de plus sur la langue yiddish", *Ha-olam*, no. 22 et 23 (5 et 12 juin 1907) (on notera au passage que ces deux articles pro-yiddish furent écrits en

hébreu), cité ici d'après Goldsmith, *Architects of Yiddishism*, p. 152.

⁵⁹ Matisyohu Mizes, "Lisheelat halashon hayehudit" [Sur la question de la langue yiddish], *He-atid*, 1910, p. 209. L'article de Mises, en hébreu, a été écrit en réponse à "Riv haleshonot" de Ahad Ha-am.

⁶⁰ Nathan Birnbaum, "Di absolute ideye fun yidntum un di yidishe shprakh", *Di yidishe velt* (St. Petersburg), no. 1, mars 1912, p. 48-49.

⁶¹ Khayim Zhitlovski, "Dos yidishe folk un di yidishe shprakh" (1904), *Geklibene verk*, réd. Yudl Mark, New York, Tsiko (CYCO), 1955, p. 124.

⁶² Khayim Zhitlovski, *Mayne ani maymins*, New York, YKUF, 1953, p. 403.

⁶³ Khayim Zhitlovski, "Di natsyonal-poetische vidergeburt fun der yidisher religye" (1908), reproduit dans *Geklibene verk*, p. 219-255.

⁶⁴ Voir Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

⁶⁵ Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 20 et 21.

⁶⁶ Renseignements fournis par internet par Leybl Botwinik, vice-président du Conseil mondial pour la culture yiddish, le 30 octobre 1997.

⁶⁷ Voir Martine Cohen, "Les Juifs de France: Affirmations identitaires et évolution du modèle d'intégration", *Le débat*, no. 75, mai-août 1993, p. 101-115.

Présentation des auteurs

Quelques exemples de caractères hébreux à travers les âges.

1	2	3	3a	4	4a	5	6	7
א	אא	אא	אאא	אאא	א	אאא	אאאא	אא
ב	בב	בב	בבב	בבב	בב	בבב	בבבב	בב
ג	ג	גא	גא	גא	ג	גא	גא	גא
ד	ד	דא	דא	דא	ד	דא	דא	דא
ה	ההה	הה	ההה	ההה	ההה	ההה	הההה	ההה
ו	וו	וו	וו	וו	וו	וו	וו	וו
ז	ז	זא	זא	זא	ז	זא	זא	זא
ח	ח	חא	חא	חא	ח	חא	חא	חא
ט	ט	טא	טא	טא	ט	טא	טא	טא
י	יי	יי	יי	יי	י	יי	יי	יי
כ	ככ	ככ	ככ	ככ	כ	ככ	ככ	ככ
ל	ל	לא	לא	לא	ל	לא	לא	לא
מ	מ	מא	מא	מא	מ	מא	מא	מא
ס	ס	סא	סא	סא	ס	סא	סא	סא
ע	ע	עא	עא	עא	ע	עא	עא	עא
פ	פ	פא	פא	פא	פ	פא	פא	פא
צ	צ	צא	צא	צא	צ	צא	צא	צא
ק	ק	קא	קא	קא	ק	קא	קא	קא
ר	ר	רא	רא	רא	ר	רא	רא	רא
ש	ש	שא	שא	שא	ש	שא	שא	שא
ת	ת	תא	תא	תא	ת	תא	תא	תא

1 Fragment de l'Exode 2. Lettre de Bar Kokhba. 3. Lettre de Bet Mashk. 3a. Signatures de témoins pour le 3. 4. Un document araméen. 4a. Signature pour 4a. 5. Fragment de Dura-Europos. 6,7. Inscriptions sur une tombe à Bet She'arim. (1-4a Wadi Murabba'at, c.a.d. avant 135 de l'ère chrétienne (E.C.), 5-7 3e siècle de l'E.C. (Encyclopedia Judaica))

L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord.

par Joseph Chetrit

Il est admis que l'influence directe d'une langue sur une autre en quelque domaine que ce soit, phonologique, syntaxique, lexical ou autre, ne fait que corroborer et concrétiser certains rapports préalables, politiques ou sociaux, économiques ou culturels, entretenus par les locuteurs (ou les diffuseurs) de ces deux langues. Sans des rapports étroits et directs dans des activités communes ou la participation conjointe à des processus qui concernent les deux populations, les locuteurs des deux langues ne viendraient pas à se côtoyer et, d'abord, à s'entendre parler.

Contexte sociolinguistique du contact des langues

Afin d'éclairer les conditions aussi bien linguistiques qu'extra linguistiques qui ont favorisé l'emprunt de très nombreuses unités lexicales par les langues judéo-arabes (LJA) d'Afrique du Nord (AFN) au français, nous présenterons schématiquement certains phénomènes ou processus politiques, sociaux et culturels dans lesquels ont été mêlées les communautés juives d'AFN depuis l'installation des Français en Algérie.

Facteurs socioculturels de l'emprunt.

A la suite de la colonisation de l'Algérie et de la Tunisie, et au Maroc bien avant l'établissement du Protectorat français, les masses juives d'AFN ont été pratiquement les premières à être scolarisées à la française. selon des programmes français et dans la langue française.¹ En Algérie, l'ouverture d'écoles françaises pour les Européens et les Juifs autochtones dès le milieu du XIXe siècle puis le décret Crémieux de 1870 qui accordait la citoyenneté française à tous les Juifs algériens, ont permis la diffusion du français dans des couches de plus en plus larges de la communauté juive. Avant de devenir langue maternelle, dans de très nombreuses familles, le français était langue de culture et langue de communication avec les colons et les administrateurs qui arrivaient de plus en plus nombreux de la Métropole. Au Maroc dès 1860 et en Tunisie à partir de 1878, l'A.I.U.² a installé un réseau d'écoles primaires assez dense, surtout dans les grandes agglomérations juives, où le français était enseigné comme langue maternelle dans des manuels ayant servi au même moment en

France. Des milliers d'enfants parviennent ainsi au Certificat d'études au début du XXe siècle. Plus tard, l'A.I.U. ouvrira aussi des cours complémentaires qui dispenseront des enseignements jusqu'au niveau du BEPC. Assez rapidement, se sont ainsi développées en AFN des populations juives bilingues qui parlent et utilisent aussi bien le français que le judéo-arabe maternel. Cette compétence bilingue n'est d'ailleurs pas étrangère au rôle d'intermédiaire qu'ont joué, bon gré mal gré, les Juifs d'AFN entre les autorités françaises et les populations musulmanes colonisées. Indépendamment de cette oeuvre de scolarisation, le français a été aussitôt établi à côté de l'arabe comme langue administrative officielle, pour l'ensemble de la population. Il servira donc à la diffusion des instructions officielles, de la propagande et des idées françaises et sera le principal outil qui soutiendra les efforts d'acculturation tentés par les autorités françaises auprès de certains milieux nord-africains. Progressivement, au fur et à mesure des progrès accomplis par la colonisation, la langue française deviendra même assez vite une langue dominante, gagnant des domaines de la vie publique et de la vie privée de plus en plus larges. Ce processus a engagé plus particulièrement les populations juives des grandes villes, à cause du rôle social et économique nouveau qui leur a été dévolu à la suite de la colonisation. La connaissance du français constituait alors un avantage inestimable dans la vie publique et économique sous le

régime colonial, sans parler du rôle primordial que cette connaissance avait dans la nouvelle vie culturelle. Bientôt même, l'utilisation intensive du français comme langue véhiculaire dans la vie formelle et intellectuelle amènera certains locuteurs juifs, algériens surtout, à abandonner complètement l'usage du judéo-arabe maternel. Avec les réussites de la francisation le français tiendra donc aussi le rôle de langue vernaculaire qui était dévolu aux LJA, celles-ci servant surtout à satisfaire les besoins immédiats et quotidiens de la communication, dans la vie familiale ou communautaire. Chez la plupart des locuteurs juifs nord-africains cependant, le français et le JA avaient des fonctions complémentaires de langue véhiculaire pour le premier et de langue vernaculaire pour le second. Chez tous, le français jouissait d'un prestige social et culturel. Vue sous cet angle, la situation de bilinguisme qui s'est développée à l'époque coloniale française en AFN, constitue un cas typique de diglossie. Ce prestige dont jouissait le français n'a fait que traduire en réalité les changements culturels ou plus exactement l'aspiration à de tels changements, qu'avait suscités la colonisation dans une certaine élite nord-africaine, et particulièrement parmi les Juifs des grandes villes, lesquels entretenaient tout naturellement les rapports les plus étroits avec les représentants de la civilisation française et occidentale. L'un des slogans les plus décriés de la colonisation française a été l'introduction de la modernisation dans les pays conquis ou

'protégés'. Ceux qui ont été touchés par cette modernisation se sont vus, adopter alors de nouveaux modes de vie, de nouveaux modes de pensée et de nouveaux comportements. D'autre part, à la suite de l'ouverture en AFN de nouveaux débouchés pour l'industrie française la vie quotidienne met désormais les autochtones (des grandes villes surtout) en contact direct avec de nouveaux et nombreux produits pour lesquels des besoins de consommation ont été également suscités. Avec l'intrusion de cette forme de civilisation industrielle et technologique, de nouveaux objets et de nouvelles idées font ainsi leur apparition. Mais ces nouveaux signifiés manquent de signifiants adéquats dans les parlers locaux. C'est sans doute là l'origine de centaines de termes français intégrés dans les LJA d'AFN et relatifs tous aux différents aspects matériels des nouveaux modes de vie. Mais alors que ces emprunts lexicaux ont pour fonction principale de dénoter et de représenter dans la langue de nouveaux domaines de la réalité extralinguistique, d'autres emprunts tiendront plutôt un rôle connotatif et exprimeront surtout l'impact psychologique que les concepts qu'ils désignent ont eu sur les locuteurs judéo-arabes. Des termes équivalents existent déjà en effet dans les parlers locaux mais ils ne peuvent servir à traduire les différentes associations que les nouveaux concepts ou comportements évoquent. C'est ainsi que des noms comme [tomobil] ou [brwita] (= 'automobile' et 'brouette') seront avant tout des mots dénotatifs—nous les

appellerons des emprunts dénotatifs—alors qu'en JM par exemple les verbes des phrases: [frikanti Ibnãt] et ka ndeklaro bas...] (= 'tu as fréquenté des filles' et 'nous déclarons que...' sont là surtout pour connoter les verbes correspondants étant presque des synonymes parfaits: [xarzi me a Ibnat ka nqolo bas.]. Nous appellerons de telles interférences des emprunts connotatifs.

Facteurs proprement linguistiques de l'emprunt.

Ainsi ces processus socioculturels subis plutôt qu'acceptés par les populations d'AFN on fait du français une langue de prestige, langue de civilisation capable de traduire les réalités du monde moderne et de les communiquer. Pour les bilingues comme pour les monolingues, le français constituera dorénavant, de ce fait, un réservoir de néologismes qui viendront compléter les parlers locaux et combler leurs insuffisances lexicales dans les divers domaines de la vie moderne. Mais cette contamination de nos LJA par le français, toute inconsciente et toute naturelle qu'elle est, n'est pas due uniquement à des facteurs externes. Elle tient aussi pour une large part à la structure interne et aux caractéristiques typologiques de ces langues.

Le JA, le JM et le JT sont en effet des idiomes autonomes, qui évoluent et fonctionnent selon des règles qui leur sont spécifiques. Ce ne sont pas des dialectes arabes au sens commun

que l'on donne généralement à ce nom. À l'intérieur de chacun des trois groupes, les différences sont parfois très grandes entre les parlers de deux communautés juives voisines. Cependant, ils diffèrent tous des parlers musulmans voisins sur le plan phonétique, morphologique et surtout lexical. Un locuteur juif voulant communiquer avec un locuteur musulman doit emprunter le parler de ce dernier ou au moins sa phonétique, s'il veut se faire bien comprendre de lui. C'est que les parlers juifs se sont développés et façonnés dans une 'mouvance culturelle' toute différente, tournée qu'elle est vers la vie juive la plus intense et la plus authentique, alors que les autres parlers sont tournés vers l'islam. Le fonds hébraïque y est donc très bien représenté, parfaitement intégré phonologiquement et morphologiquement. Par contre, aucune référence n'y est faite à l'arabe classique ou à tout autre état de langue privilégié. Très rares d'ailleurs sont les Juifs qui pratiquent l'arabe littéraire avant l'indépendance des pays d'AFN.

Les communautés juives du Maroc de Tunisie et d'Algérie ayant vécu en fait dans une sorte de vase clos culturel et social, les contacts des LJA avec les parlers musulmans seront assez réduits. En dehors du fonds commun qui a dû se stabiliser pour les LJA dès le début du Moyen Âge, les apports lexicaux seront très limités puisque la société musulmane vit aussi dans une sorte de repli et que les développements intellectuels nouveaux sont exprimés

exclusivement soit par l'arabe classique pour les Musulmans soit par l'hébreu rabbinique pour les Juifs. Les murs des mellahs marocains, des Haras tunisiennes et des quartiers juifs algériens sont là d'ailleurs pour sauvegarder cette autarcie et empêcher l'infiltration d'influences extérieures indésirables. Quand après la colonisation et malgré certaines réticences de la part du leadership religieux s'ouvrent enfin ces murs devant les idées françaises et les objets français, ni l'arabe classique ni les parlers musulmans ni même l'hébreu rabbinique qui a pourtant su s'adapter aux vicissitudes de l'histoire ne sont en mesure de proposer un lexique nouveau capable de représenter les nouvelles données de la réalité culturelle. Toutes ces langues en sont elles-mêmes dépourvues. Il est donc tout naturel que le terme français soit adopté en même temps que son référent extralinguistique.

L'influence française est loin cependant d'être la première à avoir enrichi le lexique et les formes des LJA du Maghreb; Bien avant l'installation des Français, les parlers juifs d'AFN se sont trouvés en contact direct avec d'autres langues romanes : le castillan dans tout le Maghreb, le portugais au Maroc et l'italien en Tunisie surtout.

Les rapports culturels entre les deux centres juifs importants au Maghreb et en Castille-Aragon ont toujours été très étroits et les échanges d'idées et de personnes ont eu lieu dès le IX^e siècle, au début vers l'Espagne surtout,

par la suite, avec l'épanouissement de l'Age d'Or, dans l'autre sens plutôt.³

A la fin du XIV^e cependant, un siècle exactement avant la terrible expulsion d'Espagne de 1492, des communautés entières en butte aux persécutions chrétiennes en Castille. Aragon, Catalogne, et à Majorque sont contraintes à s'expatrier et à trouver refuge—un refuge très souvent précaire—dans les villes de ce qui constitue aujourd'hui l'Algérie (à Alger en particulier)⁴, et à Tunis. Là, les émigrés ont fondé des communautés judéo-espagnoles qui avaient leurs propres institutions religieuses mais qui n'en vivaient pas moins dans une sorte de symbiose avec les communautés indigènes. A Tunis, cette émigration a été à l'origine de la Communauté des Grana qui a tenu depuis toujours à se distinguer des Swansea ou juifs locaux." Par la suite, cette communauté a été renforcée par l'arrivée au XVII^e et au XVIII^e siècles de Juifs italiens. des Livournais surtout. A la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e, des milliers de réfugiés juifs Castellans et Portugais ont déferlé sur les villes marocaines où ils allaient constituer des communautés séparées, les communautés des expulsés (Qahal megorashim). Quelques dizaines d'années auparavant, les portugais avaient commencé à occuper la côte marocaine et construit des ports avec des installations militaires d'Arzila jusqu'à Agadir, en passant par Safi et Mazagan, ports qu'ils ont tenus jusqu'au milieu du XVI^e siècle et où vivaient des communautés juives

particulièrement actives. L'apport de ces vagues d'émigration et de ces contacts directs avec des locuteurs judéo-espagnol, judéo-italiens ou portugais aux parlers juifs d'AFN a été assez considérable. Dans des communautés mixtes, judéo-arabes et judéo-espagnoles, comme il en existait en Algérie et au Nord du Maroc, on assiste même à une romanisation poussée des parlers judéo-arabes locaux, le fonds roman dû à l'emprunt ayant pris des proportions insoupçonnées. Ces émigrés avaient apporté en effet avec eux d'autres habitudes, d'autres objets, d'autres modes de vie et d'autres concepts, en un mot une civilisation avancée sur le plan technique et intellectuel. Les traces de ce 'choc culturel', nous les trouvons dans tous les parlers judéo-arabes, même dans les communautés les plus éloignées des grands centres urbains, sous la forme de quelques dizaines mots pour les uns, de centaines pour certains et même des milliers pour d'autres. Le fonds italien est surtout important dans le parler juif de Tunis, mais des termes comme [karrōsa<carozza ('fiacre') el [sordi]] surdi<soldi sont répandus dans toute l'Afrique du Nord juive. De même les emprunts portugais sont surtout fréquents dans les parlers juifs des ports anciennement tenus par les Portugais, comme Mazagan, Safi ou Azemmour, ou bien chez certains locuteurs de Casablanca, ville où l'on retrouve des Juifs venant de toutes les communautés marocaines. Des termes particulièrement ancrés sont par exemple' [lapis ('crayon') ou [papagaio ('perroquet'), ce dernier

répandu dans tout le Maroc arabe. Ajoutons d'ailleurs qu'il est parfois difficile de déterminer avec exactitude l'origine de tel ou tel emprunt, le morphème étant commun à toutes les langues romanes, par exemple: [lonōr], 'honneur', ou [prōba], 'preuve', [fabōr], 'faveur', [bānkal], 'banque', [familja], 'famille', etc... Cependant comme ces termes se retrouvent aussi bien dans le JA1g. que dans le JM et dans le JT, nous n'hésitons pas à les attribuer au castillan, ou à l'espagnol plus tardif, parce que c'est la langue dont l'influence a duré le plus (à partir de la fin du XIVe siècle) et qui a été en contact direct avec des parlers juifs dans presque tout le Maghreb, de Tunis à Marrakech. Sans cette attribution au judéo-espagnol, il serait difficile d'expliquer comment des signifiants renvoyant à des concepts aussi universels et élémentaires que 'famille', 'honneur' ou 'temps' aient dû être empruntés et substitués même généralement aux termes judéo-arabes originaux, dont l'usage s'est perdu dans de nombreux parlers.

Cela dit, c'est par le truchement du judéo-castillan que le plus grand nombre de termes espagnols ont été intégrés dans les parlers juifs d'AFN. Ces emprunts couvrent une gamme de domaines lexicaux très variés, que nous illustrons ici par quelques items représentatifs.

—Des noms d'institutions diverses: [familja]<familia; [gerra]<guerra ('guerre'); [skwela]<escuela ('école'); [tornaboda]<tornaboda ('retour de noces'), ce dernier dans le parler juif de

Fès," [lgarro]<cigarrro ('cigarettes'); ssaka<saca ('régie de tabac').

—Des noms d'ustensiles et de meubles: [kotseral<cuahara ('cuiller' [sakatrapo]<sacaapon ('tire bouchons'), banjo<baño ('bain 'baignoire');

—Des noms de vêtements: [blusal]<blusa ('blouse'); [qamiza] ° [qmezza]<camisa ('chemise');

—Des termes culinaires: [pasta]<pasta ('pâte', 'sorte de boulette de pommes de terre farcies'); [pallebe]<pan leve ('pain levé, 'sorte gâteau léger).

—Le vocabulaire spécialisé de certains jeux de cartes: [ttuti]<tute, en italien tutti (sorte de jeux de cartes); [lkarta]<carta ('cartes' [rronda]<ronda (sorte de jeu de cartes);

-des titres [qabtan]<capitan ('capitaine'); [senjor]<senor ('monsieur').

—des activités: [bizita]<visita ('visite'); [tpasjar] ou [tpisjar]<paseo ('se promener').

—des adverbes provenant d'adjectifs: [sobito<subito ('subitement')

Il s'avère donc qu'une longue tradition romane, à travers le judéo-espagnol surtout, a précédé l'influence française et l'a en quelque sorte préparée et facilitée. Cette tradition romane était si profonde que dans certains parlers les emprunts français vont être intégrés selon des formes et des schèmes judéo-espagnols. C'est ainsi que le suffixe du pluriel espagnol [-es] va souvent servir à construire le pluriel de certains noms manifestement d'origine française :

[delège]> [delegès], [komcrsân]>[komcrsânes]. De même, comme nous le verrons, des adjectifs français intégrés seront traités syntaxiquement comme les adjectifs espagnols, c'est-à-dire comme des adverbiaux donc invariables. Mieux encore, dans le domaine verbal, il se crée même un syncrétisme morpho-syntaxique très intéressant, mettant en jeu les outils affixaux de la conjugaison judéo-arabe, le radical français et le suffixe verbal espagnol [-ar]. Ainsi, sur le même modèle que: [msa ka itpasjar], ('il est allé se promener'), où figure le verbe [tpasjar], 'se promener', nous avons de nouvelles créations comme dans: [ja mamma, elas sinjarti?], ('ô maman, pourquoi as-tu signé?'), où le verbe [sinjarti] est formé sur la base du radical français [sinj] (sign-), du suffixe [-ar] et du suffixe judéo-arabe de la deuxième personne du passé [-ti]: [sinj]+[ar]+[ti]—[sinjarti]. Nous citerons par la suite d'autres exemples de ces formations. Certains emprunts français passent donc dans les LJA d'AFN par le moule syntaxique ou morphologique mis en place pour les termes espagnols. Ajoutons cependant que ce phénomène est loin d'être général. Nous n'avons relevé de telles interférences 'judéo-arabe hispano-françaises' que dans des textes provenant de locuteurs ayant vécu dans des communautés à forte population judéo-espagnole, comme il en existait dans beaucoup de villes algériennes et comme il en existe encore à Casablanca où cohabitent depuis les années vingt des locuteurs judéo-arabes, venus du Sud ou du Centre, et des

locuteurs judéo-espagnols, venus du Nord et particulièrement de la zone espagnole où les Juifs parlent—ou parlaient—une langue juive très influencée par l'ancien castillan, la hakitiya.

Facteurs d'intégration concernant le locuteur.

Malgré l'empreinte marquante du Castillan que l'on découvre dans presque tout l'ensemble des parlers judéo-arabes d'AFN, il ne viendrait à l'idée de personne que cette influence est uniforme d'une communauté à l'autre ou à l'intérieur d'une même communauté - un locuteur à l'autre. Le nombre de néologismes étrangers intégrés et connus activement ou passivement par un locuteur, tout comme le nombre total de lexèmes acquis par le même locuteur au cours de son apprentissage de la langue maternelle, ne pourrait jamais être le même chez deux locuteurs différents parlant la même langue. L'acquisition du lexique ou de toute portion de ce lexique fait certes partie de la compétence linguistique de tout locuteur, mais les modalités et surtout les résultats de cette acquisition ne sauraient être universels, parce qu'ils mettent en jeu des facteurs extra-linguistiques innombrables qui ne sont jamais identiques pour deux locuteurs différents. Dans le domaine de l'intégration des néologismes étrangers qui nous intéresse ici des paramètres comme l'éloignement ou la proximité du locuteur judéo-arabe d'un groupe hispanophone ou francophone, les rapports étroits ou lâches qu'il entretient avec le groupe,

la participation à des activités communes ou à des processus communs, la consommation de produits fabriqués ou l'usage de biens culturels qui sont plus spécifiques à ce groupe le fait surtout de pratiquer la langue de ce groupe à quelque niveau que ce soit tout en continuant à utiliser son judéo-arabe naturel et donc d'être quelque peu bilingue, tous ces facteurs et bien d'autres encore ont une influence directe sur le nombre d'emprunts intégrés dans le vocabulaire et le discours de notre locuteur naturel, et sur la portée de cette intégration. L'on ne devra donc pas s'étonner que dans certains parlers juifs d'AFN, les interférences lexicales avec le arabe ou le français soient massivement présentes au point de bouleverser leur équilibre lexical et morpho-syntaxique, alors que dans d'autres, elles se comptent par dizaines seulement ou même par unités et n'ont aucun effet sensible sur eux.

*¹ Un aperçu général sur l'occidentalisation des Juifs d'Afrique du Nord est donné par André Chouraqui, *La Marche vers l'Occident, des Juifs d'Afrique du Nord*. Paris 1952

²L'Alliance Israélite Universelle.

³ voir H. Zafrani, *Poésie juive en Occident musulman*, Paris 1977, p105-107

⁴Voir à ce sujet l'excellent ouvrage de H.Z. Hirschberg *Histoire des Juifs d'AFN* Jérusalem 1965, Mossad Bialik (en hébreu) et en particulier Chap. 7d, t 1. p 285 sqq.

Fragment des *Mille et une nuits* en arabe, écrit en hébreu en caractères carrés.
(Afrique du Nord, 19ème siècle ? Remerciements à M. Jacques Taïeb)

Le yiddish : un passé, un présent, et un futur ?

Entretien avec Itzhok Niborski

PLURIELLES- Si vous le voulez bien, nous allons parler de ce qui vous intéresse, la langue et la culture yiddish dont vous êtes spécialiste. Arte a diffusé récemment un documentaire sur Giora Feidman, musicien israélien né en Argentine ; ce dernier déclarait que l'on était en face d'une renaissance de la langue et de la culture yiddish, êtes-vous d'accord avec lui ?

I. N. - Pas complètement, c'est un sujet très complexe, comme tout ce qui touche à la culture de nos jours, parce que l'idée même de culture est en crise dans toute la société : nous sommes à une époque où l'on se demande en quoi consiste la culture, sa production, sa naissance, sa mort etc. J'en veux pour preuve tout le débat sur l'éducation et ce qu'elle doit transmettre, sur la création artistique et comment l'envisager et l'encourager. En fait, on ne sait pas très bien par où passe la culture, donc dire qu'il y a une renaissance de la culture pose toutes ces questions si l'on veut traiter de culture yiddish.

Pour ma part, je ne crois pas que nous soyons devant une renaissance de la culture yiddish, nous sommes plutôt face à un regain

d'intérêt pour les acquis de la culture yiddish. Le problème est le même quand, en France par exemple, on assiste à un regain d'intérêt pour des événements ou des produits culturels du passé et que cela prend la forme de festivals, d'anniversaires fêtés, d'éditions spéciales, de rétrospectives ou d'expositions. Tout cela s'inscrit dans un phénomène très vaste que les sociologues et les philosophes étudient de près et sur lequel je n'ai pas, en ce qui me concerne, les lumières suffisantes pour me prononcer. Tout ce que je peux dire c'est qu'il ne s'agit pas d'une vraie renaissance culturelle.

Une renaissance culturelle signifie, pour moi, une renaissance du besoin de culture et de la production de cette culture, deux paramètres qui vont ensemble. Mais même la culture française se demande si elle est vraiment féconde ou si elle vit de ses beaux restes. Alors dire que la culture yiddish est en renaissance parce que les festivals de musique klezmer fleurissent ou parce que nous avons la chance d'accueillir au cercle Medem un nombre important d'étudiants dans nos cours de yiddish, et d'autres phénomènes de cet ordre, non, cela ne suffit pas.

Plurielles- Pourriez-vous nous brosser un état du yiddish dans le monde actuel ; car nous savons que la pratique du yiddish était liée jadis à de grandes agglomérations, et que tout cela a profondément changé de nos jours; alors qu'en reste-t-il aujourd'hui ?

I.N. - Je n'ai pas de données statistiques, mais il faut distinguer deux aspects. D'une part, la langue en elle-même, où et comment elle est vivante et, d'autre part, la presse et l'édition.

Il faut dire que, de nos jours, le yiddish est une langue très vivante dans le monde ultra-orthodoxe, donc dans les concentrations de Juifs à Mea Shearim et à B'nai Brak, mais beaucoup plus encore dans des banlieues de New-York comme Boro Park, Williamsburg et d'autres, ou encore à Anvers et, en Angleterre à Londres, à Manchester et dans d'autres enclaves. Cela fait, au total, une population de plusieurs centaines de milliers de personnes, voire un million peut-être, ce qui à l'échelle du peuple juif est important, qui parlent le yiddish mais sans trop se soucier de ses règles grammaticales ni de son évolution. C'est un parler spontané, ainsi y-a-t-il une continuité dans la pratique quotidienne de cette langue qui s'enrichit ou se déforme, selon la façon dont on voit les choses: les linguistes, vous le savez, ne parlent jamais de déformation mais de changement, d'évolution de la langue. Alors le yiddish évolue en intégrant des formes

anglaises, en inventant d'autres formes aussi, c'est une langue vivante qui évolue beaucoup.

Elle est également écrite dans ces mêmes communautés ultra-orthodoxes parce qu'elle sert à l'éducation des filles : leur éducation se fait entièrement en yiddish. Les garçons, de leur côté, entendent parler et parlent le yiddish, mais à la yeshiva la langue de transmission est l'hébreu, ou un mélange d'hébreu et de yiddish. Donc, pour les filles il y a une vraie production de matériel pédagogique en yiddish : des livres pour la lecture, pour l'édification, pour l'extension culturelle, etc. Il y en a aussi pour les tout petits garçons, mais pour les filles cela va plus loin. Par exemple, l'année dernière, on a publié un manuel en 2 volumes pour enseigner le yiddish aux étudiantes des écoles Beit Yacov à Jérusalem où vont les jeunes filles pieuses, et, pour la première fois, on emploie l'orthographe yiddish moderne dans certains textes. C'est à dire qu'il y a eu une symbiose entre ce qu'a produit l'école moderne laïque yiddish et ce qu'on enseigne aujourd'hui dans les écoles religieuses. C'est là un point de convergence très intéressant.

Le fait est que, dans ces communautés ultra-orthodoxes, tout le monde parle le yiddish, que la langue est transmise naturellement au sein des familles et de la communauté dans la vie quotidienne, que le yiddish est aussi employé à l'écrit pour l'éducation des filles et un peu pour la lecture des tout jeunes garçons, et il y a également une presse yiddish ultra-orthodoxe très vivante, surtout à New-York. On y publie, par

exemple, *Der Yid* (Le juif), un hebdomadaire, alors qu'ailleurs la presse qui demeure survit à peine et connaît de graves problèmes économiques et une certaine crise du lectorat. *Der Yid*, lui, n'a pas de problèmes, il vit de ses annonces parce que les fabricants de chapeaux pour juifs orthodoxes ont besoin de faire leur publicité dans le journal qui est lu par les juifs orthodoxes, il en va de même pour les vendeurs de "coca-cola *casher lepeessah*", et ainsi de suite. Ainsi cet hebdomadaire a-t-il des annonceurs qui ne lui font pas la charité mais qui, tout simplement, touchent leurs clients au moyen du média qui convient. Ce journal publie donc, chaque semaine, de 70 à 80 pages, 96 pages à la veille des fêtes ; les articles ne me comblent pas vraiment, en tant que juif laïc, mais ils sont écrits par des journalistes professionnels qui traitent de sujets différents et qui épousent le point de vue et la sensibilité du public auquel ils s'adressent. On y voit d'ailleurs un nombre de lettres de lecteurs suffisant pour avoir l'assurance que ces lettres émanent vraiment des lecteurs.

Tout cela existe donc dans la communauté ultra-orthodoxe qui est, nous le savons, très dynamique sur le plan démographique ; les familles sont nombreuses et, à en croire les socio-linguistes qui se penchent sur la question, c'est l'une des langues qui se portent le mieux dans le monde, c'est à dire que, proportionnellement, le nombre de yiddishophones augmente plus vite, peut-être que

le nombre de gens qui parlent le chinois. C'est donc bien une langue en croissance.

Cependant, comme je vous le disais tout à l'heure, dans ces communautés, il n'y a pas un souci réel de maîtriser la langue, c'est une approche pragmatique : on parle, on baragouine, on se comprend, on échange et cela suffit. Ceci dit, les autorités de ces communautés religieuses prennent régulièrement la défense du yiddish dans la vie de la famille et dans la vie de la communauté et ils rappellent à tout le monde à quel point il est important que les femmes, que les mères, parlent cette langue avec leurs enfants, qu'elles évitent que l'anglais ne prenne la place de la langue de communication dans la famille. Il y a donc vraiment une insistance et une surveillance et, en même temps, un flou total quant à la rigueur grammaticale, lexicale ou sémantique. On parle comme on peut, voilà tout.

Plurielles- Mais alors on chante en yiddish, on produit de la musique dans ces communautés ?

I.K. - Effectivement il y a une production culturelle dans ce domaine. Ils chantent, il y a des cassettes, des livres, nous n'en avons pas au Cercle Medem, car il y a fort peu de gens intéressés par ce type de matériel, mais il existe bel et bien.

Plurielles- Est-ce que cette importance accordée au yiddish s'accompagne d'un système éducatif particulier ?

I.K. - Oui, en Angleterre, il y a des écoles très bien organisées pour filles pieuses et, il y a quelques années, comme ces écoles recevaient une subvention, il y avait même un inspecteur payé par l'État, qui était un professeur de yiddish : il fallait qu'il sache surtout la langue et la tradition yiddish pour voir si dans ces écoles on enseignait comme il faut. Ainsi le gouvernement anglais payait pour que les Hassidim transmettent correctement le yiddish à leurs filles.

Plurielles- D'après vous, quelle est la motivation de ces gens ? Il y a certainement une motivation négative par rapport à l'hébreu qu'on ne peut utiliser puisque c'est la langue sacrée, mais pourquoi ne pas utiliser l'anglais ? Est-ce par rapport aux textes que le yiddish aurait plus de proximité ? Pourquoi cette préférence instrumentale pour le yiddish par rapport à une autre langue ?

I.K. - Je crois que c'est assez clair. Les autorités religieuses de ce monde rabbinique hassidique ont perçu une idée que je partage tout à fait : la cohérence d'un édifice culturel n'est pas concevable sans une langue qui lui soit spécifique. Alors, puisque l'hébreu est exclu d'emblée, c'est le yiddish qui participe à la cohérence culturelle et identitaire de ce groupe.

En revanche, ce groupe ne peut pas produire de la grande littérature, de la littérature comme nous la concevons, car il y a antinomie ;

la liberté d'imaginer et de créer selon n'importe quel canon n'est pas concevable. On peut faire des choses intéressantes, mais toujours inscrites dans un cadre assez contraignant de tous les points de vue, sur le fond et sur la forme.

Plurielles- C'est un groupe assez fermé par rapport au monde environnant. Alors, comment fonctionnent les emprunts ? Car le yiddish, pour une partie de son vocabulaire tout au moins, empruntait beaucoup aux langues environnantes.

I.K. - Je n'ai jamais fait d'étude linguistique sur ce yiddish, la linguistique n'est pas mon domaine, je peux cependant donner quelques impressions assez pragmatiques.

Je pense que c'est un groupe fermé, certes, mais justement comme l'étaient les juifs d'Europe centrale et orientale il y a trois ou quatre cents ans, c'est à dire fermé d'un côté mais très ouvert d'un autre côté. Car ils sont dans la vie pratique : ils font du commerce, ils ont des entreprises, des usines, ils pratiquent l'informatique et, parfois, ils sont de vrais maîtres dans ce domaine, ils sont donc très ouverts sur la vie pratique comme on l'était autrefois. Il y a deux cents ans on ne voyait jamais un juif de Pologne au théâtre, on le voyait sur tous les marchés et, là, il glanait le vocabulaire qu'il intégrait petit à petit à sa langue quotidienne en le recuisinant ; il me semble qu'il se passe la même chose avec les éléments d'anglais qui viennent s'adjoindre à ce

yiddish sur les marchés d'aujourd'hui : dans l'entreprise, dans la boutique, dans la téléinformatique, dans ces forums virtuels où les informaticiens se rencontrent.

Plurielles- Quelle est, d'autre part, l'évolution de ce yiddish par rapport à l'hébreu ?

I.K. - Cette évolution par rapport à l'hébreu doit être très différente à Mea Sheárim et à Williamsburg, par exemple, je ne saurais donc rien dire de définitif à ce sujet.

En ce qui concerne la presse yiddish ultra-orthodoxe que je lis souvent, il me semble qu'elle garde une importante dose d'hébreu par rapport à ce qu'était la presse laïque en yiddish dans les dernières décennies, mais pas du tout surprenante si l'on pense aux standards de la littérature yiddish normale. C'est un yiddish quotidien, assez riche en éléments qui viennent de la sphère hébraïque traditionnelle, en les transposant bien entendu.

Plurielles- Vous parliez tout à l'heure de l'évolution orthographique moderne du yiddish, en quel sens se fait-elle ? Est-ce comparable, par exemple, à ce qui se passait en URSS pour les éditions complètes de Sholem Aleykhem où l'on sentait un désir actif de se séparer de l'hébreu ?

I.K. - Pas du tout. Le désir de réduire la place de l'hébreu dans le yiddish était quelque chose de spécifique à l'Union soviétique, à une époque déterminée, sous l'influence de dogmes et

de lignes que nous connaissons parfaitement. Le reste du monde yiddish a toujours voulu garder l'orthographe traditionnelle des mots d'origine hébraïque ; et pourtant, le reste du monde yiddish était à 90% laïc jusqu'à il y a quelques décennies, ce que les gens oublient.

Plurielles- Tout à fait. Maintenant, pour la plupart des gens, yiddish = loubavitch.

I.K. - Absolument, mais c'est la faute des juifs laïcs, il faut que je vous le dise. Si les juifs laïcs étaient un peu plus visibles sur le plan du yiddish, cette erreur ne serait pas faite.

Plurielles- Nous en sommes conscients. Par exemple Haïm Jitlovski était un grand idéologue de la laïcité, il a écrit des textes très actuels sur la laïcisation de la culture. Mais pour les gens qui ignorent complètement le yiddish, cette langue représente les loubavitch.

I.K.- Disons qu'en France ou en Amérique, les juifs laïcs qui s'occupent du yiddish ont battu en retraite, ils ne sont plus visibles. En Israël, c'est l'État laïque qui a réduit, presque de force, le rôle du yiddish dans la vie quotidienne de la communauté laïque. Le yiddish a été persécuté en Israël, dans les années 30, il y a même eu quelques "mini-pogroms" menés par les défenseurs musclés de la langue hébraïque qui venaient perturber les manifestations ou casser les vitrines des kiosques où l'on vendait des journaux yiddish.

Plurielles- Mais, à leur décharge, il faut dire que cela correspondait aussi à la fin de la campagne pour que l'hébreu s'impose. Pourriez-vous nous rappeler cette lutte entre l'hébreu et le yiddish qui s'est produite au début du XXème siècle ?

I.K. - Il y a effectivement eu un moment de politisation où l'on avait artificiellement monté en épingle d'un côté, le yiddish comme drapeau culturel des mouvements de gauche qui n'étaient pas sionistes, et de l'autre côté, l'hébreu comme drapeau des mouvements sionistes. C'est artificiel parce que, en fait, jusqu'au début du XXème siècle, les deux langues appartenaient à la même communauté culturelle, elles étaient écrites et lues par les mêmes personnes. Tous les écrivains yiddish étaient les mêmes personnes physiques que les écrivains hébreux, ils écrivaient tous tantôt en hébreu, tantôt en yiddish. Et le milieu littéraire, les critiques, les lecteurs correspondaient exactement au même milieu humain, que ce soit pour l'hébreu ou pour le yiddish. Cette division artificielle a donc été imposée pour des calculs partisans, pour se donner une allure plus homogène, pour avoir une idéologie bien faite, avec toutes ses pièces bien soudées. Cela a, en effet, abouti à une confrontation assez violente et injuste des deux côtés.

Il faut dire que les bureaucrates de la culture juive en Union soviétique, pendant la petite décennie où ils ont eu un certain pouvoir,

c'est à dire les années 1925-35 à peu près, ont exercé des tracasseries terribles contre l'hébreu. Et le fait est qu'en Palestine d'abord, et en Israël ensuite, il y a eu un combat beaucoup plus acharné contre le yiddish. On peut citer pour preuve le fait suivant : lorsque en 1926-27, un an après la fondation de l'université hébraïque de Jérusalem, un homme de culture fortuné, le directeur du quotidien yiddish *Der Tog* de New-York, a proposé une très belle somme en dollars pour créer une chaire de yiddish à l'université de Jérusalem, et que le recteur de l'époque, Yehouda Magnes, qui avait un horizon culturel vaste et pas de préjugés (il est l'un des premiers à avoir pris parti pour une entente humaine avec les Arabes de Palestine) a accepté cette proposition, cela a soulevé une telle protestation dans les milieux littéraires et journalistiques hébreux du *Yishouv* qu'il a dû battre en retraite. Il a fallu attendre 1952 pour qu'existe une chaire de yiddish à Jérusalem, il a fallu attendre que le monde yiddish soit annihilé dans le sang pour que Jérusalem accepte d'enseigner le yiddish à l'université.

Il faut également rappeler ces violences anti-yiddish par une organisation ad hoc "*Guedoud meguiné hasafa*", le "commando des défenseurs de la langue", qui venait briser les vitrines des boutiques et perturber les réunions publiques qui se tenaient en yiddish, alors même que les orateurs en question étaient des sionistes qui étaient venus s'établir en Israël, donc des haloutsim comme les autres, mais qui tenaient

au yiddish. Ce n'étaient pas des bundistes venus pour trois jours de Pologne pour tenir des réunions à Tel-Aviv, mais des pionniers installés en Israël comme les autres.

Et, même après la guerre, pendant des années, il était impossible de publier un quotidien yiddish parce qu'il était considéré comme faisant partie de la catégorie des journaux en langue étrangère, et ceci jusqu'en 1952-53. Il y avait tout de même une presse en yiddish, mais elle n'était pas autorisée : il fallait faire un peu comme en Pologne sous la censure, inventer d'autres dénominations, trouver des arguties administratives, changer le titre du journal tous les mois etc... En plus de cela, le papier était rationné à cette époque, donc l'allocation de papier était un moyen de pression.

Mais bien plus encore comptait la campagne permanente pour noircir l'image du yiddish aux yeux de la jeunesse israélienne. De cela je peux témoigner personnellement, dans toutes les écoles israéliennes, pendant cinquante ans on a expliqué aux enfants que le yiddish était l'expression du juif de la *Gola*, du *Galout*, (l'exil) c'est à dire un bonhomme au dos courbé, incapable de se défendre, sans aucune dignité et au besoin un peu usurier etc..., sauf s'il était sioniste. Donc une image du juif du passé, mais une image fausse, car ce juif du passé était tout de même différent. Cette propagande a parfaitement atteint son but et pour n'importe quel Israélien des trois dernières générations, le yiddish représente l'abomination.

Le mal était donc déjà fait quand est arrivée une reconnaissance tardive, il y a 25 ou 30 ans. Maintenant il y a un retour en arrière officiel, mais cela ne touche plus la population, même si les changements sont spectaculaires : en Israël; depuis 10 ans, on enseigne le yiddish dans un certain nombre de lycées, par exemple. Mais tout cela n'est plus à même de changer la vision du yiddish de la part de la société israélienne, ou alors il faudra encore 50 ans pour que cela change vraiment.

Pour le moment, les Israéliens considèrent que le yiddish est la langue des ultra-religieux de Mea Shéarim et la langue du passé galoutique qui va de pair avec passivité, humiliation et tout le reste et ils ignorent parfaitement l'existence d'une littérature même si des traductions d'écrivains yiddish font partie depuis toujours, depuis les années 30, du programme de l'école israélienne : Sholem, Ash et Peretz sont là, mais on ne dit jamais que c'est traduit du yiddish, les enfants ne le savent pas, les textes leur sont présentés en hébreu.

Plurielles- Qu'en est-il à l'université israélienne ? Existe-t-il des revues en yiddish ?

I.K.- Il en existe, bien sûr. La Histadrout elle-même, qui n'était pas particulièrement yiddishophile, a financé pendant 50 ans, de 1948 à nos jours, une bonne revue littéraire en yiddish, cela montre que les positions n'étaient pas unilatérales.

Ponctuellement, suivant les bons sentiments de telle personnalité ou de tel petit cercle, pas mal de choses ont été faites en faveur de la culture yiddish. Mais ce qui pouvait avoir prise sur la société israélienne dans son ensemble a été fait, systématiquement, contre le yiddish. C'est pourquoi, pour les Israéliens, Yiddish = Loubavitch alors que, dans les 100 dernières années, la totalité du monde culturel yiddish oeuvrait contre la domination religieuse, ou, au moins, contre le fanatisme.

Plurielles- C'est le paradoxe. Alors que pendant 100 ans le yiddish était une sorte de véhicule de libération du juif, de laïcisation de la culture, d'ouverture au monde extérieur, la pratique actuelle du yiddish, qui est du ressort du monde ultra-orthodoxe, est en quelque sorte l'outil de refermeture. Mais qu'en est-il chez les laïcs ?

I.K. - C'est en effet très paradoxal et cela suscite beaucoup de réflexions.

Alors de l'autre côté, chez les laïcs, il y a tout de même un certain nombre de gens qui parlent yiddish tous les jours parce qu'ils appartiennent encore aux générations nées avant-guerre ou parce qu'ils aiment cela, que cela leur fait plaisir. Moi, par exemple, je l'ai fait toute ma vie, mais ici, à Paris je ne connais pas un grand nombre de gens qui aient la même pratique ; en revanche, j'en connais un certain nombre aux États-Unis, quelques uns à Jérusalem, mais c'est loin d'être un phénomène de masse.

La presse yiddish laïque a fondu comme neige au soleil, il y a 30 ans il y avait quelque chose comme 200 titres périodiques dans le monde, dont 15 ou 18 journaux quotidiens, et des hebdomadaires politiques, des revues littéraires mensuelles ou trimestrielles etc., mais maintenant, on en est réduits à très peu de choses, un tout petit reste.

On trouve, par exemple, à New-York l'hebdomadaire *Forverts* (L'avant-garde en allemand) qui est de bonne qualité et qui jouit d'une certaine aisance économique car il est l'héritier du quotidien du même nom. A Tel-Aviv, il y a deux autres hebdomadaires, de moindre importance.

En France il n'y a plus aucun hebdomadaire, ni aucun quotidien. Mais on continue de publier des bulletins et des revues littéraires. A Paris existe la revue *Yiddishe Hefn*, publiée par le cercle Bernard Lazare ; la bibliothèque Medem, en liaison avec l'association pour la diffusion du yiddish, publie une petite feuille pour les étudiants, très bien faite, *Der yiddisher tam-tam*.

Et en Argentine, qui était tout de même le grand pays pour le yiddish, il n'y a plus du tout de presse périodique.

Mais il y a encore quelques bonnes revues littéraires. Par exemple, à Tel-Aviv, on publie chaque année *Naye Vegn* (La nouvelle voie) qui en est à son sixième numéro, et on y trouve des textes d'auteurs relativement jeunes, nés après la deuxième guerre mondiale. A New-York paraît le

journal de la Ligue yiddishiste *Afn Shvel* (Sur le seuil) ainsi que le journal du Mouvement des jeunes pour le yiddish *Yugntruf*. On y publie également une revue politique et littéraire *Di Tsukunft* (Le futur) qui a un siècle d'existence et le Bund publie tous les deux mois la revue *Undzer Tsayt* (Notre temps). Il y a aussi une revue à Haïfa, une autre à Los Angeles, une autre encore à Oxford. A Moscou on publiait encore récemment une revue, mais je ne sais pas si elle existe toujours.

Vous voyez donc qu'il reste quelque chose, mais si on compare ce reste à ce qui existait il y a tout juste une génération, plusieurs centaines de quotidiens, plusieurs centaines de revues, le déclin a été très sensible.

Plurielles- Quelles sont donc les causes de ce déclin ? On peut penser à deux causes : la Shoa, bien sûr avec la disparition de la masse des yiddishophones, mais aussi le besoin d'intégration culturelle et sociale dans le pays d'accueil. Aux États-Unis, par exemple, on peut penser que la Shoa est un facteur secondaire de la disparition du yiddish et que c'est, en fait, une crise de la polyglossie ; il est, en effet, très difficile de trouver des sociétés qui soient suffisamment tolérantes pour accepter que leurs nationaux parlent durablement deux langues à la fois.

I.K. - C'est absolument certain. N'oublions pas, non plus, les facteurs psychologiques et les problèmes de prestige qui jouent également lorsqu'on est immigré : lorsqu'on a à élever des enfants dans un pays, on est porté à s'éloigner de sa langue et à privilégier celle de la société d'accueil.

Plurielles- Cela pose un problème plus général : Comment préserver une identité culturelle dans la mesure où elle se traduit par la langue ? Et, par ailleurs peut-on sauvegarder une culture minoritaire vivante lorsqu'on est dispersés dans les grandes métropoles comme c'est le cas actuellement, pour les laïcs en particulier ?

I.K. - C'est justement là que le bât blesse. Les socio-linguistes de tous les horizons ont étudié ce phénomène et il n'est pas étonnant que ce soit des gens issus du milieu yiddish qui aient le plus à dire sur ce sujet, de nos jours. Ainsi, Yoshua Fishman, qui a maintenant 70 ans, qui a été pendant des décennies l'une des figures principales de la sociolinguistique, qui a enseigné sur les deux côtes des États-Unis, et a écrit des dizaines d'ouvrages sur tous les problèmes de cette science, mène une réflexion très intéressante sur ce qui se passe à propos du yiddish. Il observe de très près cette évolution du monde ultra-orthodoxe, dont il ne fait pas partie, mais qu'il connaît très bien et qu'il étudie systématiquement.

Ses conclusions sont les suivantes. L'expérience montre qu'il n'y a que deux conditions qui servent vraiment à la sauvegarde et à la vitalité des cultures et des langues minoritaires : un minimum de concentration territoriale d'une part, il faut donc, au moins, une bonne dizaine de familles dans la même rue, ou dans le même quartier, pour qu'il y ait une fréquentation régulière, et d'autre part, la présence de la langue dans la sphère de la vie quotidienne, même si cette présence n'est pas exclusive et que son rôle est limité à certains secteurs. Tout le reste ne vaut rien.

Yoshua Fishman montre, par exemple, ce qui se passe avec l'irlandais, qui a des ressources infiniment plus importantes que le yiddish dans la mesure où ses partisans sont territorialement concentrés. Tout le monde connaît le nationalisme des partisans irlandais, eh bien, leur langue a sombré corps et biens devant l'anglais, il n'y a plus d'irlandais parlé et tous leurs efforts sont presque sans résultats. Seules quelques expériences ont réussi lorsque des groupes se sont décidés à s'organiser pour parler tous les jours chez eux, tout le temps. Il est évident que si l'on veut parler informatique, par exemple, et que l'on ne dispose pas de vocabulaire pour cela, on utilise la langue environnante ; mais, en tout cas, on peut parler cuisine, petit commerce et d'autres sujets de cet ordre dans la langue minoritaire, le tout est de le décider et cela est fructueux.

Si non, les festivals, le théâtre, les soirées de lecture de textes littéraires, tout cela est merveilleux, formidable, c'est de la culture, mais cela ne suffit pas à revitaliser une culture en perte de vitesse. Yoshua Fisman a fait des études approfondies sur tous les efforts menés pour revitaliser les langues, et il est certain qu'il n'y a qu'un moyen qui donne des résultats : c'est de vouloir vivre un peu dans cette langue.

Plurielles- Mais cela est très compliqué dans la vie moderne où les gens ont tendance à être très dispersés et à être très mobiles géographiquement. Cela rend un peu pessimiste pour le futur, qu'en pensez-vous ?

I.K. -Si on veut, mais en même temps c'est quelque chose de vraiment facile parce que, comme on dit en yiddish "Dieu envoie le remède avant la plaie". Donc, cette même évolution de la vie moderne a mis aussi à notre portée le moyen de retrouver ce qu'on cherche partout, et très vite. Car si je cherche un point de chute yiddish à Londres, c'est très facile aujourd'hui, avec Internet chacun est chez soi partout dans le monde.

Plurielles- D'ailleurs, seulement pour le tchoulent¹, il y a 200 sites sur Internet !

I.K.- C'est tout à fait vrai, sur Internet on écrit ces recettes en anglais ou en yiddish en utilisant les lettres latines et il y a aussi des forum de discussion, des bulletins, etc... Mais,

même sans cela, les moyens de communication sont tels, depuis déjà plusieurs décennies, que l'on peut transmettre le yiddish. En ce qui me concerne, avant d'enseigner le yiddish, j'avais d'autres occupations et cela ne m'a pas empêché de vivre en yiddish toute ma vie. Je suis un exemple de quelqu'un qui a dû quitter son pays pour des raisons professionnelles, qui n'a pas eu une grande aisance économique, et cela ne m'a pas empêché de transmettre à mes trois enfants la connaissance assez complète du yiddish, de sa littérature et de sa culture, avec les limitations dérivées du fait que je suis leur seul interlocuteur ou presque. Mais de cela, je ne suis plus responsable.

Je ne sais pas du tout ce que l'avenir nous réserve, mais la pression de la société environnante ne va plus dans le sens de l'étouffement de toute spécificité culturelle. Bien sûr, on trouverait assez négatif, et moi aussi d'ailleurs, que mes enfants n'aient pas appris le français correctement, mais personne ne trouve bizarre que dans l'ascenseur nous parlions yiddish entre nous. Certes, c'est une langue si peu répandue que les gens ne se rendent pas compte que c'est une langue de juifs, ils croient que c'est du suédois, ce qui est très respectable ! Mais, pour l'essentiel il est possible d'adopter cette position, de parler yiddish en famille et si nous étions plus nombreux à le faire, il y aurait beaucoup moins de limitations. Je ne sais pas ce que feront mes enfants avec leurs propres enfants, ce sont des êtres autonomes ; mais là

aussi, ce sera la séquelle du fait que nous n'atteignons pas le seuil minimum pour reproduire une certaine configuration culturelle.

Plurielles- Comment peut-on, dans ces conditions, envisager le futur du yiddish dans trois domaines : vous venez d'évoquer un aspect du futur de la langue quotidienne, mais y-a-t-il un futur pour la création littéraire en yiddish ? Et que se passe-t-il pour la recherche ?

I.K. - Je ne suis pas très optimiste en ce qui concerne les milieux laïcs, mais attention, mon pessimisme a trait aux gens et non à la langue, car ce sont les gens qui s'appauvrissent, la langue est indifférente. Je suis pessimiste quant à la richesse et à la fécondité de la culture juive laïque parce que nous vivons sans langue à nous. Sans mépriser la langue et la culture françaises qui nous appartiennent, comme nous appartiennent également, en tant que personnes formées au monde occidental, la culture anglaise par exemple, ou la grande culture du monde, le fait de ne pas avoir de langue à nous limite très sévèrement notre possibilité d'être féconds sur le plan de la culture.

Et quand je dis cela pour le yiddish, je le pense pour l'ensemble des langues juives, pour l'ensemble des éléments qui peuvent nous aider à tisser quelque chose de plus concret, de plus riche que la seule réflexion permanente sur le judaïsme que nous menons depuis les époques les plus reculées. Je pense vraiment que si nous, les juifs

laïcs, nous voulons arriver à quelque chose, nous devons passer par la revitalisation de nos langues, toutes pour tous, et pas seulement le yiddish pour les Ashkenazes et le judéo-espagnol pour les Sépharades. Cet ensemble de richesses culturelles est à nous et si nous le perdons, nous perdons un élément essentiel de notre créativité culturelle.

Plurielles- Vous ne croyez pas à la possibilité, pour nous les juifs laïcs, d'utiliser la langue du pays où l'on vit pour exprimer notre culture et la faire avancer ?

I.K. - Oui, mais dans un processus de perte de vitesse permanent : on exprime une culture, mais toujours par rapport à un passé plus spécifique qui est donc derrière nous.

Plurielles- C'est la grande interrogation, toutes les cultures ont besoin de leur passé, mais aucune ne peut survivre si elle ne fait que s'ancrer dans le passé. Pour qu'une culture vive il lui faut une créativité permanente, ne croyez-vous pas que cette créativité peut s'exercer dans la langue du pays ?

I.K. - Peut-être que oui, je ne sais quoi vous répondre. Moi, je ne le sens pas de cette façon, mais il est vrai que j'ai un parti-pris assez fort. Alors, à mon avis, pour revitaliser nos possibilités de création culturelle il nous faut nous réapproprier cet élément linguistique. Ceci dit je n'exclue rien, je ne saurais pas dire si les

écrivains qui, aujourd'hui, écrivent une littérature juive d'expression française ont un avenir. Pour ma sensibilité, mes goûts, etc...c'est plutôt l'autre voie qui est la meilleure.

En tout cas la création littéraire en yiddish existe. Plusieurs dizaines de personnes au monde, qui ont entre 25 et 60 ans, écrivent de la fiction, de la poésie, parfois du théâtre, et certainement des articles et des essais en yiddish. Cela ne nous fait pas une littérature, avec tout ce que doit avoir une littérature digne de ce nom : un lectorat très présent en communication avec le monde des écrivains, une problématique qui touche la communauté, une interaction au niveau de la langue. Cela n'existe qu'en partie seulement pour le yiddish.

Cependant, nous sommes également touchés par les problèmes que se posent tous les écrivains actuels lorsqu'ils se demandent s'ils existent en fonction d'un vrai besoin du lectorat ou s'ils font partie de la machine à diffuser des produits, en l'occurrence le produit livre comme un produit quelconque. Nous sommes donc concernés par les grands problèmes généraux de la littérature : L'écrivain a-t-il encore un vrai rôle ? Représente-t-il vraiment la sensibilité et la conscience d'une communauté ? Ou n'est-il qu'un marchand parmi tous les marchands de la foire ? Et nous avons par ailleurs les problèmes spécifiques que j'ai évoqués tout à l'heure. Néanmoins le désir de créer continue d'être présent, ce qui signifie qu'il y a encore de la vie.

Quant au domaine de la recherche, celui qui est le plus loin de la vie, c'est celui qui se porte le mieux : le yiddish est objet d'études, de recherches, de congrès, de publications aux quatre coins de la planète. On l'enseigne dans les universités, il y a des centres de recherche, de nombreuses publications en anglais, mais également deux publications scientifiques en yiddish qui expriment donc les acquis de la recherche dans la langue, il y a suffisamment de gens capables d'écrire des essais et des communications en yiddish, et bien plus encore en anglais, en allemand etc... Pour ce domaine, tant que le système universitaire actuel en général existera, la recherche yiddish aura de beaux jours devant elle. Le jour où l'humanité se dira : assez gaspillé d'argent pour ces histoires de linguistique, d'archéologie, de phénomènes socioculturels etc., laissons cela au plaisir des particuliers et occupons-nous de choses concrètes, le problème se posera. Mais pour le moment, tout va bien et le Conseil de l'Europe a même fait une déclaration selon laquelle le yiddish et le judéo-espagnol sont acceptées comme langues minoritaires sans territorialité.

Plurielles- Vous avez parlé de création littéraire vivante, pourriez-vous nous citer des auteurs qui écrivent en yiddish ?

I.K. - En France nous sommes trois : **Berl Vaisbrot** et **Pinye Fogel** qui ont écrit des nouvelles, moi-même qui ai écrit un petit

livre de poèmes, pour lequel j'ai d'ailleurs interdit qu'on en fasse la traduction dans une autre langue, ce qui ne m'a pas empêché de recevoir une vingtaine de demandes des États-Unis, du Mexique, d'Israël et de deux ou trois pays d'Europe.

Comme je vous l'ai dit il y a des revues littéraires à New-York et Oxford qui publient des textes d'auteurs. Hirshe-Dovid Meynkes, qui a la quarantaine et est également chercheur, a déjà publié en Angleterre trois beaux volumes de nouvelles. En Israël il y a également des auteurs : Lev Berinski par exemple, qui est venu de Russie, est un grand poète, très inspiré et il s'exprime en yiddish alors même qu'il a d'autres langues à sa disposition, comme le russe ou le tibétain, en tant que linguiste. Au total plusieurs dizaines d'auteurs créent en yiddish, de par le monde.

Il y a donc, sous certains aspects, un avenir du yiddish. Mais j'insiste, la vraie question qu'il faut se poser est la suivante : pour les juifs laïcs, quel avenir en dehors du patrimoine linguistique culturel juif ?

Entretien avec Itzhok Niborski réalisé au
Cercle Medem, le 7 septembre 1998

par Paule Ferran et Izio Rosenman

¹ Le tchoulent (ou choulent est un plat traditionnel yiddish, fait à base de pommes de terre et de haricots et de viande, qu'on laissait mijoter de 10 à 20 heures...

Langue et littérature judéo-espagnoles

par Haïm-Vidal Sephiha

Le 31 mars 1492, l'Espagne des trois religions suivait l'exemple des autres nations européennes. Les Rois Catholiques, Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon, après la prise de Grenade, qui marquait la fin de la Reconquista, décidaient d'expulser les Juifs qui refuseraient la conversion.

Sources

Par étapes successives, près de 200.000 Juifs s'exilèrent, certains, vers le nord de l'Europe, mais la majorité dans tout le bassin méditerranéen. Sepharad était le nom hébreu de l'Espagne; Sephardim était leur nom.

En général ils s'intégrèrent aux communautés juives existantes et adoptèrent leur langue dès la deuxième génération.

En revanche, dans le nord du Maroc et dans l'Empire ottoman alors en formation, ils maintinrent leur langue espagnole et l'imposèrent aux communautés antérieures à leur arrivée, voire aux non-Juifs, qui s'en firent une langue véhiculaire indispensable dans les relations commerciales.

Mais leur culture et leur langue allaient suivre un nouveau chemin. Evoluant en dehors

de la péninsule ibérique, leur langue archaïsante fut bientôt considérée comme spécifiquement juive. D'où, plus tard, ce qualificatif de judéo-espagnol, retenu ici dans ses acceptions ethnique et linguistique.

«Selon F. Cantera Burgos¹, [...] qui ne pense pas que le nombre total d'exilés de la Péninsule ait dépassé 165.000, la distribution se serait opérée comme suit: 3.000 en France, 9.000 en Italie, 21.000 en Hollande [plus Hambourg et la Grande-Bretagne], 1000 en Grèce, en Hongrie et dans les Balkans, 93.000 en Turquie d'Europe [qui incluait Salonique jusqu'en 1912] et d'Asie, 20.000 au Maroc, 10.000 en Algérie, 2.000 en Egypte et 5.000 en Amérique ».

Ainsi se dessine la géographie des Juifs hispanophones.

La langue, un aigle à deux têtes.

Situation linguistique des Juifs espagnols en 1492.

Coexistent alors en Espagne l'hébreu (*LI*), langue savante des rabbins et de certains érudits - les parlers espagnols (léonais, aragonais et surtout le castillan, langue de la cour, donc de prestige) communs aux tenants des trois

religions (LV/LT) et le produit de la traduction littérale de l'hébreu ou de l'araméen (LI) par LV/LT, langue vernaculaire et traduisante à la fois qui, en se soumettant aux structures de LI en un mot-à-mot fidèle, donne le *ladino* ou judéo-espagnol calque (L2), non parlé, et antérieur à 1492.

Ainsi est définie la problématique du judéo-espagnol parfaitement figurée par le trinôme suivant²:

LI----->LV/LT----->L2

trinôme qui s'appliquera à la fois à la langue et à la littérature (en fait deux langues et deux littératures voire une troisième ladinoïde, qui contiendra de nombreux hébraïsmes par *ladino* interposé).

La situation à partir de 1620.

Ce n'est que vers 1620 que, de LV/LT, naîtra le judéo-espagnol vernaculaire ou *djudezmo* (au Levant), *haketiya* au Maroc, *tetauni* en Oranie, partant, l'ethnie judéo-espagnole.

Alors, le trinôme ci-dessus comprendra:

LI (hébreu ou araméen) - LV/LT (judéo-espagnol vernaculaire, ou *djudezmo*) et L2 (judéo-espagnol calque ou *ladino*).

L2 est utilisé par tous les Séphardim, hispanophones bien sûr, tant au Levant qu'au Maroc et en Oranie, que dans les communautés du sud-ouest de la France et qu'en Hollande, alors que le judéo-espagnol vernaculaire ne s'étend pas à ces deux dernières contrées où l'on parle ou parlait portugais ou espagnol péninsulaire.

C'est à une très grande rigueur terminologique que nous invitons car - les crises politiques aidant - on se contente d'un flou caractéristique de l'acculturation/déculturation dont les Judéo-Espagnols ont été victimes: le *ladino* ne se parle pas! On ne peut parler espagnol avec la syntaxe hébraïque.

Et c'est à la lumière de la problématique du judéo-espagnol qu'il faut revoir l'entier de la production.

Il nous suffira de promener ce trinôme tout au long des siècles (temps) et dans diverses régions (espace) pour déceler les changements de cet aigle à deux têtes qu'est notre judéo-espagnol (*djudezmo* et *ladino*), mais aussi les variations mentalitaires qui les accompagnent.

Nos Juifs espagnols emmenaient donc de leur "parâtre" patrie d'une part ce *ladino* ou *judéo-espagnol calque*, langue pédagogique et liturgique non parlée constituée par les rabbins espagnols dans l'enseignement et la traduction de la Tora aux enfants, nécessairement hispanophones ; d'autre part, les variétés d'espagnols vernaculaires qui engendreront les judéo-espagnols vernaculaires, que par antonomase j'appelle *djudezmo*, terme qui recouvre diverses variétés et en particulier celles de Salonique, Istanbul, Smyrne, Sofia et Tétouan.. C'est dire qu'en Espagne, à part la langue figée et sacralisée qu'était le *ladino*, n'existait pas de langue parlée spécifiquement juive.

Pour moi, c'est dans le cadre de l'empire Ottoman en formation et dans le nord du Maroc

que s'est formée l'ethnie judéo-espagnole. C'est là le thème majeur de mon livre *L'agonie des Judéo-Espagnols*³.

Les Turcs musulmans ne connaissant l'espagnol que par la langue majoritaire de leur minorité juive, finirent par la désigner par le terme de *yahudice*, 'juif' en turc. C'était bien sûr un contresens, mais l'histoire est une accumulation de contresens. Il suffit qu'on confonde nation et ethnie, à laquelle est attachée une langue déterminée, et que joue la volonté particularisante pour que tout se brouille. Il faut supposer que si les colons français du Canada avaient été juifs, on aurait attribué à leur judéité les particularités du français canadien et dit à la limite "C'est là le français des Juifs ou du "judéo-français " Absurde n'est-ce pas?

Finalement ce désignatif de juif a été adopté par nos Judéo-Espagnols et traduit par *djudyo* ou *djidyo* (comme l'appelle Edgar Morin), tout comme les yidichophones ont appelé leur langue *yidiche* (de l'allemand *jüdisch*, 'juif').

Un exemple⁴ :

Genèse XXVII,14

Français : Il lui dit: "Va donc, vois comment se portent tes frères et comment va le petit bétail "(Bible de la Pléiade).

Français (traduction littérale ou, selon ma terminologie "judéo-français calque") : Et-dit à-lui va maintenant vois à paix de tes frères et à paix des brebis.

Ladino (judéo-espagnol calque): **I** dicho a el anda agora vee a pas de tus ermanos i a pas de las

ovejas. C'est là la traduction mot-à-mot de l'hébreu, en quelque sorte de l'hébreu habillé d'espagnol.

Djudezmo (judéo-espagnol vernaculaire): **I le dicho**: « *anda agora mira komo estan tus ermanos i komo estan las ovejas*» (*ch* et *j* se prononcent ici comme en français et en ancien espagnol).

Castillan moderne (*Santa Biblia*, 1960): *E Israel le dijo: Vé ahora, mira como están tus hermanos y como están las ovejas.*

Et cette fois *ch* et **j** de l'ancien espagnol sont passés à la *jota* comme le *ch* de *Don Quichote* (écrit alors *Don Quixote*) est passé à *Don Quijote* avec *jota*, son qui n'existait pas lorsque les Français traduisirent le chef-d'oeuvre de Cervantes, sans quoi ils l'auraient retranscrit en *Don Quirote*, comme certains écrivent ou prononcent *Mireille Gorbatchov* au lieu de *Mikhail Gorbatchov*.

Cette dernière version à quelques différences phonétiques près (la prononciation moderne du castillan) ne diffère pas tellement de celle du *djudezmo* qui maintient les sons anciens de l'espagnol., notamment les sifflantes sonores (*kaza*, 'maison', au lieu de *casa* - *meza*, 'table' au lieu de *mesa*, etc. - *ijo*, 'fils' et *kacha*, 'caisse,' boîte' au lieu de *hijo* et *caja* avec la *jota*), mais aussi les affriquées initiales (*djente*, 'gens' au lieu de *gente* - *djarro*, 'pot, cruche' au lieu de *jarro* - etc.).

Un musée vivant de l'espagnol du XVème siècle

C'est dire que le judéo-espagnol - *ladino* et *djudezmo*- est un musée vivant de l'état de la langue espagnole d'avant 1492 et qu'outre les archaïsmes phonétiques évoqués plus haut, il en perpétue d'autres tant lexicaux, que morphologiques et syntaxiques. C'est dire aussi que philologues et historiens de la langue espagnole y trouveront d'abondants éléments susceptibles d'enrichir leur science. Nous ne pouvons ici entrer plus avant dans cette étude; notre livre *Le judéo-espagnol* permettra au lecteur d'obtenir plus de renseignements⁴.

Langues et cultures en contact (interférences - symbiose)

Il va de soi que cette langue empruntera des termes à chacune des langues des peuples-hôtes et tout particulièrement au turc tout-puissant qui marquera de façon indélébile l'ensemble des langues balkaniques. Emprunts qui seront hispanisés comme le seront ceux faits à l'arabe par le judéo-espagnol du Maroc. En outre, l'hébreu, l'italien, le grec, le bulgare, etc. marqueront également notre *djudezmo* protoplasmique.

Gallomanie galopante du judéo-espagnol

Mais s'il est une influence majeure, bien que relativement tardive, c'est celle du français - celui des écoles de l'Alliance Israélite Universelle créée

à Paris en 1860 - qui envahira et le turc (5600 emprunts au français dénombrés en turc vers 1970) et le judéo-espagnol, au point de former un nouvel état de langue que j'appelle judéo-fragno⁵.

Telle est tracée, à larges coups de pinceau, l'histoire(naissance, évolution et, malheureusement, l'agonie accélérée par le nazisme) du judéo-espagnol et de ses deux modalités, *ladino* et *djudezmo*.

Grandeur et décadence des Judéo-Espagnols

Le sort des Judéo-Espagnols fut parallèle à celui de l'Empire ottoman et du nord du Maroc, dont ils suivirent les hauts et les bas, expansion puis rétrécissement dans le cadre des frontières actuelles de la Turquie et du Maroc, dont ils ont dû s'assimiler le nationalisme ou s'expatrier.

Ces émigrations ont commencé dès le début du démantèlement de l'Empire ottoman, dont les diverses nations et provinces malmenaient en général les communautés juives au fur et à mesure de leur autonomie ou indépendance. C'est dire que ces communautés devaient lâcher du lest et perdre une partie de l'autonomie dont bénéficiaient tous les minoritaires dans cette espèce de « République des Nations » qu'était l'Empire ottoman. C'était aussi l'abandon progressif de leur mode de vie pour l'adoption des idées et coutumes de l'Occident, qui depuis le début du XIXème siècle, convoitait les richesses

de la Porte et du Maroc où ils intervinrent fréquemment économiquement et militairement. C'est ainsi qu'en 1860 les Judéo-Espagnols du Maroc «connurent» les descendants de leurs expulseurs de 1492. Retrouvailles joyeuses certes, mais perte progressive de leur identité.

La destruction des judéo-espagnols par la Shoah.

Exacerbant les nationalismes, la montée du fascisme allait favoriser la mise à l'écart des Juifs essentiellement séphardim des Balkans, dont l'occupation et la Shoah allaient accélérer la destruction :

Grèce: en 1940 : 79.950, en 1947 : 10.371

Plus de 50.000 avaient péri.

Yougoslavie : en 1940 : 71.000 en 1944: 14.000 rescapés, dont 8.000 furent autorisés à émigrer en Israël ; 55.000 Juifs yougoslaves avaient donc péri.

Roumanie : 15.000 Judéo-Espagnols au moins avaient péri

Bulgarie: en 1940 : 40.000, en 1945 : 50.000.

Aucun Juif n'en fut déporté grâce à l'action du peuple bulgare qui s'opposa farouchement à l'extermination de leurs compatriotes juifs. En 1949, ils ne seront plus que 9.700, les autres ayant utilisé le droit d'émigrer en Israël.

A l'ensemble de ces victimes il faut ajouter les Judéo-Espagnols émigrés en Europe où les surprit l'occupation. 60.000 avaient péri, y compris la majorité de ceux qui étaient de nationalité turque, les autorités turques ayant peu

fait pour protéger les leurs, souvent même ayant refusé leur protection malgré les multiples démarches faites en ce sens.

Tel fut le sombre sort des Judéo-Espagnols au cours de la Shoah.

Il faut ajouter que si la Turquie se maintint en dehors du conflit, les sympathies pronazies s'exprimèrent ouvertement dans la presse turque d'alors.

La politique d'élimination des minorités s'en trouva encouragée et, en 1942, lors d'un impôt exceptionnel sur les biens (*varlik vergesi*), le gouvernement turc agit à visage découvert : les M (Musulmans) eurent à payer 5%, les D (Deunmés, descendants des partisans de Sabbatay`Zvi convertis à l'Islam) 10%, mais les G (non-Musulmans) et plus encore les Juifs (on retrouve ainsi la hiérarchie établie par les théoriciens nazis) eurent à payer des sommes sans commune mesure avec leurs possibilités. Pour pouvoir payer les sommes exorbitantes qu'on leur demandait, de nombreux commerçants se ruinèrent en vendant tout ce qu'ils possédaient. Les gagne-petits qui ne purent payer furent envoyés aux travaux forcés. On tremble à l'idée de ce qui serait advenu si le cours des choses n'avait tourné à l'avantage des Alliés. C'est précisément ce que sentirent à temps les responsables politiques d'alors, qui, fin 43 - début 44, libérèrent leurs déportés, supprimèrent l'impôt en question et mirent une sourdine aux « Turcs de nom seulement! Ennemis du peuple!» de la presse pronazie.

L'étau se desserra un peu et le parti démocrate promit d'indemniser les victimes. On attend toujours! Ce manque de gratitude à l'égard de citoyens qui avaient honnêtement joué un jeu de dupes et renoncé en 1924 aux protections consulaires, poussa les Judéo-Espagnols à émigrer en masse après 1945. Comme leurs frères de Bulgarie, ils l'avaient échappé belle.

Littérature judéo-espagnole.

Elle est essentiellement de deux types, liturgique (surtout en *ladino*) et profane.

En dépit des crises, l'imprimerie en hébreu et en judéo-espagnol resta active tout au long des siècles.

Pour l'ensemble de la production judéo-espagnole Michal Molho⁶ donne le chiffre de 5.000 à 6.000 ouvrages, chiffres largement dépassé par les recherches et découvertes de ces quatre dernières décennies.

Il faut y ajouter la littérature orale (*romances*, contes et proverbes) ainsi qu'une presse jadis florissante. On compta près de 300 titres. (Cf. *op.cit.*, notes 3 et 4).

Renaissance du judéo-espagnol.

Depuis près de trente ans la littérature judéo-espagnole renaît. Prose et poésie fleurissent. En témoignent : E. Saporta y Beja, I Ben-Rubi, Clarisse Nicoïdski, Avner, Marcel Cohen, Henriette Asseo, Lina Albukrek, Sara Golub, Rita Gabbai, Salamon Bidjerano, etc..Il faudrait ajouter à cette liste tous les collecteurs de contes,

proverbes et romances ainsi que les nombreux auteurs qui reprennent leur thématique judéo-espagnole dans la langue de leur pays.

Le judéo-espagnol à l'Université.

Aujourd'hui on en est précisément à récupérer les vestiges de cette culture. L'Université à son tour s'en empare et les chaires de judéo-espagnol(langues, culture et civilisation) se multiplient dans le monde. La première a été créée à Paris - à l'Ecole des Langues et Civilisations Orientales Vivantes - en 1967 ; La Sorbonne (Institut d'Etudes Hispaniques)et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes ont suivi. Il en fut de même dès 1972 à l'Université Libre de Bruxelles (Institut Martin Buber). Dans ces établissements où enseigne H.- V. Séphiha, ont été dirigés plus de 400 travaux (Mémoires de Maîtrise et Thèses) sur cette discipline que l'auteur appelle *judéo-hispanologie*. En outre, le judéo-espagnol est étudié en dialectologie dans tous les cours de linguistique des sections hispaniques ou ibériques des Universités françaises.

Il en est de même dans les universités d'Espagne où l'Institut Arias Montano de Madrid, et ce depuis 1941, édite la revue *Sefarad*, qui est au judaïsme espagnol ce que la revue *Al-Andalus* est à l'islam espagnol.

En Allemagne et dans d'autres pays européens c'est la section des Langues romanes des Universités, qui inscrit le judéo-espagnol dans ses programmes. Ainsi en est-il notamment de

l'Institut für romanische Philologie de la Freie Universität de Berlin. On s'y intéresse également dans les universités de Tübingen, Munich, Trèves, Aix-la-Chapelle et Francfort, voire de Innsbrück en Autriche ; de Fribourg, de Neuchâtel et de Genève en Suisse, et, en Italie, dans les sections d'espagnol de Venise et de Padoue. S'y intéressent aussi d'autres universités, soit dans le cadre des Etudes Ibériques, soit dans le cadre des Etudes Hébraïques.

En Angleterre les sections hispaniques s'intéressent également au judéo-espagnol.

Tout récemment, en juillet 1997, le *Queen Mary and Westfield College* (Department of Hispanic Studies), organisait le *Tenth British Conference on Judeo-Spanish* auquel participèrent des chercheurs du monde entier, notamment d'Israël et des Etats-Unis où, soit dit en passant, le judéo-espagnol fait l'objet de multiples enseignements et recherches universitaires. De nombreux correspondants universitaires des pays cités antérieurement ainsi que de Grèce, de Pologne, de l'ex-Tchécoslovaquie, de Hongrie, de l'ex-URSS, de Bulgarie, de Roumanie, de l'ex-Yougoslavie, du Danemark, de Hollande, de Suède et de Norvège, annoncent la formation de centres d'enseignement et de recherches dans le domaine de notre discipline. C'est dire l'importance accordée à celle-ci.

Outre la langue, la littérature judéo-espagnole, et, en particulier le *romancero* judéo-espagnol, sollicite l'attention des spécialistes de la littérature espagnole tant dans les universités françaises qu'étrangères. En témoignent la toute

récente *Anthologie bilingue de la poésie espagnole* de la Pléiade et la production d'innombrables disques de chants judéo-espagnols au cours des trois dernières décennies.

Enseignement communautaire et vie associative

Mais il existe aussi un enseignement communautaire:

En France, la création en 1979 de l'association *Vidas Largas*⁷ «pour la défense et la promotion de la langue et de la culture judéo-espagnoles» a permis d'introduire l'enseignement dans les communautés de Paris, Marseille et Lyon. De même en Belgique dans le cadre de l'association *Los Muestras* et un peu partout dans le monde.

C'est à une véritable renaissance de l'intérêt pour la judéo-hispanologie que l'on assiste. En témoignent les revues et bulletins qui naissent partout.

Les Judéo-Espagnols constituent aujourd'hui une minorité parmi les Juifs dits *Séfarades* voire *sef*⁸ comme ils disent aujourd'hui. Nous voici donc minorité d'une minorité qui englobe cette autre minorité des Juifs achkenazes, l'ensemble constituant une des nombreuses minorités de France.

Le judéo-espagnol sur les ondes.

Cette renaissance de la culture judéo-espagnole se manifeste aussi sur les ondes : émissions quotidienne en Israël et à Madrid, bi-hebdomadaire en France, hebdomadaire en

Belgique. En Israël après un certain rejet des langues de la diaspora, on a pris conscience des richesses linguistiques et culturelles du judéo-espagnol. A présent cette discipline s'enseigne dans la plupart des universités.

L'avenir du judéo-espagnol.

Tout ce qui précède est très encourageant. Il ne s'agit plus d'agonie, mais de renaissance. Souvent, pendant que les parents vaquent à leurs occupations lucratives, c'est auprès des grands-parents que les enfants s'initient au judéo-espagnol et s'intéressent à leur passé.

Le courant passe et nous paraît irréversible, mais il faut continuer de recueillir l'héritage des anciens. C'est dans ce but que se créent partout des *Ateliers judéo-espagnols*. S'y attachent aussi des chercheurs de plus en plus nombreux.

Aujourd'hui, le Bureau européen des Langues Moins Répandues ouvre sa collection des «Langues Européennes» au yiddiche et au judéo-espagnol.

La brochure⁹ a été présentée par les auteurs, au parlement européen le 1^{er} juillet 1998. C'est une consécration.

Notes

1) F. Cantero Burgos, *Los Sefardíes*, Madrid 1958, p.7, repris par R.Renard dans son *Sepharad*, p.52, Annales Univesitaires de Mons, 1966.

2) H.-V. Sephiha, a) « Problématique du judéo-espagnol », in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t.LXIX, fasc.1,1974, pp.159 à 189 - b) *LE LADINO (judéo-espagnol calque)* :

Structure et évolution d'une langue liturgique, Thèse d'Etat soutenue en nov.1979, réduite à, deux tomes lors de son édition par Vidas Largas, en 1982, à Paris: t.I, *Théorie du ladino*, 236 pages - t.II. *Textes et Commentaires*, 480 pages. - c) avec Richard Ayoun, *Séfarades d'hier et d'aujourd'hui - 70 portraits*, Liana Levi, Paris, 1992.

3) *L'agonie des Judéo-Espagnols*, éd. Entente, coll."Minorités", Paris 1977, 1979 et 1991.

4) *Le judéo-espagnol*, éd. Entente, collection "Langues en péril" dirigée par H.- V. Sephiha, Paris, 1986, 242 pages et note 2,b, T.1, pp.048 à 060.

5) " *Le judéo-fragnol*, dernier-né du djudezmo, résumé in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t.LXXI, fasc.1, Paris, 1976, pp. XXXI à XXXV

6) Michaël Molho, *Literatura sefardita de Oriente*, Madrid, CSIC, 1960.

Voir aussi Elena Romero, *La creación literaria en lengua sefardí*, Ed.Mapfre, coll. 1492, Madrid, 1992.

7) Donnons ici l'adresse de l'Association *VIDAS LARGAS* : Association pour le maintien et la promotion de la langue et de la culture judéo-espagnoles, editrice de nombreux livres, brochures et disques -37, rue Esquirol, 75013 Paris.

8) Haïm - Vidal Sephiha, "Diagnostic du judaïsme français: Une sépharadite aiguë ", in *Combat pour la Diaspora*, Juifs d'Orient et de Méditerranée, N° 3, 2è trim.,1980, pp.55 à 63.

9) Nathan Weinstock et Haïm -Vidal Sephiha,, *Yiddish et Judéo-Espagnol, Un héritage européen*, N°6 de la collection « Langues Européennes», Bureau Européen des Langues Moins Répandues, Bruxelles, 1998, 42 pages. Idem, Version anglaise

Le yiddish, langue de poésie

par Charles Dobzynski

Le yiddish n'est pas la seule langue parlée en Europe qui soit née hors de ses limites, mais c'est à coup sûr la seule qui ait pris source dans la Bible, empruntant pour se constituer les caractères de l'alphabet hébreu/araméen, auxquels elle a ajouté les voyelles que l'hébreu associe aux consonnes par des signes diacritiques. L'hébreu/araméen, complément direct et composante du yiddish lui fournit jusqu'à 15% de son lexique, dans le langage parlé comme dans le langage conceptuel ou savant, participant d'une intime fusion, visible dans l'écriture.

Pourtant c'est l'Europe qui est le berceau du yiddish, sa terre d'accueil, le creuset de son histoire, mais en même temps sa terre de deuil, le creusement de sa tombe. Sa naissance est une conséquence des préceptes religieux : les femmes ignorant les textes sacrés

- seuls les hommes avaient accès à leur étude
- il fallut leur façonner un instrument pour la prière, et ce fut le yiddish, dès le XII^e siècle, dans la région rhénane où s'étaient implantées des communautés juives importantes et actives. Elles parlaient alors un dialecte allemand, le Mittle Hoch Deutsch, Moyen haut allemand, qui

devint langue vernaculaire, puis, refondu dans le moule de l'alphabet hébreu, langue écrite où commence l'histoire d'une littérature et d'abord d'une poésie.

Si la poésie n'avait pas existé, il est probable que les Juifs l'auraient inventée, Sépharades et Ashkénazes, précisément en raison de leur diaspora soit dans la péninsule ibérique, soit sur les pourtours de la Méditerranée, de Salonique à Venise et au Maghreb, soit en Europe centrale et orientale. Car l'errance est le levain des rêves. Elle incite à la nostalgie d'une terre perdue, intouchable et sacrée, que seuls l'agencement des mots, le merveilleux des mots en mutation permettent de retrouver. La Jérusalem du langage n'est pas moins chimérique que la Jérusalem céleste, mais la poésie en favorise l'approche. Les Juifs, éparpillés depuis des siècles en Europe, de la France à l'Allemagne et la Russie, suivant le flux de leurs migrations, ont forgé de la poésie une armure, matériau réfractaire à toutes les entreprises de marginalisation ou d'élimination qu'ils durent affronter. L'héritage du Tanakh, des Prophètes, des Psaumes, depuis des temps immémoriaux, les baignait, tel un fleuve en lequel on croit pouvoir se retremper afin de

retrouver jeunesse et reprendre voix. Mais on sait depuis Héraclite que l'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. Sans oublier celle de la Torah, il leur fallait reconquérir leur source au fur et à mesure qu'ils s'inventaient une langue.

Cette langue, le yiddish, un peuple l'a adoptée et augmentée pendant des générations.

Langue arrachée à ses haillons, à sa méprisante dénomination de " jargon ", non pour se travestir mais pour honorer la fête et le travail. Langue pour s'entendre et pour créer, pour dire simplement le bonheur et exorciser à chaque instant le malheur menaçant ou dissimulé.

La langue serve fut promue langue maîtresse, douée du pouvoir de tout dire et de tout traduire dans la plus complète des gammes, souffrance et joie, ironie et méditation, conflits et compassion, informations de toute espèce et débats idéologiques. C'est la flamme vive du shtetl, village ou bourgade à majorité juive, disposant de la liberté de culte et d'une certaine autonomie juridique sous l'autorité rabbinique. Les shtetlehs étaient disséminés nombreux dans les provinces de Pologne, Galicie et Volhynie, dans l'ancienne Lituanie (qui englobait une part de la Biélorussie) dans la Roumanie et ses enclaves de Bukovine et de Bessarabie. Ils s'enracinaient dans l'empire austro-hongrois et dans l'empire des tzars, surtout dans cette partie de l'Ukraine et de la Russie assignée aux Juifs comme " zone de résidence ". C'est le shtetl

qu'Isaac Bashevis Singer, Juif de Pologne devenu américain, dépeindra dans ses romans, et dont Marc Chagall, Juif de Vitebsk devenu parisien, transformera le souvenir en mythologie peinte et enluminures, l'un et l'autre infusant à la réalité une appréciable dose de merveilleux. C'est dans le dernier quart du XIX^e siècle que la littérature yiddish, tout particulièrement la poésie, allait déployer tout son registre de structures rythmiques, sa prosodie et ses performances sémantiques originales.

Mais aujourd'hui :

Langue majoritaire des Ashkénazes, le yiddish est devenu en Europe chez les Juifs langue minoritaire (c'est également sa situation aux États-Unis où elle fut jadis le lien culturel, de plusieurs millions d'immigrants), langue peu de chagrin réduite à veiller sa propre survivance, clairsemée par la disparition de la plupart de ses scripteurs et locuteurs dans la Shoah, langue sujette à caution désormais, à érosion fatale, pour ce qu'elle a représenté de sujétion, de résignation, de non-violence, de vaillance sans emploi, de déviance par rapport à la norme, langue de résidence dans une zone de déshérence, de résistance partielle et de dissolution totale, si peu prisée, si souvent méprisée, rejetée dans les ténèbres extérieures d'un inexpiable passé par les bâtisseurs d'un État juif, d'une dignité juive enfin restaurée, d'une autodéfense juive muée en capacité d'offensive et de riposte. Le yiddish avait pour enjeu le

maintien de la force des âmes et non l'assurance des conquêtes par la force des armes.

La langue gardera seulement la force des larmes, langue de personne, selon la terrible et magnifique formule de Rachel Ertel (1), parce qu'elle était devenue la langue des ombres, la langue des spectres sans visage et sans bouche, la langue des suppliciés sans explication, des supplications sans réponse, la langue des thrènes, des chants funèbres, des kaddish proférés pour le père et le fils, des lamentations égrenées devant le mur plus haut que Babel appelée Mort, devant ce mur qui rassemble tous les murmures ; langue fantôme parce qu'elle appartient aux seuls rescapés, langue à qui l'offrande d'un cheval, de toute une harde de chevaux, n'aurait pu rendre son royaume ; langue de ceux qui se pliaient et qui priaient, même au seuil des chambres à gaz, langue qui fut incinérée avec tant de corps dans les crématoires et dont il ne devait rester qu'une poignée de cendre ; langue du souvenir haï des ghettos, des zones de résidence, des quartiers réservés, des métiers réservés, des réserves sur tout, des victimes sans quartier, des malheurs sans merci, des misères sans statistiques, des commerces de la misère, langue dont même les mots sont des shmates, des bouts de chiffon à solder sur les étals des foires ; langue des boutiques, des pas-de-porte, des ateliers, des sweat-shops que le siècle de l'industrie et de la technologie a remisés au rang des vieilles lunes ; langue rendue caduque avant l'âge, démonétisée par la modernisation du travail, langue des

machines à remuer les souvenirs, des machines à coudre désormais vouées aux rencontres fortuites avec un parapluie sur une table de dissection ; langue de la machine à tricoter de mon père, à tricoter le regret, à tricoter le tracas et l'amertume, moulin à café de la nostalgie qui aura toujours du grain à moudre et des plaies à recoudre ; langue qui ne supporte pas la comparaison avec d'autres langues, surtout l'hébreu, soeur consanguine, rivale heureuse, rapiécée, rajustée, remise à neuf, à l'étude, dépoussiérée mais non possédée de sa mère-bible, pour parler viril la langue des chars, des mirages, des laboratoires et des universités ; langue yiddish laissée en quarantaine pendant longtemps en Israël comme je l'ai constaté lors d'un séjour à Jérusalem, mise au coin comme une mauvaise écolière, une fille de vie douteuse et de mort louche, avec des parents impossibles, pas présentables, dotés souvent de noms imprononçables, d'une couleur locale peu à peu délavée avant de passer, et d'ailleurs ses ascendants auraient-ils pu la reconnaître sous sa défroque ?

Le yiddish inspirait alors la méfiance, parfois le dégoût pour tout ce qu'il trimbait de sang, de larmes, de crachats subis ou honnis, langue comme une cloque dans la mémoire, une paire de claques qui resterait imprimée sur le visage, il fallait bien sans doute pour retrouver la fierté puis l'orgueil, puis l'arrogance d'être israélien, obliger la petite soeur des pauvres à la cure de désintoxication, au passage par l'étuve des

pouilleux, des morveux, tandis que l'on rééduquait à toute vitesse le vieil hébreu Talmud/Torah afin qu'il reprit l'éclat de la jeunesse ; l'hébreu reprenait ainsi sa revanche de langue des érudits sur la langue des éradiqués. L'hébreu, preuve absolue de la renaissance d'une nation sur la langue sans terre et sans nation des réprouvés, le yiddish réduit à la portion de l'incongru, à l'état de bizarrerie et d'anachronisme, rangé parmi les ossements des stèles commémoratives ou des morgues, avec accrochée à l'orteil l'étiquette " dialecte perdu ", ou vestige d'une culture abandonnée dans la rue, langue qu'on n'osait plus appeler langue et dont même le romancier Philip Roth, dans *Opération Shylock*, résumait le destin en Israël en se faisant sardoniquement l'avocat du diable pour attribuer aux sionistes le raisonnement suivant : " Ils choisirent / comme langue officielle de l'État juif la langue d'un lointain passé biblique plutôt que le vulgaire dialecte européen sorti de la bouche de leurs ancêtres impuissants..." Oui, ce " dialecte " des impuissants qui ne surent ni conjurer ni enrayer le fléau hitlérien, fût-ce en s'insurgeant dans les ghettos de Varsovie et de Vilno, dans le camp de Treblinka, en combattant sur tant de fronts, dans l'Armée rouge comme dans l'armée américaine, ce dialecte vulgaire qui n'a donné à la littérature - aux États-Unis, il est vrai - qu'un seul prix Nobel, celui de Bashevis Singer, puisqu'on en saurait porter à son crédit un Saul Bellow, bien que celui-ci ait mis dans l'hydromel anglo-saxon des gouttes de miel

yiddish, ce dialecte donc des laissés pour compte, cette langue de n'importe qui et de personne, cette langue qui n'a pas su opposer une véritable digue à la marée noire de l'antisémitisme et du nazisme ; cette langue, il faut croire, de la piété et de la pitié, qui a fini par inspirer pitié, ou condescendance, cette langue à l'état latent, mais privée d'État, cette langue littéralement "en manque", en manque de peuple, et qui n'a pu s'accoutumer à ce sevrage absolu de sa substance vive, cette langue sans domicile fixe sinon les cimetières, les mémoriaux, la montagne tragique des témoignages, les images qui resurgissent des cauchemars ou des photogrammes d'un film tel que " Shoah", cette langue des arrière-cours du souvenir, des fonds de tiroir et des fonds de miroir qui ont perdu leurs reflets, d'où se sont volatilisés les visages, cette langue que l'on n'étudiera pas comme le latin ou le grec ancien, faute de professeurs en suffisance ; cette langue qui ne se convertira pourtant pas en hiéroglyphes grâce à la persistance rétinienne de son alphabet dans l'oeil des lecteurs d'hébreu, mais qui peut-être lentement se voilera, s'obscurcira, entrera dans sa propre brume, dans son propre brouillage sonore et visuel, deviendra indéchiffrable comme les inscriptions cunéiformes sur les briques d'argile de Babylone, restera non seulement marquée au fer de la souffrance, mais portera le sceau de la culpabilité, le label de l'humiliation ; cette langue spirituelle et laïque, prosaïque et lyrique, mélodique et ludique, dites-moi, oui, dites-moi par quelle aberration, par quel coup

tordu de l'histoire et de l'âme elle est malgré tout devenue une langue de poésie, une langue qui jamais n'a abdiqué ni la conscience de la tragédie ni l'expression de la beauté ?

La poésie yiddish n'est pas la greffe d'un dialecte plus ou moins bien acceptée par un organisme étranger. Elle participe de la création d'un corps, d'une langue, laquelle à son tour agence et fusionne tous les éléments d'une culture cohérente. Dans sa langue et sa culture, le poète yiddish, comme ses lecteurs - fussent-ils déjà en partie dans l'éloignement ou l'assimilation - se découvre à la fois un héritage et une identité. Il reprend pied sur sa terre intérieure. Il reprend possession de son destin et de son histoire. Il se fait humus, arbre généalogique et nation. Il s'appartient et il appartient à ceux qui l'écoutent. Il n'est plus seul au monde. Il est un monde qui a enfin trouvé son orbite, sa réponse, son miroir dans l'univers de la déshérence. La poésie yiddish invente spontanément les mille et une façons d'être Juif. Être Juif, c'est peut-être perpétuellement se demander : "Qui suis-je ? ". Celui qui sait d'où il vient ne sait jamais ce qu'il devient. La poésie serait-elle plutôt qu'une esquive, une sorte de réponse à cette énigme du rien qui s'ouvre sur l'infini ? A moins qu'elle ne soit qu'une question obstinée qui seule contient et connaît sa réponse ? L'être juif n'est rien d'autre qu'un miroir de l'homme. Un miroir en miettes, il est vrai, pulvérisé par des siècles d'éparpillement, de

réification, mais sur lequel, en dépit de tout, se reflète l'image récurrente de celui qui est légataire d'une des plus douloureuses expériences de résistance au temps de l'opprobre, à l'érosion de soi qu'entraîne l'opiniâtreté du rejet.

Et l'on voit bien dès lors que l'on ne peut définir l'être juif par un seul de ses paramètres, qu'il soit religieux ou psychologique. Par son inscription ambiguë, ou plutôt polyvalente dans l'histoire, il échappe à la hiérarchie, à grille des classifications. Si l'on cherche son essence, en distillant avec soin tous ses antécédents et toutes les données qui le font ce qu'il est, c'est en définitive un peu de l'or humain que l'on recueille au fond de l'athanor, mêlé à un peu de lie. Mais de l'humain quand même, avec cette part insécable qui le rend toujours pareil et toujours différent. Être juif, précisément, c'est atteindre en soi ce qui vous fait AUTRE, le JE est un AUTRE de Rimbaud, mais en même temps le JE de tous les autres. C'est se reconnaître en tout ce qui vous méconnaît. C'est faire le tour de soi-même pour accomplir en même temps sa rotation dans l'univers. C'est emporter la poésie partout à la semelle de ses souliers, sac au dos et bâton de pèlerin, dans l'étrangeté et dans l'errance, jusqu'à la dernière étape, le dernier pas, le dernier souffle, au bout du monde et au bout de la langue.

(extrait de la préface à un essai inédit : UNE LÉGENDE A VIF, littérature, chanson, arts et cinéma)

Notes.

(1) Rachel Ertel, Dans la langue de personne, poésie yiddish de l'anéantissement (Ed. du Seuil, 1993)

Le Monceau..

Le Monceau dont nous publions ici un extrait, dans la traduction de Charles Dobzynski a été écrit par Péretz Markish en 1921, alors qu'il séjournait à Varsovie. Ce grand poème au ton prophétique, qui emprunte ses références à la Bible, fut un cri de protestation et un témoignage contre les massacres et les pogromes dont les Juifs furent victimes, notamment en Ukraine, dans les années de la guerre civile, 1918-1920, où s'accumulèrent les morts par monceaux. Mais il s'agit en même temps d'une vaste métaphore touchant des siècles de persécutions et de tueries. Une métaphore qui préfigure aussi la Shoah. Ce texte, qui se situe au carrefour de la tradition et du modernisme, dont Markish fut l'un des plus brillants représentants, a joué un rôle important dans l'évolution de la poésie yiddish. Péretz Markish, né le 7 décembre 1895 à Polnoé (Volhynie) commença dès l'âge de quinze ans à écrire des poèmes en russe, puis en yiddish. Mobilisé en 1916, blessé puis réformé, il participe avec enthousiasme aux premiers temps de la révolution russe et de l'exceptionnelle floraison artistique et littéraire qu'elle suscita. Il fonde avec Kwitko, Hofstein et Berghelson le groupe de

Kiew et sa revue *Eygnis* qui marque les débuts de la littérature yiddish en Union soviétique. Ensuite il anime le groupe de Moscou, formé au tour de la revue *Shtrom*. En 1921, il séjourne à Varsovie et y fonde en 1922 la revue d'avant-garde *Khaliastra* en compagnie d'Ozer Warszawski et d'autres écrivains. C'est à Paris que paraîtra en 1924 le second numéro, illustré par Marc Chagall. Après des voyages en Palestine, à Berlin, il retourne en Russie en 1926. Son oeuvre en vers et en prose y bénéficie d'une large audience et même des honneurs officiels malgré la suspicion que suscitent ses audaces modernistes et son attachement à la culture juive. Pendant la seconde guerre mondiale, il participe au Comité juif antifasciste, et publie un livre-épopée *Guerre* où il évoque les martyrs et les héros, exalte les insurgés du ghetto de Varsovie et exprime son horreur et sa douleur face aux nouveaux "monceaux " de victimes. Il succombera lui-même à la flambée d'antisémitisme déclenchée en 1948 par Staline. Il est arrêté, puis exécuté en août 1952 avec de nombreux autres écrivains yiddish, cette " purge " sanglante devant marquer pratiquement la fin de la littérature yiddish en U.R.S.S. Du futurisme flamboyant, marié à l'expressionnisme de ses premières oeuvres, de la rage de vivre et de la frénésie à la fois destructrice et constructrice, Markish évolue dans sa maturité vers le classicisme. Son oeuvre, dans l'ensemble, douée d'un souffle lyrique et épique, d'une imagination hors pair, a puissamment irrigué la poésie yiddish de ce temps et l'a portée vers des sommets. Voir : de Charles DOBZYNSKI, *Le*

Miroir d'un peuple, anthologie de la poésie yiddish (Ed. du Seuil), et Khaliastria (La Bande), revue littéraire traduite en français.

P e r e t z M A R K I S H

Le Monceau (fragment)

Une génération passant après une autre,
soumise à ses corvées, pain et sel et soucis,
S'arrêtera peut-être à la lumière éteinte
 Au clair-de-corbeau du monceau,
Pour y compter et caresser les sous...
Et si le jour venait enfin
 où l'on se souhaiterait
 clair-de-soleil,
 Au milieu du repas des lumières du monde,
 Le dehors deviendrait immonde,
 Les seuils fondraient en larmes,
Au beau milieu du monde émergerait un
spectre
 Qui, frottant son dos au soleil,
blasphémerait :
 Je pue et ça démange O mes soeurs et mes
frères !
 Des fenêtres brises on enfume le verre,

Sur les monts près des mers s'écarquillent les
yeux,

Un prodige ! Un miracle ! Éclipse de
soleil

L'astre du jour se voile et de sang et de pus,

D'une Babel de morts, cadavres du monceau...

Et le monceau, nuée d'immondices,
blasphème :

- Et qui donc me purifiera ?

- Et qui donc me consolera ?

Et quelle arche en perdition, de quel déluge
réchappée

Viendra m'apporter un pigeon jusque dans la
ville-de-mort ?

O vent du désert tu me resteras fidèle

Et peut-être que Prométhée me donnera

Du haut de son roc un baiser ?

Devant moi passez, devant moi,

Ma tête n'offrira de repos à nulle arche

Et mon coeur n'abreuvera pas le bétail du
désert.

Et je te dis, vis dans ton sang

Et je te dis. vis dans ton sang.

traduit du yiddish par Charles Dobzynski

* *Ezechiel, 16.V.6. (Chouraqi)*

Dossier :
Langues juives en diaspora

LANGUES ET TRACES

La "nostalgie" du yiddish chez Kafka.

par Régine Robin

A l'époque où Kafka écrit, la plupart des juifs en voie d'émancipation dans les pays de langue germanique ont délaissé le yiddish sous l'influence du mouvement économique-social et sous la pression de *La Haskalah*, ce mouvement des Lumières juives de la fin du XVIIIe et du XIXe siècles qui a été le champion de l'émancipation des juifs d'Europe. Ce mouvement rationaliste se battit pour l'europanisation des masses juives, leur sortie spirituelle et matérielle du ghetto ou de la zone de résidence en Russie où elles étaient enfermées depuis le plus lointain Moyen Age ; pour la modernisation de la société et de la culture juive, ce qui impliquait une volonté de réformes économiques et sociales doublées de réformes religieuses ; pour l'éducation des masses afin qu'elles acquièrent en plus de la connaissance de la tradition - acquise depuis toujours dans les écoles traditionnelles - des connaissances pratiques modernes, un véritable savoir contemporain laïc. Bref toutes nuances confondues, la Haskalah se battait pour la promotion économique, sociale, culturelle et politique des masses juives.

La Haskalah naît en Allemagne. La figure symbolique de cette première période est Moses

Mendelssohn (1729-1786). Né à Dessau en Saxe en 1729, on raconte qu'il réchappa d'une maladie encore jeune mais qu'il resta bossu, disgracié pour le reste de ses jours, ce qu'il compensa sans doute par une intelligence peu commune. Non seulement il acquit une maîtrise de l'hébreu et de l'allemand, mais il apprit aussi le latin, le grec, l'anglais et le français. Son amitié avec Lessing va lui ouvrir les portes des milieux intellectuels de Berlin où il obtiendra le droit de résider en 1763. Il se rend célèbre avec son *Phédon* qui lui vaut le surnom de "Platon allemand". Il reçoit une récompense de l'Académie royale de Prusse, est élu membre de l'Académie en 1771 mais Frédéric II refuse de ratifier son élection. L'heure de l'émancipation des Juifs n'a pas encore sonné. Son oeuvre principale sera la traduction de la Bible en allemand et en caractères hébraïques avec commentaires en hébreu (le *Biur*). Il se consacre encore à une oeuvre fondamentale, *Jérusalem*, parue en 1783 qui est comme la somme de sa pensée en matière de religion. S'intéressant aussi bien à la fondation d'écoles qui enseigneraient la Loi et le savoir profane qu'à la diffusion des idées des lumières par les premiers journaux hébreux de l'époque, Mendelssohn prit une part active au combat pour

l'émancipation des Juifs. Il ne devait pas voir ses efforts couronnés. En Prusse les premiers édits relatifs à l'émancipation des Juifs ne voient le jour qu'en 1812. Après le congrès de Vienne, la Confédération germanique connaît une période de réaction qui sera suivie d'une nouvelle période noire après l'échec des révolutions de 1848. Ce n'est qu'en 1869-1871, au moment de l'unification de l'Allemagne, que l'émancipation politique est proclamée. Mendelssohn s'était consacré cependant à la première sortie spirituelle et culturelle des juifs hors du ghetto. En 1781, Joseph II dans les pays autrichiens promulgue l'Édit de tolérance. Il s'agit, en ce qui concerne les Juifs de la suppression du péage corporel, de leur accès autorisé aux écoles et aux universités, de la permission d'exercer certains métiers manuels et agricoles qui leur étaient interdits jusque-là. L'Édit était cependant assorti d'un certain nombre de limitations : il édictait des mesures contre l'emploi du yiddish dans les affaires et les registres publics. Wessely, autre grande figure des Lumières juives, dès la parution de l'Édit, milita en sa faveur ; il enjoignit à la communauté juive des États des Habsbourg de répondre favorablement à l'Édit, d'envoyer leurs enfants à l'école où l'allemand serait enseigné. Il approuva les mesures prises par Joseph II à l'encontre du yiddish. Un autre *Maskil* ou partisan des Lumières, David Freidlander demanda officiellement qu'on interdît le yiddish en tant que langue d'enseignement dans le *Kheder* (l'école élémentaire juive

traditionnelle) et dans les écoles modernisées. Hurwitz préconisa que le yiddish fût banni de la langue du commerce et des registres comptables. On voit par là que la lutte contre le yiddish dépasse parfois la simple invective, si violente soit-elle. Les *Maskilim* se font parfois consciemment ou inconsciemment les conseillers du prince. Le yiddish était pour eux comme la matérialisation de la représentation que le monde non juif se faisait du Juif, que le yiddish focalisait des notions, des images d'illégitimité, d'impureté, d'irrégularité... Avec l'exemple des livres comptables, on a affaire à la même problématique. Les Juifs pour des raisons historiques sur lesquelles nous ne pouvons nous arrêter ici se sont spécialisés dans certains métiers artisanaux et dans le commerce. L'image antisémite traditionnelle renvoie à l'idée d'avarice, d'âpreté au gain et de fraude. Or, le yiddish étant leur langue maternelle, les Juifs tenaient leurs registres comptables en yiddish (un yiddish surhébraisé d'ailleurs, car un grand nombre de termes ayant trait aux transactions commerciales étaient des termes hébreux). Personne d'autre qu'eux ne pouvait de ce fait y avoir accès - personne ne pouvait vérifier, eux-mêmes ne pouvaient prouver leur bonne foi. D'où l'idée des *Maskilim* de tenir les registres comptables en allemand, langue qui entre autres qualités permettrait de rendre transparentes les transactions commerciales - de percer le mystère de ces livres rendus ésotériques par la langue utilisée. Le yiddish enfin parce que mélange

impur, jargon, dialecte agrammatical, est un danger pour la morale, les moeurs, la religion, car la vraie religion, la vraie morale ont leur base dans des concepts précis, donc dans une langue claire et ordonnée. La corruption langagière ne peut que déboucher sur une corruption morale et religieuse, de là l'idée chez Friedlander de traduire en allemand les livres de prières yiddish (on ne toucherait pas aux livres de prières hébreux). Dans leur lutte pour l'émancipation les *Maskilim* luttent contre l'image stéréotypée du Juif. C'est à cette image qu'ils se heurtent constamment. Dans la lutte contre cette image, ils rencontrent le problème de la langue. Comme ils partagent, en hommes des Lumières, un certain nombre de postulats sur la langue (sur la grammaire, la régularité, l'esthétique) ils ne peuvent que souhaiter la disparition du gêneur, de celui qui empêche de parler en rond, de s'intégrer à la société germanique : le yiddish. Mais ce qu'il faut souligner, et que les *Maskilim* allemands n'attendaient pas, c'est que l'hébreu lui-même disparut en peu d'années. Le journal *Me'assef*, inauguré en 1784, n'existe plus en 1794. A la fin du XVIIIe siècle l'allemand avait tout submergé. Quatre ans après sa création, la Société des amis de l'hébreu devait changer de nom. En 1787 on la retrouve sous la dénomination de Société pour le bien et la sagesse, puis de Société des amis. Le changement de nom ici est caractéristique. L'hébreu ne peut plus servir de cadre référentiel. Au *Me'assef* succède *Sulamith*, périodique rédigé

en allemand prônant une idéologie humaniste et se consacrant à l'émancipation des Juifs.

En quelques années la judaïcité germanique s'est donc trouvée monolingue et le chemin de l'émancipation a fait place au processus de l'assimilation. C'est pourquoi, après le réveil nationaliste juif (en particulier dans les années 80 du XIXe siècle), la Haskalah germanique s'est vue chargée de l'immense responsabilité d'avoir conduit les Juifs à leur perte identitaire.

Smolenskin, en Russie, s'est particulièrement par la suite acharné contre le symbole que représentait M. Mendelssohn. On connaît la suite, l'épidémie de conversions qui secoua la judaïcité germanique jusque dans la propre famille de Moses Mendelssohn et, par la suite les difficultés d'une véritable assimilation. H. Heine en témoigne qui, converti, ne se trouva pas plus accepté pour autant. Commence alors la période des "entre deux", dont Kafka témoignera encore au début du XXe siècle.

Il y a quelques années, j'ai écrit un livre intitulé *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins.* (PUV, 1993).¹ Le titre indique déjà que ma réflexion tournait autour de "une langue, l'indéfini, et la langue, le défini". Or la langue est le lieu d'inscription des fantasmes les plus fous aussi bien à l'échelle individuelle que collective. Lieu de constitution imaginaire de l'identité, c'en est aussi le lieu de la déconstruction. dans la mesure où pour s'éprouver dans l'écriture, le sujet a besoin d'altérité, soit que cette altérité lui soit donnée

par un environnement multilingagier, soit que dans une seule langue au départ, le sujet se creuse une spécificité, transformant sa langue en langue étrangère ou en langue étrange.

Aucun écrivain pétri d'allemand n'a réussi à se "sortir" de l'allemand, aucun intellectuel juif allemand en tous cas. L'allemand est leur langue, aussi bien celle de W. Benjamin que celle de Kafka, celle de A. Zweig que celle de Scholem, aussi bien celle de Celan que celle de Freud, d'une toute autre génération il est vrai. Or, leur rapport à l'allemand est des plus variés.

Kafka s'en fait une langue d'emprunt qu'il n'aime pas. Tout le monde connaît le célèbre passage de son journal où il dit que s'il n'aime pas assez sa mère c'est parce qu'il est obligé de l'appeler "Mutter" en allemand :

"Hier m'est venu à l'esprit que si je n'ai pas toujours aimé ma mère comme elle le méritait et comme j'en étais capable, c'est uniquement parce que la langue allemande m'en a empêché. La mère juive n'est pas une "Mutter". Cette façon de l'appeler la rend un peu ridicule (le mot "Mutter" ne l'est pas en soi puisque nous sommes en Allemagne) ; nous donnons à une femme juive le nom de mère allemande, mais nous oublions qu'il y a là une contradiction, et la contradiction s'enfonce d'autant plus profondément dans le sentiment. Pour les Juifs, le mot "Mutter" est particulièrement allemand, il contient à leur insu autant de froideur que de splendeur chrétiennes. C'est pourquoi la femme juive

appelée "Mutter" n'est pas seulement ridicule, elle nous est aussi étrangère. "Maman" serait préférable, s'il était possible de ne pas imaginer "Mutter" derrière. Je crois que seuls les *souvenirs du ghetto* maintiennent encore la famille juive, car le mot "Vater" ne désigne pas non plus le père juif à beaucoup près." ²

S'il maîtrise relativement bien le tchèque il n'écrit jamais en tchèque, il ne fantasme pas sur le tchèque, il arrive difficilement à faire de l'hébreu une langue de lecture. Quant au yiddish, j'ai montré, je crois, que pour Kafka, le yiddish est une langue sans grammaire, une mélange, une langue perdue, une langue fantasmatique, une langue à garder *étrangère*.

Ainsi l'écrivain invente dans sa ou ses langues ce qu'il n'a pas connu, ce qu'il croit avoir perdu. Il faut donc que de l'autre traverse la/les langues, de l'écrit. Qu'est-ce que j'entends par là? Il y a plusieurs degrés dans l'étrangeté ou l'étrangéité. La langue étrangère c'est celle qui peut faire bord.

Certes, cette intégration dans les pays de l'émancipation graduelle et difficile se vit dans la douleur de l'entre-deux. C'est encore Kafka qui représente le mieux cette figure de l'entre-deux. On connaît la phrase célèbre tirée d'une lettre à Max Brod de 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 était 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. Le désespoir qui s'ensuivit constitua leur inspiration."

Une inspiration aussi honorable qu'une autre, mais qui, à y regarder de près, présentait pourtant quelques tristes singularités. Tout d'abord, ce dans quoi se déchargeait leur désespoir ne pouvait pas être la littérature allemande qu'elle paraissait être extérieurement.

Ils vivaient entre trois impossibilités (que je nomme par hasard des impossibilités de langage, c'est plus simple mais on pourrait aussi les appeler autrement) : l'impossibilité de ne pas écrire, l'impossibilité d'écrire en allemand, l'impossibilité d'écrire autrement, à quoi on pouvait presque ajouter une quatrième impossibilité, l'impossibilité d'écrire.[...]

C'était donc une littérature impossible de tous côtés, une littérature de tziganes qui avaient volé l'enfant allemand au berceau et l'avaient en grande hâte apprêté d'une manière ou d'une autre parce qu'il faut bien que quelqu'un danse sur la corde (mais ce n'était même pas l'enfant allemand, ce n'était rien, on disait simplement que quelqu'un danse".³

Hybridité de la langue qui renvoie à ces multiples figures de monstres ou de chimères dans l'univers kafkaïen.

Un singe nommé Rotpeter fait devant un parterre d'académiciens un rapport sur la façon dont il est devenu un homme et les sentiments qu'il éprouve à l'idée d'évoquer sa "métamorphose". Il a été capturé sur la côte de l'Or, blessé à deux endroits, sur la joue, ce qui lui a valu son nom : Peter le rougeaud, ou le rouge, et au-dessous de la hanche, ce qui est beaucoup plus gênant. Quand il s'est réveillé il était dans une cage sur l'entrepôt du vapeur *Hagenbeck*. Dans son désespoir, il a cherché une issue et il a vite compris que la seule qui s'offrait consistait à renoncer à être un singe, à devenir un homme et donc à se mettre à les imiter de façon à acquérir le plus vite possible la culture moyenne d'un Européen. Il imite donc les gens et fait son apprentissage ou plutôt son dressage. Il apprend à serrer les mains, à fumer la pipe, à boire une bouteille de schnaps, ce qui ne se fait pas sans mal ; il apprend même à parler. Une fois arrivé à quai, il prend conscience qu'il doit choisir entre le zoo, ce qui implique une nouvelle fois la cage, et le music-hall. C'est cette seconde voie qu'il choisit ; le voilà artiste, il n'est ni heureux ni malheureux, il a simplement trouvé une issue. Il le dit en ces termes: "J'ai peur que l'on ne comprenne pas bien ce que j'entends par issue. J'emploie le mot dans son sens courant et dans toute son amplitude. J'évite intentionnellement de parler de liberté. Ce

n'est pas ce grand sentiment de la liberté dans tous les sens auquel je songe....Comme la liberté compte au nombre des plus sublimes sentiments, la duperie qui y correspond passe pour sublime elle aussi....Non, ce n'est pas la liberté que je voulais. Une simple issue...." Il ne rejoint une jeune chimpanzé que le soir car le regard de détresse qu'il lit sur elle lorsqu'il la regarde durant la journée, lui rappelle que quelque chose ne va pas tout à fait bien ou que l'amnésie dont on a fait une ascèse pour survivre n'est pas sans faille. Quelque chose cloche. Sans réduire ce texte polysémique à une seule dimension, celui de la mise en fiction de la judéité, on peut en s'arrêtant dans un premier temps à ce registre comprendre que se jouent là les problèmes d'une assimilation pas tout à fait réussie. Cette assimilation a réclamé des efforts inconscients et conscients considérables, tantôt insurmontables, tantôt de façon illusoire. Dans le texte deux passages font allusion au double bind de l'intellectuel assimilé : "la seconde balle m'atteignit au dessous de la hanche. Blessure grave, c'est à cause d'elle que je boite encore un peu. J'ai lu dernièrement dans l'article d'un des dix mille chiens qui se déchainent à ma poursuite dans les journaux, que ma nature de singe n'était pas encore complètement étouffée...." Dès qu'un problème surgit (ici, le fait que le singe veuille montrer sa blessure à ses visiteurs et que pour ce faire il doive retirer son pantalon), on dira toujours que l'assimilation n'est pas totale, que quelque chose de l'ancienne "peau" demeure.

Discours familiers aux juifs occidentaux. L'autre passage a trait à l'absence de garantie : "personne ne me promettait que la grille s'ouvrirait si je devenais comme eux ; on ne me promet rien en échange de réalisations qui semblent impossibles..." Clivage culturel qui se double d'un clivage psychique, d'une aliénation du moi, d'un entre-deux personnalités.

Le singe raconte donc l'histoire de son dressage. Il a du adopter les moeurs, les usages, les coutumes des hommes qui se trouvaient sur le bateau, a épuisé ensuite de nombreux professeurs, a dû passer par des moments de nausée, d'angoisse. Totalement acculturé, il a un nom qui ne lui convient pas et que les autres lui ont donné (allusion peut-être au changement du prénom juif en prénom "européen" du calendrier chrétien obligatoire à l'époque), des moeurs d'être humain, des talents d'artiste qui sont très loin de la vie-singe. Par l'imitation, P par le mimétisme de la posture, du gestuel et de la parole, il a acquis la culture moyenne d'un européen. Cette dépersonnalisation, ce devenir-autre lui procure une certaine paix: "Quand je jette un regard sur mon évolution et sur le but qu'elle a poursuivi jusqu'ici, je ne me plains ni ne me réjouis. Les mains dans les poches de mon pantalon, la bouteille de vin sur la table, je me tiens à demi couché, à demi assis sur mon rocking-chair et je regarde par la fenêtre. Une visite m'arrive-t-elle, je la reçois comme il se doit. Mon impressario se tient dans l'antichambre ; quand je le sonne il vient et écoute ce que j'ai à dire." Rotpeter

ajoute : " le soir, il y a presque toujours représentation et mes succès ne peuvent sans doute plus être dépassés. Quand je reviens à une heure avancée de banquets, de sociétés savantes, ou d'un tête à tête agréable, une demoiselle chimpanzée à demi-dressée m'attend chez moi et je m'abandonne avec elle aux plaisirs de notre race..." Mais quelque chose le retient d'être heureux. Certes, la tempête s'est apaisée en lui. "Aujourd'hui ce n'est plus qu'un courant d'air qui me rafraîchit les talons, et le trou de l'horizon par où il vient et par lequel je suis venu un jour, est si petit que je m'arracherais la peau du corps à le traverser, en admettant que j'eusse encore assez de force et de volonté pour y retourner." Il y a néanmoins ce petit trou qui marque le fait qu'il n'y a pas de retour, mais qui suffit à désigner l'existence d'un avant. Il y a une trace, la blessure à la hanche. Elle n'est pas sans évoquer celle du jeune garçon dans le *Médecin de campagne*. Cette blessure a une double fonction. A l'évidence elle évoque la sexualité. La blessure le fait boiter, c'est le rappel de sa capture et empêche donc le mouvement d'amnésie d'être total. Car cette amnésie est bien le programme qu'il s'était assigné: " mes exploits n'auraient pas été possibles, si j'avais voulu m'opiniâtrer à songer à mes origines et à mes souvenirs de jeunesse. Le premier des commandements que je m'étais dictés était justement de renoncer à toute espèce d'entêtement". C'est donc que l'acculturation n'est jamais totale et que quelque chose résiste.

Clivage culturel et psychique, la nouvelle par les problèmes qu'elle pose renvoie à cet entre-deux des langues et des identités si fortement inscrit dans l'oeuvre de Kafka.

Ce clivage culturel va se retrouver tout au long de l'oeuvre sous les formes les plus variées. Marthe Robert le dit excellemment: " Kafka ne connaît pas de limites à l'invention de ces figures flottant entre deux règnes, entre deux états, entre deux mondes, qui font à elles seules sa réputation d'auteur fantastique- bien à tort puisqu'elles ne représentent rien d'autre que le schéma de sa propre réalité. A cheval sur deux règnes, comme Grégoire Samsa et le singe-homme de *Rapport pour une Académie*; sur l'ici-bas et l'au-delà, comme le chasseur Gracchus, qu'une faute mystérieuse empêche aussi bien de vivre que de mourir; sur deux espèces animales, comme l'hybride de chat et d'agneau n'ayant nulle part son semblable et auquel le couteau du boucher est interdit, parce qu'il provient d'un héritage; à cheval sur deux cultures et deux langues, comme la bobine appelée *Odradek*, à qui L'absurdité même de son existence confère une sorte d'éternité- le héros de Kafka est toujours en quelque façon une créature double, une erreur de la nature, une chimère au sens de la biologie..."⁴

Comme on le sait, l'allemand qui est sa langue de culture, Kafka dit ne pas l'aimer, qu'elle n'est pas sa langue, qu'il s'y sent à l'étroit. Dans son *Discours sur la langue yiddish*, Kafka reprend ces différents éléments. On sait

qu'il a préparé cette causerie dans un état d'agitation extrême. Il y avait en effet de quoi. Comment allait-il parler du yiddish, pour introduire le spectacle de Löwy, son récital de poèmes, à un public de Juifs occidentaux comme lui, fiers de leur maîtrise de l'allemand (même s'ils prétendaient le détester) et vivant encore largement sur les préjugés tenaces semés un siècle auparavant par la *Haskalah*, un public prêt sans doute à aimer ces pauvres Juifs de l'Est, mais surtout pas prêts à les prendre au sérieux, ni eux, ni la langue dans laquelle ils s'exprimaient. Au programme, des poèmes de Rosenberg, (1838-1928), de Frishmann, (1859-1922), de Frug. (1860-1916), d'une certaine façon, les auteurs de la soirée sont mal choisis. Aucun des trois ne peut représenter en 1912 la grande poésie yiddish. S. Frug vient du russe. C'est d'abord un grand poète lyrique de langue russe. Après les pogroms de 1881, il passe au yiddish et à une poésie nationale. Ce que Löwy doit réciter ce soir-là, c'est *Sables et Étoiles*, poème que tous les Juifs d'une certaine génération connaissent par coeur. D. Frishmann est avant tout un grand écrivain prosateur et poète de langue hébraïque. Il écrit aussi en allemand, et à l'occasion en yiddish, des poèmes lyriques. A. H. Rosenberg enfin écrit en yiddish des poèmes lyriques. A. H. Rosenberg enfin écrit en yiddish des poèmes sur la difficulté de l'émigration aux États-Unis. Kafka reprend point par point le discours de la *Haskalah* mais il l'inverse, le retourne symétriquement. Loin de

suivre l'évolution du yiddish qui s'est produite en une cinquantaine d'années vers une langue normée, institutionnalisée, langue littéraire et langue nationale, il reste fantasmatiquement fixé au jugement de la *Haskalah*, mais ce qui était préjoré pour la *Haskalah* devient pour lui mélioré. Le yiddish n'était pas une langue? Qu'à cela ne tienne. Il ne s'agit pas d'une langue: "Qui pourrait donc comprendre cette langue confuse qu'est le yiddish, qui pourrait donc en avoir envie?" Le yiddish est une langue sans grammaire, une langue parlée, mobile, populaire. "Le peuple ne l'abandonne pas aux grammairiens." La langue "concise et rapide" n'a en revanche "élaboré aucune forme qui soit douée de clarté dont nous avons besoin". Langue peu claire, langue impure qui ne se compose que de "vocables étrangers". Ces vocables travaillent la langue dans "l'insouciance". C'est une langue dont on ne peut se servir en dehors de la communication". C'est aussi pourquoi *aucun esprit raisonnable ne songe à faire du yiddish une langue internationale*, si tentant que cela soit. Seul l'argot lui fait des emprunts, et ceci parce qu'il a moins besoin de rapports syntaxiques que de mots isolés".

Cela est précisément écrit après la conférence de Czernowits de 1908, au moment où le yiddish a été reconnu par la communauté juive comme une des langues nationales du peuple juif, au moment où I. L. Peretz, D. Bergelson, les Youngue en Amérique ont commencé à faire entrer le yiddish dans la modernité littéraire.

Loin de mépriser cette “non-langue”, Kafka l’aime, la rêve, se l’incorpore. C’est l’autre de l’allemand, langue à la fois proche et lointaine, langue de l’inquiétante étrangeté. “On ne peut pas en effet traduire le yiddish en allemand. Les relations entre le yiddish et l’allemand sont beaucoup trop délicates, beaucoup trop chargées de sens pour ne pas se rompre dès qu’on veut ramener le yiddish à l’allemand: ce qui a été traduit n’est plus du yiddish, mais une chose dépourvue de réalité. Par la traduction en français par exemple, le yiddish peut être transmis aux Français, par la traduction en allemand, il est anéanti. C’est que “Toit” n’est pas “Tot” et que “Blüt” n’est nullement “Blut””. Kafka touche ici à un problème fondamental, au fonctionnement imaginaire de langues soi-disant proches, au leurre, à ce qui se joue sur le plan identitaire au passage de l’une à l’autre, au trouble, à l’inquiétante étrangeté qu’entraîne cette infinie proximité et en même temps cette totale différence. Comme le rappelle J.M. Rey: “Sous la rubrique de l’*Übersehen*, relisez donc, par exemple en son entier, le *Discours sur la langue yiddish* de F. Kafka. Plus qu’ailleurs sans doute, la question de la proximité, de la ressemblance, de la concordance, de la différence dans le semblant de similitude, du reste qu’on y travaille avec une pertinence étonnante, avec une force sidérante l’écran d’une langue”.⁵

Le yiddish fait peur car il rappelle les origines du ghetto, une origine oubliée, honteuse, mais il peut faire revenir à la surface

des forces insoupçonnées. Il le peut par l’euphonie émotive de sa parole, “car le yiddish est tout, le mot, la mélodie hassidique et la réalité profonde de cet acteur juif...”. Ce yiddish imaginaire, rêvé, fantasmé, c’est le yiddish dont Kafka a besoin pour se créer un semblant d’identité juive, pour aller au-delà du “fantôme de judaïsme” que son père lui a légué. Le yiddish ne peut pas être une langue nationale, voire internationale, Kafka l’a dit ce soir-là. De langues nationales, il en a déjà trop. L’allemand d’abord en tant que Juif germanophone de Prague, le tchèque ensuite, voire l’hébreu qu’il apprend avec acharnement, fréquentant les milieux sionistes et rêvant plus tard de s’installer en Palestine où il serait garçon de café. Langue littéraire? mais il y a l’allemand avec lequel il se débat, qui est cependant la langue dans laquelle il pense et écrit. “Du mauvais Heine” écrivait Pines à propos de Peretz. Kafka est prompt à recopier ce jugement car Heine, quoique Juif, est un grand poète de langue allemande. C’est à cette aune que l’on peut juger les réalisations littéraires du yiddish et pour Kafka, elles ne sauraient rivaliser avec l’allemand. Ni langue nationale, ni langue littéraire. Précisément ce que le yiddish est devenu lorsqu’il prononce son fameux discours - alors quelle place reste-t-il pour ce yiddish tant aimé? la place du paradis perdu, du maternel, la place de l’archaïque, de l’innocence, de l’enfantin. Une non-langue réduite à son oralité, la langue des légendes, des ballades, des contes hassidiques, des bonnes

histoires. La langue de ces Juifs de l'Est auxquels imaginativement Kafka s'identifie. Il ne faut surtout pas que le yiddish devienne autre chose que ce bloc archaïque qui nous remet au pays de l'innocence et de l'enfance. Langue apprise à l'école, elle ne serait plus la langue faite de pièces rapportées et de dialectes, la langue de la mère. Au contraire, elle deviendrait la langue du père, la langue de la norme et de l'institution. Langue littéraire (allez imaginer un Goethe, un Schiller yiddish), si proche et si loin de l'allemand, elle serait une langue en trop. Tout comme le serait un yiddish national rêvant de territorialisation. Le yiddish sans lettre de noblesse, sans territoire, sans grammaire (aux yeux de Kafka) est bien cette langue perdue dont il rêve et qu'il n'a jamais connue. Une langue errante, une vraie langue tzigane. L'allemand, il l'a emprunté, il en est l'invité mais on ne peut pas être l'invité du yiddish, on le porte en soi.

On n'aurait pas de mal à montrer qu'aujourd'hui, après l'assassinat des locuteurs de la langue, la nostalgie pour le yiddish s'est amplifiée dramatiquement. De la pure folklorisation au fantasme d'une nouvelle *langue fondamentale*, de la tentation de constituer le yiddish en nouvelle langue sacrée tout en l'ignorant, nous n'avons pas fini de nous définir par rapport au yiddish.

¹ Voir aussi, R. Robin, *Kafka*, Paris, Belfond, 1989, et "Le Yiddish, langue fantasmatique", *L'Écrit du temps*, 5 (1984), 29-50.

² F. Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 199 (24 octobre 1911).

³ F. Kafka Lettre à Max Brod de Juin 1921 in *Oeuvres Complètes* Collection La Pléiade tome III p 1087 et 1088.

⁴ marthe robert, *seul comme Franz Kafka*, Calmann-Lévy 1979 p 105.

⁵ J. M. Rey, *Des Mots à l'oeuvre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 174.

Une page du carnet d'hébreu de Kafka.

Discours sur la langue yiddish

par Franz Kafka

Avant que vous n'entendiez les premiers vers des poètes juifs d'Europe orientale, je tiens encore à vous dire, Mesdames et Messieurs, combien vous comprenez plus de yiddish que vous ne le croyez.

Je ne suis point vraiment inquiet de l'impression que cette soirée prépare à chacun de vous, mais je veux, si elle le mérite, qu'elle se dégage immédiatement. Toutefois, cela ne peut pas se produire tant que le yiddish inspire à certains d'entre vous une peur qu'on pourrait presque lire sur vos visages. Je ne parle pas de ceux qui traitent le yiddish avec dédain. Mais la peur du yiddish, une peur mêlée au fond d'une certaine répugnance, est, si l'on veut, chose compréhensible.

Si nous la regardons d'un oeil prudemment distrait, notre situation, à nous Européens de l'Ouest, est, en effet, si bien ordonnée : tout y suit tranquillement son cours. Nous vivons dans une harmonie positivement joyeuse, nous nous comprenons mutuellement quand c'est nécessaire, nous nous arrangeons sans les autres quand cela nous convient, et même alors nous ne cessons pas de nous comprendre. A partir d'un pareil état de choses, qui pourrait donc comprendre cette langue confuse qu'est le yiddish, qui pourrait donc en avoir envie? Le yiddish est la plus jeune des langues européennes, il n'a que quatre cents ans, et en vérité il est beaucoup plus jeune que

cela. Il n'a élaboré aucune forme qui soit douée de la clarté dont nous avons besoin. Sa forme est concise et rapide.

Il n'a pas de grammaires. Les amateurs essaient d'en écrire, mais le yiddish est constamment parlé: il ne parvient pas au repos. Le peuple ne l'abandonne pas aux grammairiens.

Il ne se compose que de vocables étrangers, mais ceux-ci ne sont pas immobiles au sein de la langue, ils conservent la vivacité et la hâte avec laquelle ils furent dérobés. Des migrations de peuples traversent le yiddish de bout en bout. Tout cet allemand, cet hébreu, ce français, cet anglais, ce slave, ce hollandais, ce roumain et même ce latin, est gagné à l'intérieur du yiddish par la curiosité et l'insouciance - il faut déjà pas mal de force pour maintenir des langues en cet état. C'est aussi pourquoi aucun esprit raisonnable ne songe à faire du yiddish une langue internationale, si tentant que cela soit. Seul l'argot lui fait des emprunts, et ceci parce qu'il a moins besoin de rapports syntaxiques que de mots isolés. Et pour cette autre raison que le yiddish a été longtemps une langue méprisée.

Mais au milieu de cette agitation de la langue règnent d'autre part des fragments de lois philologiques connues. Les débuts du yiddish, par exemple, remontent à l'époque où le moyen haut allemand était en train de se transformer en haut-allemand moderne. Il y avait donc option

possible entre deux formes : le moyen haut-allemand en prit une, le yiddish prit l'autre. Ou bien le yiddish a dérivé certaines formes du moyen haut allemand de façon plus conséquente que le haut-allemand moderne lui-même. Ainsi la forme yiddish *mir seien* (haut-allemand moderne : *wir sind*) est dérivée de façon plus naturelle du moyen haut-allemand *sin* que ne l'est le haut-allemand moderne *wir sind*. Ou bien encore, le yiddish est resté fixé aux formes du moyen haut-allemand en dépit du haut-allemand moderne. Une fois qu'une chose était entrée dans le ghetto, elle n'en sortait pas si vite. C'est ainsi que se sont conservées des formes comme *Kerzlach, Blumlach, Liedlach*.

A cela viennent encore s'ajouter les dialectes du yiddish, qui se déversent dans cette formation philologique faite d'arbitraire et de lois. Car le yiddish tout entier ne consiste qu'en dialectes, et même la langue écrite, bien qu'on se soit en grande partie mis d'accord sur les règles d'écriture.

En vous disant tout cela, je pense, Mesdames et Messieurs, avoir provisoirement convaincu la plupart d'entre vous que vous ne comprendrez pas un seul mot de yiddish.

N'attendez aucun secours de l'explication des textes poétiques. Si vous n'êtes pas en mesure de comprendre le yiddish, aucune explication immédiate ne pourra vous servir. Vous pourrez, dans le meilleur des cas, comprendre l'explication et vous attendre à entendre quelque chose de difficile. Ce sera tout. Je puis vous dire par exemple:

M. Löwy va vous lire maintenant trois poèmes, ce qui, en effet, va être le cas.

D'abord, *Die Grine* de Rosenberg. Les *Grine*, ce sont les *Grunen*, les «bleus» de l'émigration, Plurielles n°7 Hiver-Printemps 98-99

les nouveaux venus en Amérique. Ce poème montre un petit groupe d'émigrants juifs qui marchent dans les rues de New York, leurs bagages crasseux à la main. Le public, bien entendu, s'amasse autour d'eux, les considère avec étonnement, les suit et rit. Exalté, porté au-delà de lui-même par ce spectacle, le poète s'adresse, par-delà ces scènes de rue, au peuple juif et à l'humanité. On dirait que le groupe d'émigrants s'arrête tandis que le poète parle, bien qu'il soit loin et ne puisse pas l'entendre.

Le deuxième poème est de Frug et s'appelle *Sables et Étoiles*. C'est l'exégèse amère d'une promesse biblique. Il est dit que nous serons comme le sable au bord de la mer et comme les étoiles au ciel. Piétinés comme le sable, nous le sommes déjà, mais quand donc se réalisera ce qui est dit des étoiles?

Le troisième poème est de Frischmann et s'appelle *La Nuit* silencieuse.

C'est la nuit, un couple d'amoureux rencontre un pieux docteur qui se rend au temple. Ils prennent peur, craignent d'être trahis, puis se rassurent mutuellement.

Comme vous le voyez, de telles explications n'expliquent rien.

Comprimés par ces explications, vous allez chercher à tirer de la lecture ce que vous savez déjà, et vous ne verrez pas ce qui y sera vraiment. Par chance, toute personne qui comprend l'allemand est aussi capable de comprendre le yiddish. Considérée de loin- de très loin, bien entendu -, l'intelligibilité du yiddish est constituée par la langue allemande elle-même; c'est là un avantage que l'allemand a sur toutes les langues de la terre. En revanche, et à juste titre, cela lui donne un désavantage. On ne peut pas, en effet, traduire le yiddish en

allemand. Les relations entre le yiddish et l'allemand sont beaucoup trop délicates, beaucoup trop chargées de sens pour ne pas se rompre dès qu'on veut ramener le yiddish à l'allemand : ce qui a été traduit n'est plus du yiddish, mais une chose dépourvue de réalité. Par la traduction en français, par exemple, le yiddish peut être transmis aux Français, par la traduction en allemand, il est anéanti. C'est que *toit* n'est pas précisément *tot*, et que *Blut* n'est nullement *Blut*.

Aussi bien n'est-ce pas seulement de cette distance imposée par l'allemand que vous pourrez, Mesdames et Messieurs, comprendre le yiddish. Vous serez autorisés à vous en rapprocher d'un pas. A une époque dont on peut dire pour le moins qu'elle n'est pas très reculée, la langue commerciale familière employée par les Juifs allemands apparaissait comme un premier degré du yiddish, s'en rapprochant ou s'en éloignant selon qu'ils vivaient à la ville ou à la campagne, plus à l'est ou plus à l'ouest, et beaucoup de nuances intermédiaires sont restées. C'est pour quoi l'évolution historique du yiddish aurait pu être suivie tout aussi bien à la surface du présent que dans les profondeurs de l'Histoire.

Pour que le yiddish vous soit tout à fait proche, il suffit que vous méditez le fait qu'en dehors de vos connaissances il y a encore en

vous des forces qui sont actives, des rapports de forces qui vous rendent capables de comprendre le yiddish en le sentant. C'est ici seulement que le commentateur peut vous venir en aide, il le fait et vous rassure de telle sorte que vous ne pouvez plus vous sentir à l'écart et que vous admettez qu'il ne vous est plus permis de vous plaindre de ne pas comprendre le yiddish. C'est l'essentiel, car, avec chaque plainte, la compréhension prend la fuite. Mais restez silencieux, et vous vous trouverez tout à coup au beau milieu du yiddish. Et une fois que vous aurez été émus par lui - car le yiddish est tout, le mot, la mélodie hassidique et la réalité profonde de cet acteur juif lui-même-, vous ne reconnaîtrez plus votre calme d'autrefois. C'est alors que vous serez à même d'éprouver ce qu'est la vraie unité du yiddish, et vous l'éprouverez si violemment que vous aurez peur, non plus du yiddish, mais de vous. Vous ne seriez pas capables de supporter cette peur si le yiddish ne vous communiquait aussitôt une confiance en vous-même qui peut tenir tête à la peur et se montre plus forte qu'elle. Jouissez-en comme vous le pourrez ! Au cas où elle se perdrait, demain ou plus tard - et comment pourrait-elle se maintenir grâce au seul souvenir d'une unique soirée - je vous souhaite de pouvoir oublier aussi la peur. Car nous ne voulions pas vous châtier.(Trad. A. Vialatte, Gallimard)

Retrouver la langue perdue ? Les mots de ma tribu.

par Henri Raczymow

En 1980, à Rome, je fis connaissance d'une famille juive soviétique en transit vers l'Australie. J'allais un jour leur rendre visite dans le modeste appartement qu'elle occupait. Il y avait là un couple d'une quarantaine d'années, deux adolescents et une grand-mère. Devant le thé et les petits gâteaux, nous tentâmes tant bien que mal de communiquer, en anglais, langue que parlait un peu la fille aînée. Ce qui m'a frappé aussitôt, ce furent les raisons extrêmement ténues de leur émigration d'URSS. La femme était pianiste et professeur de russe, le père mécanicien. Retrouveraient-ils du travail au pays des kangourous, dans ce pays que j'imaginai comme un farwest impitoyable ? Et comment apprendraient-ils cette langue nouvelle ? Ils étaient angoissés. Ils parlaient surtout pour leurs enfants, disaient-ils. Nous en vîmes à parler du yiddish. Seule la grand-mère le parlait. Les parents n'en comprenaient que quelques mots, les enfants plus aucun. Le père m'expliqua qu'avec la Révolution de 1917, la jeunesse juive se détourna massivement de cette langue du ghetto, de la misère... C'était en russe que se faisait la Révolution. C'était le russe, la langue de l'espoir. Ces braves gens n'étaient certes pas

suspects de la moindre complaisance à l'égard du communisme. Leur histoire m'était relativement étrangère. Pourtant, je ne pus ne pas être frappé par l'étrange analogie entre ce qu'il me disait et ce que j'avais constaté chez moi, ici, en France. En somme, sous des cieux différents, nous avions assisté au même processus. Les Juifs avaient abandonné le yiddish pour embrasser les valeurs de ce qui leur apparaissait comme la modernité. En France, aux États-Unis, en Union soviétique... puis en Israël, et cela, semble-t-il, indépendamment des idéologies, fussent-elles les plus coercitives. Au risque de choquer les uns ou les autres, je crois que Staline n'est pas pour grand-chose dans l'extinction du yiddish en URSS, en l'espace de deux générations. Car il s'est passé la même chose ailleurs, sans Staline. La Shoah, dira-t-on ? Mais les Juifs américains qui ne l'ont pas connue ? Par ailleurs, le yiddish est la langue du shtetl. Comme l'ont montré maints travaux savants, cette structure de vie traditionnelle, bien avant la Shoah, était largement en voie de décomposition. Et, bien avant la Shoah, la jeune génération embrassait de plus en plus la langue polonaise. Il se passait en Pologne même, *avant la guerre*, ce qui avait cours en France et ailleurs : les grands-parents

parlaient le yiddish, les parents le comprenaient, les enfants l'ânonnaient. Restent que la Shoah a fait disparaître des millions de yiddishophones. Mais je crois que le processus que je décris était largement en route, et que sans le *Khurbn*, les choses eussent été simplement différées : le yiddish, au mieux, aurait gagné une génération supplémentaire.

J'ai eu l'immense privilège, enfant, d'avoir connu mes grands-parents maternels. Plus encore : d'avoir en grande partie vécu avec eux, rue Bisson, à Belleville. Leur fils aîné, Henri (Heinz, Hershl) avait "disparu", quelque part entre Auschwitz et Majdanek, et mes parents ne gagnaient pas leur vie. Mon père s'investissait dans le militantisme (il était communiste), et c'était bien plus important que la confection de canadiennes. (Parenthèse : Je me réfère là encore à des travaux savants : le militantisme communiste des Juifs comme mes parents, avant et après la guerre, est encore une façon de quitter le "ghetto", le particularisme, et de rejoindre l'universel de la lutte des classes.) Bref, je suppose que d'une certaine façon pour mes grands-parents, *j'ai remplacé* leur Henri à eux. (Il y aurait beaucoup à dire sur ce "j'ai remplacé", qui est loin d'aller de soi.) Et mes parents étaient trop heureux de se décharger sur eux de la tâche de guider mes premiers pas.

Et ma langue ? J'y viens. Mais la langue n'est pas abstraite. Pas abstraite du reste : la sociabilité, l'histoire, la géographie, les

stratégies individuelles et collectives de vie et de survie dans des temps durs comme la pierre.

D'une certaine façon, ma langue maternelle est le yiddish : c'est dans cette langue que nous parlions, mes grands-parents et moi. Après coup, je dirai que ce devait être, ce yiddish-là, une langue éminemment bâtarde. D'abord, parce que les Dawidowicz n'étaient pas, loin s'en faut, des gens lettrés. Simon savait lire (il lisait la *Naiè Pressè* ; quand nous allions, tous les jeudis, jour de congé scolaire, déjeuner chez eux, il en faisait la lecture à haute voix à mon père) ; je crois que Matl était analphabète ; en tout cas, je ne l'ai jamais vue lire quoi que ce fût. Langue bâtarde aussi parce que devaient s'y mêler un grand nombre de mots français yiddishisés. Par exemple (j'ai repris certains de ces mots dans *Contes d'exil et d'oubli*, Gallimard, 1979) : la conciergkè, la valiskè, la cousinekè, le chmindferkè, une prostitoutkè... Il est d'ailleurs probable que ces mots existaient déjà en polonais et en yiddish par contamination du français, prestigieux alors dans ces obscures contrées avides de Lumières. Par exemple, en polonais on appelait une courte robe de chambre un *bonjourké*.

Mots de mes parents : la Khavèlayè, le prince de Flaskédriqué, kratznpipik, un lobous, un ganef, kratz os der teler, in der mol arin,...

A propos des mots déformés : Michéa Jacobi (*Notre yiddish, un abécédaire*, Climats, 1989) "oeuvre de la mémoire auditive" : c'est ainsi qu'il note : "Roisserour'm", déformation de *Groyser*

Khoukhem = grand haham = grand savant, grosse tête. Le même Jacobi, graveur à Marseille, raconte l'anecdote suivante. Enfant, il étudiait l'allemand au collège. "Un jour, je proposais à mon professeur d'appeler l'orange, marantz ; il ne comprit pas d'où venait ce vocable et, tout honteux, je ne risquais pas de le renseigner." J'ai ce genre de souvenirs vagues, et vaguement honteux. Pire encore, ce n'était pas à propos de l'allemand que je n'ai pas étudié, mais bien du français. Nous devons être quelques-uns à partager cette honte : croire qu'un mot yiddish était du français, signalant par là notre étrangeté, notre statut d'*alien*. Mais ça révèle aussi ce qu'il en était de notre langue. Peut-être que les enfants élevés dans deux langues connaissent ce genre de mésaventures.

Pour dire les choses de façon globale, mes grands-parents me parlaient yiddish avec bon nombre de mots français intégrés morphologiquement et syntaxiquement dans leur langue si bien que j'ignorais que c'était des mots de la langue de Molière. Et mes parents me parlaient en français avec des mots yiddish de même intégrés au système du français. Par exemple, on disait : "C'est bon, le *khalè*." On ne disait pas : "C'est bon, du pain tressé qui a le goût et la consistance de la brioche et qu'on mange à shabbat." On ne disait pas davantage "de la *khala*". On disait du *khalè*, par analogie avec du pain. Si bien que pour moi, *khalè*, c'était un mot français. Et tant d'autres mots. D'où une grande confusion dans mon rapport à la langue.

Il en était de même pour la syntaxe. Sans le savoir, mes parents, qui parlaient mal le yiddish (ils étaient passés par l'école de la République), ignoraient qu'ils formulaient souvent des phrases en français selon une structure syntaxique yiddish. Un minuscule exemple : au lieu de dire : "Viens tout de suite", on disait : "Viens, déjà!", ce qui est le calque de "*Kim shoyrn!*" Nul, évidemment, ne le remarquait, ni eux, ni moi, ni les autres.

La honte pouvait se manifester dans le sens inverse, et elle n'était pas moins pénible. Je séjournais un été dans une colonie de vacances d'obédience bundiste. Mes parents un jour vinrent me voir. Ils parlèrent avec le directeur de la colo, Kiwa Wajsbrot, qui devait devenir bibliothécaire de Medem. Or, leur yiddish était tellement différent que mes parents avaient un peu de mal à suivre. L'un, Kiwa, était un lettré dans cette langue, sachant évidemment la lire et l'écrire ; son yiddish était litvak ; le yiddish de mes parents, en revanche, était polonais (ou galicien) et surtout, il était phonétique, transmis de façon purement orale, certes par des yiddishophones, mais qui n'avaient jamais lu un seul livre dans leur propre langue. Il s'agissait bien de la même langue, mais c'était un peu comme, j'imagine, le dialogue quasi impossible entre un habitant de Marrakech et un habitant de Bagdad qui tenteraient de communiquer dans la langue arabe : ils ne se comprendraient pas. Quelques-uns de mes camarades me firent la remarque étonnée, qu'à tort ou à raison je sentais

comme un rien méprisante, que mes parents ne parlaient *même pas* le yiddish! Là encore, j'étais un *alien*.

C'est très lentement que je me suis sorti de ce magma. On dit du yiddish que c'est une langue de fusion; ma langue fondamentale relève plutôt de la confusion. C'est assez tard que j'ai voulu acquérir le "bon français" (expression parentale). Adolescent, je lisais, mettons une page de Rousseau, et je me disais que tout ce que j'espérais au monde était qu'il me soit donné, un jour, d'être en mesure d'écrire une page aussi belle.

Il y a la langue, mais aussi la littérature. Je découvris tardivement la littérature yiddish (en traduction française). Il existait déjà du Shalom-Aleikhem traduit (ou adapté ?) par Edmond Fleg qui me paraissait insupportable, folklorisant à l'extrême. C'est à la fin des années 70, alors que j'avais le projet encore vague de parler d'une Pologne juive de moi inconnue sinon par bribes, que je découvris la traduction de Joseph Gottfarstein de récits hassidiques de I.L. Peretz, réunis sous le titre de *Métamorphose d'une mélodie*. Ce fut une révélation. J'eus le sentiment de rencontrer là ma vraie patrie littéraire (et affective). Surtout, j'y découvris que l'écriture pouvait fonctionner comme la langue, selon la grammaire générative de Chomsky : par emboîtement et enchâssement. Avec des bribes, on pouvait construire des récits, de même qu'avec un syntagme nominal et un syntagme verbal, on pouvait construire une phrase, pas

nécessairement acceptable, mais grammaticale. Comme quoi, langue et écriture ont partie liée. On s'en doutait, remarquez. Je lus plus tard de nouvelles traductions de Sholem-Aleikhem, et j'y découvris encore autre chose, ce qu'en termes savants on peut appeler le système dialogique. Il s'agit d'un certain rapport entre le narrateur et son lecteur, rapport de connivence, avec maints clins d'oeil parfois appuyés, qu'on trouve dans la littérature picaresque, chez Cervantès le premier, mais aussi chez les Anglais et Français du XVIII^e. La spécificité yiddish, là-dedans, c'est l'ironie et l'auto-ironie. Le locuteur romanesque, chez Mendélè Mokher Sforim (*Fishké le boiteux, Les voyages de Benjamin III, etc.*), chez Sholem-Aleikhem, c'est une façon de dire au lecteur : "Allez, vous êtes bien comme moi, qu'auriez-vous fait à ma place ? je suis sûr que vous me comprenez, nous sommes faits du même bois, ne me racontez pas d'histoires, pour qui vous prenez-vous pour me juger ? vous vous croyez supérieur à moi ? etc." Car le lecteur de l'écrivain yiddish est nécessairement un proche; ils appartiennent tous deux à la même sociabilité.

Le "vrai" yiddish de chez moi, ma vraie mamè-loshen, elle existe, je l'ai rencontrée. Par hasard, bien plus tard encore. Je collaborais avec Aby Wieviorka à la traduction de quelques oeuvres de cette littérature : Mendélè, Shalom Asch. On nous proposa un jour de traduire *Szmuglers* d'Oser Warshawski. Pour les livres antérieurs, nous procédions, avec Aby, de la

façon suivante : il traduisait un premier jet, je reprenais ces pages, mettais ça en "bon français" (comme eût dit mon père) et tentai autant que faire se peut de donner un peu de tournure littéraire, un ton, une allure à l'ensemble, retournant au yiddish en cas de doute. Quand Aby m'eut transmis les quelques premières pages des *Contrebandiers*, je vis aussitôt qu'on ne procéderait pas, cette fois, de la même façon. Je pressentais qu'il y avait là quelque chose d'exceptionnel, d'inouï, au sens propre, qui correspondait chez moi à une langue enfouie qui transparissait parfois dans ma langue d'écriture. Alors, j'ai tenu à ce qu'Aby me lise le texte à haute voix. Miracle! C'était mon yiddish, celui de mes grands-parents et non plus celui, "littéraire" de Kiwa Wajsbrot et autres "grands hommes" dont parle Alain Gluckstein dans son roman. Mon yiddish, avec sa syntaxe approximative faite de mots mangés, coagulés les uns aux autres et dans les autres, ses gros mots, ses injures définitives, bref, le langage des charretiers des faubourgs de Varsovie. Je retrouvais, tels quels, des injures de mon grand-père. Par exemple : In drerdarin (j'écris ça comme

Michéa Jacobi l'écrivait, je découvris alors seulement la morphologie et le sens de l'expression, c'est-à-dire que le yiddish des miens, il fallait d'abord le traduire... en yiddish. In drerdarin = *In der erd arin* = littéralement : dans la terre dedans = qu'il aille dans la terre = qu'il crève. Mes grands-parents étaient chiffonniers, noblement intitulés brocanteurs. Ils achetaient au poids des *shmattès*, ma grand-mère les retapait à la machine, mon grand-père les revendait sur les marchés de la "zone" : leur langue n'était pas exactement celle de distribution des prix. Idem chez Warshawski. Alors, je me suis — indûment ? — approprié ce texte, je l'ai fait littéralement mien, l'ai chargé d'un rythme qui m'était propre, que j'avais dans la peau! Car, comme dirait ou peu s'en faut Henri Meshonnic, la langue, c'est le rythme. Le livre n'eut aucun succès, *in drerd arin!* Une lectrice avertie me dit : "Mais les Juifs ne parlent pas comme ça!" Je lui dis que si : mes grands-parents. Chacun croit que *les Juifs* sont comme *ses Juifs*. Eh bien non. Il y a des Juifs qui me sont aussi étrangers que des Patagons, et pas nécessairement les plus géographiquement lointains.

Les emprunts au yiddish dans la langue polonaise familière.

par Jacques Burko

Vivant depuis des millénaires au milieu des nations, les Juifs gardent obstinément leur identité. Pour préserver l'hébreu, ils ont pourtant utilisé pour leurs besoins profanes les langues des autres. Ceux d'Europe centrale ont ainsi forgé le yiddish sur la base de l'allemand médiéval, auquel ils ont agglutiné des pans de vocabulaire pris à l'hébreu, puis aux peuples environnants. Notamment, de nombreux emprunts aux langues slaves ont enrichi le fonds lexical et infléchi la grammaire, et le yiddish est un modèle de flexibilité, acceptant de larges variations de vocabulaire et de prononciation selon la région où vivent ses locuteurs.

Tout ceci est connu. Ce qui me semble moins banal, c'est la recherche inverse : est-ce que, à leur tour, les langues des peuples parmi lesquels les Juifs vivent reflètent, par des emprunts symétriques, cette présence ?

La question peut surprendre, et même paraître absurde au lecteur français. Certes, la liturgie chrétienne a bien fait de larges emprunts à l'hébreu, de "amen" à "hosanna" ; certes, la langue savante y a puisé des "tohu-bohu" et

autres "béhénot" — mais ceci n'a rien à voir avec la cohabitation quotidienne ni avec la langue courante des Juifs. L'emprunt a suivi d'autres voies. A première vue, les Français n'ont rien pris ni au yiddish, ni au judéo-espagnol. Quant à la banalisation des mots comme "ghetto", ou "diaspora", qui ont pour source l'histoire des Juifs, elle est un témoignage du cheminement d'idées, non de transferts linguistiques.

Il est intéressant de faire en passant une fertile incidente pour jeter un coup d'œil sur les emprunts que la langue française a faits... à l'arabe. Ceux-ci ont été intégrés par deux cheminements : les termes savants ou techniques ont accompagné au Moyen-Age les "importations" scientifiques ou technologiques : inutile de rappeler que *amiral*, *alcool*, *algèbre* ont été à l'époque accueillis avec le même naturel que de nos jours l'ont été *laser* ou *quasar*... Beaucoup plus tard, la conquête coloniale a amené les Arabes et les Français à se côtoyer dans la vie quotidienne et notre langue courante y a puisé des "toubib", des "kif-kif", des "chouia" ou des "bezef". Sans parler des emprunts culinaires, avec leur vocabulaire propre, et de l'insertion de

la merguez dans le folklore hexagonal. Cependant, pour ce deuxième volet il a fallu une cohabitation très proche et prolongée des deux communautés. Nous l'avons dit, contrairement aux mots venus de l'arabe, le français n'a accueilli des mots pris aux Juifs que par le côté savant de la langue.

Cependant, il est intéressant d'examiner si la situation n'a pas été différente dans d'autres circonstances et dans d'autres régions, où la présence des Juifs était plus massive, où leur langue parlait plus haut. S'il en était ainsi, il y aurait une sorte de "masse critique" de la minorité, indispensable pour qu'apparaisse cette diffusion à *contresens*, cette *osmose inversée* — pour continuer à emprunter au vocabulaire des scientifiques.

Or, ce fut notamment le cas en Pologne, entre le 13^e et le 20^e siècles. Et en effet, la vie commune, malgré l'antisémitisme et le rejet, a inséré dans le polonais des mots dont l'origine aujourd'hui peut n'être pas claire à ceux-là même qui les emploient encore. Le nombre de ces mots va d'ailleurs en diminuant, puisque la mémoire n'en est plus entretenue par le commerce avec des locuteurs yiddishophones.

Ma réflexion n'est ni exhaustive ni savante, elle s'appuie avant tout sur des souvenirs personnels, forcément incomplets. Elle est subjective dans l'appréciation de la place réelle de

tel ou tel terme dans le langage, d'autant plus que cette place évolue avec le temps. J'ai probablement péché par complaisance. Une étude plus systématique du vocabulaire de la langue polonaise courante serait opportune, complétée par des lectures destinées à rétablir au moins en partie le pan du vocabulaire retombé en désuétude. Ce pourrait être un sujet de thèse à soutenir à l'Université Jagellone de Cracovie... Laissons au temps le soin d'en souffler l'idée à quelque étudiant-linguiste de mon pays d'origine.

Les emprunts de ce genre ont été plus nombreux et plus variés dans les parties du pays où la présence juive était particulièrement forte : dans les régions orientales, en Galicie, en Vohlynie, en Lituanie polonaise. Quant à la partie occidentale du pays, c'est l'argot des rues des grandes villes, Varsovie ou Lodz, où l'afflux de Juifs pauvres était considérable, qui a incorporé quelques mots yiddish.

Je me suis efforcé dans ce qui suit de translittérer en français la prononciation polonaise (qui peut être légèrement différente de la prononciation des mêmes mots par les yiddishophones, car les principes phonétiques diffèrent) ; l'écriture conventionnelle en polonais est donnée ensuite entre parenthèses.

— Dans les villages de la Galicie, quand deux paysans buvaient un verre de vodka à l'auberge (et où faire des emprunts linguistiques, sinon

chez le cabaretier juif ?), on pouvait entendre : *Shioulim* ! (siulim) — plutôt que "lekhaïm", qui devenait d'ailleurs pour les Polonais "*khaim* !", mais qui était plus étrange à prononcer. Et si le paysan passait trop de temps à l'estaminet, c'est peut-être qu'il n'avait pas envie de rentrer tout de suite à la maison, qui pouvait être un vrai *khekdish*¹ (hegdysz), surtout si sa femme devait l'y traiter de *shmondak* (szmondak), de bon à rien. Oui, en vérité il pouvait *miets moïra* (miec mojra), avoir peur²... Surtout s'il était ivre au point de ne pouvoir rentrer seul, et qu'un *baligouwa* (baligula), un charretier, devait le jeter dans sa charrette pour le ramener à la maison.

De l'autre côté du pays, chez les voyous de Varsovie, on faisait des affaires, des *guesheft* (geszefty). Les Polonais jusqu'à ce jour désignent par le terme péjoratif *gueshewtsiaj* (geszefciarz) un faiseur d'affaires... louches, en un mot, un "affairiste". Par ailleurs, une affaire qui n'était pas tout à fait légale était dite *tref* (curieusement, le mot "cacher", qui commence à avoir cours en français, ne me semble pas avoir fait souche là-bas). Une affaire de cette nature était souvent une "combine", une *makhloïke* (machlojka) comme disaient les *makhers* (macherzy), et ceux parmi eux qui étaient Juifs ne devaient plus se souvenir eux-mêmes du sens premier de ce terme hébreu.³ Mais, *tref* ou *cocher* (koszer), chacun était aux aguets d'une "metsyiah" (mycyja), d'une bonne affaire. Pour la dénicher il était prêt à tourner de

droite et de gauche, à se *dreikatsh*, (drejkac⁴), à "toupiller"... Ici, nous sommes de retour dans la Galicie orientale, dans le pays des shtetlêkh, où les luftmentschen devaient se dreïen beaucoup pour joindre les deux bouts. Mais si jamais la *makhloïke* réussissait, alors tout était *guit* (git)⁵ - le mot est l'équivalent exact de O. K. ; l'affaire pouvait devenir un vrai *tsimes*⁶ (cymes), un délice... et rapporter de la *parnousse*⁷ (parnusa), de quoi nourrir la *mishpoukha* (myszpuha), la famille.

Bien sûr, le plus souvent il fallait pour réussir avoir du culot, de la *khoutspa* (chudzba), ou bien encore quémander un service, une *toïva* (tojwa) à quelqu'un, ou alors s'associer, chercher un partenaire, un *shitev* (sitew). Les affaires se faisaient alors en partenariat, *do sitwy*. L'association pouvait être mixte, judéo-polonaise, mais deux Polonais pouvaient parfaitement faire quelque chose *do sitwy*, ne serait-ce que boire ensemble une bouteille de vodka. En tout cas, en rentrant à la maison, chacun était libre de rapporter de la ville un *shmotsès* (szmonces), une bricole⁸...

A dévider ainsi l'écheveau des mots venus du yiddish, le polonais prend un parfum particulier, un air à la fois familier et suranné rendus désormais seulement par les quelques romans et récits nostalgiques qui évoquent chez Kusniewicz, chez Konwicki ou chez Milosz les confins orientaux de la Pologne d'avant la

guerre ; en les feuilletant les lecteurs polonais d'un certain âge se prennent soudain à songer aux temps où tout ceci était vrai et vivant, aux temps où le grand poète polonais Zbigniew Herbert parlait dans les rues de Lwow le yiddish avec ses petits camarades, lui qui n'est pas Juif, mais dont les compagnons l'étaient assez pour qu'il connaisse et utilise naturellement la grande poignée de mots à échanger au cours de leurs jeux. Quant aux lecteurs plus jeunes — la grande majorité des lecteurs, en vérité — ils ne comprennent pas toujours les mots qu'ils lisent, et les prennent pour des emprunts à un idiome local inconnu d'eux ; est-ce de l'ukrainien ? Du lituanien ? Du tatar ? Ah oui, c'est du yiddish... quelle drôle de langue !

Revenons à nos fantômes d'un autre temps, et à leurs soucis quotidiens, à leurs makhloïkes... Celles-ci ne réussissaient pas toujours ; un flic ou quelque autre espèce de personnage officiel pouvait s'en mêler — un *Khaman* (Haman) de toute manière, qui faisait tout rater, qui provoquait un *oumglick*⁹ (umglik). Un malheur, quoi. Alors, adieu, veau, vache, cochon ! Commençaient un véritable *sadny dzien*, traduction en polonais de "Grand Pardon" et qui dans cette langue signifie un grand vacarme, un brouhaha avec des éclats de voix¹⁰. Encore heureux si on pouvait rentrer chez soi, se cacher sous son *iberbet*, sa couette (on disait d'ailleurs plutôt au pluriel *iberbety*), et attendre que l'orage s'apaise — avant de tenter de

nouveau sa chance, éventuellement par l'intermédiaire d'un autre *mishoures* (miszures) : mot qui désignait en Vohlynie un intermédiaire dans les affaires¹¹. Si l'échec était dû à une malveillance, on pouvait aller jusqu'à organiser une *dintoïre* (dintojra), un tribunal officieux, et juger le coupable. A moins qu'il n'ait agi par bêtise, qu'il soit un *meshougue* (meszuga), un pauvre fou. Auquel cas on se contentait de l'exclure de la *khevra* (chewra), de la compagnie.

Pour se consoler ou pour se changer les idées, on pouvait toujours se raconter des *khokhma* (chochmy) entre amis : des anecdotes, des mots d'esprit, des *shpass* (szpas), des *vitz* (wic). Encore que ce dernier terme pourrait tout aussi bien être venu de l'allemand directement... Mais il ne fallait pas trop faire son *khoukhem*, (chuchem), son intelligent — le terme avait quelque chose de péjoratif. Comme celui de *besservisser* (beserwiser), qui désigne encore aujourd'hui les "je sais tout", les présomptueux. Enfin, on pouvait aussi se mettre à conter fleurette à une *shiksa* (siksa), une petite jeune fille. Le terme, courant aujourd'hui, peut venir de la notion de "pisseuse" en polonais, mais il peut aussi venir de *shikse* — terme qui désigne une jeune fille goy chez les Juifs.

On voit, la poignée de mots qui me sont revenus sont empruntés soit au domaine des affaires, soit à celui de la convivialité, les champs de vie sociale où les deux groupes se

rencontraient naturellement. Il existe certainement bien d'autres vocables qui ne me sont pas venus à l'esprit, et ce petit lexique ne demande qu'à être utilement complété grâce à quelques lecteurs compétents.

Et puis, comme d'ailleurs dans d'autres langues, il y a toute une famille de mots en polonais qui désignent des objets, des personnages ou des activités ne concernant pas les Polonais et ne s'appliquant donc pas aux *goy* (*goje*) : des mots désignant des manifestations propres à la vie juive, comme *matsa* (maca — pain azyne), *khazan* (chazan — chantre), *shames* (szames, le "sacristain" de la synagogue), *shabès* (szabes — shabbat) avec, bien entendu, son *shabès-goï*¹². Et bien sûr *rabine* (rabin — le rabbin). Et enfin un mot dont je ne décèle pas l'origine : *kirkout* (kirkut), qui désigne spécifiquement le cimetière juif, le "bon endroit". Voici des vocables qui n'ont pas été vraiment transférés vers le polonais courant, puisqu'ils sont assignés dans cette langue au domaine juif et ne s'appliquent point en dehors de lui.

Trois douzaines de mots... C'est bien plus que je n'imaginai au moment de commencer ma quête ; c'est dérisoire si ce doit être le seul souvenir, en passe de s'estomper, de la présence presque millénaire des Juifs en Pologne. Qu'en feront-ils ? Et ce que je fais là, est-ce une *mitzvah* (mycwa)¹³ contre l'oubli ?

¹ terme qui désignait dans les shtetlèkh polonais l'asile pour les pauvres, le lieu d'accueil pour les Juifs indigents de passage dans la localité. Il a fini par désigner tout lieu sale, désordonné, repoussant.

² traduction du yiddish "hobn moïre" : avoir peur.

³ la racine het-lamed-kaf véhicule une idée de "part" et de "division" ; elle évoque ce qui divise. Par ce biais on arrive à la notion d'une disputation savante ou d'une dispute communautaire ; mais ce sens a quelque peu évolué depuis cette origine, et encore plus — ce qui a été transféré vers le polonais.

⁴À la réflexion, le mot peut aussi venir de l'allemand. Les Allemands étaient nombreux en Pologne — et industriels à l'égal des Juifs. On trouve ce terme notamment chez Tadeusz Konwicki, dans *Sennik wspolczesny*.

⁵ Sur le mot "git" a été formé curieusement un autre substantif — *guitoviets* (gitowiec), qui désignait à une certaine et récente période les membres d'une bande louche.

⁶ *tsimes* : plat sucré de la cuisine traditionnelle des Juifs est-européens, à base de carottes, cuit au four ; sorte de roborative douceur campagnarde.

⁷ autrement dit — de l'argent

⁸On retrouve ce mot dans les écrits de Julian Tuwim, poète polonais. Il est vrai que Tuwim était "d'origine juive"...

⁹*Haman* (persécuteur symbolique des Juifs emprunté au Livre d'Esther) et *umglik* (malheur) se retrouvent dans l'ouvrage cité de Konwicki.

¹⁰ N'est-il pas curieux de constater que, d'une façon joliment symétrique et péjorative pour les rites du minoritaire, en français c'est le terme *ramdam* (ramadan) qui sert à désigner un vacarme de cette nature ?

¹¹ Ce terme est cité notamment chez J. Dunin Karwicki, dans *Przejazdzki po Wolyniu*. À noter qu'en yiddish, *meshurè* désigne plutôt un domestique.

¹² "Szabes-goj" en polonais était aussi un terme péjoratif, par lequel les Polonais désignaient ceux qui, parmi eux, étaient des "amis des Juifs".

¹³ Une "bonne façon d'agir" selon la loi religieuse juive, une bonne action.

Lettres à Antonio Saura

par Marcel Cohen

Voici les quatre premiers chapitres du dernier livre de Marcel Cohen, *Lettres à Antonio Saura*, publié dans une édition bilingue judéo-espagnol-français (L'Echoppe, Paris 1997)¹.

I

Karo Antonio,

Kyero eskrivirte en djudyo antes ke no keda nada del avlar de mis padres. No saves, Antonio, lo ke es morirse en su lingua. Es komo kedarse soliko en el silensyo kada dya ke Dyo da, komo ser sikileoso sin saver porke.

II

Lo ke aki te eskribo, Antonio, es el poko de ke me akodro despues de estos cinkos syekolos en Turkya. Yo naci en Asnières, ke es una sivdeka cerca de Paris, ama mi padre y mi madre eran cerca de los treynta kuando vinieron a morar en Francia. Dainda avlavan en frances ke era la lingua de todos los djudyos de Turkya en akel tyempo porke l'Alliance israélite universelle asi les embezo. Despues de este se foueron al Lycée français de Galata Sarail en Stambol y es por eso ke tanto les plazya la Francia, ma en kaza nunca decharon de avlar djudyo y ansina es ke yine yo me embezi.

I

Cher Antonio,

Je voulais t'écrire en djudyo avant que s'éteigne tout à fait la langue de mes ancêtres. Tu n'imagines pas, Antonio, ce qu'est l'agonie d'une langue. C'est un peu comme se retrouver seul dans le silence. C'est se sentir sikileoso sans comprendre pourquoi.

II

Ce que je note ici est à peu près tout ce que garde en mémoire en dépit des cinq siècles passés en Turquie par mes ancêtres. Je suis né Asnières, un faubourg de Paris, et mes parents avaient une trentaine d'années lorsqu'ils vinrent s'installer en France. Ils parlaient parfaitement français puisque c'était, à l'époque, la langue de tous les Juifs de l'ex-Empire ottoman. Ils l'apprenaient très jeunes dans les écoles de l'Alliance israélite universelle puis, à Istanbul, au Lycée français de Galata Sarail. Comment n'auraient-ils pas aimé la France ? Cela ne les empêchait nullement de parler djudyo à maison, et c'est donc en les écoutant que je m'en suis imprégné, faute de tout à fait le parler moi-même.

III

Antes de eskrivirte, Antonio, devo serar los ojos para akodrame del avlar de mis padres. La difikoldad es ke muchos biervos me vyenen al tino y ke no se kualo dizirte con eyos. Ke dizirte kon la "yaka" ("Este me pasa por la yaka", dizya mi nona), kon la ekspresyon "el kulo de pipino" ke mos saltava la riza, el "ijo de mamzer", kon todas las kozas ke son "kozas de tresalirse" ?

Los biervos stan lokos, Antonio. Atornan y se fuyen. No ay mas ke asperar de eyos. No dizen mas ke la rolor, la dulsura lejana de la dondurma, de las keftifas, de los platikos ke se gizaba enkaza. No dizen mas ke el gusto y el tormento del pasado, la lokura del tyempo. Se van los biervos y, lechos de mi, se mueren komo las nuves del cyelo.

III

Pour retrouver mes mots, je dois fermer les yeux, Antonio, et bien des expressions me reviennent en mémoire sans que je sache que dire pour autant. Que te dire avec la yaka³ ("Cela me passe par la yaka", disait ma grand-mère), avec l'expression "le cul du concombre" qui nous faisait rire aux éclats, "le fils de mamzer"⁴ toutes les choses qui sont "à perdre la raison" ?...

Les mots s'affolent. Ils surgissent s'éclipsent aussi vite. Qu'espérer de plus ? Sans doute ne disent-ils que l'odeur, la douceur lointaine de la dondurma⁵, des keftikas⁶, des petits plats que l'on cuisinait à la maison. Ils ne reflètent, en somme, que la nostalgie et les drames du passé, la folie de l'époque. A peine entrevus, les mots m'échappent et s'effilochent comme des nuages.

IV

La lingua maternal : asi se dize de lo ke se entendya enkaza, ma, en este kavzo, Antonio, la madre no se muere nunca. Siempre se keda fuerte. Puedes azer el mas grande viage, kuando retornas la topas bien en pies. En eya vive tu pasado, en eya te sientes presente a ti mismo. Las palavras son tu verdadero lougar y tu esperanza. Kale ser loko para pensar ke, en eyas, podryas, ser un dya el mousafir de ti mizmo. En el mas profundo de ti saves ke las kozas, o al meno el sentido ke tienes de las kozas, no mueren nunca.

Ma, kuando se bozea tu lingua, kuando se deskae, desaziendos en el mabul, kuando debes serar los ojos, soliko en tu kamaretika y pensar por oras antes ke trucher dos vierbikos en la luz, kuando no ay nada ke meldar en tu lingua, inguno dentro tus amigos para avlarla kon ti, kuando el poko ke te keda no lo vaz a dechar a ninguno despues de ti, kuando la mujer de tu alma te mira komo a un razino ke pok a poko se fuye el meoyo y ke, kada dya, te debes olvidar mas de ti para ser bien al lado de eya, kuando mirando a su kerida facha te vez, algunos dyas ke te akodras del pasado, komo a un zinguano ke no ubyera nunca dourmido kon eya y ke nunca lo podrya porke saves ke, en akeyos momentos, la distansya entre vozotros es tan grande ke parece a la mar, eya veyendo solamente una partizika de ti, allora, Antonio, saves ke la muerte avla por tu boka.

IV

La langue maternelle : ainsi désigne-t-on ce que l'on entendait à la maison, mais cette mère meurt-elle jamais ? En elle veille notre passé, en elle nous sommes tout à fait présents à nous-mêmes. Et, si les mots sont notre vraie demeure, comment ne seraient-ils aussi une bonne part de notre devenir ? Comment imaginer que nous puissions devenir un jour, dans notre propre langue, les mousafires⁷ de nous-mêmes ? Au plus profond de nous, nous sentons bien que les choses, ou du moins le sentiment que nous avons des choses, ne meurent pas.

Mais, quand cette langue s'éffrite jour après jour, Antonio, qu'elle agonise, se dilue lentement dans le mabul⁸ ; lorsque, seul dans ta chambre, tu dois fermer les yeux pour en exhumer quelques lambeaux, et sans trop savoir qu'en faire d'ailleurs ; lorsqu'il n'y a plus rien à lire dans cette langue, aucun de tes amis pour la parler avec toi, lorsque le peu qui t'en reste tu ne le transmets pas ; lorsque la femme partageant ta vie te regarde comme un malade qui perdrait lentement ce qui lui reste de raison, et que tu te sens tenu d'oublier sans cesse un peu plus de toi-même pour ne pas trop l'effaroucher ; lorsque, la dévisageant certains jours où le passé te revient par bouffées, tu te prends pour un étranger n'ayant jamais partagé vraiment son toit puisque un océan vous sépare et, malgré tous ses efforts, l'empêche d'entrevoir plus qu'une parcelle de toi-même, alors, Antonio, tu dois bien admettre que la mort parle à travers toi.

¹ Avec l'aimable autorisation de l'auteur et de l'éditeur : L'Echoppe éditeur, 30 rue Léopold-Bellan, 75002 Paris. En librairie, distribution Distique, 72F, ou 85F franco de port.

² Sikileoso : (turc) anxieux, oppressé.

³ Yaka : (turc) col.

⁴ Mamzer : (hébreu) bâtard.

⁵ Dondourma : (turc) crème glacée.

⁶ Keftikas : (turc) boulettes de viande.

⁷ Mousafir : (turc) étranger, visiteur.

⁸ Mabul : (hébreu) déluge.

Dossier : **Langues juives en diaspora**

PASSAGE DES LANGUES

Pieter Breughel l'Ancien : La Tour de Babel, Kunst Hist. Museum, Vienne

La Tour de Babel : l'origine des langues.

Du religieux au mythe.

par Marc-Henri Klein

“Au début, quand on commença à bâtir la Tour de Babel, tout se passa assez bien; il semblait qu'on eût des siècles devant soi. Bien mieux, l'opinion générale était qu'on ne saurait jamais être assez lent. L'essentiel de l'entreprise est l'idée de bâtir une tour qui touche aux cieux.

Une fois saisie dans sa grandeur, l'idée ne peut plus disparaître : tant qu'il y aura des hommes il y aura le désir, le désir ardent, d'achever la construction de la tour.”

Les armes de la ville (Franz Kafka)

Tout le monde connaît cette histoire : Aux origines de l'humanité, les hommes voulurent construire une tour qui monterait jusqu'aux cieux afin d'y détrôner D.. Pour contrer ces desseins, D. sema la confusion des langues, les hommes ne se comprirent plus et la construction de la tour cessa. Et les hommes se dispersèrent sur la terre entière, et *c'est la l'origine de toutes les langues parlées dans le monde.* Cette façon de raconter l'histoire est une interprétation religieuse du texte. En effet, lisons le texte :

«Tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots. Comme les hommes se déplaçaient à l'orient, ils trouvèrent une vallée au pays de Shinéar et ils s'y établirent. Ils se dirent l'un à l'autre :

«Allons ! Faisons des briques et cuisons-les au feu !» La brique leur servit de pierre et le bitume leur servit de mortier. Ils dirent : «Allons ! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux ! Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur toute la terre !»

Or Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties. Et Yahvé dit : «Voici que tous font un seul peuple et parlent une seule langue, et tel est le début de leurs entreprises! Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable pour eux. Allons! Descendons! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres.» Yahvé les dispersa de là sur toute la face de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que Yahvé confondit le langage de tous les habitants de la terre et c'est de

là qu'il les dispersa sur toute la face de la terre.»
(Genèse Chap.11 v.1/9)

André Parrot (archéologue) écrit dans son livre "La Tour de Babel": "la Tour de l'écriture cessait pour nous d'être une manifestation de l'orgueil de l'homme. Au lieu d'un poing fermé dressé en défi vers le ciel, nous la considérons, avant tout, comme une main tendue vers ce même ciel, comme un appel à l'aide." Cette explication concerne peut-être les Ziggourats (les tours religieuses babyloniennes), mais certainement pas le texte biblique. Cette façon de raconter l'histoire, en inversant le sens donné à la tour dans son rapport aux dieux, est aussi une interprétation religieuse du texte. Il apparaît dans le texte qu'au départ la construction de la Tour ne concerne pas D.. C'est lui qui se sentira concerné par la Tour!

Une lecture non-interprétative du texte biblique montre que celui-ci aborde deux sujets, le premier sujet concerne *la ville et la Tour*, le deuxième sujet concerne *le langage et la dispersion*, et qu'il comprend des doublets

v3 - Ils se dirent... « Allons » / v4 - Ils dirent : « Allons! »

v5 - Yahvé descendit pour voir / v7 - Allons! Descendons!

v7 - confondons leur langage / v9 - Yahvé confondit le langage

v8 - Yahvé les dispersa de là / v8 - c'est de là qu'il les dispersa

Si l'on sépare les versets en évitant les doublets et en mettant d'un côté le texte sur *la ville et la tour* et de l'autre celui sur *la langue et la dispersion*, voici les deux textes que l'on obtient :

L'histoire de la ville et de la tour.

«Comme les hommes se déplaçaient à l'orient, ils trouvèrent une vallée au pays de Shinéar et ils s'y établirent. Ils dirent : «Allons! Bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux ! Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur toute la terre!» Or Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties. Tel est le début de leurs entreprises! Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable pour eux. Yahvé les dispersa de là sur toute la face de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est de là qu'il les dispersa sur toute la face de la terre.»

L'histoire de la langue et de la dispersion.

«Tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots. Ils se dirent l'un à l'autre : «Allons! Faisons des briques et cuisons-les au feu!» Et Yahvé dit : «Voici que tous font un seul peuple et parlent une seule langue. Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable

pour eux. Allons! Descendons! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres». Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que Yahvé confondit le langage de tous les habitants de la terre et c'est de là qu'il les dispersa sur toute la face de la terre.»

Ces deux histoires sont cohérentes. Analysons la première histoire : Ce texte raconte qu'au cours de leur migration, (seule référence dans le texte biblique d'une migration humaine aux origines du peuplement de la terre), les hommes arrivèrent dans une plaine (celle de Babylonie). Et il désirèrent se regrouper ensemble dans une ville. Pour signaler la ville aux hommes dispersés dans la plaine, ils élevèrent un signal : *la Tour*. Sa fonction, être un phare pour guider les hommes pour retrouver la ville. Il n'y est pas question d'une agressivité envers D.. Et les dieux, (il s'agit d'un pluriel) prirent peur. Avec le Chap.3 v.22 où l'homme et la femme mangèrent du fruit défendu, c'est la seule fois où il est question de la peur de D. (ou des dieux) suscitée par l'action des hommes. La sanction fut la dispersion des hommes et l'arrêt de la construction de la ville et de la tour (il s'agit de la ziggourat de Babylone).

Prenons la seconde histoire : Ce texte parle de la dispersion des langues à partir de cette ville, Babel qui n'est autre que Babylone. C'est un texte étiologique. Et tout l'art du conteur est de pouvoir dans son récit présenter le plus

d'étiologies possibles dans la même histoire (le fait que les deux histoires parlent de Babylone, a pu favoriser leur fusion). Il nous apprend pourquoi il existe plusieurs langues dans le monde ; pourquoi il y avait à Babylone, une tour à moitié construite ; comment et pourquoi les hommes ont été dispersés sur toute la terre. *L'idée exprimée est que tous les hommes viendraient de Babylone, où l'on entendait toutes les langues parlées du monde ; à cette époque Babylone était l'équivalent de New-York aujourd'hui.*

Cet intérêt pour la Babylonie apparaît à partir de la prise de Jérusalem par Nabucodonosor, en 587, de la déportation en Babylone qui suivit et du retour avec Ezra et Néhémie de ceux qui ne réussirent pas leur intégration dans ce pays. Des échanges s'organisèrent alors entre la Palestine et la Babylonie, berceau de la nouvelle religion d'Ezra : le Judaïsme.

Ce texte a été écrit en Palestine comme en témoigne le (demi) verset suivant, que nous avions négligé dans la deuxième histoire :

“La brique leur servit de pierre et le bitume leur servit de mortier.”

Lorsque des Palestiniens arrivaient à Babylone, ils étaient surpris par les murs de la Ville construite en brique (cf le palais de Sargon et la porte d'Ishtar), là où eux se servaient de

pierres, et ces briques étaient serties par du bitume, là où eux se servaient de mortier. Et au milieu de la Ville, ils découvraient une tour qui s'était écroulée, il y a longtemps, et qui paraissait inachevée, car les briques tombées avaient été ramassées pour construire d'autres maisons. Et ils voyaient une Ziggourat inachevée, la tour à moitié construite. La cause en était, selon la légende, l'intervention des dieux. Harpocration d'Alexandrie, lors de son voyage en Babylone en 355 après J.C., raconta qu'un vieillard à la vue d'une des tours effondrées lui affirma qu'elle avait été construite par des géants qui voulaient escalader le ciel. Pour cette impiété folle, les uns furent frappés de la foudre, les autres sur l'ordre de dieu ne se reconnurent plus désormais entre eux.

Si maintenant nous inversons les propositions exprimées, nous obtenons les propositions suivantes, plus conformes à la réalité :

Première proposition : "Tous les hommes venaient de Babylone, où l'on entendait toutes les langues parlées du monde", avons nous dit. En inversant, nous obtenons : Des hommes de divers pays venaient à Babylone, où l'on entendait parler toutes les langues du monde. La plus grande surprise du visiteur était cette multitude de langues que l'on y parlait, comme si la terre entière s'y était donné rendez-vous. Lorsqu'il raconta l'histoire, qui avant d'être écrites fut parlée, le conteur inversa la

proposition et il fit partir toute les langues de la ville de Babylone.

Deuxième proposition : "Il y avait à Babylone, une tour (la Ziggourat d'Etemenanki) à moitié construite", devient en l'inversant : *il y avait à Babylone la Ziggourat d'Etemenanki (" la porte du ciel et de la terre", en sumérien) à moitié détruite.* Lorsqu'il raconta l'histoire, le conteur inversa la proposition et il fit de la tour de Babylone effondrée (cela est arrivée plusieurs fois et elle a été plusieurs fois reconstruite) une tour non-achevée.

Babylone, qui veut dire la "Porte du Dieu" ou "Porte des dieux" (grâce à la Ziggourat dont le sommet servait d'endroit de repos pour les dieux et l'escalier de relation entre l'homme et les dieux*), est devenu dans l'étymologie hébraïque "Babel" (bll) "confondre". Babel permit au conteur qui joua de l'étymologie de raconter la cause de l'*origine des langues*.

Ce texte est semblable à l'histoire de Prométhée puni pour avoir donné le feu aux hommes. La puissance des hommes aurait été égale à celle des dieux. Les dieux eurent peur et ils créèrent des langues pour diviser les hommes, entraînant la création des peuples avec comme conséquences, des guerres entre les peuples ne parlant pas la même langue. Le texte dit "Eh'ad" pour *une* langue, a le sens de *même*, la même langue, les mêmes mots, un même peuple. Revenons au texte :

«Tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots. Et D. dit : «Voici que tous font un seul peuple et parlent une seule langue, et tel est le début de leurs entreprises! Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable pour eux. Allons! Descendons! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres.»

Ce texte garde la nostalgie d'une langue d'origine unique, celle de tous les hommes, il garde la seule référence mythique d'une origine

commune des hommes : l'histoire de la création d'Adam pour les corps, l'histoire de la construction de la Tour de Babel pour le langage. Ce texte, reste d'un RECIT MYTHIQUE DES ORIGINES, garde l'idée qu'autrefois les hommes auraient pu parler UNE LANGUE UNIQUE, IDENTIQUE, LA MEME LANGUE.

*Il en reste un indice dans l'histoire de l'échelle de Jacob Chap (28 v10-v17). Il vit un escalier et s'exclama : "Que ce lieu est redoutable! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel!"

Les armes de la ville

par Franz Kafka

Au début, quand on commença à bâtir la Tour de Babel, tout se passa assez bien; il y avait même trop d'ordre ; on parlait trop poteaux indicateurs, interprètes, logements ouvriers et voies de communication ; il semblait qu'on eût des siècles devant soi pour travailler à son idée. Bien mieux, l'opinion générale était qu'on ne saurait jamais être assez lent ; il eût fallu la pousser bien peu pour avoir peur de creuser les fondations. Voici comment on raisonnait : l'essentiel de l'entreprise est l'idée de bâtir une tour qui touche aux cieux. Tout le reste, auprès, est secondaire. Une fois saisie dans sa grandeur, l'idée ne peut plus disparaître : tant qu'il y aura des hommes il y aura le désir, le désir ardent, d'achever la construction de la tour. Or, a cet égard, l'avenir ne doit préoccuper personne ; bien au contraire, la science humaine s'accroît, l'architecture a fait et fera des progrès, un travail qui demande un an à notre époque pourra peut-être, dans un siècle, être exécuté en six mois, et mieux, et plus durablement. Pourquoi donc donner aujourd'hui jusqu'à la limite de ses forces ? Cela n'aurait de sens que si l'on pouvait espérer bâtir la tour dans le temps d'une génération.

Il ne fallait pas compter là-dessus. Il était beaucoup plus logique d'imaginer, tout au contraire, que la génération suivante, en possession d'un savoir plus complet, jugerait mal le travail fait, abattrait l'ouvrage des devanciers, et recommencerait sur nouveaux frais. De telles idées paralysaient les forces et, plus que la tour, on s'inquiétait de bâtir la cité ouvrière. Chaque nation voulait le plus beau quartier, il en naissait des querelles qui finissaient dans le sang. Ces combats ne cessaient plus; ils fournirent au chef un nouvel argument pour prouver que, faute d'union, la tour ne pouvait être bâtie que très lentement et même, de préférence, une fois la paix conclue. Mais on n'employait pas tout le temps à se battre; entre deux guerres on travaillait à l'embellissement de la cité, ce qui provoquait d'ailleurs de nouvelles jalousies, d'où sortaient de nouveaux combats. Ce fut ainsi que passa l'époque de la première génération; et nulle, depuis, ne différa ; seul le savoir-faire augmentait, et avec lui l'envie de se battre. Ajoutez y qu'à la deuxième ou troisième génération on reconnut l'inanité de bâtir une tour qui touchât le ciel, mais trop de liens s'étaient créés à ce moment pour qu'on abandonnât la ville. Tout ce qu'il y est né de chants et de légendes est plein de la nostalgie d'un jour prophétisé ou elle sera pulvérisée par les cinq coups d'un gigantesque poing. Cinq coups qui se suivront de près. Et c'est pourquoi la ville a un poing dans ses armes. *(Trad. Alexandre Vialatte)*

Ma diglossie, au loin, ma disparue...

par Rolland Doukhan.

Je ne suis ni un linguiste, ni un grammairien, ni un sociologue, mais c'est pourtant moi qui ai choisi de placer ma contribution au dossier des langues sous le signe, en apparence très spécialisé, de la diglossie. Aussi, ce n'est ni en linguiste, ni en universitaire quel qu'il soit, que j'ai tenu à aborder ce sujet. C'est en homme qui se souvient, c'est à dire en écrivain mélancolique. Il est rare, en effet, qu'un écrivain qui se retourne sur sa route pour apercevoir les joyaux de sa vie ne soit pas mélancolique. Le réalisme historique, je le sais, risque de transformer le chercheur de trésors que je suis, en découvreur d'épaves. Qu'importe, j'en prends le risque.

Il y a des mots, comme ça, quand ils croisent votre route, qui vous donnent le sentiment d'être évidents et clairs. On en soupçonne le sens général, en dépit ou même à cause de leur aspect un peu savant, et puis, une fois la porte ouverte...

Diglossie, par exemple. Bien sûr, le préfixe "di" impliquant la notion de double, associé à la racine grecque "glôssa", le sens était on ne peut plus évident : il s'agissait de deux langues. Mais, comment dire, cette évidence-là était trop simple,

elle ne reflétait pas l'étonnant bain linguistique dans lequel mon enfance avait barboté. J'ai cherché, questionné autour de moi, bref, j'ai ouvert le Grand Robert, édition en sept volumes de 1973. Je n'y ai pas trouvé le mot *diglossie*. Je me suis rabattu sur le plus modeste, encore qu'encyclopédique Grand Dictionnaire Hachette de 1994, et là, j'ai pu lire :

" **Diglossie** : n. f. Etat d'un groupe humain ou d'une personne qui pratique deux langues de niveaux socioculturels différents. *La diglossie des Arabes qui emploient l'arabe littéraire et l'arabe parlé. La diglossie du Breton qui parle le français à l'extérieur et le breton en famille.* "

Mais ma diglossie à moi ne trouvait pas son compte dans cette brève définition. Deux langues, oui, et la même pourtant. Deux langues, parlées tour à tour, et parfois en même temps. Deux langues séparées et mêlées dans la même bouche comme les éléments différents d'un mets délectable, deux langues à qui il arrivait même de croiser leur syntaxe. Deux langues différentes qui s'épouseraient pour en former une troisième ? C'était quoi ? Du chapardage ? Des emprunts ? Ah ! J'étais bien

Dossier : Langues juives en diaspora

obligé de m'aviser une fois de plus de cette évidence : le concept minoritaire n'est jamais simple en société. Mais quand ce concept a nom judéité, alors là, nous entrons dans une grandiose complexification des êtres et des choses. Deux langues côte-à-côte qui en forment une troisième ! Et qui donc parlait trois langues à la fois ? Dépassé, mon gros dictionnaire ! Ma diglossie à moi était une triglossie.

Je me souviens.

Ces trois mots par lesquels Georges Perec a introduit sa recomposition d'un temps et d'un univers engloutis, me reviennent aussi à la bouche. A la langue, aurait suggéré Jacques Lacan qui, étant précis, savait *de* quoi et *avec* quoi il parlait. *Je me souviens* : trois mots de la langue française pour dire qu'une autre langue, une locataire aimable et souriante, était venue habiter la maison, sans la déranger tout en la dérangeant. Ou bien, était-ce peut-être l'inverse, le français locataire de l'arabe ? Non, non, je dois me tromper. Le français était investi de la puissance de l'écrit, de l'instruction, de la sacrosainte culture dispensée par ce que les Anglais appellent "l'establishment", le français avait pour lui d'être la langue officielle de l'appareil d'état. Il était donc revalorisé par l'école, la justice, l'information dans les journaux, à la radio ou à la télévision. C'était lui qui acceptait de goûter du bout de la langue à la langue de la rue, la langue des plaisanteries ou des disputes, la langue des gros mots ou de la cuisine, la langue de la colère tonitruante ou de la tendresse chuchotée.

Bref, deux langues comme deux voisines de palier, dont l'une aurait plus de revenus, plus de moyens que l'autre, et l'afficherait avec quelque ostentation. Deux langues utilisées en des lieux et à des moments différents. Mais utilisées.

Je me souviens donc.

Ma mère avait déposé sur la table recouverte d'une toile cirée à fleurettes rouges et bleues, ou à carreaux, je ne sais plus, le faitout brûlant dans

lequel la soupe de tomates, agrémentée de vermicelles et de menthe fraîche odorante, fumait merveilleusement, et *déjà délicieusement*. Je dis *déjà*, parce que l'œil, devançant la langue, sait aussi goûter et apprécier. Aujourd'hui, parler en plein Paris d'une soupe qui fume délicieusement sur la table, ne suscite pas du tout les images que l'enfant de 10 ans que j'étais avait devant les yeux. Je veux, là encore, parler des images verbales.

En France, écrire "*une soupe fume délicieusement sur la table*", va déclencher toute une série de lieux communs qui vont de la soupe paysanne épaisse et rassurante prise au milieu de la grande salle de ferme dans de grands bols en faïence bleue, à la soupe familiale et citadine regroupant autour de la table ronde, sous la lumière vespérale de la lampe, une famille de quatre personnes, le père, la mère, le fils et la fille. Et il y a une serviette pour chacun, et les cuillers tintent joliment sur la porcelaine des assiettes assorties. Je force le trait pour atteindre volontairement à l'imagerie d'Epinal qui reste pour moi la forme noble du lieu commun.

La soupe dont je parle... allons, passez-moi le droit de transgresser monstrueusement la vénérable grammaire française, et laissez-moi dire : la soupe *que* je parle, non pas pour je ne sais quelle coquetterie folklorique gratuite, mais pour exprimer le fait, aujourd'hui qui m'habite, que cette soupe-là était entrée dans mon langage d'alors avant même peut-être que d'être passée sur ma langue. La soupe *que* je parle, donc,

lorsqu'elle est apparue sur la table, a inscrit dans mon esprit, non pas le mot "soupe", mais le mot "djaerè", que je tente, comme je peux, de transcrire phonétiquement avec des lettres latines. Et le mot "djaerè", pour moi, contenait des tomates, bien sûr, mais aussi de la menthe, mais aussi des petites choses vertes et rouges dont j'ignorais le nom et qui embaumaient mon âme, mais aussi du chaud pour combattre ce froid venu des Hauts Plateaux, mais aussi ces hivers ennemis de nos maisons incertaines, mais aussi toute ma ville de pierre et de gorge profonde, plus propice aux brûlures de l'août algérien qu'aux rigueurs des décembres dont elle était pourtant coutumière.

" Passe-moi ton assiette, mon fils ! "

Ma mère n'avait pas vraiment prononcé ces mots-là. Elle avait dit *à peu près* ... Non, je triche, elle avait dit *exactement* :

" Arténé s'ranetec, mon fils ! ", phrase dans laquelle les mots "passe-moi ton assiette" avaient été dits en arabe, et les mots "mon fils", en français.

Mais moi, j'avais entendu (et bien sûr, cela veut dire en même temps "écouté" et "compris") : " Passe-moi ton assiette, mon fils ! ", exactement dans une seule langue, la langue de mon enfance. Pour moi, c'était comme si ma mère n'avait parlé qu'en arabe. Pour moi, c'était comme si ma mère n'avait parlé qu'en français. Et l'enfant que j'étais ne songeait même pas à démêler une langue de l'autre. Mieux, je ne me rendais même pas compte que deux langues

Dossier : Langues juives en diaspora

avaient été utilisées, avaient été tissées par cette femme analphabète, que je préférais qualifier pudiquement d'illettrée, et pour laquelle, compte tenu de sa mélancolie et de son amertume de ne pouvoir accéder au savoir véritable, (croyait-elle, parce qu'en réalité, elle confondait savoir et instruction), pour laquelle, dis-je, j'avais inventé en mon for intérieur le néologisme "elletriste".

Je me souviens donc.

C'était jour de marché sur la place Négrier. Ne riez pas, c'était vraiment le nom de cette place, même si, aujourd'hui, je ne suis plus très sûr de l'orthographe esclavagiste du mot. J'accompagnais ma mère pour l'aider à porter son couffin chargé de tous ses achats. La place bruissait de ces appels croisés, ces rires, ces injonctions, ces invites, qui drainaient le chaland vers les étals multicolores. Les femmes passaient lentement, certaines lourdement, entre les monticules de fruits et de légumes.

" Haya, lardjouz, approche ! Aye dji tchouf mes tomates ! " Là encore, l'enfant que j'étais ne songeait pas à "entendre" le français plutôt que l'arabe. Les mots étaient pour moi tout naturellement intriqués comme les tas d'oranges ou de tomates sur les étals devant lesquels je passais. Aujourd'hui, pour être "entendu", je suis obligé de traduire : " Allez, grand-mère, approche ! Viens voir mes tomates ! "

Pourquoi suis-je obligé de traduire ? En premier lieu, parce que *je tente d'écrire* cette

langue de mon enfance, quand elle n'était, il y a cinquante ans, que *parlée*, et ce n'est donc pas un hasard si j'ai utilisé le mot "entendu" plutôt que "compris". D'ailleurs, parler, n'est-ce pas le maître-mot pour n'importe quelle langue ? Il me faut donc *l'écrire*, dis-je, pour la mettre sous les yeux de tous ceux qui ne peuvent plus *l'entendre*.

En second lieu, je suis obligé de traduire parce que *je tente de maintenir* une écoute de cette langue. Tentative, bien sûr, aussi dérisoire que désespérée, puisque l'écoute implique bien évidemment l'auditeur. Or, en ce qui concerne ma diglossie, il y a comme une perte, comme une hémorragie objective, parce qu'historique, d'auditeurs. Je voudrais essayer d'analyser l'étiologie et la nature de cette hémorragie.

Pour qu'une langue reste vivante, il faut et parfois il suffit qu'elle soit parlée par toutes les couches sociales d'une société, mieux, par toutes les classes d'âge de cette société.

Or, que s'est-il passé et que se passe-t-il pour cette langue de mon enfance ? Les deux groupes humains qui ont contribué à la forger se sont séparés, exactement comme se séparent les époux dans un divorce. Ce n'est pas le lieu, ici, d'explicitier les causes de ce divorce. Encore que... La guerre d'Algérie, inéluctable produit d'une situation historique mise en place au beau milieu du 19ème siècle, et devenue une situation politique obsolète au milieu du 20ème, la guerre a déferlé sur mon pays, sur mon enfance, sur ma mémoire, sur mes amis, fauchant des pans entiers, bien qu'inégaux de la population. Les

morts d'une guerre ne sont pas seulement des hommes, des femmes ou des enfants. Il y a aussi ces morts qu'on n'enterre pas, des morts sans cadavres, si je puis dire : les mots. Car les mots meurent aussi. Ils meurent de n'être plus échangés, d'avoir quitté leur quartier, leur maison ou leurs vêtements. Ils le font avec modestie, ils ne veulent pas déranger, et bientôt, ils ne dérangent plus. Simplement, ils ont pris tout leur temps pour mourir.

On parle encore le français en Algérie, on l'écrit, on le lit, mais comment dire, l'Histoire a fait en sorte qu'il est peu à peu en train de devenir une langue étrangère pour ce pays. Une langue étrangère à ce pays. La récente proclamation de l'arabisation, c'est à dire de l'utilisation de l'arabe comme langue unique dans l'Administration, l'Information, l'Education, etc... a pourtant été ressentie comme un coup de tonnerre dans la population du pays. Ce décret ne peut pas, j'en suis sûr, avoir constaté et entériné un état de fait. Il ne fait qu'installer, pour les besoins d'une logistique politique, un monolithisme linguistique dont, fatalement, les fruits ne pourront être qu'un appauvrissement sémantique et culturel.

Je me souviens donc.

Aziz. C'était un de mes condisciples au lycée, un garçon aussi doué que paresseux, qui allait devenir, par la suite, l'un de mes meilleurs amis algériens. Je me souviens de l'histoire d'une gifle retentissante qu'il avait reçue. Pour apprécier

l'anecdote qui va suivre, il faut savoir que le père d'Aziz était un notable, un riche *bachagha*, petit propriétaire terrien investi d'une partie du pouvoir colonial, et qui, de ce fait, révérait tout ce qui, à ses yeux, relevait de la culture française.

Voilà mon ami Aziz qui rentre du lycée avec une note désastreuse obtenue à ce qu'on nommait à l'époque (nous sommes en 1946 ou 1947), une composition de français. Son père lui demande ce qu'il a fait. Aziz, croyant sans doute masquer ou atténuer la gravité de son échec en utilisant le langage de la rue, lui répond :

" *Ou Allah, ya Baba, manquèt'ha complètement !* " (Sur Dieu, mon père, je l'ai totalement manquée !) Le vieux bachagah, là-dessus, le gifle à toute volée en clamant :

" Cette gifle, ce n'est pas parce que tu as raté ta composition, c'est parce que tu ne me l'as pas annoncé en bon français ! "

Ce n'est pas seulement pour sa drôlerie folklorique que je rapporte ici cette anecdote qui a traversé un demi-siècle de ma mémoire. C'est parce qu'elle me permet de montrer de quelle incroyable façon le français et l'arabe pouvaient à l'époque se mélanger. En effet, dans la phrase "*Ou Allah, ya Baba, manquèt'ha complètement !*" les mots *Ou Allah, ya Baba*, sont de l'arabe et signifient tout bonnement : sur Dieu, mon père ! Mais le lecteur français aura vaguement entendu dans les mots qui suivent *manquèt'ha*, une consonance, une racine française. Bien sûr, il s'agit là du verbe français "manquer", que mon ami Aziz a inconsciemment conjugué en se

Dossier : Langues juives en diaspora

servant de la grammaire arabe et en lui adjoignant pour complément d'objet direct le pronom arabe "ha ", pronom relatif au mot "composition".

Voici donc deux langues si intimement mêlées que non seulement leurs mots se sont modifiés au plan sémantique, mais que la syntaxe de l'une a violé l'orthographe de l'autre pour lui faire un enfant totalement nouveau : *manquèt'ha*.

Je me souviens donc.

C'est un petit matin d'été. Un de ces merveilleux petits matins où tout est neuf, la lumière, les bruits menus de la ville qui s'éveille, les pensées qui vous viennent, un de ces petits matins d'Algérie où il est tout à fait normal d'être éveillé à 5 heures ou 5 heures et demi, et déjà, l'odeur du petit café noir chante dans la maison. Un murmure, pourtant. C'est mon père, enveloppé de son *taleth*, le bras saucissonné dans ses *téfiline*, qui a commencé sa prière du matin. J'entends le silence respectueux de ma mère. Je veux dire, j'entends le tintement de la petite cuiller sur la porcelaine de la tasse. Mon père doit avoir maintenant terminé sa prière, il déroule ses petites bandelettes noires, replie son *taleth* fatigué, tandis que ma mère lui parle. Elle lui parle en arabe, cet arabe dont la prononciation, et parfois le vocabulaire, ne sont pas ceux des Arabes de la ville. De loin en loin, un mot d'hébreu se glisse dans son langage, dont ma mère ne sait absolument pas qu'il est de

l'hébreu. Je ne parle pas, bien sûr, des mots directement issus de la religion, comme *Adonai* ou *Yéroushalaim*. Ceux-là, elle sait bien qu'ils appartiennent à la Torah (qu'elle prononce " Tchorra"), elle sait bien qu'ils relèvent de cette langue aux mille petites lettres touffues comme des broussailles à laquelle elle n'a pas non plus accès. Mais par exemple, le mot hébreu *brahra* (la prière), je suis sûr, aujourd'hui encore, qu'elle l'utilisait comme un mot appartenant en toute simplicité à la langue arabe.

Elle parle donc, ma mère, elle parle dans ce judéo-arabe dont les dentales sont adoucies, écrasées, à croire que, là aussi, les Juifs veulent dédramatiser les choses de la vie, arrondissant les angles des vocables trop rugueux, inversant même les genres pour ce qui est des pronoms personnels possessifs, ce qui, curieusement, donne un "ta" féminin là où il aurait fallu un "ton". Mais bien sûr, il m'est impossible de rendre vraiment compte de ces inversions en utilisant leur traduction française. C'est une langue dans laquelle les Juifs font des fautes de syntaxe grossières, mais ce sont, comment dire, des fautes qui leur appartiennent, comme s'ils voulaient inscrire leur spécificité dans ces manques, ces trébuchements, et il serait, je crois, souhaitable qu'une étude psychanalytique soit faite des blessures, volontaires ou non, faites à ces langues d'accueil par la culture juive. Ce n'est pas innocemment que j'ai utilisé les mots *manques* et *trébuchements*.

De même que pour les mots d'hébreu, des mots français s'introduisent parfois, comme à son insu, dans le discours de ma mère. Ce sont alors des mots d'un français déformé, comme adapté à la langue arabe, et j'ai su, plus tard, que je pouvais dire : comme adopté par la langue arabe. Elle va dire, par exemple : *liom, lèouled y roho fel chkola bel l'manteau, ken el berd.* Je traduis : *aujourd'hui, les enfants (doivent) aller à l'école avec leur manteau, il fait froid..* Dans cette phrase, le mot *chkola* n'est rien d'autre que le mot "école" déformé par la prononciation arabe, et, en quelque sorte, intégré à la langue arabe. D'autre part, le mot "manteau", lui, parfaitement français, est assorti du préfixe arabe *bel l'* qui signifie "avec le". Ça y est, ma triglossie est en place.

Trois langues d'un coup ! Et chez une analphabète de surcroît ! C'est vrai qu'il me faut nuancer mon affirmation. Il ne s'agissait pas, bien sûr, de trois langues distinctes et totalement autonomes l'une par rapport aux autres. Il s'agissait d'enfants linguistiques, nés de ces mariages issus des frottements, des dissensions, des amours et des haines qui font le tissu de la vie quotidienne, dans un pays où, ô merveille ! la société n'était ni monolithique, ni univoque. De la richesse, donc.

En effet, ce que j'appelle *ma* diglossie était, je m'en avise aujourd'hui, une véritable richesse naturelle. Au sens propre, la langue, (les langues) de mon enfance était (étaient) une langue vivante, une langue de la vie, en ce sens

qu'on la (les) croisait dans la rue ou à l'intérieur des maisons, sans avoir besoin du vecteur du livre ou du stylo. C'était une personne familière, une amie qui vous donnait l'accolade aussi bien qu'un conseil pratique, un outil usé aux bons endroits, là où la main du plus grand nombre avait laissé des traces. Mais c'était surtout une passerelle entre deux langues qui cohabitaient sans se parler vraiment, comme il arrive à certains voisins d'un même immeuble de s'ignorer tout en empruntant le même escalier ou le même ascenseur. Le lycéen que j'étais, confronté aux versions grecques ou latines, avait ainsi très vite compris la différence qu'il y avait entre les langues mortes et les langues vivantes.

Ma mère, qui ne faisait que balbutier le français, avait quand même accès au sens général de cette langue. Il nous suffisait, lorsque nous lui parlions, d'introduire subrepticement dans la phrase deux ou trois mots d'arabe qui éclairaient pour elle sa relative obscurité. L'inverse, bien sûr, était tout aussi fréquent. Il n'était pas rare, par exemple, qu'un commerçant s'exprimât totalement en arabe, tout en laissant traîner, ça et là, dans son discours, des vocables français d'autant plus compréhensibles qu'ils étaient, comme on vient de le voir, soit déclinés, soit conjugués, selon la syntaxe arabe.

Cette richesse, faite autant d'adoptions que d'adaptations, se retrouve, je le sais dans beaucoup de langues dans ce vaste monde. Les mots *sandwich* ou *bistro* en attestent en ce qui concerne la présence de l'anglais ou du russe dans

Dossier : Langues juives en diaspora

la langue française. Les mots s'en vont, voyagent, s'égarer, se retrouvent, mais entre temps, ils se sont habillés des vêtements rencontrés sur la route. Ils ont pris autre forme comme on prend une épouse *dans* la vie, et pas toujours *pour* la vie. La richesse de toute langue réside dans ce mortier, ce *melting pot* dans lequel peu importe qu'une langue minoritaire existe à côté d'une langue majoritaire, pourvu qu'elle soit parlée. Seulement, voilà, la langue minoritaire meurt d'autant plus vite qu'il y a de moins en moins de gens qui la parlent.

La langue de ma mère est morte, parce qu'elle a perdu le territoire où elle fleurissait. Langue-passerelle, langue hybride, elle est morte d'avoir égaré le protagoniste principal à qui elle s'adressait. Cette langue, exclusivement parlée, était, au sens propre, une langue à portée de

voix, une langue donc, il faut bien s'en rendre compte, réduite au périmètre physique de ceux qui s'en servaient. Elle devait disparaître autant avec ceux qui la parlaient qu'avec ceux qui l'entendaient.

Il reste que ma mère m'a légué, au travers de cette disparition même, une vérité immense et qui a fondé toute ma vie. Cette vérité, je l'ai lue plus tard, oh ! tellement plus tard (et parfois, trop tard), sous la plume d'un grand philosophe, et pourquoi devrais-je me retenir d'associer le nom de ma mère à celui d'Heidegger ? Quelque part, Heidegger a écrit avec des mots ce que ma mère l' "elletriste" m'a appris en existant : " *le langage est la demeure de l'être.* "

Ce n'est ni le ridicule, ni la pathologie cardiaque qui ont tué ma mère. C'est l'Histoire.

Traditions poétiques et musicales juives au Maroc : centralité religieuse et fonctions sociales.

par Haïm Zafrani

La poésie d'expression hébraïque et le *piyyut* à dominante religieuse sont l'un des modes d'expression le plus fécond et constituent l'un des aspects les plus importants de la production littéraire des lettrés marocains et maghrébins.

La poésie d'expression hébraïque

L'école espagnole et la 'chaîne poétique' juive. Le modèle hispano-arabe

L'examen méthodique de ce mode d'expression et l'étude systématique des oeuvres fondamentales qui le représentent permettent de discerner les liens qui rattachent la poésie maghrébine à la poésie juive traditionnelle, à cette 'chaîne poétique' constituée par l'antique poésie biblique, le *piyyut* palestinien des sept premiers siècles de notre ère, et les oeuvres médiévales des grands maîtres du monde sépharade et oriental jusqu'au XVIème siècle, toute une suite de messages et de traditions transmis d'école à école, 'une mémoire collective' où le lettré maghrébin, comme son homologue des autres diasporas, puise les matériaux

essentiels et les ingrédients de sa création poétique, un réservoir de pensées déjà formulées dont il s'inspire, de modèles et paradigmes qu'il imite, qu'il interprète, qu'il approfondit et qu'il actualise constamment. L'école espagnole, plus spécialement, est la référence privilégiée des auteurs marocains et maghrébins qui, pour la plupart d'entre eux tout au moins, sont les descendants des 'expulsés' castillans. Spirituellement, tous se réclament de ce glorieux Age d'Or andalou et en revendiquent l'héritage. Le patrimoine littéraire et poétique qu'il représente est considéré, ici, comme exemplaire, et l'on tient à honneur d'imiter ses modèles et d'en égaler les oeuvres. La solidarité scellée, de longs siècles durant, entre l'Espagne et l'extrême Maghreb, par des échanges culturels constants et féconds et le souvenir qu'on garde, obstinément, de cette période de faste intellectuel et de prospérité matérielle sont la raison fondamentale de cette prédilection des lettrés maghrébins pour ce 'chaînon' de la tradition poétique juive. C'est à l'héritage andalou, au patrimoine culturel élaboré à l'Age d'Or hispano-maghrébin, que cette poésie

doit l'essentiel de ses techniques prosodiques. C'est, en effet, à l'école de *l'adab*, des sciences linguistiques et des humanités arabes, que les poètes juifs hispano-maghrébins ont fait l'apprentissage de l'art poétique. Ils y sont restés fidèlement attachés. Au contact de la poésie arabe, la poésie hébraïque se transforme. Dès le X^{ème} siècle, Dunash ben Labrat réussit à y acclimater la technique du mètre quantitatif, posant les bases d'une métrique hébraïque nouvelle, réplique de la métrique arabe dont on adopta les règles en dépit de quelques contraintes imposées au rythme du vers hébraïque et aux structures linguistiques propres de l'hébreu. Il fallait, pour cela, vaincre les résistances de la routine et l'hostilité des défenseurs zélés de l'intégrité de la langue hébraïque et de la poésie traditionnelle. Le *muwashshah* devint, lui aussi, un mode d'expression familier de la poésie hébraïque, associé à d'autres procédés (anciens et nouveaux) tels que l'acrostiche alphabétique ou l'acrostiche signature, le tautogramme, le chronogramme, l'anagramme, les techniques cryptographiques du *gematria* et du *notarikon*, les modes de composition comme le *kiklor* (grec *kuklos*, 'cycle'), le *mustajib* (terme arabe signifiant 'répons', 'écho'). la *taqli'a* (terme arabe désignant la technique des poèmes dits 'enchaînés', correspondant à l'hébreu *piyyutim meshulsholim*), les structures chiasmiques, le bilinguisme de la poésie dite *matruz* où se succèdent les strophes hébraïques et arabes, etc..

Après l'exil d'Espagne, on assiste, en Orient et ailleurs, à une évolution des techniques prosodiques. Seule, très vraisemblablement, l'influence de l'école kabbalistique de Safed pénétra au Maghreb où l'on imita, plus volontiers que d'autres, les modèles que la poésie d'Israël Najara paraît avoir privilégiés. Les règles de métrique, élaborées par Dunash ben Labrat et codifiées par son école, furent régulièrement suivies par les auteurs andalous, durant toute la période de l'Age d'Or ; elles survécurent à l'exil espagnol, dans les pays où les juifs trouvèrent refuge, au Maghreb notamment où les poètes, immigrés et autochtones, restèrent fidèlement attachés aux traditions de leurs maîtres andalous. Notons qu'il ne faut pas perdre de vue l'exigence musicale et l'aptitude du vers à se plier aux contraintes du chant. Ce qui importe, c'est la réalisation musicale conforme au modèle (*lahan* et *no'am*) sur lequel s'appuie le poème. Dans cette perspective, la formule métrique est modifiée, et il n'en subsiste, bien souvent, qu'une variété dont le degré de parenté avec le mètre primitif classique est assez lointain.

Poésie et musique

L'étude des techniques prosodiques et de leurs fonctions essentielles nous conduit tout naturellement à celle des rapports de la poésie et de la musique et, plus spécialement pour ce qui nous concerne ici, à un bref aperçu de la pratique de la tradition musicale andalouse dans la société juive maghrébine.

'Les routes de la Musique et de la Poésie se croisent', dit Paul Valéry. Un hymne est, peut-on dire, le moment exceptionnel où le génie de la poésie entre en symbiose avec celui de la musique. Le chant et la musique, en effet, donnent au message poétique une dimension et une signification qui dépassent son contenu, lui confèrent des résonances qui s'ajoutent à celles formulées, inscrites en lui. Signalons au passage cette forme primordiale de la musique synagogale qu'est la cantilation et soulignons son rôle dans les lectures variées des textes bibliques en leurs versions hébraïques, judéo-arabes, judéo-berbères et castillanes. Comme la musique et le chant liturgique, la cantilation est ornement du discours, solennisation de la parole.

Les traditions musicales andalouses dans les sociétés juives maghrébines

Dans notre recherche sur la contribution du judaïsme maghrébin au rayonnement et à la conservation des traditions musicales andalouses, nous nous sommes fondés en premier lieu sur l'analyse des anthologies poétiques maghrébines elles-mêmes, imprimées ou manuscrites, celles qu'utilisent spécialement les associations et confréries des 'gardiens de l'aube', durant les veilles sabbatiques dites de *baqqashot*, et bien d'autres encore non exclusivement destinées à cet usage ; toutes portent des indications musicales et prosodiques de *no'am* et *lahn*, de mode *magam*, *tab'* et *nawba*. Ces indications sont exprimées, sauf exceptions rares, dans la langue

et avec la terminologie de la musique arabe et du chant andalou, ce qui témoigne d'une connaissance parfaite, acquise le plus souvent par la voie orale, de la théorie et de la pratique de la *'ala*, 'art musical andalou', et du contenu de recueils tels que celui intitulé *Al-hayk*, qui constitue encore la Bible et le livre de chevet du parfait musicien maghrébin, de l'amateur (*mulu'*) comme du professionnel (*'ali*). Mais le savoir du chantre juif dépasse le cadre du *hayk*; il emprunte à des genres et des modes hérités d'une tradition plus ancienne désignée par *tnriq qdim*, 'voie ancienne', et qui se réfère soit à des mélodies andalouses oubliées par ailleurs et qui se seraient perpétuées dans les mellâh-s et les synagogues, soit à des thèmes musicaux de vieille origine palestinienne ou importés plus récemment d'Orient, colportés par les Rabbins Emissaires-Quêteurs. Au Maghreb, et spécialement au Maroc, les populations musulmanes et juives ont pieusement conservé le souvenir de la musique hispano-arabe, émigrée avec elles des métropoles ibériques. Elles l'apprécient et elles l'aiment, les unes et les autres, avec une passion qui ressemble parfois à de la vénération. En Espagne comme au Maroc, les Juifs ont été les ardents mainteneurs de la musique andalouse et les gardiens zélés de ses vieilles traditions. Maintes fois, elle trouva auprès d'eux un refuge assuré, quand un prince s'avisait d'appliquer à la lettre les rigueurs de la loi musulmane et la censure des codes qui la frappent d'interdit. De sorte qu'après une période d'éclipse, lorsqu'un

sultan désirait renouer avec la tradition et reconstituer l'orchestre (*sitara*) du Palais, c'est souvent au mellâh qu'il recrutait de nouveaux musiciens. Les juifs marocains ont continué la tradition musicale andalouse de deux façons. Dans les mariages et autres cérémonies familiales les *musammi'in* en jouaient et chantaient les 'suites' et les programmes les plus populaires, sans rien changer aux textes poétiques qui lui sont propres, les *muwashshahat* et *azjal* originels, en arabe classique et en dialecte andalou. En outre, le judaïsme marocain, comme ses homologues des autres communautés maghrébines et orientales, a adapté la musique andalouse aux *piyyutim* à la poésie de langue hébraïque, liturgique ou destinée à la célébration des grands moments de la vie familiale, réalisant à la synagogue l'équivalent du *sama'*, un chant essentiellement religieux qui à la mosquée et à la zaouia glorifie le Prophète Muhammad en des poèmes laudatifs et exalte l'Islam en des cantilènes édifiantes, et qui, à l'instar du *piyyut* synagogal, n'admet pas les instruments d'accompagnement. La fidélité du juif marocain au chant andalou apparaît dans les mécanismes de substitution du texte hébraïque au texte arabe primitif, le premier se conformant aux lois prosodiques du second, se pliant aux exigences de sa métrique et respectant jusqu'à l'emplacement des vocalises de liaison (*yala-lan...*) et de nanisation (*na-na-na*). Les deux versions musicales concordent parfaitement, les lignes mélodiques se recouvrent exactement. Mais au

niveau de la thématique, les textes ne se superposent en aucune façon ; le poète juif a des préoccupations qui concernent la foi, la liturgie et la pratique des prescriptions légales quand les compositions qu'il adapte sont de caractère profane, véhiculant les lieux communs de la poésie laudative, érotique ou bachique. La poésie bilingue, dite *matruz*, 'pièce brodée', illustre bien ce genre d'adaptation, de mariage, poussé à son terme, où l'on voit s'entrelacer les vers ou les strophes hébraïques et arabes, de même mètre, de même mode musical, de même mélodie. Le poème bilingue dont nous présentons ci-dessous la première strophe illustre bien ce genre d'adaptation. On y voit s'entrelacer les strophes hébraïques et arabes de même mètre isosyllabique. Dans les premiers, le poète exalte la grandeur de son Dieu, déplore les errances de son âme; les seconds évoquent allusivement dans cette première strophe, plus ouvertement dans les suivantes, l'amour éperdu et la séparation de l'être aimé.

La dominante religieuse

Dans l'ensemble de la littérature hébraïque traditionnelle, dominant un certain nombre de valeurs, la suprématie revenant de tout temps à la religion. La création poétique n'échappe pas à cette règle quant au fond. Mais, au niveau de la forme, elle a obéi à des impératifs variables, selon les époques et les écoles. Dans la poésie juive de l'Age d'Or espagnol, par exemple, et dans les oeuvres des auteurs maghrébins qui s'en

proclament les héritiers, la dominante, il s'agit ici du summum des critères esthétiques, est représentée par le mètre quantitatif (ou pseudo-quantitatif) du modèle poétique arabe et par l'aptitude du vers à s'adapter à la mesure et au rythme de la musique et du chant andalou. Les poètes et les chantres ont, en quelque sorte, constamment justifié la création poétique et l'usage de la musique, essentiellement l'exercice du chant, par des motivations religieuses et nationales, voire des considérations mystiques.

La création musicale, associée à la création poétique, se préoccupe, dans sa majeure partie, de sauvegarder l'intégrité de la foi et de la pensée, de mettre à l'abri du danger l'identité du groupe, de garder hors d'atteinte les traditions ancestrales constamment menacées par les influences étrangères qui s'exercent notamment par le moyen du chant et de la musique. Dans l'esprit des auteurs, les motivations de la création poétique et de la pratique du chant se rejoignent pour détourner le juif de la production musicale profane et exprimée en langue étrangère, en lui offrant des compositions en langue hébraïque, exécutées sur des thèmes mélodiques anciens ou répandus dans le milieu environnant. Cette centralité de la dominante religieuse et mystique, teintée de nationalisme messianique, nous la percevons dans les préfaces des anthologies poétiques, celles composées par les auteurs marocains eux-mêmes. Le chant populaire, qu'il soit en langue hébraïque, ou en judéo-arabe comme la *qasida* est dominé, quant à son

contenu, par les grands courants de l'éthique et de la religion. S'y expriment, en outre, la nostalgie de Sion, les malheurs et les espoirs du peuple juif, et tous ces thèmes dont nous percevons la récurrence dans la masse de la production poétique. Signalons, au passage, les chants d'accueil du *Shabbat*, ceux qui en célèbrent les instants privilégiés (moments liturgiques et repas), ou qui en marquent la clôture par la cérémonie de la *habdalah* qui 'distingue le sacré du profane et de l'ordinaire', dédiée à Elie le prophète, le tishbite, le gilaadite, le fils de David et l'annonciateur de l'avènement messianique ; les chants des grandes fêtes de pèlerinage, de *Hanukah* et de *Purim*, etc.. Quant à la forme, la musique et le chant juifs, comme la poésie, s'identifient à l'environnement socioculturel ; ils sont à dominante arabe et andalouse en milieu arabophone, de vieille tradition castillane en milieu hispanophone. Ainsi donc, cette forme d'expression de la pensée et de l'art reflète, en somme, elle aussi, dans une certaine mesure, l'image du judaïsme diasporique d'Orient et d'Occident musulmans. Notons encore que, sous l'influence de la kabbale zoharique, on assiste à la restauration de l'araméen comme moyen d'expression de la poésie et du chant mystiques.

Mystique et poésie populaire et dialectale.

Les compositions hagiographiques.

La littérature hagiographique juive du Maroc connaît un nombre considérable de légendes en

prose ou en vers où la *qissa* tient une place de choix. Sont particulièrement en faveur, dans le milieu des lettrés comme dans les masses populaires, les grands hymnes qui glorifient les saints palestiniens, ceux de Meron, et de Tibériade (Rabbi Shim'on Bar Yohay, Rabbi Me'ir Ba'al Hanes, etc...) ou les compositions plus modestes dédiées aux illustres maîtres maghrébins, aux thaumaturges et santons locaux de tout poil ('Amram ben Diwan, David Ad-Dra', David Al-Ashqar appelé aussi Mulay Iggi, etc... que l'on célèbre par des *hillula-s* et pèlerinages saisonniers dont il convient de noter la dimension théâtrale et spectaculaire. C'est un genre de fête foraine à la fois religieuse et profane, comparable à l'usage islamique du *mousssem*. Sur les lieux de la sépulture présumée du *Rabbi* et du Saint, se déroule un rite que les pèlerins accomplissent généralement à la suite d'un vœu prononcé à l'occasion d'un événement extraordinaire ou d'une libre promesse faite au Rabbi de visiter sa tombe occasionnellement ou à date fixe. Le rituel de la *hillula* et du pèlerinage comporte des liturgies spéciales associées à de grandes fratries. La prière et la cantilation des psaumes s'accompagnent de repas copieux, d'abondantes libations d'eau-de-vie et de vin, de danses et de chansons, de manifestations folkloriques et populaires qui confinent à l'hérésie et que, bien souvent, l'orthodoxie du rabbinat condamne, mais ne peut empêcher. C'est aussi l'occasion d'une création littéraire féconde, en hébreu et dans les dialectes locaux.

Nous retrouvons ici, à propos de la poésie hagiographique, les deux niveaux hiérarchisés de la science juive: le savoir scripturaire hébraïque avec des compositions piyyutiques de circonstance, d'une part ; des poèmes strophiques en judéo-arabe, ou plus rarement en judéo-berbère, d'autre part. Les longues *qasa'id* ou *qisas* chantées racontent la vie extraordinaire du saint, une vie remplie d'événements fabuleux, d'interventions miraculeuses, de signes et de visions prophétiques. Les pièces plus brèves, d'une strophe ou deux, laudatives, bachiques ou actions de grâce individuelles, sont généralement improvisées ; on les chante en accomplissant l'un ou l'autre des deux gestes rituels acquis dans une vente aux enchères spéciales ; le droit d'allumer une veilleuse à huile (un cierge, une bougie) dédiée au Saint et Rabbi, ou celui de lever et boire le verre d'eau-de-vie en son honneur et en action de grâce. Au cours de nos diverses enquêtes, nous avons recueilli une quantité non négligeable de ces *qisas* et de ces piyyutim, une documentation écrite et sonore dont une partie a déjà vu le jour. Qu'elle soit d'expression hébraïque ou dialectale, toute cette production poétique témoigne d'une connaissance remarquable de l'enseignement rabbinique et des légendes juives les plus anciennes dont les sources bibliques, talmudiques, midrashiques et plus spécialement mystiques et zohariques, sont ici paraphrasées, amplifiées, parfois travesties pour être adaptées aux circonstances et aux conditions du milieu environnant. Elle nous

renseigne, en outre, sur un grand nombre de coutumes et usages locaux, sur des traditions populaires et folkloriques maghrébines qui sont le lot commun des sociétés juives et musulmanes.

Il arrive aussi, et plus fréquemment qu'on ne le croit, que la production littéraire juive d'expression dialectale quitte le domaine du sacré pour se livrer à d'autres genres et à d'autres thèmes, moins polarisés sur la religion et la liturgie, relevant d'une littérature populaire commune aux sociétés juives et musulmanes dans laquelle on ne perçoit rien qui en rappelle l'origine confessionnelle ou ethnique. Il en est ainsi des genres poétiques représentés ci-après par la *qasida* de 'l'Amant', et la ballade dédiée au 'Caftan'. Juifs et Musulmans se retrouvent là,

ainsi que dans le vaste domaine du conte et de la légende, de la chanson populaire et de la musique classique héritée du patrimoine andalou, pour se divertir, exalter l'amour, le vin et la bonne chère, chanter les parures de la femme, pleurer la douleur de la séparation et la peine des amants malheureux, etc., utilisant la même langue et le même discours, les mêmes symboles et représentations mythiques, les mêmes techniques de l'art poétique du *malhun*, la même esthétique, les mêmes motifs et les mêmes thèmes. Cette littérature est, en quelques sorte, le lieu de rencontre privilégié des deux collectivités qui réalisent, dans ce domaine précis de la culture, une véritable symbiose.

Recueil de *Pyutim* (poèmes d'inspiration religieuse), édition bilingue en hébreu et malabar, imprimé en à Kochin, en Inde en 1877.

(Grâce à l'obligeance de M. Robert Attal, Institut Ben-Zvi, Jérusalem)

Le bilinguisme colonial.

par Albert Memmi

Le déchirement essentiel du colonisé se trouve particulièrement exprimé et symbolisé dans le bilinguisme colonial. Le colonisé n'est sauvé de l'analphabétisme que pour tomber dans le dualisme linguistique. S'il a cette chance. La majorité des colonisés n'auront jamais la bonne fortune de souffrir les tourments du bilingue colonial. Ils ne disposeront jamais que de leur langue maternelle; c'est-à-dire une langue ni écrite ni lue, qui ne permet que l'incertaine et pauvre culture orale. De petits groupes de lettrés s'obstinent, certes, à cultiver la langue de leur peuple, à la perpétuer dans ses splendeurs savantes et passées. Mais ces formes subtiles ont perdu, depuis longtemps, tout contact avec la vie quotidienne, sont devenues opaques pour l'homme de la rue. Le colonisé les considère comme des reliques, et ces hommes vénérables comme des somnambules, qui vivent un vieux rêve. Encore si le parler maternel permettait au moins une emprise actuelle sur la vie sociale, traversait les guichets des administrations ou ordonnait le trafic postal. Même pas. Toute la bureaucratie, toute la magistrature, toute la technicité n'entend et n'utilise que la langue du colonisateur, comme les bornes kilométriques, les panneaux de gares, les plaques des rues et les quittances. Muni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays. Dans le contexte colonial, le bilinguisme est nécessaire. Il est condition de toute communication, de toute culture et de tout progrès. Mais le bilingue colonial n'est sauvé de l'emmurement que pour subir une catastrophe culturelle, jamais complètement surmontée. La non-coïncidence entre la langue maternelle et la langue culturelle n'est pas propre au colonisé. Mais le bilinguisme colonial ne peut être assimilé à n'importe quel dualisme linguistique. La possession de deux langues n'est pas seulement celle de deux outils, c'est la participation à deux royaumes psychiques et culturels. Or ici, *les deux univers symbolisés, portés par les deux langues, sont en conflit* : ce sont ceux du colonisateur et du colonisé. En outre, la langue maternelle du colonisé, celle qui est nourrie de ses sensations, ses passions et ses rêves, celle dans laquelle se libèrent sa tendresse et ses étonnements, celle enfin qui recèle la plus grande charge affective, celle-là précisément est *la moins valorisée*. Elle n'a aucune dignité dans le pays ou dans le concert des peuples. S'il veut obtenir un métier, construire sa place, exister dans la cité et dans le

monde, il doit d'abord se plier à la langue des autres, celle des colonisateurs, ses maîtres. Dans le conflit linguistique qui habite le colonisé, sa langue maternelle est l'humiliée, l'écrasée. Et ce mépris, objectivement fondé, il finit par le faire sien. De lui-même, il se met à écarter cette langue infirme, à la cacher aux yeux des étrangers, à ne paraître à l'aise que dans la langue du colonisateur. en bref, le bilinguisme colonial n'est ni une diglossie, où coexistent, un idiome populaire et une langue de puriste, appartenant tous les deux au même univers affectif, ni une simple richesse polyglotte, qui bénéficie d'un clavier supplémentaire mais relativement neutre ; c'est un *drame linguistique*.

Et la situation de l'écrivain

On s'étonne que le colonisé n'ait pas de littérature vivante dans sa propre langue. Comment s'adresserait il à elle, alors qu'il la dédaigne ? Comme il se détourne de sa musique, de ses arts plastiques, de toute sa culture traditionnelle ? Son ambiguïté linguistique est le symbole, et l'une des causes majeures, de son ambiguïté culturelle. Et la situation de l'écrivain colonisé en est une parfaite illustration. Les conditions matérielles de l'existence colonisée suffiraient, certes, à expliquer sa rareté. La misère excessive du plus grand nombre réduit à l'extrême les chances statistiques de voir naître et croître un écrivain. Mais l'histoire nous montre qu'il n'est besoin que d'une classe privilégiée pour fournir en artistes tout un peuple. En fait, le rôle de l'écrivain colonisé est trop difficile à soutenir : il incarne toutes les ambiguïtés, toutes les impossibilités du colonisé, portées à l'extrême degré. Supposons qu'il ait appris à manier sa langue, jusqu'à la recréer en œuvres écrites, qu'il ait vaincu son refus profond de s'en servir; pour qui écrirait-il, pour quel public? S'il s'obstine à écrire dans sa langue, il se condamne à parler devant un auditoire de sourds. Le peuple est inculte et ne lit aucune langue, les bourgeois et les lettrés n'entendent que celle du colonisateur. Une seule issue lui reste, qu'on présente comme naturelle : qu'il écrive dans la langue du colonisateur. Comme s'il ne faisait pas que changer d'impasse ! Il faut, bien entendu, qu'il surmonte son handicap. Si le bilingue colonial a l'avantage de connaître deux langues, il n'en maîtrise totalement aucune. Cela explique également les lenteurs à naître des littératures colonisées. Il faut gâcher beaucoup de matière humaine, une multitude de coups de dés pour la chance d'un beau hasard. Après quoi resurgit l'ambiguïté de l'écrivain colonisé, sous une forme nouvelle mais plus grave. Curieux destin que d'écrire pour un autre peuple que le sien ! Plus curieux encore que d'écrire pour les vainqueurs de son peuple ! On s'est étonné de l'âpreté des premiers écrivains colonisés. Oublient-ils qu'ils s'adressent au même public dont ils empruntent la langue ? Ce n'est, pourtant, ni inconscience, ni ingratitude, ni insolence. A ce public précisément, dès qu'ils osent parler, que vont-ils dire sinon leur malaise et leur révolte ? Espérait-on des paroles de paix de celui qui souffre d'une longue discorde ? De la reconnaissance pour un prêt si lourd d'intérêt ? Pour un prêt qui,

d'ailleurs, ne sera jamais qu'un prêt. A vrai dire, nous quittons ici la description pour la prévision. Mais elle est si lisible, si évidente! L'émergence d'une littérature de colonisés, la prise de conscience des écrivains nord-africains par exemple, n'est pas un phénomène isolé. Elle participe de la prise de conscience de soi de tout un groupe humain.

Le fruit n'est pas un accident ou un miracle de la plante, mais le signe de sa maturité. Tout au plus le surgissement de l'artiste colonisé devance un peu la prise de conscience collective dont il participe, qu'il hâte en y participant. Or la revendication la plus urgente d'un groupe qui s'est repris est certes *la libération et la restauration de sa langue*. Si je m'étonne, en vérité, c'est que l'on puisse s'étonner. Seule cette langue permettrait au colonisé de renouer son temps interrompu, de retrouver sa continuité perdue et celle de son histoire. La langue française est-elle seulement un instrument, précis et efficace ? ou ce coffre merveilleux, où s'accumulent les découvertes et les gains, des écrivains et des moralistes, des philosophes et des savants, des héros et des aventuriers, où se transforment en une légende unique les trésors de l'esprit et de l'âme des Français ? L'écrivain colonisé, péniblement arrivé à l'utilisation des langues européennes - celles des colonisateurs, ne l'oublions pas - ne peut que s'en servir pour réclamer en faveur de la sienne. Ce n'est là ni incohérence ni revendication pure ou aveugle ressentiment, mais une nécessité. Ne le ferait-il pas, que tout son peuple finirait par s'y mettre. Il s'agit d'une dynamique objective qu'il alimente certes, mais qui le nourrit et continuerait sans lui. Ce faisant, s'il contribue à liquider son drame d'homme, il confirme, il accentue son drame d'écrivain. Pour concilier son destin avec lui-même, il pourrait s'essayer à écrire dans sa langue maternelle. Mais on ne refait pas un tel apprentissage dans une vie d'homme. L'écrivain colonisé est condamné à vivre ses divorces

jusqu'à sa mort. Le problème ne peut se clore que de deux manières : par tarissement naturel de la littérature colonisée ; les prochaines générations, nées dans la liberté, écriront spontanément dans leur langue retrouvée. Sans attendre si loin, une autre possibilité peut tenter l'écrivain : décider d'appartenir totalement à la littérature métropolitaine. Laissons de côté les problèmes éthiques soulevés par une telle attitude. C'est alors le suicide de la littérature colonisée. Dans les deux perspectives, seule l'échéance différant, *la littérature colonisée de langue européenne semble condamnée à mourir jeune*.
[*extrait de Portrait du colonisé* (Payot 1955-56)]

Le yiddish au Japon!

par M. Zalc

C'est lors d'un voyage en Israël que j'ai appris qu'un homme japonais nommé Sasaki s'intéressait aux langues juives, le yiddish et l'hébreu. J'ai appris que Monsieur Sasaki avait étudié à l'Université de Bar-Ilan en Israël à la fois le yiddish et l'hébreu. Né au Japon et y résidant toujours, il revient chaque année à l'Université de Bar-Ilan et y donne des cours de yiddish et d'hébreu. Lors d'un voyage en 1997 au Japon, j'ai souhaité faire la connaissance de cette personne à l'itinéraire extraordinaire. J'ai tout d'abord voulu savoir si au Japon il y a des juifs et s'ils sont regroupés en une communauté. En effet, on sait qu'après la deuxième guerre mondiale et par la suite, il y eut des réfugiés juifs, rescapés de la Shoah, qui sont arrivés au Japon principalement en venant de Chine. Nous pensions qu'ils étaient principalement à Kyoto. En fait il ne fut pas possible de les retrouver dans cette ville, peut-être parce que ce sont des personnes âgées sans descendance. Ma recherche s'est poursuivie et j'ai pu retrouver l'existence d'une communauté juive à Tokyo que j'ai essayé de contacter. En conversant par téléphone en hébreu et non en yiddish, j'ai appris qu'il y a à Tokyo une communauté juive regroupée dans un centre autour d'une synagogue et d'une bibliothèque. Fait remarquable, cette bibliothèque dispense des cours de yiddish à des Japonais dont certains ne sont pas Juifs. La communauté publie même un bulletin en yiddish nommé "der japan yid" ("le japonais juif"). Le directeur du centre et le rédacteur de la revue se nomme Yankel Halpern. Le directeur adjoint est justement Monsieur Sasaki de prénom Sukuya dont nous avons parlé plus haut. Je contacte Monsieur Sukuya Sasaki par téléphone et il me propose de venir le voir à Tokyo un dimanche pour rencontrer les personnes japonaises non juives intéressées par la culture juive. Il, dit qu'il enseigne de temps en temps à Tokyo, où il n'habite pas et que l'autre enseignant est Monsieur Halpern.

Je décide donc de me rendre à Tokyo le dimanche suivant. Mais je ne savais pas toutes les difficultés qui m'attendaient, principalement dues au fait que les adresses ne comportent ni nom de rue ni numéro. Je pris un taxi, espérant que par chance il pourrait connaître la synagogue ; mais non; d'où l'idée d'arrêter des passants dans la rue pour nous aider. Une dame qui selon mon idée, pouvait être Juive, m'a proposé de m'accompagner elle même

jusqu'au centre communautaire compte tenu des indications que j'avais. Mais la distance étant trop grande, je décidai de poursuivre en taxi, la dame ayant donné au chauffeur toutes les indications : la direction et le repère du lieu. Le chauffeur me laissa à proximité et je fis le reste du chemin à pied. Je fus bien remercié de ma peine à mon arrivée au centre. Monsieur Halpern était absent à cause d'un mariage dans une autre ville. J'ai trouvé quelques élèves adultes japonais non juifs présents pour le cours de yiddish hebdomadaire. En l'absence de l'enseignant habituel ou de son remplaçant, je pus en quelque sorte donner le cours de yiddish et discuter un peu avec ces personnes pour le moins inhabituelles pour le monsieur parisien que je suis. Parmi ces personnes l'une s'appelait Junia Akaishi et il est poète. Il veut exprimer ses sentiments poétiques dans la langue yiddish car il pense qu'aucune langue n'est assez belle pour les exprimer et il regrette de ne pas la connaître encore assez bien. La deuxième personne est une dame de 38 ans qui a commencé à s'intéresser à la langue yiddish après avoir pris connaissance du mouvement russe Soubbotnik qui vers le 14ème siècle avait, sans conversion au judaïsme, pris le Shabbat comme jour de repos. L'apprentissage du yiddish la satisfait beaucoup et lui donne le sentiment d'avoir atteint l'un des buts de sa vie. Vous imaginez bien que cette petite aventure au Japon m'a pour le moins surpris et fait plus que sourire, moi qui suis si attaché à la langue yiddish, sa littérature et sa poésie.

Ceci n'est qu'une petite anecdote mais qui montre qu'une langue n'est jamais oubliée. De plus, si, comme le yiddish, elle peut transmettre littérature, poésie et philosophie, elle attire même des personnes non juives et même au Japon.

Expérience vécue et rapportée par Monsieur Zalc lors d'un voyage au Japon en 1997

Après les accords de Wye Plantation.

Par Shlomo Ben Ami

1. Même si l'accord de Wye Plantation¹ n'est qu'un pas nécessaire et inévitable dans un long et difficile processus, un pas qui d'ailleurs est arrivé trop tard, il ne faut pas sous-estimer son importance, à mon avis vitale, si l'accord est finalement appliqué, comme on doit l'espérer. Et il faut prendre conscience du pessimisme qui l'entoure.

2. L'importance de l'accord réside dans le fait qu'il représente la défaite définitive de toute une idéologie d'opposition à l'idée de Ben Gourion de la partition d'Eretz-Israël. Le Révisionnisme de Jabotinsky a échoué dans sa politique d'imposer tant à la société israélienne qu'aux Palestiniens comme à la communauté internationale le concept d'intégrité historique et politique d'Eretz-Israël.

3. Aujourd'hui il est tout à fait clair que les reports de l'accord répondent à des nécessités interne et des causes domestiques de Netanyahu, qui comprennent aussi bien le fait que tout progrès dans le processus de paix risque de désintégrer sa coalition de droite et extrême-droite. Cela devient plus clair que jamais si on constate une vérité simple : Netanyahu n'a rien obtenu à Wye, qu'il ne pouvait avoir obtenu

deux ans auparavant, dès que la fameuse initiative américaine à été mise sur la table.

4- Je voudrais ici analyser les éléments dans cet accord, qui peuvent être interprétés par la coalition de Netanyahu comme une défaite. Je ne le fais que pour constater les implications politiques internes, et non pour exprimer un opposition personnelle. Je pense que l'accord est vital comme prémisse et plate-forme pour les négociations sur le statut définitif des territoires.

5. Donc voilà :

a) Pendant deux ans, Netanyahu avait mobilisé l'opinion publique, le lobby juif en Amérique, avec ses amis de l'extrême-droite républicaine, en utilisant l'argument qu'un retrait de 13% représente une menace pour la sécurité de l'État d'Israël. Le retrait se fait finalement, et du même pourcentage du territoire.

b) Pendant deux ans Netanyahu avait bloqué tout progrès sous le prétexte que les Palestiniens se refusent à assumer le principe de la réciprocité. A Wye, les Palestiniens ont fait un usage brillant de la propagande de Netanyahu. Ils ont accepté le principe de réciprocité :

-Eux ils combattront le terrorisme palestinien, en même temps qu'Israël fera la

même chose avec ses propres terroristes. Une symétrie totale.

Eux ils combattront toute violation de la propriété des Israéliens dans le Territoires, et Israël fera la même chose en ce qui concerne les propriétés palestiniennes. Dès maintenant, toutes les attaques des enfants juifs de Hébron contre le *Souk* arabe dans la ville des Patriarches est une claire violation des accords de Wye.

c) Pendant deux ans, Netanyahu avait utilisé comme prétexte pour bloquer le processus de paix, l'argument que les autorités palestiniennes faisaient une incitation contre le sionisme et l'Etat d'Israël, et il demande un contrôle plus ferme de la propagande palestinienne. Dès maintenant il y a une symétrie absolue. Il est interdit aux media israéliens -par exemple Canal 7, la radio du Conseil des colons- de faire de la propagande anti-palestinienne.

d) Pendant deux ans Netanyahu avait conditionné tout progrès dans le processus de paix à un élément qu'il considérait comme vital, l'extradition des terroristes palestiniens qui avaient du sang juif sur les mains. Peut-être une exigence moralement juste, mais politiquement impossible. Même si Barouch Goldstein, l'assassin monstrueux, de la Tombe des Patriarches à Hébron, était resté en vie, Israël n'aurait jamais accepté son extradition à l'Autorité Palestinienne. Pourquoi donc cette pression sur Arafat d'assumer une décision qui aurait contribué à mettre en danger la stabilité de son régime et la légitimité de son pouvoir dans

la société palestinienne ? Finalement Netanyahu a dû accepter la réalité. Il n'y aura pas d'extradition. Mais deux ans ont été perdus dans des discussions et dans une rhétorique politique des confrontations.

Tout cela ne vise qu'à prouver que le gouvernement Netanyahu nous a fait perdre deux précieuses années où la confiance mutuelle entre Israéliens et Palestiniens a été détruite ; les relations entre Israël, l'Égypte et la Jordanie, ont été tendues et plus difficiles que jamais depuis que la paix a été signée avec eux. Les ponts précaires qui ont été construits par le gouvernement travailliste avec presque la totalité du monde arabe ont été dynamités d'une façon irresponsable. Les relations d'Israël avec la communauté internationale sont retournées à une époque que l'on croyait disparue. La liberté de manoeuvre diplomatique des États-Unis, si nécessaire pour combattre les menaces à la stabilité régionale au Moyen-Orient, a été désespérément limitée par la perte de crédibilité qui était la conséquence directe de l'incapacité américaine de faire bouger le gouvernement Netanyahu ; et finalement Israël a souffert une récession et une crise économique qui émanaient directement de la paralysie du processus de paix.

Une des plus intéressantes perspectives des accords de Wye, à mon avis, est la pleine intégration des États-Unis comme juge suprême des accords et comme élément intégrateur dans la nouvelle situation. L'Amérique n'est plus un médiateur, elle est un élément vital tant du

conflit que de sa solution. Arafat a obtenu une espèce d'alliance stratégique avec les États-Unis. A mon avis, à Wye Plantation, les conditions ont été créées pour un futur soutien des États-Unis à la création d'un État palestinien. C'est un résultat que Netanyahu n'espérait pas, mais qui est une conséquence inévitable du fait que contrairement à la politique de Rabin qui préférait le dialogue direct avec les Palestiniens et qui religieusement résistait à une médiation américaine, Netanyahu avait brûlé tout canal de dialogue entre lui et le président Arafat. Le mouvement national palestinien est embarqué dans un chemin d'intimité stratégique avec les États-Unis dans les négociations sur le statut définitif des Territoires. L'assistance économique américaine à l'Autorité palestinienne commencera une espèce de symétrie vitale, comme dans le cas de l'assistance financière américaine aux Égyptiens et aux Israéliens après les accords de Camp David.

Cependant il existe un élément dans cette nouvelle présence américaine qui doit être analysé dans une perspective différente. Il s'agit de l'intégration de la C.I.A. dans la mosaïque des garanties de sécurité. Il peut paraître que la C.I.A. n'arrive pas exclusivement pour sauvegarder et garantir les protocoles de sécurité signés à Wye, mais pour renforcer la stabilité du régime d'Arafat contre ses ennemis intérieurs : le Jihad islamique, le Hamas, sans compter la Syrie et ses agents. Il peut être interprété comme le fait que la C.I.A. arrive à soutenir un régime qui

n'est pas suffisamment démocratique, qui est parfois perçu comme corrompu. C'est une situation qui risque de séparer les élites militaires et politiques de l'embryonnaire État palestinien du peuple qui pourrait alors se sentir plus proche des racines communautaires plus authentiquement représentées par le Hamas. A mon avis la seule façon par laquelle l'intervention américaine peut être vitale positive, c'est à travers l'ouverture d'une espèce de New Deal économique et d'une participation démocratique qui permette l'accession de la totalité de la société palestinienne à un avenir meilleur.

Les accords de Wye posent néanmoins un défi sérieux et même dangereux à Arafat. Ils l'obligent à avancer sa guerre totale contre le Hamas et le Jihad, quelque chose qu'à mon avis il essaie d'éviter avant la création de l'État palestinien dans des frontières acceptables. Une guerre civile en Palestine dans un moment où les perspectives d'un accord sur le statut définitif des Territoires sont vagues et brumeuses, et dans un moment où le gouvernement Netanyahu continue à mener une politique de colonisation à Jérusalem et ailleurs dans la Cisjordanie et continue sa politique de compensation et de réconciliation vers l'extrême-droite peut casser la société palestinienne sans qu'elle arrive à obtenir les frontières qu'elle espère de ce processus est difficile. A travers l'histoire les mouvements nationalistes ont dû parfois se diviser pour pouvoir arriver au but de l'indépendance - ce fut

le cas du sionisme. Dans le cas d'Arafat, on exige de lui de casser le mouvement national palestinien avant même que les perspectives d'un accord raisonnable puissent se réaliser.

Et, pour convaincre son gouvernement d'accepter les accords de Wye, il parle d'une série de conditions unilatérales que les Palestiniens doivent accepter - le vote par le CNP sur la Charte, la question de la déclaration unilatérale de l'État palestinien, la condition selon laquelle le troisième redéploiement ne concernera que 1% des Territoires - et qui ne font pas partie des accords signés à Wye. Et même avec cette interprétation arbitraire des accords, le Premier Ministre n'arrive pas à convaincre ses collègues du Likoud dans le Cabinet de soutenir le cadre de l'accord de Wye. Tout cela ne fait que transmettre à la société israélienne et à l'opinion publique en général l'image d'un gouvernement qui se sent infiniment plus confortable dans une situation de confrontation que sur le chemin de la réconciliation.

Un des plus graves problèmes dans la situation actuelle c'est le fait curieux et paradoxal que même quand le gouvernement Netanyahu arrive à signer un accord sans doute important et même historique pour un gouvernement de droite, le niveau de méfiance est tel que le monde arabe ne répond pas et la tension régionale, contrairement à la politique de paix du gouvernement Rabin, reste à un niveau haut et dangereux. D'ailleurs, Netanyahu assume un pas

vers la paix dans le cadre d'une logique de confrontation. La rhétorique continue à être dirigée contre les ennemis intérieurs et extérieurs. Il signe un accord mais il construit à Har Homa et à Ras-el-Amud et il insiste à défendre l'expansion des implantations à travers toute la Cisjordanie. Le fait que le canal de négociation avec les Syriens reste totalement bloqué et que le monde arabe en général a perdu toute confiance en ce qui concerne les intentions du Premier Ministre israélien a détruit pour le moment les perspectives de récupération du dialogue et des bonnes relations qui ont existé pendant les années du travaillisme avec les pays arabes. La paix de

Netanyahu manque d'une culture de paix ; il s'agit d'une paix sans esprit, sans élan, sans espoir. Il poursuit plus une préparation pour la guerre qu'une vraie architecture de paix.

De toute façon, les difficultés et défis du futur immédiat sont énormes. Le parti travailliste, même quand la politique générale du gouvernement ne mérite pas un soutien parlementaire, a décidé de lui faciliter une garantie parlementaire nécessaire pour l'application des accords, mais la droite et l'extrême-droite feront tout leur possible pour éviter la mise en oeuvre des accords signés à Washington. En même temps, cette alliance tacite qui existe toujours entre les fanatiques des deux côtés, va inévitablement encourager le terrorisme du Hamas et du Jihad. Ceux qui cherchent des prétextes ou des excuses pour ne pas respecter les accords ne devraient pas rencontrer de grandes difficultés, si on ajoute à ces obstacles le fait que la coalition Netanyahu est en pleine désintégration. On arrive à la conclusion que les perspectives des accords de Wye sont extrêmement brumeuses.

Ce qui nous oblige tous à continuer à exercer notre pression morale et politique tant sur les Palestiniens- qui doivent faire tout ce qui est humainement possible pour enlever tous les prétextes que la droite immobiliste cherche pour tuer cette paix précaire - comme sur les Israéliens qui doivent assumer que les accords de Wye - imparfaits comme ils le sont inévitablement, sont la dernière opportunité de créer une plateforme crédible pour les négociations sur le statut définitif des Territoires.

État palestinien amical ou hostile.

Les négociations sur le statut définitif seront extrêmement difficiles, que ce soit avec un gouvernement de droite ou avec un gouvernement de gauche. Il existe chez beaucoup d'Israéliens des deux côtés un cliché selon lequel le problème palestinien n'a pas de solution. Les difficultés et les obstacles sont insurmontables. Il s'agit de Jérusalem¹, des réfugiés, des implantations, de l'État palestinien, etc..... Il est tout à fait possible que la structure traditionnelle de la politique de paix israélienne - Rabin, Begin- soit inadaptée pour traiter le problème palestinien.

La différence entre la droite et la gauche, paraît-il, ne réside pas dans le type d'accord de paix qu'ils sont capables d'obtenir, mais dans le degré de désastre qu'il produit avant d'assumer les décisions inévitables. Sans l'Intifada on ne serait pas arrivé à Madrid et à Oslo, et sans guerre du Kippour on ne serait pas arrivé à Camp David.

La meilleure chose que l'on peut souhaiter à nos deux pays - palestinien et israélien- c'est que leurs dirigeants intègrent finalement cette fameuse sentence de Metternich qui disait que tout grand leader passe par l'examen des concessions. Moi si vous me permettez de corriger le grand maître de la diplomatie, j'ajouterai que le vrai leadership ne s'obtient pas seulement à travers les concessions mais à travers le timing où on les fait. Le grand leader c'est celui qui assume les décisions difficiles avant la catastrophe, et non après.

¹ Ce texte est celui d'une intervention faite à Paris en novembre 1998. Depuis, le gouvernement de M. Netanyahu a décidé de suspendre l'exécution de accords de Wye, et le processus de paix est au point mort. De nouvelles élections doivent avoir lieu le 17 mai

en Israël. Bien qu'antérieur à ces événements ce texte nous paraît encore d'actualité.

¹ Il n'y a pas de voie pour résoudre le problème de Jérusalem en ignorant les droits

politiques et civiques des Palestiniens. Ceux de nos amis palestiniens qui suivent nos critiques contre le gouvernement Netanyahu connaissent notre position sur cette politique qui consiste à changer les bulldozers en âne du Messie.

Les femmes dans la Bible.

Lucie Bollens-Beckouche

I-Histoire et mythe du couple

Mythe, parabole puis histoire, les femmes dans la Bible articulent le passage de l'ordre antique matrilineaire à l'ordre patriarcal qui est resté le nôtre. L'essentiel à dire ici me semble le progrès qu'il y eut alors à caractériser un individu par sa mère mais aussi par son père. L'abus ultérieur qui en fut fait contre les femmes ne peut diminuer cet effet. Mais pour la première fois dans l'histoire antique, une mère et un père apparaissent co-géniteurs du fils et de la fille.

Tirés d'un livre¹ qui a été bien reçu, voici quelques rutilantes femmes de la Bible, Déborah et Ruth, précédées de considérations historiques.

Quand le peuple est en danger, le groupe sous-évalué devient solidaire. Le petit peuple hébreu s'organise en maisons de pères l'expression est déjà dans la Genèse, où pourtant il est question de fils d'Elohim et de filles d'Adam. Les maisons de pères sont en même temps des maisons de chefs pour la sauvegarde du peuple (Gen. 49, 28). Jacob est dit *I'sh taam*, homme droit, dans la Bible et la Mischna, rectitude sans fusion l'homme droit n'est plus seulement le Pasteur, il partage avec les femmes

le labeur agraire, et il guerroye. La femme enfante.

L'Etat civil qui associa l'individu à un lieu est tardif: il date de l'Ordonnance française de *Villers-Cotterets en 1567*. Elle fut la première en Europe. Avant cette date, en Orient comme en Occident, l'individu se définissait par sa filiation au père. Déjà quand Abraham quitta Ur/en Chaldée, sa filiation maternelle n'est plus nommée. Pourtant Adoara, sa mère a peut-être été l'initiatrice d'Abraham contre les idoles. Pourtant sur le plan historique, le miracle hébreu a résidé dans cet acharnement à mémorer la filiation double, au père et lors de mort à la mère. Les grandes puissances d'alors, Empires établis sur des fédérations et des tribus, avaient pour elles l'avantage que l'on sait, la destruction des petits royaumes, et la dispersion des familles.

Or, le nom, dans la *Genèse*, était donné par la mère. Au *Livre de l'Exode*, les noms se disent *Shemot*-au féminin.

Mais la généalogie par les pères, chefs de maisons, est le cadre des solidarités de guerres en temps d'économies agraires. D'où le Lévirat, qui

supplée au chaînon manquant par la substitution que l'on sait: sauver le nom du défunt, en lui suscitant des descendants.

L'être femme avait représenté la fusion pré-monothéiste à la mère. Cependant la création mythique selon la Kabbale du couple primordial va exprimer un ordre symbolique. Il importe peu que le mot hébreu *Tsela'* (GN. II, 22) désigne la cote d'Adam ou le côté, comme dans le mythe platonicien, le terme désigne effectivement une cote de chair, d'os et de sang ; l'important est qu'Adam participe de la génitalité avec Eve ou Haya. Or la différence entre Adam (45) et Haya (19) aboutit au chiffre 26, qui est le chiffre divin de YHWH. Cette incontournable différence inscrit le manque dans une réalité impossible à dépasser qui est le Dieu du couple. Le fantasme de la complétude est décrit comme la seule réalité possible!

De ce fait l'individu a une mère biologique et un père liturgique. Les Hébreux se fixent mais gardent comme modèle la société pastorale nomade. Le mythe d'Eve, dans son absolue inversion du réel, a été une gestion possible de la première différence. Cette inversion est le propre des rituels d'initiation pour adolescents masculins dans les populations primitives et jusqu'au XX^e siècle. Ainsi peut intervenir le père géniteur de cette seconde naissance.

II-Apparition des mariages mixtes interdits.

A partir d'Ur en Chaldée va nomadiser le petit peuple hébreu pastoral. Une réelle compréhension de l'engendrement (animal) a rendu possible la doctrine patriarcale. On peut la constater dans la Bible quand Jacob s'apprête à quitter Laban son beau-père, avec femmes, concubines et troupeaux. Cette connaissance explique la réussite de l'inversion patriarcale.

Les évènements fixés dans le Pentateuque se sont déroulés entre le III^e et le I^{er} millénaire avant JC. En ces temps-là, fin du Néolithique, s'exerçait une centralisation autoritaire akkadienne, puis égyptienne et assyrienne. On décèle dans la Thora la résistance identitaire du petit peuple nomade à l'égard du système urbain centralisateur de Babylone et d'Assyrie; l'Ancien Empire assyrien aura raison des Hébreux en - 587.

L'empire perse achéménide de Cyrus, tolérant, permettra le retour des Hébreux vers le Temple. C'est alors que la Bible orale sera écrite. L'interdit des mariages mixtes se verbalisa seulement alors, au -VI^e siècle. Les précédents demeurèrent: Hagar donna à Abraham son premier fils Ismaël, Moïse épousa une Madianite, Séforah, fille de Jethro, Ruth ancêtre de David était moabite, Betsabée épouse de David était peut-être hittite, aurait donné une juive à Hur le Hittite?. La polygamie subsista jusqu'au

XI^e siècle après JC. C'est le Rabbin Gershom qui l'interdit définitivement.

De nombreux vestiges matrilineaires subsistent.

III-Déborah sous son palmier².

Le cantique de Deborah, le plus ancien poème de l'Ancien Testament selon Jean Bottero, donne le reflet d'une très ancienne histoire hébraïque. Elle est suffète, une femme, une inspirée. Le suffète n'est pas seulement un juge, le suffète peut agir. Si Déborah est la parole " *dabar* ", qui désigne aussi l'abeille, Déborah siège sous le palmier, arbre des arbres en pays tropical. Elle est femme d'action, présence, avec *Baraq* -l'éclair- un homme de guerre, un chef.

Et voilà un texte qui parle en vérité ancienne: "*si tu vas avec moi j'irai*". Déborah l'accompagnera, sans se battre, car elle est la Présence.

Elle est aussi la justice au quotidien, elle a le pouvoir de donner la victoire, les deux sens sont similaires. Sa Présence est une des premières traductions de la Schékhina au féminin, avant l'aménagement textuel, vestige fréquent tout le long du *Livre des Juges*, hétérogène, archaïque, qui ne fut pas l'objet du même soin que la Torah proprement dite. Les Amorréens sèment l'épouvante, à cause de la supériorité de leur armement métallique. Siséra, leur chef, consomme la déroute de l'armée en fuyant vers la tente de Yahël, autre femme d'action. Celle-ci est

la femme de Héber. C'est elle, et non Baraq-l'Eclair- qui aura la gloire d'avoir vaincu Siséra.

Il faut le lire comme un mythe: le coup est frappé par une force divine, le registre sans pseudo-morale rappelle le scintillement de l'Iliade et la geste de Gilgamesh. Yahël plante la tête de l'ennemi, comme une géante de la race des Titans.

Au moyen âge, les saints martyrs chrétiens se relèveront pour quitter la scène, ou le cadre du tableau, leur tête entre les mains. Code et langage, écriture, symbole, ce passage est un des plus anciens de la Bible.

" J'avais choisi ce prénom, c'est vrai, pour ces contes de ma mère, mais pour cette Ruth aussi, de la Bible, cette jeune femme venue du pays de Moab, et pour qui Booz laissa tomber plus d'épis qu'il n'était normal au cours des moissons. J'aimais cette manière qu'avait la Bible d'ouvrir un monde clos, d'y faire entrer une autre, venue d'ailleurs..." Roland Doukhan, *Bérechit*, p. 143

L'histoire de Ruth est fondamentale, elle illustre la souplesse des coutumes et mêmes des lois humaines, appliquées à l'organisation des sociétés hébraïques: il a suffi d'une nuit à Booz pour se donner le droit d'épouser une moabite, femme appartenant aux Ammonites et Amalécites. La loi fut modifiée en maintenant l'interdit pour les hommes de Moab, et en

ouvrant les portes de l'Assemblée des Justes pour les femmes de Moab.

L'histoire est étonnante et remarquable. L'auteur du livre de Ruth est inconnu, il est possible que l'épisode ait servi à réagir contre les mesures draconiennes prises par Esdras et Néhémie à l'encontre des mariages avec des étrangères, après le premier retour en Terre Sainte.

Une famille, celle d'Abimélèk et de Noémie, est obligée de quitter Béthléem, où sévit la famine, une fois de plus. Une fois de plus le désarroi engendre un élément de salut imprévisible: Abimélèk, Noémie et leurs deux fils, s'intallent en terre de Moab, qui les accueille, comme l'Égypte au temps de Joseph; et les fils épousent des Moabites, Ruth et Orpa. Père et fils meurent. Une dizaine d'années se sont écoulées, et Noémie désire rentrer en terre d'Israël, elle incite ses deux belles-filles à retourner vers leur famille et leurs dieux. Orpa quitte Noémie, mais Ruth rive ses pas et sa vie à cette femme à laquelle elle s'est attachée.

L'une est vieille, fatiguée, estimable, et respectueuse de la liberté de sa belle-fille. L'autre est jeune, spontanée, pleine de vitalité, indifférente au qu'en dira-t-on anonyme, sage et fidèle à ses propres sentiments. Elle suit Noémie. L'histoire de leur arrivée en terre sainte se fait sur fond de blés, de moissons, de ciels

clairs, mais la vie matérielle est dure pour deux femmes non protégées par un clan. Précarité et importance de la subsistance sont exprimées en termes de grains et de gerbes, glanés, acceptés, reçus (III, 11). Ruth se rend aux champs où les pauvres ont le droit de glaner, et hasard et providence, ce champ appartient à Booz, parent d'Abimélèk et "goël" de Noémie. Terme hébraïque de même racine que gâal, racheter, rédimier, protéger, le goël est le plus proche parent par le sang: il a des devoirs de protection et des droits de préemption sur la terre. Ainsi c'est parce que le goël de Noémie existe qu'elle peut revendre le domaine d'Abimélèk en premier lieu à son goël.

Le *goël*, en fait, n'est pas Booz.

Ce dernier va attendre le plus proche parent là où la transaction peut être entendue des Anciens, "qui sont assis là" afin aussi d'expliquer à tous la loi. Cette même nuit, Booz, en législateur doué de l'intellect actif, a modifié la loi, avec approbation des Anciens, et rendu l'union avec une moabite licite. C'est donc lui-même qui, alléguant les devoirs du lévirat sauvegarda le domaine familial d'Abimélèk, et la lignée du même, en épousant la jeune et belle Ruth.

Le lévirat, commun à tous les peuples du Proche-Orient, était pratiqué, bien avant la formulation dans le Lévitique des interdits sur les unions incestueuses. En s'occupant si bien de Noémie Ruth a conquis la sympathie de tous, et

surtout de celui, doué de la même liberté qu'elle, qui saura modifier la loi en faveur des femmes de Moab. De cette union miraculeuse par la force des sentiments humains, grâce à la rapidité de l'intervention de Booz, grâce à la sagesse des conseils de Noémie, la vie est donnée à Obed, lointain ancêtre du Roi David, reconnu par les trois monothéismes.

Il ne fallut pas moins de tant de substituts pour faire naître l'aïeul de David. Pour les monothéismes abrahamiques, l'histoire de Ruth est exemplaire. Il n'est pas de mince importance que le Roi Oint, David, Daud pour l'Islam, l'ancêtre de Jésus pour les Chrétiens, ait eu pour aïeule Ruth la Moabite. Il a fallu la solidarité tenace de deux femmes, une vieille et sage, une jeune et généreuse, sage aussi, pour que naisse une telle merveille, Obed, esclave de Dieu. David savait qu'il avait des ancêtres moabites, puisqu'il chercha refuge pour son père et sa mère auprès du roi de Moab, quand le roi Saul exerçait sa persécution contre lui.

V-La fille dans le Zohar (XIII^ès)

Elle aspire à être appelée par un nom. Elle se revêt d'une parure précieuse et rayonnante. Elle n'a pas accès au nom d'Elohim (Ex.32:8), puis

elle devient bizarrement Juge Elohim comme Déborah. C'est de ce texte peu connu, le Zohar, que l'on tient l'explication d'un secret énigmatique ou d'une réalité très ancienne..

Voici ce texte étonnant.

"En cette occurrence la Fille est appelée "Souverain", comme il est écrit: "Voici l'arche d'alliance, souverain de toute la terre" (Jos.3: 11). Ce faisant la Fille s'habille de vêtements masculins pour concorder avec tous "les individus masculins". Alors "Je le fais s'avancer" depuis le haut "Jusqu'à la maison d'Elohim", pour qu'Elohim ait l'aspect de la Fille. Par quel moyen?" Avec la voix joyeuse et les actions de grâces d'une foule en fête"³

Evidemment de tels textes sont peu reconnus ou connus!

¹L. Bolens, *La Bible et l'histoire au féminin*, Genève, ed. Métropolis, 1992.

²Extrait de Bolens, *La Bible et l'histoire au féminin*, Genève, Métropolis, 1992.

³Le *Zohar*, I, Trad. Mopsick, Paris, Verdier, 1981 pp 33-34

Moses Mendelssohn, un penseur de la modernité juive.

par Dominique Bourel

Aucune rue de Jérusalem ne porte le nom de Moses Mendelssohn¹. Ce symbole indique le manque d'intérêt actuel pour le mentor des lumières juives, la *Haskala*. La traduction en hébreu de son grand livre, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, est aujourd'hui introuvable et difficilement lisible² alors qu'il est disponible dans toutes les langues européennes. Mendelssohn est aussi à l'origine d'une grande aventure intellectuelle et sociale, celle du judaïsme allemand, décimé par notre siècle en Europe mais dont il ne serait pas difficile de montrer l'importance actuelle tant aux USA qu'en Israël.

Il n'est pas impossible qu'une des pièces manquantes de la pensée juive actuelle soit précisément ce geste philosophique que furent les lumières juives alors que plus personne - ou presque - ne remet en question leur grande victoire, à savoir l'Emancipation. On dispose aujourd'hui en France de deux ouvrages récents qui sont une excellente présentation d'une vie singulière et d'une pensée féconde³.

Né en 1729 à Dessau - la même année que Lessing qui l'immortalisera dans *Nathan le Sage*

en 1779 - il meurt à Berlin en 1786, quelques mois avant son roi, Frédéric II, philosophe éclairé mais très peu judéophile. L'action de Mendelssohn est inséparable du climat spirituel et des réalités économiques de la Prusse qui devient à cette époque un état moderne anticipant de sa grandeur du XIXe siècle. Berlin, où Mendelssohn arrive en 1743, est une capitale multiculturelle dans laquelle les huguenots apportent une fermentation d'humanisme et imposent, par leur présence même, la tolérance.

Critique littéraire redouté, philosophe reconnu par ses pairs - dont Kant - penseur religieux, on a peine à croire en travaillant sur l'édition complète de ses oeuvres en cours d'achèvement en Allemagne (plus de 30 volumes) que l'allemand n'était pas sa langue maternelle et qu'il dut l'apprendre comme il le fit pour le français, le latin, l'anglais et le grec. Fils d'un obscur *Sofer*, élevé au *Heder*, il découvre très tôt Maimonide et annote le *Guide des égarés*. Il lance une des premières revues en hébreu, *Koheleth Moussar* avant de commencer une carrière de philosophe, dans le sillage de Leibniz, marqué par les grands succès que furent les *Dialogues philosophiques* (1755), le *Phédon* (1767) et les *Heures Matinales* (1783). Son

Traité sur l'évidence remporta le premier prix de la classe de philosophie spéculative de l'Académie de Berlin en 1763 devant Kant, à l'époque jeune professeur à Königsberg, qui se contenta d'un accessit. C'est l'époque où il recevra, enfin, le "privilège" de résider à Berlin grâce à l'éloquent Marquis d'Argens, grand ami du roi et académicien:

"Un philosophe mauvais catholique supplie un philosophe mauvais protestant de donner le privilège à un philosophe mauvais juif.

Il y a dans tout ceci trop de philosophie pour que la raison ne soit pas du côté de la demande".

L'ondoyant marquis aura gain de cause et le 29 octobre 1763 Mendelssohn, qui a longtemps signé simplement "le fils de Mendel", deviendra sujet prussien tout en restant juif orthodoxe!

Sa correspondance - on a conservé autour de 800 lettres - le montre en dialogue avec les têtes pensantes de son époque. Après avoir résisté victorieusement à une demande de conversion en 1769, due au pasteur suisse mais exalté, Lavater, il met en chantier diverses traductions de l'écriture sainte. Les *Psaumes* en allemand (1783) et surtout le Pentateuque *Sefer Netivot ha Schalom* (1780-1783), en *hochdeutsch*, mais avec des caractères hébraïques, cinq magnifiques volumes flanqués d'un commentaire en hébreu, le *Biour*, parfaitement traditionnel et...très peu étudié jusqu'à aujourd'hui.

Son maître-livre, *Jérusalem*, ne contient rien de moins que la charte du judaïsme moderne

établissant clairement la différence entre orthodoxie et orthopraxie, plaidant pour la séparation de l'état et de la religion et pronant une tolérance presque générale. Kant ne s'y est d'ailleurs pas trompé qui en avait "admiré la pénétration, la subtilité et l'intelligence".

Il ajouta "je considère ce livre comme la proclamation d'une grande réforme - certes lente dans son instauration et son progrès - qui ne concernera pas seulement votre nation mais d'autres aussi. Vous avez su concilier votre religion avec une liberté de conscience telle qu'on ne l'aurait cru possible de sa part, et dont nulle autre ne peut se vanter. Vous avez en même temps exposé la nécessité d'une liberté de conscience illimitée à l'égard de toute religion, d'une manière si approfondie et si claire que de notre côté aussi, l'Eglise devra enfin se demander comment purifier sa religion de tout ce qui peut opprimer la conscience ou peser sur elle".

Le nerf de la preuve mendelssohnienne est le suivant:

"Le judaïsme ne se glorifie d'aucune révélation *exclusive* de vérités éternelles indispensables au bonheur; il n'est pas une religion révélée dans le sens où on a l'habitude de prendre ce terme. Une *religion* révélée est une chose, une *législation* révélée en est une autre"⁴. Autrement dit le judaïsme ne connaît d'abord, dans un premier temps, que les vérités de la raison partagées par tous ; ensuite, les commandements de la Tora ne concernent que les juifs ; ils sont bien évidemment intangibles, et s'ajoutent en un héritage spécial et sacré.

Mendelssohn est resté toute sa vie observant. Libre de ses opinions, n'étant assujéti à aucun credo philosophique, le juif pouvait donc parfaitement s'intégrer à l'Europe moderne en restant lui même. "La voix qui se fit entendre sur le Sinaï en ce grand jour ne disait pas: 'Je suis l'Eternel ton Dieu, l'être nécessaire et autonome qui est toute puissance et omniscience, celui qui récompense les hommes selon leurs actes dans une vie future'". Dans ce cas en effet commente Mendelssohn, ce serait seulement alors "la religion humaine universelle, non du judaïsme" Le Juif n'a donc rien à sacrifier, sa religion et même sa culture ne font pas nombre avec la modernité. Bien sur l'univers mental de Mendelssohn est celui de l'harmonie de la foi et de la raison, l'univers d'avant la Révolution Française et d'avant la *Critique de la Raison pure* de Kant. Loin de prôner l'assimilation sans reste comme l'on affirmé ses détracteurs et même certains de ses propres enfants, il pensait offrir avec ce judaïsme éclairé précisément une garantie contre le double pêché de dissolution et de ghettoïsation.

Sa réflexion sur l'émancipation des juifs accompagna celle du haut fonctionnaire prussien Christian Wilhelm Dohm dont la *Réforme politique des juifs* (1781) fut très vite traduite en français (1782) puis augmentée d'un second volume (1783). Lu par Malesherbe, pillé par Mirabeau - premier biographe français de Mendelssohn - cet ouvrage fut une des bases de discussion de la politique juive de la Révolution Française. Mendelssohn est même intervenu dans la traduction française pour limiter l'importance

politique et civile des rabbins, puis a préfacé la version allemande de la *Justice pour les Juifs* de Menasseh Ben Israël⁵. Il y développe ses propres thèses, reprises en détail dans *Jérusalem*, sur la séparation de l'Etat et de la Religion. Toujours enclin à saluer la culture du Talmud et des rabbins, il entendait limiter l'exorbitant pouvoir civil et social de ces derniers.

Il est frappant de constater que toutes les composantes du judaïsme allemand ultérieur tentèrent de s'en réclamer durant le XIXe siècle. Personne n'a remis en cause son apologie de l'apprentissage de la langue de la communauté dans laquelle on veut vivre, ni l'acceptation de ses règles politiques et encore moins son respect des autres confessions Nous sommes bien donc en présence d'un grand penseur de l'humanisme juif, soucieux du judaïsme comme de la culture d'autrui et dont l'usage de la raison éclairée protège contre tous les débordements de l'irrationnel et du chauvinisme.

¹ Renée Neher Bernheim, *Une rue, un nom, la mémoire d'Israël*. Jérusalem 1997, p.116. Il est honoré par une rue à Tel Aviv, Beer Sheva et Holon.

² Moses Mendelssohn, *Yerouchalayim: Ktavim al ha Yahadout*. Ramat Gan 1977, intr. N.Rotenstreich.

³ David Sorkin, *Moses Mendelssohn. Un penseur juif à l'ère des Lumières*. Tr. angl. Flore Abergel, Paris 1996; Maurice Ruben Hayoun, *Moses Mendelssohn*, Paris 1997 (que sais-je ? 3202).

⁴ Nous citons notre traduction, parue en 1982 avec une superbe préface d'Emmanuel Lévinas.

⁵ Menasseh ben Israël, *Justice pour les juifs* (or.1655), intr. tr. notes de Lionel Ifrah, Paris 1996. Il existe une réédition du texte de Dohm (Stock 1984).

Entendre la voix du témoin.

par Anny Dayan Rosenman

Dans les oeuvres qui touchent à une expérience de l'extrême comme celle que constitue la Shoah, une grande place est faite au silence, corrolaire d'une immense réserve quant à la puissance, à la validité, à la légitimité du dire¹.

C'est ainsi que la littérature se voit récusée, l'écriture soupçonnée de n'être que l'art futile du *bien-écrire*, que la parole elle-même se voit invalidée, remise en question dans le procès qui est fait au langage et aux mots, à cause de leur faiblesse, de leur opacité ou de leur banalité. «*Les mots me paraissaient bêtes, usagés, inadéquats, anémiques; je les désirais brûlants. Où dénicher un vocabulaire inédit, un langage premier ?* » écrit Elie Wiesel², aveu qui se retrouve formulé en des termes très similaires chez bien des témoins.

Sur le plan théorique, cette position prend souvent l'apparence d'un *interdit de littérature*, que l'on retrouve chez Brecht³, chez Adorno⁴, dont on ne connaît souvent que la célèbre formule si paresseusement redupliquée dans le champ de notre culture, ou chez Georges Steiner qui la développe brillamment dans *Langage et silence*, pour la nuancer un peu plus tard.⁵

Dans le camp où sa parole est frappée d'inexistence, puis hors du camp, la victime prend la mesure du silence et c'est à une transmission du désastre, silencieuse, ineffable, que rêvent un certain nombre de rescapés. Ce sont de silencieuses images d'archives qui, longtemps, semblent attester le plus efficacement l'inhumanité de *ce que l'homme fait à l'homme*,⁶ et il faudra un long et lent travail de maturation pour que puisse advenir ce que Shoshana Felman, à propos du film de Lanzmann, appelle *l'âge du témoignage*.⁷ Résonnant dans un espace culturel et affectif qui est prêt à l'entendre, la voix du témoin peut alors affirmer l'irréductible singularité de chaque expérience, récuser l'abstraite comptabilité des grands nombres, attester que le temps qui a été fracturé, irrémédiablement, est bien le nôtre.

Le silence du témoin.

Mis en scène et représenté en abyme dans un grand nombre d'oeuvres, le silence du témoin muet ou obstinément silencieux, traduit cette réserve.

Chez Wiesel, on le sait, le silence est chargé d'une dimension existentielle, théologique, et

dans le déploiement de ce qu'André Néher⁸ qualifie de *silence scénique*, les témoins silencieux hantent un univers déserté par la foi. Ainsi dans *Les portes de la forêt*,⁹ Grégor seul survivant de sa famille qui ne peut se maintenir en vie dans le village où l'accueille Maria, la servante, qu'en se faisant passer pour sourd-muet. Ou dans *La ville de la chance*,¹⁰ le personnage surnommé *Le Silencieux* qui partage la cellule du narrateur et que rien ne peut faire sortir de son mutisme halluciné. Ou encore dans *Le serment de Kolvillag*, Azriel, seul rescapé d'un pogrome, qui exprime sa fidélité à la communauté disparue en faisant un serment de silence et en refusant le rôle de témoin qui lui est assigné. «*Le silence est notre être* » confie le messager d'un peuple de morts au jeune Elisha,¹¹ tandis que dans les récits suivants, les personnages wieseliens semblent méditer cette phrase de Gabriel, énigmatique prophète: «*Tout homme à qui l'on arrache la langue devient mon ami.*»

C'est encore le silence qui rend le mieux compte de la souffrance infligée aux enfants, de cet assaut d'autant plus violent qu'il est incompréhensible, qu'il fige la parole, emporte l'être, défait la conscience. Tel le petit Benjamin Wilkormirski qui sent en lui *tout se défaire, se liquéfier*, qui se sent *se dissoudre dans la boue colorée* où il est assis et, pour un temps, renonce à parler¹². Tel le narrateur de *L'oiseau bariolé* de Kosinski¹³, enfant pourchassé, torturé et errant dans les campagnes d'Europe centrale

qui, devenu muet au cours de l'une des épreuves qu'on lui inflige, met des années à retrouver sa voix perdue. Tel le petit Hurbinek, évoqué par Primo Levi dans *La Trêve*,¹⁴ enfant né et mort au camp, qui n'a jamais appris à parler et qui reste le symbole de cette souffrance silencieuse.

Sur un autre mode que celui des personnages silencieux, le blanc, l'ellipse, les points de suspension, signalent ce qui dans l'écriture *fait silence*, traçant les limites qui ne seront pas franchies, permettant de cerner les zones où elle ne peut ni ne veut s'aventurer, d'appréhender ce qui ne sera pas dit, ne sera pas écrit, mais est pourtant là, dans l'entre-deux entre parole et silence. Lorsque Piotr Rawicz¹⁵, renoue sa narration, *une fois tue la toux fine des mitraillettes*, pour n'évoquer que la qualité du silence qui règne après le massacre, tandis qu'il regarde goutter *le sang du ciel*, il inscrit son texte elliptique dans une dimension de désastre inhumain et de silence cosmique que nulle description n'aurait pu atteindre, tandis que seules des traces ténues, une paire de chaussures d'enfant, une poupée restée intacte, un soutien gorge de soie, attestent dans le silence et l'humilité des objets quotidiens que leurs propriétaires furent des vivants.

Dans *Le temps des prodiges*,¹⁶ le lecteur est confronté à une ellipse qui couvre non quelques heures mais plusieurs années. Un enfant raconte en première personne, le vécu quotidien d'une famille juive allemande assimilée, progressivement ostracisée puis détruite par le

nazisme. Le récit s'interrompt au moment où le narrateur et sa mère sont entassés avec d'autres victimes dans *un waggon de marchandise qui fait route vers le sud*. Quand la narration reprend, il s'agit désormais d'un récit en troisième personne. Le protagoniste adulte s'appelle Bruno, il revient pour une brève visite dans son pays natal. Entre les deux blocs narratifs, s'inscrivent deux phrases: *Quand tout fut accompli. Des années plus tard*. Formule laconique qui traduit un choix, celui d'Appelfeld, de ne jamais évoquer le désastre autrement que de façon oblique, de ne le donner à appréhender que dans ses signes prémonitoires et dans ses traces, de demander au lecteur de mobiliser son propre savoir quant à ce qui fut accompli, de comprendre aussi, que l'enfant qui fut poussé dans le waggon n'est plus, même si Bruno est toujours vivant.

Enfin dans *W ou le souvenir d'enfance*,¹⁷ ce sont trois points de suspension qui s'inscrivent sur une page blanche, articulant les deux parties d'un récit lui-même dédoublé en deux narrations, l'une autobiographique et l'autre fictionnelle, les inscrivant dans une irrémédiable distance entre un *avant* et un *après*, dans une irrémédiable fracture que l'écriture désigne sans prétendre la suturer. Points de suspension qui signifient aussi d'autres limites: l'impossibilité où se trouve l'enfant orphelin de mettre en mots son histoire, la difficulté à mettre en texte l'Histoire, la nécessité de recourir alors au déplacement et à la métaphore. Pour dire la mort de Cyrla Perec, pour évoquer le lieu de sa disparition,

Auschwitz, pour rendre compte de la dimension systématique d'un processus d'anéantissement, se déploie en une saisissante métaphore olympique, la description de W, île concentrationnaire, tandis que de l'autre côté des points de suspension, se dit la mort d'un personnage fictionnel, Caecilia Winkler, une mère, qui, au large de la Terre de Feu¹⁸, meurt dans un naufrage dont le seul survivant serait un enfant autiste.

Je ne veux pas que tu parles

Aux témoins rescapés, il apparaît pourtant bien vite que le silence se ferait complice du travail d'oubli et d'anéantissement programmé par les bourreaux, que seule la parole-dont ils connaissent pourtant les limites - est en mesure de lutter contre une entreprise concertée de dénégaration et d'effacement des traces.

Dans *Les naufragés et les rescapés*¹⁹, Primo Levi écrit que l'histoire entière du « Reich millénaire » peut être *relue comme une guerre contre la mémoire*. Elle peut être aussi relue comme une guerre contre la parole de l'autre. Le « *Je ne veux pas que tu sois* », qu'analyse Robert Antelme se traduisant par un « *Je ne veux pas que tu parles, que tu sois un être doué de parole.* »

Le processus qui vise à exclure la victime du genre humain, implique l'exclusion de ce partage d'humanité que constitue la parole. L'un des premiers éléments d'initiation des déportés consiste à comprendre qu'on ne leur parle plus comme à des êtres humains, qu'on ne s'adresse

plus à eux comme à des individus mais comme à une masse terrorisée à laquelle sont transmis et aboyés des ordres. Corrolairement, il leur faut comprendre qu'ils ne sont plus censés accéder au libre usage de la parole, de leur parole. Très vite, ils s'aperçoivent, à leurs dépens, qu'il n'y a pas de dialogue possible, pas de parole à adresser à leurs gardiens et à leurs maîtres. Quand le père du narrateur de *La Nuit*,²⁰ ignorant ces règles, s'adresse spontanément à un kapo, celui-ci «*le dévisage comme s'il avait voulu se convaincre que l'homme qui lui adressait la parole était bien un être en chair et en os* » avant de lui asséner le coup qui l'enverra rouler à terre. Antelme décrit le recul et la peur de femmes allemandes qui devant un point d'eau, rencontrent les détenus que l'on conduit à marche forcée vers Dachau. Cette peur ne provient pas de leur aspect- elles n'ont pas semblé les voir- mais du fait que l'un d'entre eux fait usage de la parole. Antelme se souvient avoir prononcé une formule de courtoisie, *s'il vous plaît*, reflexe venu d'un autre monde, et c'est cette parole qui témoigne de leur humanité qui rend la vision des détenus insupportable à ces femmes jusque là indifférentes et qui les fait fuir.²¹

A coté du langage informe, utilitaire, mutilé, qui se construit dans les camps, subsiste une parole qui persiste à dire son humanité. Ce n'est pas un hasard, si les moments où certains témoins se souviennent avec le plus de clarté avoir lutté contre une déshumanisation

programmée, correspondent souvent au moment où ils ont eu recours à la parole poétique, parole irréductible et mémorieuse- à la parole poétique ou au chant- Primo Levi récitant Dante au Pikolo, les compagnons de Robert Antelme reconstituant vers par vers un sonnet de Du Bellay, entreprise qu'il analyse en ces termes: «*Ainsi un langage se tramait qui n'était plus celui de l'injure ou de l'érucciation du ventre, qui n'était pas non plus les aboiements de chien autour du baquet de rab. Celui-là creusait une distance entre l'homme et la terre boueuse et jaune , le faisait distinct, non plus enfoui en elle mais maître d'elle, maître de s'arracher à la poche vide du ventre.* »²² Et ce moment, évoqué à plusieurs reprises par Jorge Semprun, où penché sur son maître, Maurice Halbwachs, qui meurt dans une *détresse immonde et la honte de son corps en déliquescence*, il lui récite du Baudelaire, car il a conscience que la parole poétique qui apparaît alors comme une des formes de la prière, peut rendre à la mort sa dignité et à l'agonisant qu'elle accompagne sa dimension d'humain.

Si les dessins, les écrits, que l'on tente de faire sortir des camps entraînent des sanctions d'une telle férocité, ce n'est pas seulement parce qu'ils constituent une trace du crime perpétré, mais parce qu'ils témoignent d'une forme de résistance, de maîtrise de la victime sur ce qui lui arrive. Et il en va sans doute de même, des témoignages faits après la libération. En effet, si l'une des dimensions du témoignage est d'être adressé aux autres, aux vivants pour qu'ils

sachent et aux morts comme accomplissement d'une promesse sacrée, l'autre dimension du témoignage ne concerne souvent qu'un rapport de soi à soi. L'un des enjeux du témoignage est bien celui d'une tentative de maîtrise de la victime sur ce qui lui est arrivé, maîtrise qui passe par le langage. Tenter de donner forme, de rétablir une durée, ou quelque chose qui ferait lien entre des instants, des séquences, des événements discontinus et disloqués. Tenter de faire coïncider un moi déshumanisé, éperdu, humilié, réduit au silence et le moi qui peut témoigner. Tenter de les faire coïncider dans le corps même du texte, ou dans l'élan de la parole.

Le récit du survivant quand il peut être formulé, ce qui n'est pas toujours le cas, il y a eu tant de paroles *suffoquées*, est dramatiquement lié à la capacité d'écoute de son interlocuteur. Accueilli, écouté, entendu, peut-être le rescapé se rassure-t-il de pouvoir dire ce qu'il a subi dans le mouvement même qui le ramène dans une humanité que circonscrit la parole et dont on avait voulu l'exclure. D'où sa douleur et sa colère lorsqu'il n'est pas entendu, car le rejet de sa parole, même s'il est formulé de façon plus courtoise, prolonge d'une certaine manière le statut que lui avaient infligé ses bourreaux. Très vite, Semprun a conscience des limites de ses interlocuteurs, plus fortes sans doute que les siennes propres:

«On peut tout dire de cette expérience. Il suffit d'y penser, de s'y mettre..... Mais peut-on tout entendre, tout imaginer ? le pourra-t-on? En

*auront-ils la passion, la compassion, la rigueur nécessaire? le doute me vient dès ce premier instant, cette première rencontre avec des hommes d'avant, du dehors -.»*²³. Les interlocuteurs sourds d'Antelme n'ont besoin que d'un seul mot, *Inimaginable*, pour assurer leur protection. Le poème qui ouvre *Si c'est un homme*, est une parole de prière, lourde déjà d'une colère qui anticipe le refus d'écouter, c'est un ordre pressant adressé à celui que le récit prend à témoin : *Gravez ces mots dans votre coeur...* Le titre de ce poème, correspond à une injonction sacrée, *Shema: Ecoute*. première parole de la prière traditionnelle juive.

Quand l'image parle et non la voix.

Si le silence qui a été imposé au survivant a souvent été prolongé par ses propres réserves ou ses limites face à la parole et à l'écrit, par la qualité incertaine de l'écoute qui lui a été accordée, il est parfois comme reconduit par les modalités de représentation des victimes mises en place dès l'immédiat après-guerre. Rien de plus éloquent que ces images d'archives montrant des survivants squelettiques, à moitié morts, à moitié vivants, regardant fixement l'objectif. Ces images disent ce que l'homme peut faire à l'homme. Mais si elles suscitent l'effroi et la stupeur, elles ne rétablissent pas pour autant les survivants dans la plénitude de leur statut. Elles témoignent, en quelque sorte, pour eux, à leur

place. S'il est vrai que les corps parlent d'eux-mêmes, ils ne rendent pas aux victimes leur voix.

C'est en cela que le film de Lanzmann, *Shoah*, opère un tournant irréversible dans la transmission de la catastrophe et dans notre rapport aux victimes. Il met en oeuvre un choix, fondamental, qui consiste à donner la parole aux témoins-rescapés, à l'exclusion de tout document. Il choisit la voix contre l'image, et l'aléatoire processus de la *reviviscence* contre l'évidence figée de l'image d'archives. Il met en oeuvre une démarche d'individuation qui consiste à entendre les témoins un par un, à respecter le caractère unique de chaque récit, de chaque rythme, de chaque voix, tout en les enchâssant dans une structure polyphonique qui fait alors de tous ces récit un long récit collectif qui est celui de l'extermination.

L'originalité de l'oeuvre de Lanzmann peut se lire dans son rapport à une autre oeuvre majeure, *Nuit et Brouillard*, dont l'élaboration a donné lieu à une réflexion morale autant qu'à une méditation, et qui pour des générations successives a constitué une première et indélébile rencontre avec le désastre.

Comparé à *Nuit et Brouillard*, *Shoah* peut se lire comme une succession de refus. Refus des images d'archives sur lesquelles reposait en partie l'impact sidérant du film de Resnais. Refus de la chronologie et de ce qu'elle pouvait induire comme forme de cohérence. Refus du

commentaire et de *la voix off* qui, même s'il s'agit du texte de Jean Cayrol, ancien rescapé, n'en est pas moins un texte qui parle *pour* l'ensemble des victimes, alors que dans *Shoah*, la succession des témoignages restituent à chacun son histoire et sa trajectoire. En ce sens, en suscitant le témoignage des membres des Zonder Kommando, que l'on avait obligés à participer à la machine de mort, en les écoutant avec une attention fraternelle, Lanzmann rend à la parole les plus silencieuses des victimes, celles qui étaient restées enfermées dans un silence *sept fois verouillé*.

Evoquant les archives-vidéo qui sont en train de se constituer à partir des témoignages de survivants, Yannis Thanassekos²⁴, a pu dire qu'il s'agit *de faire revenir la parole humaine du lieu même où elle a été éradiquée*. Dans le cadre de l'interview filmée qui, d'une certaine manière, met en scène la voix du témoin, se réalise l'alliance paradoxale d'un médium de la modernité et d'une vieille tradition qui impose la prééminence absolue de la voix sur l'image, de la parole sur l'icône. Cette parole fait sa part au silence, mais il faut des mots pour entendre le silence qui les troue, de même qu'il faut de l'écriture pour entendre, lire, percevoir le versant silencieux du texte.

Notes:

¹Ce texte a fait l'objet d'une publication dans la revue *Mots* N°56 (sept 98), publiée avec le concours de l'ENS de Saint-Cloud et du CNRS, Presses de Sciences Po.

²Elie Wiesel, *Pourquoi j'écris*, in *Paroles d'étranger*, Seuil 1982.

³« Les événements d'Auschwitz, du ghetto de Varsovie, de Buchenwald ne supporteraient certainement pas une description d'ordre littéraire. La littérature n'y était pas préparée et ne s'est pas donné les moyens d'en rendre compte.» B Brecht, *Ecrits sur la politique et la société*, L'Arche, 1970

⁴ Th Adorno est revenu à plusieurs reprises sur sa formulation première: « Ecrire de la poésie après Auschwitz est barbare » , afin de la nuancer.

« Mais cette souffrance, la conscience du malheur comme dit Hegel, tout en interdisant que l'art continue d'exister, exige en même temps qu'il le fasse.» *Notes de Littérature*, Flammarion, 1984.

Gertud Koch fait état d'une formulation du philosophe encore plus explicite : « La sempiternelle souffrance a autant droit à l'expression que le torturé celui de hurler; c'est pourquoi il pourrait bien avoir été faux d'affirmer qu'après Auschwitz il n'est plus possible d'écrire des poèmes.» in Gertrud Koch, « Transformations esthétiques dans la représentation de l'inimaginable » in *Au sujet de Shoah*, Belin, 1990.

⁵ « Il n'est pas absolument évident qu'il puisse ou qu'il doive y avoir une forme, un style ou un code d'expression intelligible articulée qui convienne d'une façon ou d'une autre aux faits de la Shoah.» Georges Steiner , *Langage et silence*, Seuil, 1969.

⁶ Myriam Revault d'Allones, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Seuil, 1995.

⁷Shoshana Felmann,« A l'âge du témoignage» , in *Au sujet de Shoah* , Belin, 1990.

⁸André Néher,*L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, nouvelle édition, Seuil, 1980.

⁹Elie Wiesel, *Les portes de la forêt*, roman, Seuil, 1964.

¹⁰Elie Wiesel, *La ville de la chance*, roman, 1962.

¹¹ Elie Wiesel, *L'Aube*, récit, Seuil, 1960.

¹²Benjamin Wilkormiski: *Fragments d'une enfance.1939-1948*, Calmann-Levy, 1997.

¹³Jerzy Kosinski, *L'oiseau bariolé*, Flammarion, 1966.

¹⁴ Primo Levi, *La Trêve*, Einaudi 1963, Grasset, 1966.

¹⁵Piotr Rawicz, *Le sang du ciel*, roman, Gallimard 1961.

¹⁶ Aharon Appelfeld, *Le temps des prodiges*, roman, Belfond, 1985.

¹⁷ Georges Perec, *W ou le souvenir d'enfance*, Denoel, 1975.

¹⁸ C'est toujours inscrite dans un réseau de connotations qui associent le blanc, la neige, le feu, que sera évoquée la mort de Cyrla Perec.

¹⁹ Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Gallimard, 1989.

²⁰Elie Wiesel, *La Nuit*, Editions de Minuit, 1958.

²¹« s'il vous plait dans notre bouche a quelque chose de diabolique .» Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, 1957.

²²op cité p201

²³ Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, Gallimard 1970.

²⁴ Yannis Thanassekos, évoque ici le projet d'archives-vidéo mis en place par la Fondation Auschwitz en collaboration avec le Centre Audio-Visuel de l'Université Libre de Bruxelles et le "Fortunoff Video Archive For Holocaust Testimonies "de l'Université de Yale.

L'intégration juive en Argentine a travers les yeux des écrivains juifs.

par Egon Friedler

L'intelligentsia juive en Argentine est aussi visible aujourd'hui qu'elle l'était en Allemagne avant Hitler. Dans les professions libérales, dans la presse, dans la vie universitaire, dans la littérature et les arts. Les Juifs semblent être partout. Cela n'a pas empêché les policiers argentins liés aux terroristes iraniens de préparer l'attentat contre l'AMIA¹, pire attaque d'une cible juive depuis la deuxième guerre mondiale. Les Juifs ne sont toujours pas complètement chez eux en Argentine, malgré l'énorme progrès constaté depuis l'époque des premiers immigrants. L'apparition des Juifs dans la vie culturelle argentine, en particulier, a suivi un processus compliqué et ambigu. Leur intégration dans la littérature d'un pays fortement catholique comme l'Argentine est un sujet fascinant. Nous en avons parlé avec Susanna Poch, une érudite juive argentine qui a écrit sa thèse sur ce thème à l'université de Buenos-Aires, et enseigne aujourd'hui à l'université de Montevideo, où elle poursuit ses recherches.

Pour Susanna Poch la littérature juive argentine est un domaine très riche qui comprend toutes sortes d'écrivains. Cependant trois grands

noms symbolisent trois courants différents de l'évolution intellectuelle des Juifs d'Argentine et son intégration dans la culture du pays : Alberto Gerschunoff (1884-1950), Samuel Eichelbaum (1894- 1967) et Cesar Tiempo (1906- 1980).

Gerschunoff a commencé sa carrière littéraire en 1910, au moment où l'Argentine célébrait son siècle d'indépendance, avec un recueil de nouvelles sur les Juifs devenus fermiers et cowboys. Il donna à l'ouvrage un titre plein de défi: "Les *gauchos* juifs", pour signifier que les Juifs pouvaient être aussi argentins que les garçons atypiques des pampas, décrivant un monde idéal où les Juifs avaient trouvé une nouvelle terre promise. Selon lui les Juifs pouvaient devenir des Argentins à part entière tout en conservant leur propre identité culturelle. Mais Gerschunoff apportait dans le cadre de la littérature argentine son propre univers de fiction originale, mais aussi son idéologie. Il entreprit d'écrire l'espagnol, non le langage de la rue, mais la langue classique d'Espagne. D'autres courants culturels tels que l'"hispanisme" de Manuel Galvez et l'"indigenismo" de Ricardo Rojas recherchaient les racines, culturelles du pays chez les conquérants espagnols et les Indiens vaincus,

mais Gerschunoff découvrit une autre source de la culture argentine dans le livre le plus universel et le plus juif qui existe : la Bible. Pourtant l'inspiration biblique n'était pas suffisante. Elle devait être préservée dans l'espagnol le plus pur. D'autres écrivains comme Borges exprimèrent leur désaccord : la langue des Argentins possédait ses propres valeurs.

Écrire dans une langue que personne ne parlait plus n'avait aucun sens. Mais grâce à son espagnol pur et "ultra-hispanique", Gerschunoff conquit sa place dans les lettres argentines

L'espagnol est une langue dotée d'une longue tradition juive: tel était son argument. Nos ancêtres juifs en Espagne parlaient alors que l'Argentine n'existait pas encore. Gerschunoff croyait sincèrement à l'intégration et écrivit que le jour où il avait obtenu sa citoyenneté argentine avait été le plus heureux de sa vie. Durant la célèbre "semaine tragique" de 1919, premier "pogrom" organisé en Amérique latine par des groupes de droite, contre des anarchistes véritables et fictifs de Buenos Aires, Gerschunoff n'écrivit pas un mot. Mais il changea de position pendant les années trente. Il ne pouvait plus ignorer l'antisémitisme largement répandu dans les classes dirigeantes argentines. Il organisa un hommage à Heinrich Heine, symbole de la résistance juive à la tyrannie, et n'hésita pas à critiquer vivement le régime nazi. En Allemagne, une attitude courageuse considérant le climat politique soi-disant "neutre" qui régnait en

Argentine. En 1945, il écrivit un essai qui devint célèbre: "Le point de vue d'un homme sur la guerre" où il proclamait très ouvertement sa judéité, judéité qui ne recherchait plus désormais l'intégration dans la tradition et la culture argentine. Vers la fin de sa vie il oublia ses rêves de jeunesse. Il consacra les trois dernières années de sa vie aux combats sionistes. Il joua même un rôle très actif dans le travail du Keren Hayesod. Le message optimiste des "Gauchos juifs" gagnés par l'exaltation quand ils chantent l'hymne argentin avait été oublié. Les réalités politiques le niaient trop violemment.

La position de Samuel Eichelbaum était très différente. Au contraire de Gerschunoff, il n'avait pas de prétentions idéologiques et ne cherchait pas à jouer le rôle d'ambassadeur de la communauté juive dans la vie culturelle argentine. Il ne ressentait pas le besoin de transmettre des messages idéologiques sur l'intégration de la communauté juive. En fait, c'était un Juif assimilé qui aimait la culture populaire argentine et s'y sentait à l'aise. Eichelbaum n'écrivait pas d'articles ni d'essais, comme Gerschunoff, mais des pièces de théâtre. Peut-être aucun autre écrivain argentin n'a-t-il décrit de personnages populaires aussi fidèlement qu'Eichelbaum dans ses pièces à succès "*El hombre de la esquina rozada*" (L'homme au coin de la rue des roses) et "*Un guapo del 900*" (Un type courageux des années 90). Mais Eichelbaum écrivit aussi deux pièces

sur des sujets juifs, en 1926: "*El Judio Aaron*" (Le Juif Aaron) et "*Nadie la conocio nunca*" (Personne ne l'a jamais rencontrée), la première évoquant l'histoire d'un colon juif idéaliste qui souhaitait partager les bénéfices entre tous les membres de la colonie, juifs et non juifs; l'autre portait sur une prostituée juive devenue la maîtresse d'un "señorito" argentin (jeune membre de la haute bourgeoisie) qui avait participé aux émeutes antisémites de la "Semaine tragique" de 1919 où son père avait été tué. Dans les deux pièces il apparaît que l'intégration juive en Argentine n'est pas facile. Elle peut constituer un processus douloureux, pénible et même tragique.

Le cas de César Tiempo fut encore plus conflictuel que celui de Eichelbaum. Son vrai nom était Israel Zeitlin et en l'effaçant il voulut d'une certaine manière oublier son héritage.

Mais il en fut incapable. Sa judéité était plus forte que son désir de se débarrasser de son identité. Comme Gerschunoff, il gagnait sa vie en tant que journaliste; comme Eichelbaum, il était fortement imprégné par la culture populaire argentine. Pourtant sa poésie traitait essentiellement de l'idéal juif du Shabbat, pour lui un symbole de pureté, de spiritualité, de dignité humaine. A sa manière, Cesar Tiempo idéalisait le ghetto juif. Parfois il s'en prenait aux Juifs riches et insensibles: ainsi dans son puissant poème sur la mort de Bialik, en 1934. Dans ses livres de poésie sur le Shabbat, il créait un monde juif idéal. Mais il avait des attitudes

contradictoires: en 1935, il rédigea une violente mise en accusation du célèbre écrivain Hugo Wast, qui était alors le prestigieux directeur de la Bibliothèque Nationale... et le pamphlétaire antisémite le plus venimeux d'Argentine, mais deux ans plus tard il écrivit la pièce "*Pan criollo*" (le pain créole) où il présentait le mariage mixte comme la meilleure façon d'en finir avec le problème juif. Il fut acclamé par les nationalistes et les antisémites argentins... et sévèrement critiqué par la communauté juive. Contrairement à Gerschunoff, Cesar Tiempo ne revint jamais au sein de la communauté. Jusqu'à sa mort, il demeura le Juif errant des lettres argentines.

Les nouvelles générations d'écrivains juifs argentins connaissent des temps meilleurs. Par exemple, Susanna Poch voit en Marcos Aguinis une version améliorée de l'ambassadeur juif des lettres argentines qu'était Gerschunoff il écrit beaucoup plus librement que lui, autant sur les sujets juifs que sur les thèmes spécifiquement argentins. Pourtant cette génération là porte un fardeau qui ne pesait pas sur ses aînés. Comment écrire après les attentats contre l'ambassade israélienne et l'AMIA? Un dilemme inédit, douloureux, impossible à résoudre.

(Traduit par Anne Rabinovitch)

¹AMIA, *Asociation Mutualista Israelita Argentina*, siège de l'association des Juifs d'Argentine à Buenos-Aires, contre lequel un terrible attentat a été commis le 18 juillet 1994, faisant 96 tués et 140 blessés; attentat, mal élucidé, auquel auraient été mêlés des terroristes arabes du Moyen-Orient et des éléments d'extrême-droite de la police locale.

Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin.

par Michael Löwy

Nous sommes habitués à classer les différentes philosophies de l'histoire selon leur caractère progressiste ou conservateur, révolutionnaire ou nostalgique du passé. Walter Benjamin échappe à ces classifications. C'est un critique révolutionnaire de la philosophie du progrès, un adversaire marxiste du "progressisme", un nostalgique du passé qui rêve de l'avenir.

La réception de Benjamin, notamment en France, s'est intéressée prioritairement pour le versant esthétique de son oeuvre, avec une certaine propension à le considérer surtout comme un historien de la culture ou un critique littéraire.¹ Or, sans négliger cet aspect de son oeuvre, il faut mettre en évidence la portée beaucoup plus vaste de sa pensée, qui vise rien moins qu'une nouvelle compréhension de l'histoire humaine. Les écrits sur l'art ou la littérature ne peuvent être compris que par rapport à cette vision d'ensemble qui les illumine de l'intérieur.

La philosophie de l'histoire de W. Benjamin puise à trois sources très différentes : le romantisme allemand, le messianisme juif, le marxisme. Elle n'est pas une combinatoire ou

"synthèse" de ces trois perspectives (apparemment) incompatibles, mais *l'invention*, à partir d'elles, d'une *nouvelle conception*, profondément originale.

L'expression "philosophie de l'histoire" risque d'induire en erreur. Il n'y a pas, chez Benjamin, de *système philosophique* : toute sa réflexion prend la forme de *l'essai* ou du *fragment* - quand ce n'est pas de la citation pure et simple, les passages arrachés à leur contexte étant mis au service de sa démarche propre. Toute tentative de systématisation est donc problématique et incertaine. Les brèves remarques qui suivent ne sont que quelques pistes de recherche.

On trouve souvent dans la littérature sur Benjamin deux erreurs symétriques qu'il faut éviter à tout prix : la première consiste à dissocier, par une opération (au sens clinique du terme) de "coupure épistémologique", l'oeuvre de jeunesse "idéaliste" et théologique de celle, "matérialiste" et révolutionnaire, de la maturité; la deuxième, par contre, envisage son oeuvre comme un tout homogène et ne prend nullement en considération le bouleversement profond

apporté, vers le milieu des années 20, par la découverte du marxisme. Pour comprendre le *mouvement* de sa pensée il faut donc considérer simultanément la continuité de certains thèmes essentiels, et les divers tournants et ruptures qui jalonnent sa trajectoire intellectuelle et politique.

Prenons comme point de départ le *moment romantique*, qui se trouve au centre des préoccupations du jeune Benjamin. Pour en saisir toute la portée, il faut être conscient que le romantisme n'est pas seulement une école littéraire et artistique du début du XIXe siècle : il s'agit d'une véritable *vision du monde*, un style de pensée, une structure de sensibilité qui se manifeste dans toutes les sphères de la vie culturelle, depuis Rousseau et Novalis jusqu'aux surréalistes (et au-delà). On pourrait définir la *Weltanschauung* romantique comme une critique culturelle de la civilisation moderne (capitaliste) au nom de valeurs prémodernes (pré-capitalistes) - une critique ou protestation qui porte sur des aspects ressentis comme insupportables et dégradants : la quantification et la mécanisation de la vie, la réification des rapports sociaux, la dissolution de la communauté et le désenchantement du monde. Son regard nostalgique vers le passé ne signifie pas qu'elle soit nécessairement rétrograde : réaction et révolution sont autant de figures possibles de la vision romantique du monde. Pour le romantisme révolutionnaire, l'objectif n'est pas un *retour* au passé, mais un *détour* par celui-ci vers un avenir utopique.

Dans l'Allemagne de la fin du XIXe siècle, le romantisme (parfois désigné comme "néo-romantisme") était une des formes culturelles dominantes, aussi bien dans la littérature que dans les sciences humaines; il s'exprime par des multiples tentatives de *ré-enchantement du monde* - où le "retour du religieux" prend une place de choix.

Le rapport de Benjamin au romantisme ne se traduit donc pas uniquement par son intérêt pour la *Frühromantik* (notamment Schlegel et Novalis) ou pour des figures romantiques tardives comme E.T.A. Hoffmann, Franz von Baader, Franz-Joseph Molitor et Johan Jakob Bachofen - ou encore pour Baudelaire et les surréalistes - mais par l'ensemble de ses idées esthétiques, théologiques et historiosophiques. Ces trois sphères sont d'ailleurs intimement entrelacées : politique, art et religion sont si étroitement liées chez Benjamin qu'il est difficile de les dissocier sans briser ce qui fait la *singularité de sa pensée*.

Un des premiers articles de Benjamin (publié en 1913) s'intitule précisément *Romantik* : il appelle à la naissance d'un *nouveau romantisme* en proclamant que la "volonté romantique de beauté, la volonté romantique de vérité, la volonté romantique d'action" sont des acquis "indépassables" de la culture moderne. Ce texte pour ainsi dire inaugural témoigne à la fois de l'attachement profond de Benjamin à la tradition romantique— conçue à la fois comme art,

connaissance et praxis—et d'un désir de renouvellement.²

Un autre récit de la même époque (resté inédit)—le *Dialogue sur la religiosité du présent*—est aussi fort révélateur de la fascination du jeune Benjamin pour cette culture : "Nous avons eu le romantisme et nous lui devons la puissante intelligence du côté nocturne du naturel... Mais nous vivons comme si le romantisme n'avait jamais existé". Le texte évoque aussi l'aspiration néo-romantique à une religion nouvelle, et à un socialisme nouveau, dont les prophètes s'appellent Tolstoï, Nietzsche, Strindberg. Cette "religion sociale" s'opposerait aux conceptions actuelles du social *qui le réduisent à "une affaire de Zivilisation. comme la lumière électrique"*. Le dialogue reprend ici plusieurs moments de la critique romantique de la modernité : la transformation des êtres humains en "machines à travail", la dégradation du travail en une simple technique, la soumission désespérante des personnes au mécanisme social, le remplacement des "efforts héroïques - révolutionnaires" du passé par la pitoyable marche ("semblable à celle du crabe") de l'évolution et du progrès.³

Cette dernière remarque nous montre déjà l'inflexion que donne Benjamin à la tradition romantique : l'attaque contre l'idéologie du progrès ne se fait pas au nom du conservatisme passéiste mais de la *révolution*. On retrouve cette tournure subversive dans sa conférence sur *La vie des étudiants* (1914), un document capital, qui

semble rassembler dans un seul faisceau de lumière toutes les idées qui vont le hanter au cours de sa vie. Pour Benjamin, les vraies questions qui se posent pour la société ne sont pas "des problèmes techniques limités de caractère scientifique, mais bien les questions métaphysiques de Platon et de Spinoza. des Romantiques et de Nietzsche". Parmi ces questions "métaphysiques", celle de la temporalité historique est essentielle. Les remarques qui ouvrent l'essai contiennent une amorce étonnante de sa philosophie messianique de l'histoire :

"Confiante en l'infini du temps, une certaine conception de l'histoire discerne seulement le rythme plus ou moins rapide selon lequel hommes et époques avancent sur la voie du progrès. D'où le caractère incohérent, imprécis, sans rigueur, de l'exigence adressée au présent. Ici, au contraire, comme l'ont toujours fait les penseurs en présentant des images utopiques, nous allons considérer l'histoire à la lumière d'une situation déterminée qui la résume comme en un point focal. Les éléments de la situation finale ne se présentent pas comme informe tendance progressiste, mais, à titre de créations et idées en très grand péril, hautement décriées et moquées, ils s'incorporent de façon profonde en tout présent. (...) Cette situation (...) n'est saisissable que dans sa structure métaphysique, comme le royaume messianique ou comme l'idée révolutionnaire au sens de 89." ⁴

Les images utopiques - messianiques et révolutionnaires - contre l'"informe tendance progressiste" : voici posés, en raccourci, les termes du débat que Benjamin va poursuivre à travers toute son oeuvre.

Le *messianisme* est, selon Benjamin, au coeur de la conception romantique du temps et de l'histoire.. Dans l'introduction de sa thèse de doctorat sur *Le concept de critique d'art dans le romantisme allemand* (1919) , il insiste sur l'idée que l'essence historique du romantisme "doit être cherchée dans le messianisme romantique". Il découvre cette dimension surtout dans les écrits de Schlegel et Novalis et cite parmi d'autres ce passage étonnant du jeune Friedrich Schlegel : "le désir révolutionnaire de réaliser le Royaume de Dieu est... le début de l'histoire moderne". On retrouve ici la question "métaphysique" de la temporalité historique : Benjamin oppose la conception qualitative du temps infini (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) "qui découle du messianisme romantique"- et pour laquelle la vie de l'humanité est un processus *d'accomplissement* et non simplement de devenir - au temps infiniment vide (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) caractéristique de l'idéologie moderne du progrès. On ne peut que constater la frappante parenté entre ce passage (qui semble avoir échappé à l'attention des commentateurs) et les thèses de 1940 *Sur le concept d'histoire*.⁵

Quel est le rapport entre les deux "images utopiques", le royaume messianique et la

révolution ? Sans répondre directement à cette question, Benjamin l'aborde dans un texte - resté inédit de son vivant - qui date probablement des années 1921-22 : le *Fragment théologico-politique*. Dans un premier moment il semble distinguer radicalement la sphère du devenir historique de celle du Messie : "aucune réalité historique ne peut d'elle-même se référer au messianisme". Mais immédiatement après il construit sur cet abîme apparemment infranchissable un pont dialectique, une passerelle fragile qui semble directement inspirée par certains paragraphes de *L'Étoile de la Rédemption* (1921) de Franz Rosenzweig - un livre pour lequel Benjamin manifestait la plus vive admiration. La dynamique du profane, qu'il définit comme "la quête du bonheur de la libre humanité" - à comparer avec les "grandes oeuvres de libération" de Rosenzweig - peut "favoriser l'avènement du Royaume messianique". La formulation de Benjamin est moins explicite que celle de Rosenzweig, pour lequel les actes émancipateurs sont "la condition nécessaire de l'avènement du Royaume de Dieu", mais il s'agit de la même démarche, visant à établir une **médiation** entre les luttes libératrices, historiques, "profanes" des hommes et l'accomplissement de la promesse messianique.⁶

Comment cette fermentation messianique, utopique et romantique va-t-elle s'articuler avec le matérialisme historique ?

C'est à partir de 1924, quand il lit *Histoire et Conscience de Classe* de Lukacs - et découvre le

communisme à travers les yeux d'Asja Lacis - que le marxisme va graduellement devenir un élément clef de sa conception de l'histoire. En 1929, Benjamin se réfère encore à l'essai de Lukacs comme l'un des rares livres qui restent vivants et actuels : "Le plus achevé des ouvrages de la littérature marxiste. Sa singularité se fonde sur l'assurance avec laquelle il a saisi d'une part la situation critique de la lutte de classe dans la situation critique de la philosophie, et d'autre part la révolution, désormais concrètement mûre, comme la précondition absolue, voire l'accomplissement et l'achèvement de la connaissance théorique".⁷

Ce texte montre quel est l'aspect du marxisme qui intéresse le plus Benjamin et qui va éclairer d'un jour nouveau sa vision du processus historique : *la lutte des classes*. Mais le matérialisme historique ne va pas se substituer à ses intuitions "anti-progressistes", d'inspiration romantique et messianique : il va s'articuler avec elles, gagnant ainsi *une qualité critique* qui le distingue radicalement du marxisme "officiel" dominant à l'époque.

Cette articulation se manifeste pour la première fois dans le livre *Sens Unique*, écrit entre 1923 et 1926, où l'on trouve, sous le titre "Avertisseur d'incendie", cette prémonition historique des menaces du progrès : si le renversement de la bourgeoisie par le prolétariat "n'est pas accompli avant un moment presque calculable de l'évolution technique et scientifique (indiqué par l'inflation et la guerre chimique),

tout est perdu. Il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite".⁸

Contrairement au marxisme évolutionniste vulgaire, Benjamin ne conçoit pas la révolution comme le résultat "naturel" ou "inévitabile" du progrès économique et technique (ou de la "contradiction entre forces et rapports de production"), mais comme *l'interruption* d'une évolution historique conduisant à la catastrophe.

C'est parce qu'il perçoit ce danger catastrophique que Benjamin se réclame, dans son article sur le surréalisme de 1929, du *pessimisme* - un pessimisme révolutionnaire qui n'a rien à voir avec la résignation fataliste, et encore moins avec le *Kulturpessimismus* allemand, conservateur, réactionnaire et pré-fasciste (Carl Schmitt, Oswald Spengler, Moeller van der Bruck) : le pessimisme est ici au service de l'émancipation des classes opprimées. Sa préoccupation n'est pas le "déclin" des élites, ou de la nation, mais les menaces que fait peser sur l'humanité le progrès technique et économique promu par le capitalisme.

Rien ne semble plus dérisoire aux yeux de Benjamin que *l'optimisme* des partis bourgeois et de la social-démocratie, dont le programme politique n'est qu'un "mauvais poème de printemps". Contre cet "optimisme sans conscience", cet "optimisme de dilettantes", inspiré par l'idéologie du progrès linéaire, il découvre dans le *pessimisme* le point de convergence effectif entre surréalisme et communisme.⁹ Il va sans dire qu'il ne s'agit pas

d'un sentiment contemplatif , mais d'un pessimisme actif, "organisé", pratique, entièrement tendu vers l'objectif d'empêcher, par tous les moyens possibles, l'avènement du pire..

On se demande à quoi peut faire référence le concept de pessimisme appliqué aux communistes : leur doctrine en 1928, célébrant les triomphes de la construction du socialisme en URSS et la chute imminente du capitalisme, n'est-elle précisément un bel exemple d'illusion optimiste ? En fait, Benjamin a emprunté le concept d' "organisation du pessimisme" à un ouvrage qu'il qualifie d' "excellent", *La Révolution et les intellectuels* (1928) du communiste dissident Pierre Naville. Proche des surréalistes (il avait été un des rédacteurs de la revue *La Révolution Surréaliste*), Naville avait à ce moment fait l'option de l'engagement politique dans le parti communiste français, qu'il veut faire partager à ces amis.

Or, pour Pierre Naville le pessimisme, qui constitue "la source de la méthode révolutionnaire de Marx", est le seul moyen d' "échapper aux nullités et aux déconvenues d'une époque de compromis". Refusant le "grossier optimisme" d'un Herbert Spencer - qu'il gratifie de l'aimable qualificatif de "cervelle monstrueusement rétrécie" - ou d'un Anatole France, dont il insupporte les "infâmes plaisanteries", il conclut : "il faut organiser le pessimisme", "l'organisation du pessimisme" est le seul mot d'ordre qui nous empêche de déperir.¹⁰

Inutile de préciser que cette apologie passionnée du pessimisme était très peu représentative de la culture politique du communisme français à cette époque. En fait, Pierre Naville allait bientôt (1928) être exclu du Parti : la logique de son anti-optimisme le conduira dans les rangs de l'opposition communiste de gauche ("trotskyste"), dont il deviendra un des principaux dirigeants.

La philosophie pessimiste de l'histoire de Benjamin se manifeste de façon particulièrement aiguë dans sa vision de l'avenir européen : "Pessimisme sur toute la ligne. Oui, certes, et totalement. Méfiance quant au destin de la littérature, méfiance quand au destin de la liberté, méfiance quant au destin de l'homme européen, mais surtout trois fois méfiance en face de tout accommodement : entre les classes, entre les peuples, entre les individus. Et confiance illimitée seulement dans l'I.G. Farben et dans le perfectionnement pacifique de la Luftwaffe."¹¹

Cette vision critique permet à Benjamin d'apercevoir - intuitivement mais avec une étrange acuité - les catastrophes qui attendaient l'Europe, parfaitement résumées par la phrase ironique sur la "confiance illimitée". Bien entendu, même lui, le plus pessimiste de tous, ne pouvait pas prévoir les destructions que la Luftwaffe allait infliger aux villes et aux populations civiles européennes; et encore moins pouvait il imaginer que l'I.G. Farben allait, à peine une douzaine d'années plus tard, s'illustrer par la fabrication du gaz Zyklon B utilisé pour

"rationaliser" le génocide, ni que ses usines allaient employer, par centaines de milliers, la main d'œuvre concentrationnaire. Cependant, unique parmi tous les penseurs et dirigeants marxistes de ces années, Benjamin a eu la prémonition des monstrueux désastres dont pouvait accoucher la civilisation industrielle/bourgeoise en crise.

Son adhésion au matérialisme historique ne signifie pas qu'il ait perdu son intérêt pour la protestation romantique contre la modernité - sauf pendant une courte période "expérimentale", entre 1934 et 1935, quand il écrit certains textes qui semblent, sous l'influence du "productivisme" soviétique -c'est l'époque du Deuxième Plan Quinquennal - et peut-être de Bertolt Brecht, adhérer de façon a-critique au progrès technologique.¹² Par la suite - c'est à dire à partir de 1936 - il va réintégrer à nouveau le moment romantique dans sa critique marxiste *sui-generis* des formes capitalistes d'aliénation.

Par exemple, dans ses écrits des années 1936-38 sur Baudelaire, il reprend l'idée typiquement romantique - suggérée dans un essai de 1930 sur E.T.A. Hoffmann¹³- de l'opposition radicale entre la vie et *l'automate*, dans le contexte d'une analyse, d'inspiration marxiste, de la transformation du prolétaire en automate : les gestes répétitifs, vides de sens et mécaniques des travailleurs aux prises avec la machine - ici Benjamin se réfère directement à certains passages du **Capital** de Marx - sont semblables aux gestes d'automates des passants dans la foule

décrits par Poe et Hoffmann. Les uns comme les autres, victimes de la civilisation urbaine et industrielle, ne connaissent plus l'expérience authentique (*Erfahrung*) - fondée sur la mémoire d'une tradition culturelle et historique - mais seulement le vécu immédiat (*Erlebnis*), et en particulier le *Chockerlebnis* qui provoque chez eux un comportement réactif. d'automates "qui ont complètement liquidé leur mémoire".¹⁴

La protestation romantique contre la modernité capitaliste se fait toujours au nom d'un passé idéalisé - réel ou mythique. Quel est le passé qui sert de référence au marxiste Walter Benjamin dans sa critique de la civilisation bourgeoise et des illusions du progrès ? Si dans les écrits théologiques de jeunesse, il est souvent question d'un paradis perdu, dans les années 30, c'est le communisme primitif qui joue ce rôle - comme d'ailleurs chez Marx et Engels, disciples de l'anthropologie romantique de Maurer, Morgan et Bachofen.

Le compte-rendu sur Bachofen écrit par Benjamin en 1935 est une des clés les plus importantes pour comprendre sa méthode de construction d'une nouvelle philosophie de l'histoire à partir du marxisme et du romantisme. L'oeuvre de Bachofen, écrit-il, puisant à des "sources romantiques", a fasciné les marxistes et les anarchistes (comme Elisée Reclus) par son "évocation d'une société communiste à l'aube de l'histoire". Réfutant les interprétations conservatrices (Klages) et fascistes (Bäumler), Benjamin souligne que Bachofen "avait scruté à une profondeur inexplorée les sources qui, à

travers les âges, alimentaient l'idéal libertaire dont Reclus se réclamait". Quant à Engels et Paul Lafargue, leur intérêt a été lui aussi attiré par l'étude bachofienne des sociétés matriarcales, chez lesquelles aurait existé un degré élevé de démocratie et d'égalité civique, ainsi que des formes de communisme primitif qui signifiaient un véritable "bouleversement du concept d'autorité"¹⁵.

Des idées analogues sont esquissées dans ses essais sur Baudelaire : Benjamin interprète la "vie antérieure" évoquée par le poète comme une référence à un âge primitif et édénique, où l'expérience authentique existait encore, et où les cérémonies du culte et les festivités permettaient la fusion du passé individuel et du passé collectif. C'est donc l'*Erfahrung* qui nourrit le jeu des "correspondances" chez Baudelaire et inspire son refus de la catastrophe moderne : "L'essentiel est que les correspondances contiennent une conception de l'expérience qui fasse place à des éléments culturels. Il fallut que Baudelaire s'appropriât ces éléments pour pouvoir pleinement mesurer ce que signifie en réalité la catastrophe dont il était lui-même, en tant que homme moderne, le témoin". Ces "éléments culturels" renvoient à un passé lointain, analogue aux sociétés étudiées par Bachofen: "Les 'correspondances' sont les données de la remémoration, non les données de l'histoire mais celles de la pre-histoire. Ce qui fait la grandeur et l'importance des jours de fête, c'est de permettre la rencontre avec une 'vie antérieure'." Rolf Tiedemann observe de façon très pertinente que, pour Benjamin, "l'idée des correspondances est

l'utopie par laquelle un paradis perdu apparaît projeté dans l'avenir"¹⁶.

C'est surtout dans le *Livre des Passages Parisiens* et dans les différents textes des années 1936-40 que Benjamin va développer sa vision de l'histoire, en se dissociant, de façon de plus en plus radicale, des "illusions du progrès" hégémoniques au sein de la pensée de gauche allemande et européenne. Dans un article publié en 1937 dans la célèbre *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revue de l'École de Francfort (déjà exilée aux USA), dédié à l'historien et collectionneur Eduard Fuchs, il s'attaque au marxisme social-démocrate, mélange de positivisme, d'évolutionnisme darwiniste et de culte du progrès : "Il ne pouvait voir dans l'évolution de la technique que le progrès des sciences naturelles et pas la régression sociale (...). Les énergies que la technique développe au-delà de ce seuil sont destructrices. Elles mettent en première ligne la technique de la guerre et sa préparation par la presse"¹⁷.

L'objectif de Benjamin est d'approfondir et de radicaliser l'opposition entre le marxisme et les philosophies bourgeoises de l'histoire, d'aiguiser son potentiel révolutionnaire et d'élever son contenu critique. C'est dans cet esprit qu'il définit, de façon tranchante, l'ambition du projet des *Passages Parisiens* : "On peut considérer aussi comme but méthodologiquement poursuivi dans ce travail la possibilité d'un matérialisme historique qui ait annihilé (*annihiliert*) en lui-même l'idée de progrès. C'est justement en s'opposant aux habitudes de la pensée bourgeoise que le matérialisme historique trouve ses

sources." ¹⁸ Un tel programme n'impliquait pas un quelconque "révisionnisme", mais plutôt, comme Karl Korsch avait tenté de le faire dans son propre livre -une des principales références de Benjamin - un retour à Marx lui-même.

Benjamin était conscient que cette lecture du marxisme plongeait ses racines dans la critique romantique de la civilisation industrielle, mais il était convaincu que Marx lui aussi avait trouvé son inspiration dans cette source. Il trouve un appui pour cette interprétation hétérodoxe des origines du marxisme dans le *Karl Marx* (1938) de Korsch : "Très justement, et non sans nous faire penser à de Maistre et à Bonald, Korsch dit ceci : 'Ainsi dans la théorie du mouvement ouvrier moderne aussi, il y a une partie de la "désillusion" qui, après la grande Révolution française, fut proclamée par les premiers théoriciens de la contre-révolution et ensuite par les romantiques allemands et qui, grâce à Hegel, eut une forte influence sur Marx'. ¹⁹

La formulation la plus lapidaire et radicale de la nouvelle philosophie de l'histoire - marxiste et messianique - de Walter Benjamin se trouve sans doute dans les Thèses *Sur le concept d'histoire* de 1940, un des documents les plus importants de la pensée révolutionnaire depuis les *Thèses sur Feuerbach* de 1845.

L'exigence fondamentale de Benjamin c'est d'écrire l'histoire "à rebrousse poil", c'est à dire *du point de vue des vaincus* - contre la tradition conformiste de l'historicisme allemand dont les partisans entrent toujours "en empathie avec le vainqueur" (*Thèse VII*).²⁰

Il va de soi que le mot "vainqueur" ne fait pas référence aux batailles ou aux guerres habituelles, mais à la "guerre des classes" dans laquelle l'un des camps, la classe dirigeante, "n'a pas cessé de l'emporter" (*Thèse VII*) sur les opprimés - depuis Spartacus, le gladiateur rebelle, jusqu'au groupe Spartacus de Rosa Luxemburg, et depuis l'*Imperium* romain jusqu'au *Tertium Imperium* nazi.

L'historicisme s'identifie empathiquement (*Einfühlung*) aux classes dominantes. Il voit l'histoire comme une succession glorieuse de hauts faits politiques et militaires. En faisant l'éloge des dirigeants et en leur rendant hommage, il leur confère le statut d'"héritiers" de l'histoire passée. En d'autres termes, il participe - comme ces personnages qui élèvent la couronne de lauriers au dessus de la tête du vainqueur - à "ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps des vaincus" (*Thèse VII*).

La critique que Benjamin formule à l'encontre de l'historicisme s'inspire de la philosophie marxiste de l'histoire, mais elle a aussi une origine nietzschéenne. Dans une de ses oeuvres de jeunesse, *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire* (citée dans la *Thèse XII*), Nietzsche tourne en ridicule l'"admiration nue du succès" des historicistes, leur "idolâtrie pour le factuel" (*Götzerdienste des Tatsächlichen*) et leur tendance à s'incliner devant la "puissance de l'histoire". Puisque le Diable est le maître du succès et du progrès, la véritable vertu consiste à se dresser contre la tyrannie de la réalité et à nager contre le courant historique.

Il existe un lien évident entre ce pamphlet nietzschéen et l'exhortation de Benjamin à écrire l'histoire *gegen den Strich*. Mais les différences ne sont pas moins importantes : alors que la critique de Nietzsche contre l'historicisme se fait au nom de la "Vie" ou de l'"Individu héroïque", celle de Benjamin parle au nom des vaincus. En tant que marxiste, ce dernier se situe aux antipodes de l'élitisme aristocratique du premier et choisit de s'identifier avec les "damnés de la terre", ceux qui sont couchés sous les roues de ces chars majestueux et magnifiques appelés Civilisation ou Progrès.

Rejetant le culte moderne de la Déesse Progrès, Benjamin met au centre de sa philosophie de l'histoire le concept de *catastrophe*. Dans une des notes préparatoires aux Thèses de 1940 il observe : "La catastrophe est le progrès, le progrès est la catastrophe. La catastrophe est le continuum de l'histoire".²¹ L'assimilation entre progrès et catastrophe a tout d'abord une signification *historique* : le passé n'est, du point de vue des opprimés, qu'une série interminable de *défaites catastrophiques*. La révolte des esclaves, la guerre des paysans, juin 1848, la Commune de Paris, le soulèvement berlinois de janvier 1919 - ce sont des exemples qui apparaissent souvent dans les écrits de Benjamin, pour lequel "cet ennemi n'a pas cessé de vaincre" (*Thèse VI*). Mais cette équation a aussi une signification éminemment *actuelle*, parce que, "à l'heure qu'il est, l'ennemi n'a pas encore fini de triompher" (*Thèse VI*, traduction de Benjamin lui-même en français) : défaite de l'Espagne républicaine, Pacte Molotov-

Ribbentrop, invasion nazie victorieuse en Europe.

Le fascisme occupe bien évidemment une place centrale dans la réflexion historique de Benjamin dans les Thèses. Pour lui ce n'est pas un accident de l'histoire, un "état d'exception", quelque chose d'impossible au XXème siècle, une absurdité du point de vue du progrès : rejetant ce type d'illusion, Benjamin appelle de ses vœux "une théorie de l'histoire à partir de laquelle le fascisme puisse être perçu" -c'est à dire une théorie qui comprenne que les irrationalités du fascisme ne sont que l'envers de la rationalité instrumentale moderne. Le fascisme porte à ses dernières conséquences la combinaison typiquement moderne entre progrès technique et régression sociale.

Tandis que Marx et Engels avaient eu, selon Benjamin, "l'intuition fulgurante" de la barbarie à venir dans leur pronostic sur l'évolution du capitalisme²², leurs épigones du XXème siècle ont été incapables de comprendre - et donc de lui résister efficacement - une barbarie *moderne*, industrielle, dynamique, installée au coeur même du progrès technique et scientifique.

Cherchant les racines, les fondements méthodologiques de cette incompréhension catastrophique, qui a contribué à la défaite du mouvement ouvrier allemand en 1933, Benjamin s'attaque à l'idéologie du progrès dans toutes ses composantes : l'évolutionnisme darwiniste, le déterminisme de type scientifico-naturel, l'optimisme aveugle - dogme de la victoire "inévitabile" du parti - la conviction de "nager dans le sens du courant" (le développement

technique); en un mot, la croyance confortable dans un progrès automatique, continu, infini, fondé sur l'accumulation quantitative, l'essor des forces productives et l'accroissement de la domination sur la nature. Il croit déceler derrière ces manifestations multiples un fil conducteur qu'il soumet à une critique radicale : la conception homogène, vide et mécanique (comme un mouvement d'horlogerie) du temps historique.

Contre cette vision linéaire et quantitative, Benjamin oppose une perception *qualitative* de la temporalité, fondée d'une part sur la *réminiscence*, de l'autre sur la *rupture messianique et révolutionnaire de la continuité*. La révolution est l'équivalent profane de l'interruption messianique de l'histoire, de l'"arrêt messianique du devenir" (*Thèse XVII*) : les classes révolutionnaire, écrit la Thèse XV, sont conscientes, au moment de leur action, de "briser le continuum de l'histoire".

L'interruption messianique/révolutionnaire est donc la réponse de Benjamin aux menaces que fait peser sur l'espèce humaine la poursuite de la tempête maléfique qu'on appelle "Progrès", selon la célèbre *Thèse IX*. Il faut interpréter ce texte énigmatique et fascinant comme une *allégorie* dans laquelle chaque image sacrée a un "correspondant" (au sens baudelairien) profane : l'histoire est représentée par un ange impuissant, inexorablement projeté vers l'avenir par une tempête qui souffle du paradis, tandis qu'à ses pieds s'accumulent les débris et les ruines: "Nous donnons nom de Progrès à cette tempête". Il est difficile d'éviter la conclusion que ce paradis dont

nous éloigne le progrès catastrophique n'est autre chose, en langage profane, que la société préhistorique égalitaire, la communauté primitive dont rêvaient aussi bien l'historien du matriarcat, le poète maudit et les pères du socialisme. Nous retrouvons donc, au cœur de la philosophie de l'histoire de Benjamin et de ses dernières réflexions politico-théologiques, la (mélancolique) nostalgie du passé et la critique du progrès qui constituent le noyau irréductible de la vision du monde romantique. Si le matérialisme historique l'a éloigné de l'esthétique de la *Frühromantik*, en revanche son interprétation hérétique du marxisme restera illuminée par l'étoile nocturne de la culture romantique. Il s'agit néanmoins, selon l'expression de sa lettre de 1918 sur Péguy d'une "mélancolie maîtrisée". L'objectif n'est nullement un impossible retour au passé primitif, mais une nouvelle vie communautaire, la société sans classes de l'avenir. La nostalgie du passé se transforme en énergie critique, en force subversive, entièrement investie dans l'espérance utopique.

Selon Habermas, il existe une contradiction entre la philosophie de l'histoire de Benjamin et le matérialisme historique. L'erreur de Benjamin fut selon lui d'avoir voulu imposer - "comme un capuchon de moine sur la tête" - au matérialisme historique marxien, "qui tient compte des progrès non seulement dans le domaine des forces productives mais aussi celui de la domination", "une conception historique anti-évolutionniste.

¹¹²³

En réalité, une interprétation dialectique et non-évolutionniste de l'histoire, prenant en compte à la fois les progrès et les régressions - comme l'ont fait Benjamin et ses amis de l'École de Francfort - peut se fonder sur plusieurs écrits de Marx. Il est cependant vrai qu'elle entre en conflit avec les interprétations dominantes du matérialisme historique développées au cours du XX^{ème} siècle. Ce qu'Habermas pense être une erreur est précisément la source de la valeur singulière de la philosophie benjaminienne de l'histoire, et de sa capacité à comprendre un siècle caractérisé par l'imbrication étroite de la modernité et de la barbarie.

¹Parmi les exceptions : Daniel Bensaid, Walter Benjamin. *Sentinelle messianique à la gauche du possible*, Paris, Plon, 1990; Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992; Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*, Paris, L'Harmattan, 1994; Arno Münster, *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire*, Paris, Kimé, 1996.

²W.Benjamin, "Romantik ". 1913, in: *Gesammelte Schriften* (désormais *GS*), *Francfort. Suhrkamp Verlag, 1977, II, 1, p. 46.*

³W.Benjamin, "Dialog über die Religiosität der Gegenwart", 1913, *GS II, 1, pp 16-34.*

⁴W.Benjamin, "La vie des étudiants", 1915, dans *Mythe et Violence*, *Lettres Nouvelles*, 1971, p. 37.

⁵W.Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, 1919, *Francfort. Suhrkamp. 1973, pp. 65-66, 70, 72.*

⁶W.Benjamin, "Fragment théologico-politique", *Poésie et Révolution*, Paris, Denoel/Lettres Nouvelles, 1971, p. 150. Cf. Franz Rosenzweig, *L'Etoile de Rédemption*, Paris, Seuil, 1982, p. 339.

W.Benjamin, *Gesammelte Schriften*, *Francfort, Suhrkamp Verlag, 1980, III, p. 171.*

⁸W.Benjamin, "Sens Unique", Paris, *Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau*, 1978, pp. 205-206.

⁹W.Benjamin, "Le surréalisme. Le dernier instantané de l'intelligence européenne", 1929, *Mythe et Violence*, p. 312.

¹⁰Pierre Naville, *La révolution et les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 76-77, 110-117.

¹¹W.Benjamin, "Le surréalisme", p. 312.

¹²Il s'agit notamment des textes "Expérience et Pauvreté" (1933), "L'auteur comme producteur" (1934) et - dans une certaine mesure seulement - "L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique" (1935).

¹³ Dans cette conférence, Benjamin met en évidence le dualisme "décidément religieux" entre la vie et l'automate *que l'on trouve dans les contes fantastiques d'E.T.A. Hoffmann, Oscar Panizza, Edgar Allan Poe et Alfred Kubin. Les contes du grand narrateur romantique allemand, inspirés par le sentiment d'une identité secrète entre l'automatique et le satanique, perçoivent la vie de l'homme quotidien comme "le produit d'un infame mécanisme artificiel, régi de son intérieur par Satan".* Cf. W.Benjamin, "E.T.A. Hoffmann und Oskar Panizza", 1930, in *GS II, 2, pp. 644-647.*

¹⁴W.Benjamin, *Passagenwerk*, in *GS V, 2, p. 966*; Charles Baudelaire. *un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, trad. J. Lacoste. Paris. Ed. Payot, 1983, pp. 151, 180-184.

¹⁵W.Benjamin, "Johan Jakob Bachofen", 1935, in *GS, II, 1, pp. 220-230*

¹⁶ W.Benjamin, Charles Baudelaire., pp. 155, 189-191 et R.Tiedemann, "Nachwrot", in W.Benjamin, Charles Baudelaire, *Francfort, Suhrkamp Verlag, 1980, pp. 205-206.*

¹⁷W.Benjamin, *Gesammelte Schriften*, III, p. 474.

¹⁸W.Benjamin, *Passagenwerk - Gesammelte Schriften V*, p. 574.

¹⁹W.Benjamin, *Ibid.* p. 820.

²⁰Les citations des "Thèses sur la philosophie de l'histoire" sont le plus souvent tirées de la traduction de Maurice de Gandillac dans *Poésie et Révolution*, Paris, *Lettres Nouvelles*, 1971.

²¹W.Benjamin, *G.Schriften*, I,3, p. 1244 (notes préparatoires pour les Thèses).

²²W. Benjamin, G.S., I, 3, p. 1244 (notes préparatoires).

W. Benjamin, G.S., II, 2, p. 488.

²³J. Habermas, "L'actualité de W. Benjamin. La critique : prise de conscience ou préservation", Revue d'esthétique n° 1, 1981, p. 121.

La loi : de quel droit ?

A propos du *Moïse et Aaron* d'Arnold Schoenberg

par Olivier Revault d'Allonnes

Arnold Schoenberg, au début de son opéra *Moïse et Aaron*, fait entendre à Moïse, seul sur scène, le chœur à un très faible niveau sonore; mais, comme le chœur n'est pas sur la scène, en un point précis de l'espace, Moïse se demande d'où vient cette voix, de quel buisson émane le récit qu'il entend et qui décrit ce qui va se passer. Pourquoi se pose-t-il cette question? On le sait, si l'on a lu la Bible: parce qu'il va objecter à la voix qu'on ferait mieux de confier la mission à son frère Aaron, qui est bon orateur, tandis que lui Moïse a la langue "lourde". En somme, il veut savoir d'où on lui parle, mais il ne semble pas se demander qui lui parle. Le sait-il? Apparemment, oui; mais le spectateur de l'opéra de Schoenberg n'est pas censé le savoir, et le dispositif musical ne le dit pas: bien sûr, ce peut être une voix divine, qui emplirait tout l'espace sans provenir d'un point précis; mais ce peut être aussi bien une voix intérieure à Moïse, qu'il serait seul à entendre et à laquelle il n'aurait à répondre qu'après une sorte de duplication de sa

Plurielles n°7 Hiver-Printemps 98-99

personnalité. Dans le premier cas, la Loi provient de l'extérieur, où se trouve son fondement, sa légitimité, son efficacité et probablement son but; dans le second cas, elle provient de l'intérieur, du sujet lui-même, mais d'un sujet qui a besoin, si l'on ose dire, de se "raconter" qu'elle provient de l'extérieur, qu'elle est là comme un objet à l'existence et au contenu duquel "je" ne peux rien. On serait dans une situation d'invocation par le sujet d'une "objectivité" qui retirerait à ce sujet toute responsabilité. L'invention d'un alibi, d'un paravent; ce que Sartre appelle la mauvaise foi. Nous ne connaissons que trop le "je n'ai fait qu'obéir aux ordres". Il semble qu'entre les deux interprétations, la loi est extérieure ou elle est intérieure, il faut choisir. Mais Schoenberg ne choisit pas, et même il garde soigneusement l'ambiguïté tout au long de son opéra.

Il faut sans doute préciser, si c'est possible, ce qu'est la loi (ou la Loi, si l'on préfère) avant d'aller plus loin. On ne trouve pas, dans l'opéra,

de réponse claire et complète à cette question; mais on trouve quelques éléments. En gros, on peut dire que la loi est celle de la primauté de l'idée sur les faits, sur l'action, notamment. En ce sens, l'acte II de l'opéra, qui en comporte trois, traite la célèbre scène du veau d'or comme le résumé, il vaudrait mieux dire le concentré de la loi, de toute loi: le veau d'or n'a été érigé que sur la demande expresse du "peuple"; avec lui et en son nom ont été pratiqués tous les crimes que Moïse reprochera à Aaron: superstition, viols, meurtres, saouleries, soumission aux idoles, polythéisme, blasphèmes. Alors que la mission qui a été confiée (par qui?) à Moïse consistait précisément à prévenir le peuple contre ces crimes. Ironie: cette mission, Moïse, à la première scène de l'acte I, suggérait qu'on la confie à Aaron!

Si la loi veut que l'idée soit supérieure à ce qu'on appelle "l'action", on se situe en fait, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non, dans un système de pensée monothéiste. En effet, le polythéisme admet forcément une pluralité de "lois", une pluralité de systèmes de référence, même s'ils sont hiérarchisés. Achille se place sous l'égide, c'est à dire sous le bouclier d'Athéna; mais il aurait pu faire un autre choix. La dualité des "lois" est invoquée par Antigone, qui fait valoir la loi de Zeus contre et à côté de la loi de Créon. Mais la supériorité du dieu sur le roi est déjà et restera pour les siècles suivants l'amorce d'un monothéisme. Si les autocrates de

l'Antiquité, de Ramsès à Jules César se sont dits dieux, c'est précisément pour répondre à toutes les Antignes possibles. La juridiction apollinienne n'est pas la même que la poséidonienne, pour le bonne raison que ces dieux n'ont pas à régir le même royaume. L'unicité de la loi au contraire découle de l'unité de l'Univers lui-même, qu'elle soit ou non le fruit de l'unicité de son créateur, qu'elle soit ou non déduite de l'universalité de son penseur, l'homme.

Une mauvaise habitude s'est installée chez les éditeurs de disques, c'est de ne publier de l'opéra *Moïse et Aaron* que les deux premiers actes, sous le prétexte que Schoenberg n'a jamais composé la musique du troisième. Raison commerciale? Peut-être. C'est pourtant dans ce troisième acte, dont les paroles sont dues à Schoenberg, que s'exprime le plus clairement, dans les reproches que Moïse adresse à son frère, l'essentiel du contenu de la loi:

Verraten hast du Gott an die Gotter

Tu as livré Dieu aux dieux,

la pensée aux images, et l'on a envie de continuer: tu as livré le sujet aux objets, l'homme aux choses, la vie intérieure à l'apparence. Tu as préféré aux mots les coups de bâton (allusion à l'épisode du rocher, *Nombres* (XX, 8), au dialogue la guerre, bref à la loi l'événement. Or, le propre de la loi, c'est qu'elle n'est pas soumise à l'événement, et qu'au

contraire elle veut que ce soit lui qui se conforme à elle.

Ainsi conçue, donc, la loi est intimement liée au monothéisme, et celui-ci est historiquement et géographiquement lié à un petit peuple nomade, les Hébreux, qui s'opposent aux empires qui entourent leur aire de vie, que ce soit vers Babylone ou vers l'Égypte; empires construits autour de polythéismes et de monarchies absolues, mille fois objets de figurations qui seront répertoriées sous le nom d'"idoles". L'interdit de l'idole et de la vénération de l'idole, qui est probablement le résumé le plus complet de ce qu'on appelle le judaïsme, et que reprend Schoenberg dans son acte III, peut lui aussi, bien entendu, avoir deux sources ou bien c'est Dieu lui-même qui l'a prononcé, par exemple sur le Sinaï, ou bien ce sont les pâtres qui l'ont découvert pendant qu'ils poussaient leur bétail dans les vastes étendues qui séparent les empires païens. Ernest Renan dit que "le désert est monothéiste", ce qui est parfois vrai mais parfois faux; mais il veut dire par là qu'une certaine forme de solitude dans l'espace peut faire valoir la vanité des villes, des superflus et des préoccupations qu'ils engendrent. Le savetier plus heureux que le financier de la fable.

Ce n'est certes pas là qu'est née dans un cerveau humain l'idée de dieu, mais c'est sans doute là qu'est apparue l'idée d'un dieu unique. Avec cette idée apparaît aussi une nouveauté,

c'est que la loi ne demande pas seulement que les groupes et les "individus", dans la mesure où ils existent, soient objectivement, extérieurement conformes à ce qu'elle prescrit; elle exige aussi que cette conformité soit celle de l'intention, celle de la pensée, de la décision. On sait que trois siècles avant Paul de Tarse, les Stoïciens avaient répandu ce thème, avec un incroyable succès, dans le monde grec. Lorsque les premiers chrétiens vinrent annoncer que la vertu était une question de disposition intérieure, les Grecs le savaient déjà depuis longtemps: ils l'avaient appris de Zénon de Citium, qui du reste était d'origine juive. Si les innombrables ordres éthiques qu'a connus l'espèce humaine sont faits d'évolutions lentes ou rapides, de reculs aussi, nous touchons ici à l'une des plus bouleversantes révolutions : l'apparition de la présence du sujet dans la loi. Du sujet soumis à la loi, mais aussi législateur de cette même loi. Si elle est objet, elle n'est pas seulement objet. Ce n'est là rien de moins que l'apparition de la subjectivité dans l'ordre éthique, à la fois comme dépositaire de la loi, comme responsable de son application et comme bénéficiaire de son respect. A l'opposé des systèmes issus des polythéismes, qui ne prennent pas en compte les intentions subjectives, mais seulement les comportements objectifs. La différence entre les deux conceptions de l'éthique est totale, en ce sens que les éthiques polythéistes sont presque par définition compatibles avec l'ordre social établi, quel qu'il soit, puisque la conformité exige

seulement l'obéissance à cet ordre, tandis que l'ordre éthique monothéiste exige *d'abord* la conformité avec une loi (extérieure ou intérieure) qui est posée selon les exigences propres de la conscience, exigences auxquelles l'ordre social est supposé se conformer. Il en résulte un nouveau type de conflit, probablement insoluble du reste, car au lieu que la structure sociale engendre les volontés individuelle c'est l'inverse qui tend à s'imposer, et ce n'est pas toujours, et même pas souvent, possible, comme on ne tarde pas à l'observer.

Il suffit, pour s'en rendre compte, de regarder d'un peu plus près ce qui s'est passé dans l'itinéraire intellectuel d'Arnold Schoenberg. Car son opéra *Moïse et Aaron* n'est pas, chez lui, né d'un caprice, mais est issu d'une réflexion approfondie sur la compatibilité ou non de l'ordre éthique avec l'ordre social. On ignore généralement que dès 1927, Schoenberg avait écrit une pièce de théâtre (sans musique) intitulée *La voie biblique (Der biblische Weg)*, probablement injouable, et éditée une seule fois¹ en italien. Sans entrer dans les détails, retenons qu'il s'agit d'une tentative, pour de jeunes Juifs viennois, de création quelque part en Afrique dite "noire", d'un État juif moderne à la suite du partage équitable d'un territoire avec un pays africain nommé Ammongéa, autrement dit en sabir égypto-grec: la Terre de Dieu. De Zeus, plus précisément. L'initiateur et le chef du projet se nomme Max Aruns. Comme d'assez

nombreux Juifs viennois qui se prénommaient Moses, Moïse, se faisaient appeler (comme Nordau) Max, il est facile de constater qu'en choisissant ce nom pour son héros principal, Schoenberg a voulu rassembler, réunir Moïse et Aaron en une seule personne. Et c'est précisément là le noeud dramatique de toute la pièce. Asseino, le sage, le "juste", le guide spirituel de l'expédition, le dit du reste directement à Max Aruns: "Tu veux être Moïse et Aaron en une même personne!"

Moïse, à qui Dieu concède la pensée, mais à qui fait défaut la force de la parole; et Aaron, qui ne savait pas concevoir la pensée, mais qui était en mesure de l'exprimer et de remuer les masses.

C'est donc bien dans ce passage qu'en 1926 ou 1927 Schoenberg énonce pour la première fois l'impossibilité d'un rêve que l'on n'a pas fini de caresser: être Moïse et Aaron en une seule personne, c'est à dire maîtriser à la fois la pensée et l'action, l'expression de la loi et la conformité à ses exigences. Passant aux nécessités de la construction du nouvel État, Aruns va même demander à Asseino de formuler une nouvelle loi, qui n'oblige pas à éteindre les hauts-fourneaux et les centrales électriques tous les vendredis! Réponse: "ce que tu me demandes là, c'est comme si Aaron avait demandé à Moïse de l'approuver et de l'aider à ériger le veau d'or... Nous ne nous entendrons jamais."

Pour cette raison principale, et pour d'autres plus empiriques, le projet d'Arums échoue; en somme, parce que la loi est inflexible à travers les siècles et les circonstances, et parce que les besoins humains évoluent. S'il existe une solution, ce qui du reste n'a rien d'évident, a-t-on plus de chance de la trouver en réexaminant la loi? ou en réexaminant les besoins humains? Parce qu'enfin, d'un côté la loi en question a été formulée par un peuple de la haute antiquité; parce que d'un autre côté elle comporte un noyau central entouré de zones périphériques, ou si l'on préfère des degrés d'importance, des impératifs absolument contraignants, d'autres qui le sont moins, d'autres enfin qui sont plus de l'ordre de la superstition et qui du reste ~à ce titre sont déjà en marge de la loi, sinon même opposés à elle. La seule chose qui importe est de voir ce "coeur" de la loi, ce qu'Edgar Morin pourrait appeler "la loi de la loi".

On a coutume de dire que c'est le "tu ne tueras pas". C'est vrai; et tout à l'heure, nous avons tiré de la légende de Moïse et Aaron que c'est l'interdiction des idoles. Mais, sans ne faire exactement qu'un, les deux impératifs sont liés: l'interdiction des idoles, c'est l'exclusion du polythéisme, et l'interdiction de tuer fait partie de l'affirmation du monothéisme dans la mesure où tuer l'homme serait tuer Dieu, puisque le coeur de l'homme est la seule demeure digne de l'Éternel. Les pâtres inconnus qui ont les

premiers formulé ces rêves du désert savaient-ils que s'ils se fourvoyaient dans les villes, la vie deviendrait beaucoup plus difficile? Sans doute. Qu'elle redeviendrait plus maîtrisable quand ils retourneraient au désert? Sans doute aussi. Qu'ils légiféraient pour les millénaires à venir? Peut-être. Mais nous?

Les innombrables systèmes philosophiques qui se sont succédé depuis deux mille ans ont modulé assez largement ces impératifs et ceux qui en découlent, ont prévu diverses exceptions, ont défini diverses limites. Certaines théories sont même allées contre de la loi biblique, déclarant, comme on le sait, qu'elle était proclamée par les "faibles" pour enchaîner les "forts". Est-ce en quelque sorte, chez Nietzsche, la première formulation, encore anonyme, du fameux "complot juif"? D'autres, s'appuyant sur l'histoire et l'anthropologie, ont énoncé des morales existantes ou ayant existé, qui n'ont rien à voir avec celle dont nous parlons. Il semblerait qu'ainsi non seulement la loi soit impuissante à se fonder sur quelque légitimité intérieure ou extérieure, subjective ou objective, mais qu'en outre elle échoue à se donner un contenu, même minimal, à peu près universel. Alors, réellement: de quel droit, la loi?

Toutes les lois, en même temps qu'elles énoncent leurs impératifs, disent au nom de quoi elles ordonnent: au nom de Dieu, au nom du roi, au nom du peuple; et l'on sait que c'est à peu près dans cet ordre-là, chronologiquement, que les lois ont ordonné. Mais l'essentiel n'est pas

là. Importe bien davantage, ici, ce qui se cache, si l'on ose dire, derrière Dieu, le roi, le peuple, chacun de ces acteurs n'étant en un sens que la légitimation, le légitimateur propre à une époque donnée, tour à tour théocrate, puis monocrate, puis démocrate.

Or, en ce qui concerne la loi mosaïque, elle est dès le départ fondée à la fois sur le divin et sur l'humain, à la fois sur Dieu et sur sa résidence de choix, "le coeur de l'homme". De sorte qu'une éthique qui serait à la fois humaniste et athée ne serait pas celle d'un judaïsme "amputé" de Dieu et par conséquent dénaturé, défiguré, mais celle d'un judaïsme où l'enveloppe religieuse aurait été écartée, ouverte, comme on ouvre la peau d'un fruit, pour laisser voir dans sa pureté le contenu, qui n'est autre que la volonté humaine enfin réattribuée à son véritable auteur. Ce n'est pas le judaïsme laïque d'aujourd'hui qui serait le fragment stérile d'une tradition millénaire, c'est à l'inverse la ritualisation du passé, en se cramponnant à la forme de la loi, qui la vide de son contenu. Le fleuve est fidèle à sa source, non pas en s'inventant des barrages, mais en coulant vers la mer, où il réalisera la vocation d'universalité qui est en lui depuis le début. Et si l'on tient plus à ce qui demeure qu'à ce qui change, Schoenberg l'a fortement exprimé dans son opéra, dans cet acte III qui est l'aboutissement de tout le conflit entre les deux frères: le domaine de la loi donne accès à l'"extraordinaire" (*das Aussergewöhnliche*). Que l'on peut comprendre comme l'irruption du divin

dans le monde humain, aussi bien que comme l'irruption de l'humain dans un monde qui ne l'est pas. A l'époque des grands empires de l'antiquité; mais ces "grands empires", pour avoir changé de lieux d'étiquettes, de régimes politiques et de moyens d'oppression, ont ils aussi changé de cruauté, d'égoïsme, d'idolâtrie? Ont-ils exorcisé toutes les menaces de barbarie?

Il est clair que Schoenberg est du côté de Moïse, contre Aaron. Signe de religiosité? Peut-être, encore que, sur le plan de la pratique religieuse, Arnold Schoenberg n'ait jamais observé les rituels, ni du protestantisme qu'il avait rallié à vingt-quatre ans, ni du judaïsme auquel il est revenu en 1933. Mais c'était un homme très scrupuleux dans tous les domaines de l'existence, parfois jusqu'à la manie. Travailleur, perfectionniste, exigeant envers lui-même et envers autrui, il a sans cesse pris un soin extrême du moindre détail de chacune de ses oeuvres. Son attitude générale envers la "loi" est manifeste dans le combat qu'il a mené pour l'adoption du système dodécaphonique, perfectionné par lui après la première guerre mondiale; il s'agit bien, dans le système dit sériel, d'une loi nouvelle et très stricte; mais elle suppose l'abolition préalable de la loi antérieure, tout aussi exigeante, entrée dans les moeurs et riche des milliers de chefs d'oeuvre qu'elle a engendrés: la loi de la tonalité. Schoenberg à vrai dire ne la déclare pas périmée, abrogée; au contraire, il s'efforce de présenter sa propre loi du dodécaphonisme comme un élargissement de la

loi tonale. Mais concrètement, son système a bel et bien remplacé l'ancien. Ainsi donc, en musique du moins, il est nécessaire, selon Schoenberg, de faire évoluer la loi vers un état nouveau dont on s'aperçoit qu'il est la réelle continuation de l'état initial. A condition de cerner l'essentiel pour le faire revivre, et d'isoler ce qui est périmé pour le laisser disparaître. La loi, dans tout cela, n'a plus besoin de se légitimer, en musique sur des phénomènes acoustiques, en morale sur Dieu; elle trouve désormais son fondement et sa force en elle-même ou plutôt, en musique, sur les oeuvres qu'elle rend possibles, et en morale sur ses contributions à plus de justice chez les hommes.

L'opéra de Schoenberg présente en fait la face théorique, ou l'expression sur le plan des idées, d'un problème tout à fait pratique et concret qui est celui de la création d'un État juif, qui fait l'objet de la pièce de théâtre de 1926, *La voie biblique*. On peut penser que si Schoenberg a écrit cette pièce, c'était au moins en partie pour tirer au clair les rapports de sa pensée avec le mouvement sioniste, que non seulement il ne pouvait ignorer, vivant dans la ville de Theodor Herzl et de Max Nordau, mais avec lequel il semble avoir entretenu des rapports tantôt bienveillants, tantôt hostiles. La pièce de théâtre se conclut de façon on ne peut plus claire: la création de cet État juif est impossible à la fois pour des raisons empiriques comme la mort du "général en chef", la fin du soutien américain, le départ de la femme d'Arums, etc., et pour des

raisons éthiques, théoriques, voire religieuses, l'impossibilité d'être à la fois un sage et un homme d'action, Moïse et Aaron, au service de l'idée et au service de la cause, si noble qu'elle soit ou qu'elle paraisse.

Pour Schoenberg, passer du drame de 1926 à l'opéra de 1933, c'était aussi, si l'on ose dire, passer du monde de l'action au monde de l'idée, et en même temps retrouver le texte même de la Torah et le mythe du veau d'or. A deux reprises dans l'acte III, il est presque explicitement fait mention du sionisme. La première fois, lorsqu'Aaron veut évoquer, pour se disculper, la Terre promise, et que Moïse lui répond sèchement qu'elle est "une image" (*ein Bild*). La seconde fois, lorsqu'Aaron prétend qu'il voulait que ses auditeurs deviennent "*ein Volk*": faut-il traduire par "un peuple", par "une nation"? Mais Moïse objecte que ces gens ont été élus pour "être au service de l'idée de Dieu". Et ce service exclut, bien évidemment, toute autre préoccupation. On retrouve entre les deux frères (demi-frères, du reste!), la même opposition que, dans la pièce, entre Max Arums et Asseino: "nous ne nous entendrons jamais." Ce qui est ici opposé à l'idée sioniste, ce n'est pas son impossibilité pratique, c'est son incompatibilité avec le judaïsme dans ce qu'il a d'essentiel. En somme, si rien ne s'oppose sur le plan pratique, à ce que l'on crée un État, rendre compte que cet État ne pourra pas être et demeurer réellement fidèle à la pensée juive telle qu'elle s'exprime dans la Torah.

¹SCHOENBERG (A.)- *Testi poetici e drammatici*, Milano, Feltrinelli 1967. "La via biblica", p. 77 à 150. Le manuscrit (en allemand) est à l'Institut Schoenberg à Los

Angeles. Il est daté du 17 juin 1926 au 12 juillet 1927. La première esquisse de l'opéra *Moïse et Aaron* est datée du 3 octobre 1928.

Jacob Gordin : un *maskil* fondateur du théâtre yiddish

par Nahma Sandrow

A sa mort, en 1909, un disciple évoqua le souvenir de Jacob Gordin dans ces termes:

"Je le revois, arpentant les rues [du Lower East Side] telle une branche de *lulav* (palmier) Sa barbe seigneuriale s'étale avec une dignité festive (*yomtovdik*) sur sa large poitrine. Ses yeux, telles deux flammes, dans sa main droite une canne, dans la gauche - l'une de ses pièces. Il passe, et les acteurs frémissent en l'apercevant. Ceux qui le connaissent disent, "Voici Gordin", les autres se retournent, s'exclamant: "Quel bel homme!".

Cet hommage donne une idée de la stature et de la célébrité de Jacob Gordin dans le monde de langue yiddish du début du siècle. Période généralement décrite comme l'ère Gordin du théâtre yiddish. Réformateur né, il commença par être un révolutionnaire russe, et finit par révolutionner le théâtre yiddish.

Gordin se considérait autant comme Russe que comme Juif. Il était né à Mirgorodlen Ukraine, en 1853. Dans une famille de *maskilim*, aussi apprit-il le russe et le yiddish, et trouva-t-il sa place sur la scène littéraire russe. Il

se consacra à la politique radicale et à la spiritualité tolstoïenne. Il écrivit dans la presse russe de gauche (sous le pseudonyme d'Ivan) et passa des années à travailler dans les champs, persuadé que cela conduirait au salut de la Russie. Il partit; pour l'Amérique avec un groupe qui avait l'intention de créer une communauté agricole utopiste - échappant de quelques heures à peine à son arrestation par la police tsariste. Mais quand il arriva à New York en 1891, il avait besoin de travail, et se mit à écrire pour la presse yiddish.

En 1891, l'intelligentsia juive russe méprisait le théâtre yiddish, dont la première représentation laïque professionnelle avait eu lieu seulement quinze ans plus tôt (à Jassy, en Roumanie.) Le théâtre yiddish avait déjà la réputation, en Europe et en Amérique, d'être un divertissement populaire de bas étage. Pourtant c'était l'apogée de l'épanouissement de la littérature yiddish moderne, et le théâtre yiddish entamait son ascension artistique. Un groupe d'acteurs expérimentés et d'amateurs intéressés commençaient à présenter des pièces sérieuses dans leur traduction yiddish. Les vedettes Jacob Adler et David Kessler, en quête de matériau de meilleure qualité, découvrirent une saynète

publiée par Gordin dans un journal yiddish et lui proposèrent d'écrire une pièce. Brûlant d'enthousiasme, Gordin rentra chez lui [se souvint-il par la suite] pour rédiger sa première pièce, intitulée *Siberia* lors de son inauguration. "J'ai accompli cette tâche, déclara-t-il par la suite, tel un homme pieux, un scribe qui recopie un rouleau de la Torah."

Cette pièce, *Siberia*, illustre presque tous les changements que Gordin devait apporter au théâtre yiddish - dont la plupart étaient déjà familiers aux spectateurs éclairés d'Europe. D'abord, il exigea le respect pour le texte; il interdisait aux comédiens d'ajouter des répliques. Il recherchait la vraisemblance des personnages, dans leur langage en particulier. Il insistait sur le travail collectif plutôt que sur le "*starism*" (pour reprendre le terme yiddish), créant des rôles si riches, si puissants, que les acteurs, contraints d'exploiter toutes leurs possibilités afin de les interpréter, se considéraient comme de véritables *artistn*, et l'en adoraient d'autant plus. Plus tard, lorsque se dissipa l'engouement pour ses pièces, les artistes libres de choisir le spectacle des soirées de bienfaisance continuaient de les jouer. Enfin, s'inscrivant dans le courant contemporain de la littérature et du journalisme en langue yiddish, Gordin apporta au théâtre juif une contribution spécifique: il refusa la version germanisée appelée *Daytshmersh*, au bénéfice d'un yiddish pur, souple et cohérent.

Le mélodrame domine dans les pièces de Gordin - environ une cinquantaine. Il fait appel aux émotions violentes, aux extrêmes, généralement renforcés par la musique. Il évolue à travers des suspenses successifs qui intensifient la logique de l'action. Les personnages mineurs ajoutent une note comique, un sentiment de détente, et une forme de commentaire. Gordin se distinguait par une signature particulière: le recours aux aphorismes cinglants, dont l'effet, au baisser du rideau, était saisissant. Il était certes influencé par le naturalisme et le réalisme de son époque, de son pays d'origine, et ses mélodrames rappellent par leur ton *La puissance des ténèbres* de Tolstoï et *Le canard sauvage* d'Ibsen. Tous ces éléments impressionnèrent fortement le public juif, ainsi que les spectateurs anglais et français du XIX^{ème} siècle.

Le mélodrame s'adaptait à merveille à la culture juive car il permet de donner des leçons de morale. La culture ashkénaze attache du prix au dessein didactique de l'art, qui l'intéresse beaucoup moins en tant que tel. Cette attitude vaut pour le théâtre. Dans les temps anciens, les rabbins désapprouvaient le théâtre, ce *moshav Letsim* (repaire des moqueurs.) Seuls les personnages qui semblaient porteurs d'une morale étaient admis, par exemple le *maggid* (prêcher) et le *badkhen* (bouffon.) La structure fondamentale du mélodrame place le protagoniste - toujours vertueux - dans une situation où il est menacé par le mal, ou par une mauvaise

personne; pourtant il est évident que le bien, quoique dépourvu de pouvoir terrestre, triomphera à la fin. Les mélodrames écrits avec intelligence n'ont pas besoin d'être naïfs - Gordin et son public n'étaient pas des imbéciles - mais ils affirment invariablement le fondement moral de l'univers. Quand les spectateurs sanglotaient avec passion, ils ne réagissaient pas aux incidents spécifiques sur scène, mais aux crises plus profondes qu'ils percevaient au delà.

Gordin se servait de ses pièces, comme de ses articles de journaux et de ses tribunes de conférence, pour enseigner une diversité de leçons de morale - la plupart du temps. Désireux d'amener à la culture occidentale moderne les masses juives fraîchement arrivées des villages préindustriels d'Europe de l'Est, il introduisit l'histoire de Faust dans *Got, Mensch, un Tayvl* (Dieu, l'homme et le diable), et glissa des descriptions des dieux grecs dans *Safo* (Sappho.) Mais il se préoccupait plus encore de philosophie et d'éthique. Le socialisme et les droits des femmes étaient des thèmes chers à son cœur. Il se souciait aussi de bonté, d'honnêteté, et de décence morale. Dans *Dieu, l'homme et le diable*, le scribe pieux est corrompu par l'argent, quand il ouvre une usine et devient un patron capitaliste. Dans cette corruption s'inscrit sa trahison des amis qui viennent travailler pour lui, et de sa fidèle épouse. Dans *Sappho*, l'héroïne refuse d'épouser son amant, bien qu'elle soit enceinte de lui. Elle reste indépendante,

travaille comme photographe en élevant seule son enfant, et vit en harmonie avec ses principes d'honnêteté et de loyauté.

Gordin et ses publics, les Juifs pratiquants et ceux qui avaient renoncé à la plupart des rites, possédaient un trésor d'allusions religieuses. Elles constituaient ce langage théâtral qui dépasse les mots, et sans lequel tout spectacle serait terne, superficiel. La pratique du judaïsme servait de décor et de matière à Gordin, d'artifice, de métaphore, et de philosophie. Quand le scribe pieux de *Dieu, l'homme et le diable* est corrompu, le vingt-troisième psaume, qu'il a chanté, accompagné de son violon, est remplacé par le silence; seul l'étui fermé de l'instrument demeure sur la scène. Il ouvre une usine pour tisser des *talesim* (châles de prière), mais lorsqu'un ouvrier meurt, le vêtement sacré est taché de sang, et c'est avec cet objet choquant qu'il se pend. Le conflit entre le scribe et son tentateur prend la forme d'une discussion talmudique. Une bouffonnerie de *badkhen* apporte un commentaire ironique sur l'action. L'épouse abandonnée évoque les règles de la modestie. Dans les pièces de Gordin, les hypocrites sont habituellement des êtres mauvais, tandis que les personnes sincèrement pieuses respectent l'éthique de la vertu.

Le rôle de Gordin dans l'histoire culturelle juive est paradoxale. Il attira des artistes et un public de qualité vers le théâtre yiddish, qu'il érigea en art; il considérait l'existence même de

ce théâtre comme indispensable à toutes les cultures nationales. Il y insuffla son autorité morale personnelle. Quand il mourut, l'intelligentsia jugeait ses pièces démodées, mais beaucoup d'entre elles restèrent populaires. Il s'agissait essentiellement des oeuvres les plus proches des sources traditionnelles par leurs images, leurs conventions esthétiques, leurs valeurs morales - et qui, en d'autres termes, puisaient dans les origines de la culture, procurant à l'artiste individuel le matériau le plus riche, en phase avec les impulsions du spectateur

populaire. Gordin a certainement influencé le théâtre yiddish, qui le lui a bien rendu; l'énergie la plus puissante du théâtre populaire l'a absorbé, par la vitalité de son répertoire. Rétrospectivement, sa plus importante contribution a consisté, semble-t-il, à élargir la définition de la judéité, permettant à un plus vaste public, en particulier aux intellectuels juifs russes, de s'y reconnaître avec profit.

(Traduit par Anne Rabinovitch)

Le chien du train.

par Berthe Burko-Falcman

Maurice Morgenstern. Le nom d'un mort dans la rubrique Décès du journal. Un nom banal. Comme Jean Martin. La notice nécrologique, plutôt sobre, informe du décès de Maurice Morgenstern dans sa cinquante-quatrième année, de ses obsèques à Bagneux, "on se réunira à quatorze heures devant l'entrée principale du cimetière".

Maurice Morgenstern, je l'ai croisé une seule fois. J'avais huit ans, il devait en avoir treize. Une silhouette d'adolescent lourd. Je ne me souviens pas de son visage mais des oreilles, des yeux, du museau pointu de son chien. Un grand berger allemand tenu en laisse qui flairait tout de la truffe et des pupilles. Terrifiantes.

Ma mère m'avait amenée au Pioch, un vieux quartier du bourg où nous vivions ensemble. Depuis peu de jours. Après des mois de séparation. Nous y étions assignées à résidence. Dans la maison du Pioch, je devais rencontrer la dame qui, par ses démarches, avait permis à Maman de me retrouver. Je vois encore les grandes lunettes à monture brune de madame Morgenstern la mère de Maurice. Je l'entends me raconter de sa voix grave les lettres, toutes les

lettres écrites par elle, "à travers tout le pays pour te retrouver et te rendre à ta maman".

Quand Maurice est entré dans la maison, il a détaché le chien qui s'est précipité vers moi. J'ai eu peur; j'ai quitté la chaise où j'étais assise, j'ai reculé, j'ai trébuché, je suis tombée. Le chien a posé sa truffe sur mon nez. C'était froid et humide comme dans le train. Il m'a humée et s'est mis à me lécher les joues. Maurice l'a saisi par le collier. Le garçon a entraîné l'animal dans une autre pièce pour le protéger de ma présence. Madame Morgenstern s'est accroupie vers moi. Elle était très grande, et à ce moment pourtant, son visage était tout près du mien. Elle m'a soulevée dans ses bras. Elle m'a serrée contre sa grosse poitrine et pour distraire la panique de ma mère, elle m'a posé des questions sur Lise, sur madame Bernard. Je ne lui ai pas répondu. Mon air morne et mon silence ont dû l'agacer. Elle s'est impatientée, elle m'a harcelée:

- "Mais parle-moi de madame Bernard, elle est mon amie. Comment ça s'est passé avec Lise?"

Alors ma mère a murmuré contre mon silence buté:

- "Hélène, elle a jamais beaucoup parlé. Et depuis qu'on s'est retrouvées, elle me parle

encore moins qu'avant. Elle veut rien raconter. Elle dit qu'elle se rappelle rien."

Madame Morgenstern m'a souri:

- "A moi tu vas tout raconter".

Alors j'ai trouvé la parade. J'ai pleuré. Depuis longtemps je n'avais pas pleuré. Comme si je m'étais interdite de chagrin hors du regard de ma mère. Et des semaines et des mois de désespoir enfoncé dans la gorge se sont mis à sangloter de mon ventre et de ma tête. Et mes bras et mes genoux qui tremblaient. Et mes larmes je les sentais qui effaçaient mes yeux, mes joues, mon nez. Tout mon visage coulait en eau qui me trempait, trempait madame Morgenstern. Elle me serrait contre elle, de plus en plus fort, j'allais étouffer. Elle repoussait ma mère:

- "Laissez. Laissez-la pleurer. Elle a eu tellement peur du chien".

J'ai regardé Maman, j'ai hoqueté:

- "Oui c'est le chien".

Pour m'apaiser, la grosse dame a raconté le chien "si jeune et si gentil, joueur comme un enfant". On le leur avait donné tout bébé, un jouet pour Maurice. Son mari et elle n'en voulaient pas. Une folie d'adopter un animal quand on est assignés à résidence, loin de sa vraie maison. Quand la vie est si précaire. Ils avaient cédé lorsque Maurice, le chiot entre ses mains, avait promis "il va devenir grand et fort et il me défendra. Personne ne pourra me faire du mal."

J'ai écouté l'histoire du chien. Ce n'était pas la vraie. Madame Morgenstern mentait. Le

chien, moi je l'avais bien reconnu, c'était le chien du train.

Puis, ça s'est calmé dans mon corps. Mais je ne voulais pas leur parler. J'ai continué à renifler, à aider un peu les sanglots. Elles ne m'auraient pas crue si je leur avais dit que le chien je l'avais déjà vu dans le train quand Lise, la fille de madame Bernard, m'avait ramenée à Maman. Mais dans le train, je n'avais pas pleuré. Ni chez Lise. Ni chez les autres avant.

Je n'avais rien à raconter de madame Bernard. Je l'avais à peine vue. J'étais passée chez elle en transit. Un colis en partance. Comment tous mes mystérieux trimballages m'avaient-ils amenée dans la maison de cette dame? Je ne le sais toujours pas. Un soir. Un soir je crois. Il faisait nuit. De l'hiver je suis sûre. Une dame m'a accueillie dans une pièce où un garçon tapait avec deux doigts sur un piano. Elle a dit:

- "Je suis madame Bernard. David, vient dire bonjour à Hélène."

David m'a regardée:

- "C'est toi qui pars avec Lise?"

La dame a souri:

- "Lise est ma grande fille, elle est partie accompagner deux enfants jusqu'à leurs parents. Quand elle reviendra, elle t'emmènera rejoindre ta maman".

Le lendemain, Lise était là. Et toute la maison s'est mise à chanter. Lise belle. Sa peau blanche et ses yeux verts. De grosses boucles rousses coulaient sur sa tête, son front, ses épaules. Elle portait un pantalon golf, comme

David, et un chandail tricoté de dessins jacquard verts. Elle n'était pas très grande. Elle chantait tout le temps, partout, s'adressait à sa mère et à son frère en chantant. Elle n'arrêtait pas de bouger, allumait la T.S.F. dans la pièce du bas, branchait le pick-up dans la pièce du piano, montait, descendait l'escalier en dansant. David, qui ne supportait pas l'agitation des retours de la jeune fille, avait pris l'habitude de s'esquiver chez des voisins jusqu'à la prochaine absence de sa soeur. Lise arrivée, il disparut. Je le revis deux ans et demi plus tard. En juillet 1945.

Au petit déjeuner, Lise m'a annoncé notre départ:

- "Dans deux jours je t'emmène. Nous traversons la ligne et avant la fin de la semaine tu seras avec ta maman."

Bien sûr je n'ai rien compris. J'ignorais de quelle ligne il s'agissait et je n'ai rien demandé.

Le surlendemain, j'étais une fois de plus dans un train avec une adulte qui me promettait ma mère. Je n'ai pas cru Lise. Mais je n'ai pas pensé qu'elle mentait. Je n'ai sans doute rien pensé. Ne pas penser, ne pas pleurer, ne rien croire, ne pas poser de questions, ne rien attendre.

Le voyage a-t-il été long?... Je ne sais plus. Mais je n'ai pas oublié l'arrivée du chien. Un homme en uniforme le tenait en laisse. Lise et moi étions seules dans le compartiment. J'étais allongée sur une banquette, enveloppée dans un grand châle mauve jusqu'au nez. Lise devait être élégante avec son manteau droit, ses cheveux

dissimulés sous un turban qui lui prenait la tête depuis la nuque jusqu'au front. Noir le turban, noir le manteau. Maman qui la vit ainsi, me l'a souvent décrite plus tard:

- "Elle était tout à la mode. Tout entière à la mode."

Lise a tendu des papiers à l'homme. J'ai vu ses yeux sous la visière de sa casquette plate. Comme ceux du chien, ils ne cillaient pas. L'animal a humée les souliers de la jeune fille. M'a flairée dans le châle. Par à-coups. Toute. Il a posé sa truffe sur mon nez. C'était humide et froid. Lise ne m'avait rien dit, mais je le savais, il se passait des choses graves entre la jeune fille et l'homme. Je n'ai pas bougé. J'ai fermé les yeux. J'avais peur.

Quand j'ai vu Maman sur le quai d'une gare, c'était le soir. Il y avait des lumières, des gens. Et Lise avait disparu.

Maman et moi sommes restées dans le bourg plus de deux ans. Nos rencontres avec madame Morgenstern étaient rares. Parfois le lundi. Seul moment où les assignés avaient le droit de former un attroupement dans les rues de la ville. Nous le formions donc. Le long des murs de la gendarmerie. La police générale des assignés à résidence, nous obligeait ce jour-là, de signaler aux autorités locales notre présence, le contrôle à la gendarmerie les lundis est obligatoire, était-il affirmé sur les panneaux municipaux. J'attendais donc, avec ma mère qui ne me lâchait plus, et avec tous les autres, le moment de signer le

grand registre des assignés. Le lundi, ils étaient tous égaux. Le reste du temps, nous n'avions aucune raison de frayer avec madame Morgenstern. Nous n'étions pas de son monde et sans doute la gratitude de ma mère devait-elle incommoder la grosse dame aux lunettes brunes. Un lundi, j'ai entrevu monsieur Morgenstern tenu en laisse par le chien. Jamais je n'ai croisé Maurice. Un autre lundi, madame Morgenstern s'est approchée de Maman: quelqu'un avait dénoncé Lise et sa mère, on les avait emmenées. David heureusement étaient chez les voisins qui avaient écrit: "David est avec nous. Lise et madame Bernard sont parties en voyage."

L'été 1944, les gendarmes et les assignés furent libérés de la corvée du lundi après-midi qui astreignait les premiers à se transformer en bureaucrates. Les autres devinrent alors de simples résidents du bourg.

L'été suivant, les voisins qui avaient abrité David écrivirent à madame Morgenstern: au mois d'avril, Lise était revenue du voyage," chère Madame Morgenstern pouvez-vous l'accueillir quelque temps avec son frère?" Madame Bernard n'était pas même mentionnée.

Alors j'ai revu Lise.

Lise assise devant la maison. La façade blanche, illuminée de soleil et de Lise. Toute blanche elle aussi. Ses cheveux roux courts. Mais déjà s'esquissaient les boucles sur son front. Elle ne semblait pas avoir changé. Elle

était rentrée depuis trois mois, avait raconté madame Morgenstern. Et la grosse dame nous proposa de rencontrer la revenante qui se disputait plus que jamais avec David, se fermait à la moindre allusion à madame Bernard et manifestait une hostilité discrète au chien de Maurice. L'animal pourtant lui faisait fête. Depuis son retour, elle tentait de rassasier sa faim de cinéma et de journaux de mode. Elle avait cousu la robe blanche dans laquelle je l'ai admirée. Une robe très serrée à la taille, qui découvrait ses épaules et ses bras.

Madame Morgenstern m'a présentée:

- "Tiens Lise, voilà Hélène, un de tes colis."

La jeune fille m'a regardée, elle m'a souri:

- "Excuse-moi, Hélène, je ne te reconnais pas.

Des petites filles et des petits garçons, j'en ai tellement convoyé. En deux ans tu as dû bien changer..."

Je me suis assise près d'elle sur le banc de pierre. J'ai regardé sur son bras le numéro tatoué en bleu. Par la fenêtre ouverte, au-dessus de nos têtes, on entendait la T.S.F.:

Symphonie,

Symphonie d'amour,

Symphonie d'un jour,

Ma symphonie...

Lise s'est mise à chanter en duo avec le poste. Sa voix n'avait pas changé, un peu forcée dans les graves peut-être. La chanson terminée, elle m'a dit:

- "Demain c'est le 14 juillet. Viens avec moi. Nous irons regarder les feux d'artifices sur

la place de la Vierge. David et Maurice seront là. Après on ira au bal.”

Lorsque monsieur Morgenstern est arrivé, toujours tiré par le chien, Lise m’a soudain reconnue.

- ”Tu as beaucoup changé. Tu as grandi, mais je me souviens de toi maintenant!... Tu es la petite fille que j’ai enveloppée dans le châle mauve! C’était l’hiver. Tu as été très courageuse. Tu aurais montré comme tu avais peur, ç’aurait été la catastrophe. Je ne t’ai pas reconnue tout à l’heure et pourtant je ne t’avais pas oubliée. Ni toi, ni le chien. Là-bas aussi il y avait des chiens. Pareils”.

Les anciens assignés du bourg commencèrent à le quitter avant la fin de l’été. La famille Morgenstern avec David et Lise furent parmi les premiers à partir. Je connaissais le jour de leur départ, j’aurais voulu prendre congé de Lise. Ma mère m’avait enseigné la discrétion, il fallait savoir rester à sa place. La reconnaissance ne justifiait pas ma présence sur le quai où Lise m’avait amenée une vie avant. Et cependant, je

suis venue la regarder partir. De loin. J’ai vu la gare en briques rouges patinées. La pendule. La pendule qui a continué à marquer les heures, même lorsque plus tard le petit train, puis la gare eurent disparu.

Ils étaient nombreux ceux qui partaient cet après-midi. J’ai reconnu les cinq voyageurs à cause du chien. Il gambadait autour des silhouettes bruissantes dans le soleil, leur faisait fête, comme impatient lui aussi de partir. Puis les silhouettes disparurent. Le chien est resté seul. Du quai, il sautait sur les marches du petit train de campagne. Quelqu’un de l’intérieur le repoussait. La locomotive a sifflé. Le jet de vapeur et la brume du soleil m’ont aveuglée. J’ai entendu sans le voir le train s’ébranler, prendre de la vitesse. J’ai reconnu au bruit, le moment où il s’engageait sous le tunnel, à l’extrémité du quai. Une dernière stridence.

Quand la vapeur s’est dissipée, le dernier wagon s’enfonçait dans le noir. Et le chien lancé à sa poursuite a disparu sous le tunnel.

Deux "romances" judéo-espagnoles

Voici deux "romances" qui font partie du patrimoine que les juifs expulsés d'Espagne emportèrent avec eux et continuèrent de réciter, de chanter, de créer dans la langue de leurs ancêtres.

Il sont tirés de *Poesia tradicional de los judios españoles* de Manuel Alvar (Editorial Porrúa, Mexico, 3ème édition, 1979). Traduction libre de Rolland Doukhan et Paule Ferran.

El paso del Mar Rojo (Salonique)

En catorse de Nisán - el pueblo de Israëï,
El pueblo de Israel - de Ayifto salió cantando.
Quien con las masas al hombro,
Quien con los hijos en brazos,
La mujeres con el oro, - lo que era mas liviano.
Avoltaron la cara atrás,- por ver lo que hay en camino,
Vieron venir a Paró, - con un pendón corolado.
"Ande mos trojites, Moxé, - a muerir en despoblado,
muerir sin simbultura,-y en la mar ser ahogados ?"
-"Hased tefilá jidiós - y yo haré por el mi cabo."
Tanto fue sus exclamaciones - que al cielo hizo buraco.
Salió una voz del cielo, - con Moxé hubo hablado:
"Toma la vara, Moxé, -toma la vara en tu mano,
Parte la mar en doge calejas - y quita a los jidiós a nado.
Ande caminaba jidió - la mar se iba resecano
Ande caminaba misri - la mar se iba sobreviand

Y un amor que yo tenía (Tetuán)

Y un amor yo tenía,
mansanitas me diera
cuatro y sinco en una espiga
la mejorsita de eya
para mi amiga ;
la mejorsita de eya
para mi amada.

Le passage de la Mer Rouge

Le quatorze de Nissan le peuple d'Israël
sortit d'Egypte en chantant.
Qui, sur l'épaule avait la pâte non levée,
Qui, dans les bras portait les enfants,
Les femmes avec l'or, ce qui point ne pesait.
Tous, en se retournant pour observer la route
virent venir Pharaon et son étendard rouge.
"Où nous a tu menés, Moïse, à la mort au désert?
à mourir sans sépulture et noyés dans la mer ?"
"Juifs, entrez en prière, je prierai Dieu aussi".
Une clameur monta qui entrouvrit les cieux.
Du fond de la nuée, une voix dit à Moïse :
"Prends le bâton, Moïse, serre-le dans ta main,
"Sépare en douze voies la mer, les juifs iront à sec."
Où le juif mettait pied, la mer se desséchait.
Où l'egyptien allait, la mer se déchaînait.

Et un amour j'avais (Tetouan)

Et un amour j'avais
Des pommes d'or me donnait
Quatre et cinq en épi
D'entre elles la plus jolie
Était pour mon amie ;
D'entre elles la plus dorée
Était pour mon aimée.

Poèmes d'après Shoah

(par les poètes juifs et non-juifs)

traduits du polonais et du russe par Jacques BURKO

ENCORE

Derrière les portes plombées des wagons
des prénoms traversent le pays, des prénoms;
et quel est leur chemin, vont-ils descendre enfin,
ne me demandez pas, je ne dirai pas, je ne sais rien.

Le prénom Natan frappe du poing la cloison,
le prénom Isaac chante, qui perdit la raison,
le prénom Sara crie de l'eau, car le prénom Aron
se meurt de soif.

Ne saute pas en marche, prénom David,
prénom qui voue à la défaite,
prénom sans abri, prénom de personne,
trop lourd à porter dans ce pays.

Donnez au fils un prénom slave banal,
car ici ils comptent les cheveux sur la tête,
car ici on distingue le bien du mal
par le prénom et la forme des paupières.

Ne saute pas. Le fils sera Vladimir
Ne saute pas. Il n'est pas encore temps.
Ne saute pas. La nuit retentit comme un rire
et raille le fracas des roues sur les rails.

Une nuée humaine traversa le pays,
grande nuée, petite pluie, une larme
petite pluie, une larme, le temps est au sec.
Les rails mènent dans la forêt noire.

Bien c'est bien, scande la roue. Forêt sans clairières.
Bien, c'est bien. Un train de cris traverse la forêt.
Bien, c'est bien. Réveillée dans la nuit j'entends
bien, c'est bien, le fracas silence contre silence.

Wisława Szymborska (poète polonais, prix Nobel de littérature)

ELEGIE POUR LES VILLAGES JUIFS

Les villes juives de Pologne, où sont-elles?
Hrubieszow et Karczew, Brody et Falenica —
En vain on y cherche le reflet des chandelles,
En vain on guette le chant des synagogues de bois.

Disparues, les traces juives et leurs guenilles;
Le sable a bu le sang, l'oubli couvre les restes;
La chaux bleue blanchit les murs des petites villes —
Comme pour une fête... ou comme après la peste.

La lune luit unique, froide, étrangère;
Desormais aux faubourgs, lorsque la nuit s'allume,
Les garçons romantiques, mes petits Juifs de frères,
Ne retrouveront plus Chagall et ses deux lunes...

Ces lunes-là déjà hantent d'autres planètes;
A tire d'aile elles ont fui le silence sinistre.
Elles ne sont plus, les rues de cordonniers poètes,
D'horlogers philosophes, de coiffeurs artistes...

Elles ne sont plus, ces villes où la brise mêlait
La triste chanson slave et le verset biblique,
Où de vieux Juifs, sous les merises des vergers
Pleuraient le mur sacré, Jérusalem antique.

Ces villes ne sont plus qu'une ombre. Ombre dense;
Couchée entre nos mots, elle veillera, fidèle,
Jusqu'à ce que s'unissent, de nouveau fraternels,
Deux peuples qu'ont nourri des siècles de souffrance.

Antoni SLONIMSKI, poète juif d'expression polonaise (1947)

BABI YAR

Non, Babi Yar n'a pas de monument.
Le bord du ravin, en dalle grossière.
L'effroi me prend.

J'ai l'âge en ce moment
Du peuple juif. Oui, je suis millénaire.
Il me semble soudain—

l'Hébreu, c'est moi,
Et le soleil d'Egypte cuit ma peau mate;
Jusqu'à ce jour, je porte les stigmates
Du jour où j'agonisais sur la croix.
Et il me semble que je suis Dreyfus,
La populace

me juge et s'offusque;
Je suis embastillé et condamné,
Couvert de crachats

et de calomnies,
Les dames en dentelles me renient,
Me dardant leurs ombrelles sous le nez.
Et je suis ce gamin de Bialystok;
Le sang ruisselle partout. Le pogrom.
Les ivrognes se déchaînent et se moquent,
Ils puent la mauvaise vodka et l'oignon.
D'un coup de botte on me jette à terre,
Et je supplie les bourreaux en vain—
Hurlant "Sauve la Russie, tue les Youpins !"
Un boutiquier sous mes yeux viole ma mère.
—Mon peuple russe ! Je t'aime, je t'estime,
Mon peuple fraternel et amical,
Mais trop souvent des hommes aux mains sales
Firent de ton nom le bouclier du crime !
Mon peuple bon, puisses-tu vivre en paix,
Mais cela fut, sans que tu le récuses:
Les antisémites purent usurper
Ce nom pompeux: "Union du Peuple Russe"...
Et il me semble:

Anne Franck, c'est moi;
Transparente comme en avril les arbres,

J'aime. Qu'importent les mots à mon émoi:
J'ai seulement besoin qu'on se regarde.
Nous pouvons voir et sentir peu de choses—
Le ciel, les arbres nous sont interdits;

Mais nous pouvons beaucoup, beaucoup—et j'ose
T'embrasser là, dans cet obscur réduit.
On vient, dis-tu ? N'aie crainte, c'est seulement

Le printemps *qui* arrive à notre aide...
Viens, viens ici. Embrasse-moi doucement.
On brise la porte ? Non, c'est la glace qui cède...
Au Babi Yar bruissent les arbres chenus;
Ces arbres nous sont juges et témoins. Le silence ici hurle.

Tête nue

Je sens
 mes cheveux grisonner soudain.
Je suis moi-même
 silencieux hurlement
Pour les milliers tués à Babi Yar;
Je suis moi-même

Je suis moi-même

 chacun de ces enfants,

 chacun de ces vieillards.

Je n'oublierai rien, de ma vie entière;
Je veux *que l'Internationale* gronde
Lorsqu'on aura enfin porté en terre
Le dernier antisémite du monde !
Dans mon sang, il n'y a pas de goutte juive,
Mais les antisémites, d'une haine obtuse
Comme si j'étais un Juif me poursuivent—
Et je suis donc un véritable Russe !

Evgueni EVTOUCHENKO (poète russe et même soviétique)

DECLARATION du 7ème CONGRÈS de la Fédération Internationale des Juifs Humanistes et Laïques

Tel-Aviv 10 octobre 1998

Nous, délégués au Congrès de la Fédération internationale des Juifs Humanistes et Laïques, sommes réunis ici en Israël, pour notre Congrès bisannuel à l'occasion du 50ème anniversaire de l'Etat d'Israël et du 100ème anniversaire du mouvement sioniste.

Ensemble, avec les citoyens de l'Etat d'Israël et la majorité du peuple juif dans le monde, nous commémorons ces deux événements avec notre coeur rempli de fierté pour les réalisations d'espoir et pour l'avenir. Cependant, notre fierté et notre espoir ne sont pas exempts d'une prise de conscience relative aux méfaits et aux abus passés. Il ne nous libèrent pas de notre inquiétude pour l'avenir.

1. Notre engagement dans le processus de paix.

Nous sommes réunis au moment où l'impasse met en danger le processus de paix entre Israéliens et Palestiniens; ce processus a suscité, il y a quelques années enthousiasme et espoir parmi la majorité de notre peuple en Israël et en diaspora. Nous affirmons notre engagement et notre adhésion à la vision de paix qui s'enracine solidement dans la vision des prophètes d'Israël. Nous promettons de soutenir tous ceux qui en Israël et ailleurs se trouvent à l'avant garde du combat pour la paix. Nous réaffirmons notre conviction que la paix n'est possible que grâce à des concessions et à la reconnaissance mutuelles des droits de chacun ainsi qu'à la fin du terrorisme et de l'occupation.

2. Le danger de l'intégrisme et du fanatisme.

Nous nous sentons profondément concernés par le renforcement des mouvements intégristes dans plusieurs régions du monde. Certains fondamentalistes mettent au coeur

Déclaration de la F.I.J.H.L.

de leur propagande la guerre contre Israël et la haine des Juifs. Le mélange entre l'impasse politique, la résurgence du danger d'une confrontation violente et la montée de l'intégrisme menace non seulement Israël et les autres judaïcités dans le monde, mais aussi toute la société humaine. Les dangers de l'intégrisme deviennent de plus en plus évidents partout où ce phénomène s'affirme non seulement dans les pays musulmans mais aussi en Occident. Aujourd'hui, toutes les forces doivent se mobiliser pour la démocratie et la tolérance contre le terrorisme et l'intégrisme.

Nous reconnaissons avec tristesse que le peuple juif n'échappe pas à ce phénomène. Nous pensons particulièrement à l'expansion du système éducatif ultra-orthodoxe (*haredi*) caractérisé par le repli sur soi, l'ethnocentrisme et l'éloignement des valeurs de la démocratie et du pluralisme. Nous sommes témoins d'activités missionnaires ayant pour objectif de ramener les Juifs sous la seule emprise de la religion. Nous sommes particulièrement inquiétés par l'extrémisme intégriste à la fois national religieux et « messianique » qui conduit ouvertement à des expressions radicales, racistes et meurtrières. L'assassinat d'Yitzhak Rabin, dont nous sommes meurtris, la terrible tuerie perpétrée par l'assassin Goldstein au Tombeau des Patriarches sont l'illustration de cette déviation. Ces dangers planent encore sur nous.

3. Le combat pour l'égalité des droits de tous les courants du judaïsme.

Notre réunion a lieu au moment où l'on ressent les répercussions de la tempête soulevée en Israël et aux États-Unis par le projet de loi sur les conversions¹.

Nous réitérons notre déclaration relative au combat pour une définition large et ouverte de l'identité juive. Notre combat se poursuivra jusqu'à la réalisation de notre objectif. Des orthodoxes, particulièrement ultra-orthodoxes, des rabbins et des politiciens, tentent de nous imposer une approche étroite et restrictive du judaïsme et de la question « qui est Juif ? » Cette approche est en contradiction avec l'histoire des Juifs, les valeurs humanistes fondamentales, l'intégration, les immigrants en Israël, particulièrement ceux de l'ancienne Union soviétique et de l'Éthiopie ainsi qu'avec les intérêts de l'unité du peuple juif. En tant que Juifs humanistes, nous ne sommes pas indifférents à la lutte des divers courants religieux pour l'égalité de leurs statuts en Israël. Malgré notre philosophie laïque, nous sommes partie prenante de cette lutte en raison de nos convictions que la liberté de conscience n'exclut pas la liberté religieuse. La campagne de ces différents mouvements -

Libéraux. Conservateurs et Reconstructionistes - pour leur pleine reconnaissance en Israël à égalité de statut avec le judaïsme orthodoxe est d'une grande signification pour tous ceux qui partagent les valeurs de l'humanisme, du pluralisme et de la démocratie. Nous affirmons que seule une alliance entre les Juifs humanistes et laïques et les Juifs éclairés faisant partie des courants orthodoxes conservateurs et libéraux peut prévaloir sur ces dangers pour le peuple juif et les tendances qui altèrent l'image du judaïsme.

4. Continuité juive à l'aube du XXIème siècle.

La continuité du peuple juif et l'essor de la civilisation juive ne peuvent pas être assurés que par le seul retour à l'orthodoxie religieuse préconisée par certains orateurs orthodoxes et par certains intellectuels juifs non orthodoxes. Par ailleurs, ils ne peuvent être réalisés par la formation d'une nouvelle identité « israélienne » coupée de notre adhésion historique et culturelle au peuple juif et à ses traditions. Le développement de la vie et de la culture juives ne peut être assumé qu'en embrassant le passé juif, en y choisissant les valeurs éthiques et humanistes. Cette réinterprétation doit être en accord avec la modernité, la science et les droits universels de l'homme. La culture juive accomplira de cette manière au XXIème siècle la mission essentielle et fertile remplie autrefois aux croisées des chemins décisives au cours de l'histoire de notre peuple. Notre principal champ d'action est le combat pour l'éducation sans exclusion de nos enfants en Israël et dans toutes les judaïcités de la diaspora. Nous nous considérons engagés dans le combat pour une éducation juive qui cultive tous les aspects humains, moraux, éclairés et beaux de la tradition culturelle de notre peuple. Cette éducation devra intégrer le meilleur des traditions juives dans la créativité de la culture universelle de l'humanité.

5. Le judaïsme, une culture.

Lors de sa fondation par la Conférence de Detroit (États-Unis) d'octobre 1986, notre fédération a affirmé sa vision du judaïsme comme la complète expérience du peuple juif à travers son existence telle qu'elle a été développée par ses différents groupes ethniques, communautés et courants. Nous avons récemment porté témoignage de cette perception du judaïsme comme une culture s'enracinant en maints lieux dans le monde. En Israël,

Déclaration de la F.I.J.H.L.

depuis quelques années, plusieurs institutions ont été fondées qui contestent le monopole orthodoxe de fait sur l'éducation juive. Ces institutions développent différentes approches caractérisées par pluralisme, ouverture et attitude humaniste. Nous reconnaissons plus particulièrement les fructueuses activités du Collège du Judaïsme pluraliste dirigé par des membres de notre fédération qui y jouent un rôle central.

Texte traduit par Doris Bensimon, Violette Attal-Lefi et Flora Novodorsqui.

Cette traduction n'est pas littérale, elle met l'accent sur l'esprit de cette déclaration.

¹ Selon la Loi du Retour, votée par la Knesset en 1950, et amendée à plusieurs reprises, est Juif la personne née d'une mère juive ou convertie au judaïsme. A maintes reprises, les partis religieux soutenus par le rabbinat orthodoxe ont essayé de faire ajouter à ce texte deux mots: converti « selon la Halakha » si cet amendement était accepté, les conversions pratiquées par tous les autres courants du Judaïsme ne seraient pas reconnues en Israël et même ailleurs. Cet amendement, qui a failli être définitivement adopté en 1997, a soulevé une tempête de protestations. Actuellement, il est toujours en discussion.

Présentation des auteurs

- Izïo Rosenman** Directeur de Recherche au CNRS, coordinateur du N° de la revue *Panoramiques "Juifs laïques. Du religieux vers le culturel."*, Corelet ed.
- Claude Mossé** Professeur émérite d'Histoire de l'Antiquité à l'Université de Paris VIII. Elle est l'auteur de nombreux ouvrages portant sur la Grèce ancienne.
- Jacques Hassoun** Psychanalyste et écrivain. Auteur de ombreux essais, notamment de *Histoire des Juifs du Nil*, Minerve, 1990.
- Mireille Hadas-Lebel** Ancienne élève de l'École Normale Supérieure, agrégée de grammaire, Docteur d'Etat en histoire ancienne. Après avoir dirigé la section d'études hébraïques de l'INALCO, enseigne l'histoire des religions à l'Université Paris IV - Sorbonne. Auteur de plusieurs ouvrages.
- Delphine Bechtel** Maître de Conférence à l'Université Paris IV Sorbonne.
- Joseph Chetrit** Linguiste et folkloriste. Professeur à l'Université de Haïfa, Israël.
- Itzhok Niborski** Maître de conférences à l'INALCO pour la langue et la culture yiddish. Responsable de la bibliothèque V. Medem.
- Haïm-Vidal Sephiha** Professeur émérite, (Sorbonne Nouvelle-Inalco).
- Charles Dobzynski** Poète et traducteur. Rédacteur en chef de la revue *Europe*.
- Régine Robin** Ancienne élève de l'École Normale Supérieure, agrégée d'histoire, professeur titulaire au Département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Auteur de plusieurs ouvrages. Dernier ouvrage paru : *Le Golem de l'écriture*, XYZ éditeur (Montréal).
- Henri Raczymow** Ecrivain. Dernier ouvrage paru : *Pauvre Bouilhet*, Gallimard, coll. "l'un et l'autre".
- Jacques Burko** Traducteur.
- Marcel Cohen** Ecrivain.
- Marc-Henri Klein** Médecin, Fodateur du Cercle Wladimir Rabi à Strasbourg.
- Rolland Doukhan** Écrivain, auteur notamment de *Bérechit*.
- Haïm Zafrani** Ecrivain et orientaliste, Professeur retraité de l'Université Paris VIII. Auteur de nombreux ouvrages sur les Juifs du Maghreb, dont la somme : *Etudes et Recherches sur la vie intellectuelle juive au Maroc*, Paris.

Présentation des auteurs

- Albert Memmi** Ecrivain et sociologue, Professeur émérite à l'Université de Nanterre-Paris X. Auteur de nombreux ouvrages, notamment de *Portrait d'un juif*, Gallimard.
- M. Zalc** Retraité.
- Shlomo Ben Ami** Professeur d'Histoire à l'Université de Tel-Aviv, et ancien ambassadeur d'Israël en Espagne, Député (Travailliste) à la Knesset.
- Lucie Bolens-Beckouche**, Professeur à l'Université de Genève. Département d'Histoire, Faculté des Lettres.
- Dominique Bourel** Directeur de recherche au CNRS, Directeur du Centre de recherche français de Jérusalem. Spécialiste de l'histoire et de la pensée des juifs allemands. Son livre sur Moses Mendelssohn paraîtra chez Gallimard en 1999.
- Anny Dayan Rosenman** Maître de Conférences de littérature à l'Université Denis Diderot - Paris 7.
- Egon Friedler** Écrivain et journaliste uruguayain.
- Michael Löwy** Sociologue et philosophe. Directeur de Recherches au CNRS. Ateur notamment de *Rédemption et utopie. Le Judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, Paris.
- Olivier Revault d'Allonnes** Écrivain et esthéticien, ancien professeur de Philosophie à la Sorbonne. Ateur notamment de *Aimer Schoenberg*, Christian Bourgois éditeur.
- Nahma Sandrow** Professeur à la City University of New York, auteur de *Vagabond Stars, a World History of Yiddish Theater*.
- Berthe Falcman Burko** Écrivain, dernier ouvrage paru *L'enfant cahé*, Le Seuil.

Excuses.

Nous présentons à Dominique Schnapper nos excuses pour avoir publié dans le N° 6 de *Plurielles* le texte d'une intervention orale qu'elle avait prononcée au Congrès de la Fédération Internationale de Juifs laïques à la Sorbonne. Intervention dont nous avons apprécié la teneur mais que nous avons en effet omis de lui présenter pour relecture.

**ASSOCIATION POUR UN JUDAÏSME HUMANISTE ET LAÏQUE
(A.J.L.H.)**

Bulletin d'Adhésion :

Nom, prénom :

Profession :

Adresse :

Téléphone :

Sujets d'intérêt :

Adhésion et abonnement :

Membre actif : 350 F (*Reçu fiscal fourni à partir de 500F*)

Membre d'honneur : 500 F

Etudiant et chômeur : 100F

La revue PLURIELLES et la lettre mensuelle AJHL : 150F

Soit adhésion et abonnement : 350F

Prix de ce n° de PLURIELLES : 80 F

Merci de nous communiquer le nom des personnes de votre entourage qui pourraient être intéressés par l'AJHL. Nous leur ferons parvenir gracieusement quelques exemplaires de notre Lettre mensuelle.

Nom, prénom :

Profession :

Adresse :

Téléphone :

Bulletin à retourner complété accompagné de votre règlement à :

AJHL 11, rue de Clamart -92100 Boulogne

tél./fax 01 43 45 46 66

PLURIELLES
REVUE publiée sous les auspices de L'A.J.H.L.
11, rue de Clamart-92100 Boulogne
Tél./Fax : 01 43 45 46 66

Directeur de la Publication :
Albert MEMMI

◦
Rédacteur en chef :
Izio ROSENMAN

◦
Comité de Rédaction :
Violette ATTAL-LEFI, Jacques BURKO,
Anny DAYAN ROSENMAN, Rolland DOUKHAN,
Paule FERRAN, Jacqueline LONDON

◦
Dépôt de Titre N° 93/0031

ASSOCIATION POUR UN JUDAÏSME HUMANISTE ET LAÏQUE
(A.J.H.L.)

11, rue de Clamart -92100 Boulogne
Tél./Fax : 01 43 45 46 66

Son objet :

Favoriser un judaïsme laïque et pluraliste qui respecte la diversité des dimensions de l'identité juive : morale, culture, religion, philosophie, histoire, mémoire, traditions. Proposer une réflexion, un projet identitaire juif contemporain pleinement inscrit dans la société globale.

Publié avec le Concours du Centre National du Livre