



PLURIELLES

Revue culturelle et politique pour un judaïsme humaniste et laïque

INTELLECTUELS JUIFS

Itinéraires, engagements, écritures

Izio Rosenmnan , Charles Malamud, Richard Marienstras, Marie-Brunette Spire,
Antoine Coppolani, Sandrine Szwarc, Héloïse Hermant,etc..



N° 19- 2015- Prix : 20 Euro

Illustration de couverture :

PLURIELLES Revue culturelle et politique pour un judaïsme laïque publiée sous les auspices de l'AJHL
83, avenue d'Italie – 75013 PARIS – Tél. : 01 44 24 12 94

Site internet : www.ajhl.org – Courrier électronique : plurielles@ajhl.org

Directeur de la Publication : Izio ROSENMAN

Rédacteur en chef : Izio ROSENMAN

Comité de Rédaction : Anny DAYAN ROSENMAN, Guido FURCI, Fleur KUHN-KENNEDY, Martine LEIBOVCI, Carole KSIAZENICER-MATHERON, Daniel OPPENHEIM, Hélène OPPENHEIM-GLUCKMAN, Jean-Charles SZUREK, Méir WAINTRATER, Nadine VASSEUR, Philippe ZARD.

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

Dépôt de Titre N°93/0031 – ISSN : 1631-9133

PLURIELLES, revue culturelle et politique pour un judaïsme laïque, contribue à l'expression du courant du judaïsme laïque en France.

Plurielles n° 19

INTELLECTUELS JUIFS ITINÉRAIRES, ENGAGEMENTS, ÉCRITURES

SOMMAIRE

zio Rosenman, <i>Éditorial : Intellectuels juifs</i>	5
Izio Rosenman, <i>Rabi, un intellectuel engagé</i>	7
Charles Malamud, <i>Pierre Vidal-Naquet</i>	15
Richard Marienstras, <i>Moïse et l'Égyptien</i>	17
Marie-Brunette Spire, <i>André Spire</i>	20
Antoine Coppolani, <i>Albert Cohen et la Revue juive</i>	25
Sandrine Szwarc, <i>Les colloques des intellectuels juifs</i>	35
Héloïse Hermant, <i>Refus des Lumières : les penseurs du retour face au danger de dissolution de l'identité juive</i>	42
Jean-Claude Poizat, <i>Intellectuels juifs français et la modernité. Le cas Finkelkraut</i>	52
Jean-Charles Szurek, <i>Enzo Traverso et Alain Finkelkraut, intellectuels nostalgiques</i>	65
Carole Matheron, <i>Abe Cahan : un intellectuel juif dans le melting pot américain</i>	72
Martine Leibovici, <i>Hannah Arendt, ni Juive d'exception, ni femme d'exception</i>	80
Daniel Oppenheim, <i>L'expérience de la barbarie par l'intellectuel et l'éthique du témoignage selon Jean Améry</i>	91
Michaël Löwy, <i>De quelques intellectuels juifs radicaux aux USA et en Europe</i>	98
Pierre Pachet, <i>Les intellectuels juifs en Union soviétique dans les années 1980</i>	109
Boris Czerny, <i>Une identité de papier : le cas de l'intellectuel juif soviétique Shimon Markish</i>	111
Konstantin Gebert, <i>un intellectuel juif en Pologne : entretien avec Jean-Yves Potel</i>	124
Judith Lindenberg et Judith Lyon-Caen, <i>"Dos poylishe yidntum" (1946-1966) : histoire et mémoire d'une collection au lendemain de la Catastrophe</i>	134
Fleur Kuhn-Kennedy, <i>Mark Turkov et sa "communauté imaginée" : l'activité éditoriale comme engagement intellectuel</i>	140
Dominique Bourel, <i>Buber et la politique</i>	151
Denis Charbit, <i>Intellectuels israéliens : sur l'engagement politique de AB Yehoshua</i>	157
Hors-dossier : Textes	
Philippe Zard, <i>Meddeb le sage</i>	169
Daniella Pinkstein, <i>A ciel ouvert</i>	180
Philippe Velilla, <i>En attendant Marine Le Pen</i>	188
Rachel Ertel, <i>Khurbn – l'homme chaos</i>	194
<i>Ont contribué à ce numéro</i>	198
Sommaires des N° 2 à 18	202

ÉDITORIAL : INTELLECTUELS JUIFS

Izio Rosenman

On date souvent la naissance de l'intellectuel dans nos sociétés, de l'Affaire Dreyfus. La fonction de l'intellectuel moderne — défendre une cause qu'il estime juste, au nom de valeurs universelles dont il s'estime dépositaire — semble donc être née dans la lutte conjugée contre la Raison d'État et contre l'antisémitisme.

Pour ce qui est des intellectuels juifs, on pourrait se hasarder à leur trouver des ancêtres lointains chez les prophètes bibliques qui justement au nom de la justice étaient prêts à affronter les abus du pouvoir, à l'époque un pouvoir royal, et ceci quelquefois au péril de leur vie. Et bien des intellectuels juifs laïques ou non-religieux rattachent leur engagement à cette éthique prophétique.

« Tu n'opprimeras pas l'Étranger, car vous avez été étrangers en Egypte ». Comme le rappelle cette phrase, la motivation de l'engagement chez les intellectuels juifs est souvent la mémoire historique des persécutés, qu'elle soit récente ou ancienne, qu'il s'agisse d'une mémoire collective ou d'une mémoire individuelle, l'une se superposant souvent à l'autre.

À propos des intellectuels juifs, Vladimir Rabi, écrivait :

En diaspora qui est l'Intellectuel juif ?

C'est un homme de culture hybride, mais où la culture environnante est culture dominante : un homme marginal vivant, à des niveaux différents et avec une intensité différente, la vie culturelle et la tradition historique de deux peuples qui coexistent en lui, à

la limite, l'exilé par excellence.

Jusqu'à l'émancipation les deux mondes juif et non juif étaient tout à fait séparés, vint la *Haskala*, qui lutta contre cette conception qui universalisait l'hétérogénéité du monde juif.¹

A notre époque une grande partie des intellectuels juifs se sont éloignés de la tradition. L'appel aux valeurs universelles peut alors avoir un sens ambigu dans son rapport à leur judéité : agissent-ils alors comme juifs ou comme citoyens ? Question souvent soulevée à propos des engagements politiques.

Ainsi Pierre Vidal-Naquet écrivait :

« Pendant la guerre d'Algérie, ai-je agi en tant que Juif ? En tant qu'héritier de la tradition dreyfusarde plutôt, même s'il m'arrivait de penser avec sympathie aux prophètes d'Israël et à leur exigence de justice. »²

Quant à Richard Marienstras dans une analyse critique de l'intellectuel organique, il écrivait :

... le rôle des intellectuels juifs n'est pas de fournir n'importe quelle justification à n'importe quel acte juif. Il est plutôt de se demander publiquement dans quelles conditions la morale peut encore trouver son compte dans un contexte où domine la violence.

1. *Nouveaux Cahiers* n°48 (1977)

2. *Mémoires* 2, éd. Seuil/La découverte, 1998, p. 242.

D'autres intellectuels juifs, ceux que l'on appelle « les juifs du retour », pensent quant à eux que l'Émancipation des Juifs qui en a fait des citoyens, c'est-à-dire des personnes capables de prendre des engagements dans la cité, a été et demeure un danger mortel pour les Juifs, une menace de disparition par dissolution dans l'universel.

Alors on peut se demander : quel rôle les intellectuels juifs ont-ils joué depuis l'Émancipation, quelle place ont-ils occupée dans les sociétés juives et non juives dans lesquelles ils vivaient ? : parias, outsiders ou acteurs à part entière ?

Pour quelles causes se sont-ils mobilisés ? Quelle fut leur part d'utopie ? puisée à quelles sources ? Quelle est aujourd'hui la place des intellectuels organiques dans les sociétés juives ? Quels sont leurs rapports à la tradition religieuse juive ? Et aux grands mouvements politiques ?

Voilà beaucoup de questions. Les réponses sont quasiment aussi riches que diverses.

C'est peut-être pour toutes ces raisons qu'il n'y a pas un seul type d'intellectuel juif mais des intellectuels juifs. C'est pourquoi on trouvera dans ce numéro de *Plurielles* plus de chemine-ments individuels que de catégories générales.

On ne peut fermer cet éditorial, sans marquer l'horreur qui nous saisit devant les massacres perpétrés à Paris par des jihadistes islamistes, au siège de *Charlie Hebdo* d'abord où la rédaction a été décimée, puis au Supermarché cacher de Vincennes, où quatre personnes ont été assassinées *parce que juives*, après les assassinats des enfants juifs de Toulouse et ceux du Musée juif de Bruxelles. Heureusement beaucoup de voix se sont élevées parmi les intellectuels d'origine ou de culture musulmane pour condamner ces assassinats barbares et racistes qui sont une menace pour notre démocratie et notre vivre ensemble.

RABI, UN INTELLECTUEL JUIF ENGAGÉ

Izlio Rosenman

Avant d'évoquer plus en détail la vie et l'œuvre de Rabi, je dirais qu'il est un vrai descendant de la Haskalah, avec toute l'exigence simultanée d'enracinement dans l'histoire et la culture juive et dans celle de la société où l'on vit, en l'occurrence la société française.

Pendant cinquante ans, Rabi a été une figure éminente du judaïsme français, et un des artisans de sa reconstruction après le désastre de la Shoah.

Il est né en Russie de parents eux-mêmes nés en Russie dans une société juive en transition, un pied dans la tradition et un pied dans la modernité. Ceux-ci à la fois respectent la tradition (ils célèbrent les Fêtes, envisageant même à un moment l'avenir de leur fils comme rabbin) et sont déjà de gauche (Trotski s'arrête chez eux lors d'un voyage à Paris).

Rabi lui-même a toujours maintenu cette polarité. Il avait une très vaste culture juive, y compris religieuse. Il s'en inspire dans ses œuvres, mais lui-même est laïque, et engagé à gauche.

Pour Rabi ce sont les exigences éthiques qui faisaient – devaient faire – l'originalité et l'apport spécifique des juifs à l'humanité. Ces exigences s'enracinaient dans la tradition prophétique. Une tradition protestataire, au nom de la justice, une voix protestataire contre les pouvoirs établis.

Rabi a commencé à écrire très jeune : outre ses livres et pièces de théâtre, il a écrit plus de 500 articles brefs ou longs dans de très nombreuses revues juives ou non juives.

Dès 1929, il collabore à une revue, *Chalom*, fondée par Aimé Pallière, dont il fut, de 1930 à 1934, le secrétaire de rédaction. Il est proche d'Albert Cohen, qui a créé en 1925 *la Revue juive*, et

auquel il resta lié toute sa vie. Dès 1933, il collabore à la revue *Esprit*, qui vient de se créer et à laquelle il donne des textes tant sur les questions juives que sur des questions judiciaires, ou politiques comme bien plus tard sur la guerre d'Algérie. Cette collaboration dura presque 50 ans, jusqu'à sa mort.

Son activité journalistique est intense :

Il tient la chronique des livres pendant trente ans dans *La terre Retrouvée*, et dans *l'Arche*. Il tient des carnets dans *l'Information juive* et dans *Les Cahiers Bernard Lazare*. Il contribue à *La vie juive*, à *Kadima*, à *Menorah*, à *World Jewry*, et à bien d'autres revues.

Il écrit également des pièces de théâtre, dont *Judas*, pendant la guerre.

Enfin il est l'auteur de nombreux essais, de « textes de combats » : *L'affaire Finaly, des faits, des textes, des dates*, 1953¹ ; *L'homme qui est*

1. L'affaire Finaly concerne deux enfants juifs, âgés de deux et trois ans, que leurs parents, juifs autrichiens vivant près de Grenoble, cachent dans une pouponnière à Meylan avant d'être eux-mêmes déportés et assassinés. Après avoir été confiés à diverses institutions catholiques, qui les confient à une catholique fervente, Mademoiselle Brun, celle-ci les baptise en secret après la guerre et refuse de les rendre à leur tante. Ils sont cachés dans divers monastères, et sont emmenés en Espagne, avec la complicité d'une partie du clergé, qui considère que baptisés, il faut les élever dans la religion catholique. Cette affaire mobilise la communauté juive. La justice finit par se saisir de l'affaire et lance un mandat d'arrêt contre Mademoiselle Brun pour séquestration d'enfants.

Le 6 mars 1953, un accord est signé entre le Cardinal Gerlier et le Grand Rabbin Kaplan, au terme duquel les enfants sont rendus à leur famille en Israël.

Cette affaire a tendu pendant plusieurs années les relations entre la communauté juive et l'Église de France.

1. Version abrégée et modifiée d'un article paru dans *Pardès*, n° 23, 1997 « L'École juive de Paris ».

entré dans la loi, sur l'affaire Pierre Goldman² (1971-76).

Ses essais portant sur le judaïsme sont les suivants : *Anatomie du judaïsme français* (éd. de Minuit, 1962) ; *Histoire des Juifs de France*, sous la direction de Bernard Blumenkranz (1972) ; *Un peuple de trop sur la terre ?* (Les Presses d'aujourd'hui, 1979). Son *Journal de l'Occupation de la Libération et de l'après-guerre*, édité récemment (3 volumes, 2008-2011), est un beau témoignage au quotidien d'un homme, un jeune intellectuel juif français caché à la campagne dans les Alpes pendant l'Occupation, plongé dans la France profonde protestante.

Il faut y ajouter ses contributions aux *Colloques des Intellectuels juifs de Langue fran-*

2. Pierre Goldman est né à la fin de la Seconde Guerre mondiale, de parents juifs polonais de gauche qui participent activement à la Résistance en France. Ses parents se séparent, et Pierre est élevé par son père qui ne veut pas que sa mère l'emmène avec elle dans la Pologne communiste. Devenu étudiant, il dirige le service d'ordre de l'Union des étudiants communiste, et rejoint ensuite pour quelque temps la guérilla au Venezuela en 1968. Dès son retour en France, il tombe dans la criminalité, commet plusieurs braquages, notamment de pharmacies.

Il est arrêté, passe en Cour d'assise, ne reconnaît que trois des braquages sur quatre, et pas le troisième où deux pharmaciennes sont tuées. Il est condamné en décembre 1974 à perpétuité. En prison, il écrit une autobiographie *Souvenirs obscurs d'un juif polonais né en France*, qui remporte un grand succès. Ce verdict déchaîne les passions, particulièrement dans l'intelligentsia de gauche (Sartre, Simone de Beauvoir, Simone Signoret, etc.) qui crée un comité de défense. Son procès est révisé, et au second, le 4 mai 1974, il est condamné à douze ans de réclusion criminelle. Il sort de prison au bout de quelques mois, compte tenu de la détention provisoire, et des réductions de peine. Pierre Goldman est assassiné le 20 septembre 1979 en pleine rue dans le 13^e arrondissement à Paris. L'assassinat est revendiqué par un groupe inconnu, *Honneur de la Police*. On n'a jamais découvert les assassins, bien qu'en 2010 un ancien indicateur de la police, ait affirmé, sous couvert d'anonymat, avoir fait partie du commando d'assassins.

çaise, dont il fut un participant central – mais rarement dans la ligne du *mainstream*.

Évoquer Rabi, disparu le 6 avril 1981, c'est faire sortir quelqu'un de l'oubli. En effet, alors que ses questionnements sont de plus en plus actuels, Rabi est entré dans l'oubli pour la communauté juive, peut-être à cause du temps qui passe, mais plus certainement de ce qu'il a été de son vivant. Il gênait par ses questions, ses articles, ses prises de position, la communauté organisée et ses institutions. Ainsi, par-delà la mort en quelque sorte, est-il retourné à la marginalité.

Son dernier livre – *Un peuple de trop sur la terre ?* – a soulevé beaucoup de polémiques et de haine à son encontre dans la communauté juive. C'est un livre sans concession, un bilan de l'existence juive au XX^e siècle, et une interrogation forte sur la politique israélienne, qui garde toute sa valeur aujourd'hui. Un bilan de sa vie. Un livre qui a marqué son éloignement de cette communauté, après ce qu'il considérait comme une sorte de *Herem* – de mise au ban – laïque contre lui. C'est aussi un livre de souffrance dédié à *Aher*, alias *Elisha Ben Abouya* – autre marginal d'il y a 1800 ans, Sage très réputé, dont le nom a été supprimé dans le Talmud et remplacé par *Aher*, « un autre » en hébreu, après qu'il eut déclaré qu'il n'y a pas de Justicier au monde, suite à une interprétation considérée comme erronée par les Sages. Ce personnage fascinait Rabi, comme il avait déjà fasciné les hommes de la *Haskalah*.

Dans *Un peuple de trop sur la terre ?* Rabi définit ainsi sa marginalité :

Marginal, je l'ai été. Au temps même où je rendais la justice, je n'ai jamais eu le sentiment de le faire « au nom du peuple français », mais au nom de l'idée que j'avais du peuple français et au nom de mes conceptions juives de la justice.

Marginal, je l'étais aussi dans mes choix politiques. Dès 1927, j'étais incapable de tolérer ce qui allait devenir le stalinisme, avec ses procès de Moscou en 1934, ses appels au meurtre avec l'appui des Juifs staliniens – quelle autocritique pourrait les absoudre ? – en 1953. Je fus un marginal de la communauté juive d'avant-guerre, rebuté par son égoïsme, sa lâcheté et son refus d'affronter sa condition, enfin son rejet des Juifs étrangers qui menaçaient sa sécurité.³

Rabi reste le modèle même de l'intellectuel juif inscrit dans la tradition dreyfusarde, de Zola et Jaurès, mais aussi dans la tradition prophétique juive. Un intellectuel juif intégré professionnellement, culturellement et politiquement dans la société française. Mais un intellectuel engagé de façon critique dans la communauté juive et dans la société non juive. C'est d'ailleurs ainsi qu'il définit lui-même l'intellectuel juif dans un article des *Nouveaux Cahiers*⁴ :

En diaspora qui est l'Intellectuel juif ?

C'est un homme de culture hybride, mais où la culture environnante est culture dominante : c'est un homme marginal vivant, à des niveaux différents et avec une intensité différente, la vie culturelle et la tradition historique de deux peuples qui coexistent en lui, à la limite l'exilé par excellence.

Jusqu'à l'Émancipation, les deux mondes juif et non juif étaient tout à fait séparés, vint la Haskala, qui lutta contre cette conception qui universalisait l'hétérogénéité du monde juif. Suivirent, au cours de l'histoire, des mouvements d'ouverture puis de fermeture du monde juif.

3. *Un peuple de trop sur la terre ?*, Les Presses d'Aujourd'hui, 1979, p.157.

4. *Nouveaux Cahiers* n°48 (1977)

La première caractéristique de Rabi était donc d'être un intellectuel juif engagé dans les luttes de son temps : sa vie a épousé le siècle.

Rabi ne dissociait pas sa pensée de son action, ni sa judéité de son humanisme, encore moins la morale et l'éthique de la politique. On doit donc faire de lui un portrait simultanément intellectuel et politique, où l'histoire se conjugue au présent pour porter le questionnement sur l'avenir. Ce questionnement concerne aussi bien les Juifs que l'humanité en général.

La question éthique mise en scène

À titre d'exemple sur la manière dont Rabi entrecroisait les thèmes de la tradition juive et les problèmes d'actualité dans ses écrits, je voudrais mentionner plus spécifiquement deux pièces de théâtre qu'il a écrites dans les années 50.

La première est *Varsovie*, publiée en 1954 ; lors de sa création, Maria Casarès y tenait un des rôles principaux. Cette pièce est écrite sur le modèle des tragédies grecques. L'action se passe dans le ghetto à la veille de la Révolte et de sa destruction par les Nazis. Elle met en scène à la fois des personnages réels, des combattants juifs, et le président du *Judenrat* qui a remplacé Adam Czerniakow après le suicide de celui-ci. Mais on y rencontre également Lilith, cette figure mythique du Midrash, mère des démons, ici conduisant les nazis. *Varsovie* est une interrogation sur le Mal.

La seconde est *L'affaire Wittenberg* (1957). Inspirée d'un fait réel, elle est également une interrogation autour des mêmes thématiques. Wittenberg, un Juif communiste, est le chef de la résistance juive du ghetto de Wilno. Abba Kovner est son second. Les nazis réclament que Wittenberg se livre faute de quoi ils détruiront entièrement le ghetto avec ses milliers d'habitants. Il finit par se livrer, ou être dénoncé. La

pièce interroge, la culpabilité, le courage et l'absence de courage, mais aussi le sacrifice.

Wittenberg : C'est moi qui suis coupable, moi seul. Coupable d'avoir, dès l'âge de la lucidité, refusé de me soumettre. Coupable d'avoir, dans cette ville de savants et de rabbins, imaginé, envisagé, osé entrevoir que l'effort humain nous permettrait un jour de juguler le mal.

Wittenberg, un simple cordonnier, est comparé au prophète Amos, qui était berger lorsque le Seigneur l'appela à la mission de prophète.

À un moment les personnages interrogent le sacrifice d'Isaac, et l'attitude d'Abraham :

Mendele : Alors, imagine. Imagine un seul instant qu'Abraham ait connu le doute. [Au moment du sacrifice]

Ces deux pièces abordent donc la question du mal, de la responsabilité et de la conscience individuelle. Elles témoignent chez l'auteur, de cette étroite alliance entre une culture classique qui leur donne la forme d'une tragédie, et la culture juive traditionnelle qui leur donne leur contenu.

Éthique et politique.

Pour Rabi le cœur de l'identité juive est l'exigence éthique ; une exigence qui ne se contente pas de la théorie, mais comporte des implications pratiques. Ainsi écrit-il :

Quelle est la signification de notre judaïsme ? Nous ne manquons pas de discours homilétiques, la justice sociale dans la vie, la justice sociale dans les Prophètes ; mais à quoi cela correspond-il ? Nous ne pouvons pas l'appliquer à des cas concrets. À quoi cela correspond-il si cet enseignement n'a pas de valeur pour l'ouvrier qui travaille à l'usine ? À quoi cela sert-il si nous ne pouvons pas l'appliquer à des problèmes concrets qui ébranlent

notre conscience à la base même, à savoir, par exemple, le problème arabe – monde juif, monde arabe – dont M. Albert Memmi a déclaré que c'était le problème numéro un ? À quoi cela sert-il si nous n'arrivons pas à l'appliquer au problème de la torture en Algérie, au processus de dégradation de la conscience en Algérie ? À quoi cela sert-il si nous ne pouvons pas appliquer notre théorie, notre thèse, notre éthique et notre philosophie, notre sens du devenir, de l'histoire, à des cas aussi concrets que ceux-là, qui nous engagent complètement.⁵

Ainsi constatait-il que, depuis la fin de la guerre, il y avait une absence d'engagement du judaïsme en tant que groupe, dans les affaires de ce monde qui mettaient précisément en jeu notre éthique, à savoir les luttes contre le colonialisme, contre le racisme (*Apartheid*, émancipation des Noirs aux États-Unis), pour la justice sociale (dans les combats politiques).

Toutes ces réflexions me semblent d'ailleurs d'une actualité brûlante.

Il mettait cette absence d'engagement au compte du glissement à droite du judaïsme, ou plutôt, pour employer le terme d'Albert Memmi, de la judaïcité.

Cette analyse et cette exigence il les formulait très fortement en particulier au moment de la guerre d'Algérie :

En soi, je l'ai dit tout à l'heure, le judaïsme n'est ni de droite ni de gauche. Mais là... on oublie de rappeler, le judaïsme dans son contexte et dans sa situation historique du temps : depuis 1792, historiquement, le judaïsme se trouvait axé à gauche parce que l'allié était à gauche, et parce que la droite était l'ennemi, xénophobe et antisémite. Le juif, donc, n'avait pas le choix ;

5. *La conscience juive* (Colloques d'Intellectuels Juifs de Langue française), PUF, 1963, p. 295

les juifs étaient pour la gauche parce que le test continu de leur choix c'était la question de l'antisémitisme. Et cette tendance à gauche a été encore accusée à la fin du XIX^e siècle, d'abord par la survenance de l'affaire Dreyfus, ensuite par l'apparition sur la scène de l'histoire du judaïsme de l'Est, qui, à partir de 1880, a commencé à effectuer sa formidable migration à travers le monde. À la fin du XIX^e siècle donc, on peut dire que le judaïsme occidental, avec le judaïsme oriental, avait potentialité révolutionnaire, c'est-à-dire qu'il était mûr pour toutes les révolutions, et parmi ces révolutions il y avait le socialisme, il y avait le bundisme, et aussi le sionisme.⁶

On le voit, chez Rabi la réflexion historique sur le judaïsme a toujours une implication sur la réalité actuelle, c'est une mise en perspective appuyée sur l'histoire.

Quelle vision Rabi a-t-il du judaïsme ?

Pour Rabi, le judaïsme est *une vocation, une éthique et un prophétisme*, il comporte un certain nombre d'idées, de doctrines, et une culture pour laquelle, dit-il, nous sommes prêts à vivre et à mourir. Et puisque les options morales se définissent au niveau des problèmes politiques, il est nécessaire que nous nous engagions dans le drame du monde moderne⁷.

Judaïsme clos et Judaïsme ouvert : la nécessité de l'engagement.

Rabi oppose souvent le concept d'un judaïsme clos, fermé sur lui même dans lequel il ne voit aucun futur pour les Juifs, et celui d'un judaïsme

ouvert sur la cité et sur les problèmes de ce monde, dans lequel il devrait s'insérer, car, dit-il, il n'y a pas de solution miracle pour notre survie dans la modernité maintenant que les facteurs traditionnels qui ont contribué à la survie du judaïsme, l'antisémitisme, les grandes concentrations urbaines juives, la langue commune, la religion, sont en forte régression ou ont disparu⁸.

Ce qui reste peut-être le plus actuel dans la pensée de Rabi, ce qui le préoccupe le plus, est son interrogation sur la place des Juifs dans la cité.

Il écrit dans *Anatomie du Judaïsme*⁹ :

L'émancipation politique des Juifs s'est traduite par une double scission : scission au sein de l'homme juif entre l'homme et le Juif, et scission au sein du monde juif entre l'individu et le groupe. En fait, dans la perspective historique de la survivance du judaïsme, c'est essentiellement le groupe, fût-il réduit au caractère de pur symbole, fût-il limité au simple *minyan*, qui compte, et non l'individu, quelle que soit sa valeur.

Là également, il ne manque pas de citer le *minyan*¹⁰, la conception traditionnelle de la base de la collectivité juive. Pour lui, l'évolution de la communauté juive française, à l'instar d'ailleurs, de l'évolution des Juifs dans le monde depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, présente trois tendances : neutralisme politique, glissement

8. Wladimir Rabi, *Anatomie du Judaïsme français*, Éditions de Minuit, 1962, p. 247.

9. *Ibid.*, p.233.

10. *Minyan* : ensemble de dix personnes, traditionnellement des hommes ; nombre minimal pour dire certaines prières. Par extension considéré comme le nombre minimal pour constituer une collectivité.

6. *Idem.*

7. « Les chemins de fuite (engagement et non-engagement) », in *La conscience juive*, PUF, 1963, (3^e colloque : *Morale juive et politique*, 30 septembre 1960), p. 292.

général à droite, et par voie de conséquence rejet du messianisme traditionnel.

Il porte sur les positions de ce judaïsme d'avant juin 1967 un jugement assez dur¹¹:

Conformiste par essence, jamais le judaïsme français ne s'est une seule fois dressé contre le pouvoir. S'il intervint, au cours de l'affaire Dreyfus et au cours de l'affaire Finaly, ce fut contraint et forcé, parce que le salut ou l'honneur de la communauté était en jeu. La charge de défendre les valeurs prophétiques a toujours été assumée par des Juifs agissant individuellement et hors de tout contexte communautaire.

Répétitivement, il prononce un plaidoyer pour l'engagement dans la cité, engagement qu'il enracine dans la tradition prophétique¹² qui, pour lui, constitue l'essence même du judaïsme :

Avaient-ils été neutres, pourtant, les prophètes qui tonnaient contre l'iniquité et l'abomination, contre le mensonge et l'idolâtrie, contre toutes les formes de ce que nous appelons aujourd'hui les aliénations humaines ?

S'investir, s'engager, dans les grands combats de ce siècle, au-delà de ce qui touchait uniquement les Juifs : la justice, les droits de l'homme, le combat contre l'apartheid, contre le colonialisme. Tel lui paraissait être la nouvelle tâche du judaïsme et le sens actuel de l'éthique prophétique, sa référence permanente. Il en appelait en particulier aux Juifs pour qu'ils luttent au nom du judaïsme contre la torture au moment de la guerre d'Algérie.

Dans *La conscience juive*¹³, Rabi écrit :

Je suis un peu surpris de l'affirmation géné-

rale, à savoir que l'essence du judaïsme, c'est d'être hors de l'histoire. Je crois que le problème essentiel, la ligne de clivage, c'est : nous sommes dans l'histoire, ou nous sommes hors de l'histoire. Je crois qu'effectivement, si pendant longtemps le monde juif a été un objet de l'histoire, depuis cent cinquante ans on peut dire que le monde juif est un sujet de l'histoire. S'il n'avait pas participé au vaste courant de l'histoire, il n'y aurait pas eu, au sein du monde juif occidental, ce mouvement vers l'émancipation politique, il n'y aurait pas eu, à la fin du siècle dernier, ce vaste mouvement de libération collectif et national sous la pression des événements et sous la pression de la paupérisation. Il n'y aurait pas eu ce mouvement qui s'appelle le sionisme, qui a permis de transformer une partie de la surface de la planète. Je pense que, par conséquent, poser ce postulat : le monde juif doit vivre hors de l'histoire, est une erreur.

Croyance dans la nécessité de l'engagement, défense des persécutés, fidélité aux valeurs éthiques, combat pour la justice, non en théorie, mais sur la scène même du politique : ces thèmes constituent l'ossature de sa démarche.

Pour lui le combat pour la justice ne se divise pas. La défense des persécutés, quels qu'ils soient, il la rattache à cette phrase du Talmud¹⁴:

« Dieu se range du côté du persécuté. Est-ce seulement lorsque le persécuteur est un impie et le persécuté un juste ? Non : le persécuteur fut-il juste, et le persécuté impie, Dieu se range toujours du côté du persécuté. »

Dans son dernier texte paru, il résume ainsi son attitude dans le monde juif¹⁵:

11. *Ibid.*, p. 234.

12. *op. cit.*, p. 233

13. *La conscience juive*, *op.cit.* p. 144.

14. *La conscience juive op.cit. p. 103*

15. W. Rabi, « Bilan d'une vie », écrit le 31 mars 1981, paru dans *Esprit*, Janvier 1992, p.119.

Dans le monde juif où je ne fus jamais un esprit religieux (mais encore le sais-je moi-même ?) je n'ai jamais toléré la trahison des valeurs éthiques. Ce sont elles qui nous avaient permis de subsister et de nous maintenir, malgré le double courant qui nous partageait, entre l'aspiration à l'universalisme et la nécessité d'une structure particulariste.

C'est par un refus de renoncer à cette exigence éthique que Rabi définit son attitude par rapport à Israël, dans son intervention au colloque des intellectuels de 1974, *Solitude d'Israël*¹⁶ et qu'il évoque le « soin jaloux (ou zélé) avec lequel nous avons suivi le fonctionnement des institutions [israéliennes] : police, armée, administration pénitentiaire, comme nous le faisons, avec le même soin (ou zèle) jaloux pour les institutions françaises ; contrôle du respect des droits de l'homme dans les territoires occupés : détention administrative, destruction des maisons arabes, expulsions et déportations. »

*Son attitude à l'égard d'Israël.
Vers la dissidence.*

Rabi a toujours pensé que la solidarité avec Israël devait être entière, active, mais en même temps critique et débarrassée de tout mysticisme messianique.

Dès décembre 1967, Rabi s'élève contre la vague nationaliste et messianique initiée en partie par des intellectuels juifs francophones en France et en Israël.

Ce contre quoi Rabi s'élève, c'est d'abord l'inconditionnalité :

La faute majeure, parce qu'elle cumule toutes les défaillances, dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre moral, c'est l'incondition-

nalité, la tentation permanente de justifier tous les moyens par la fin, la perversion du langage qui accompagne alors tout ce mécanisme. Est-ce là un phénomène propre à tout groupe minoritaire en position de combat ininterrompu, comme le peuple juif ?¹⁷

Même au cœur d'une problématique qui le touchait de si près, Rabi a toujours affirmé son refus de la *Realpolitik*, et de la dissociation de la morale : La relation avec Israël imposerait à tout Juif une échelle de valeurs morales différente selon qu'il s'agit d'Israël ou d'un autre État dans le monde. Il ne peut y avoir une vérité dans l'ordre juif, et une autre dans l'ordre universel. Je n'admets pas la scotomisation d'une éthique dont nous sommes les porteurs depuis dix-neuf siècles, période pendant laquelle nous n'avons pas eu d'État et où nous avons pu, grâce à cette situation exceptionnelle, assurer notre distanciation critique d'avec les abus inévitables de tout État. Je n'admets pas, sous le prétexte qu'il s'agit d'Israël, les justifications théologiques et messianiques aux errements de l'État d'Israël. Sion sera rédimée par la justice et la vérité, non par les subterfuges de la rhétorique.¹⁸

Cette exigence éthique Rabi l'a manifestée depuis ses premiers textes et jusqu'à ses derniers. Ainsi dans sa pièce *Varsovie*, Jude, un des héros, dit¹⁹ :

C'est qu'il ne s'agit pas seulement de tactique. Les aspects immédiats que prend notre lutte masquent toujours ou révèlent le fondement essentiel de notre croyance : la place de l'homme dans l'univers. Nous ne décidons jamais dans l'abstraction, nous choisissons toujours en termes de morale et de culture.

17. *Un peuple de trop sur la terre ?*, Les Presses d'aujourd'hui, 1979, p.23

18. *Un peuple en trop ?*, op.cit., p 21

19. *Varsovie*, op.cit. p. 27

16. *Solitude d'Israël : données et débats / XV^e Colloque d'intellectuels juifs de langue française*, PUF, 1975, p. 183.

De même, dans une allusion à la discussion biblique d'Abraham avec Dieu, au moment de la destruction de Sodome, dans *Varsovie*, à propos de l'absence d'aide de la résistance polonaise, un seul Polonais, Jurek, venant et restant au ghetto affirme : « Un seul juste suffit à sauver une ville »²⁰. Cette exigence éthique Rabi la manifeste encore dans le dernier texte, paru après sa mort dans *Les Nouveaux Cahiers*, une étude dans laquelle, lorsqu'il évoque les tribunaux d'honneur juifs qui jugèrent après la guerre les anciens membres de *Judenräte*, il salue le haut niveau éthique de ces tribunaux en écrivant que « ni la haine ni la vengeance ne commandèrent leur décision ».

Le divorce entre une communauté et un homme qui lui avait consacré le plus fort de son énergie intellectuelle, qui a eu le sentiment de mourir en exil, apparaît comme l'effet d'un double phénomène : le glissement de la communauté juive française vers le soutien inconditionnel à la politique israélienne ; et la réaction d'un homme qui n'avait pas peur d'être minoritaire, marginal même, pour défendre ses idées.

Que reste-t-il donc de ce questionnement, de cette pensée engagée, de cette voix souvent discordante par rapport au ronron majoritaire juif, de cette exigeante critique faite au nom de l'*Ahavat Israël*, l'amour d'Israël, par un des siens ?

L'héritage de Rabi.

Son œuvre : ses études historico-sociologiques de la condition juive en France, son approche originale de la culture juive faite d'une vaste connaissance, d'une adhésion critique, comme le fut son adhésion à l'État d'Israël, d'une adaptation

des concepts à notre réalité, une vision polycentriste de la judaïcité où Israël et la Diaspora, dans leur permanence respective, ont chacun leur rôle à jouer. Les questions qu'il a posées sur l'avenir du judaïsme sont encore les nôtres. Il reste également son analyse critique de la politique israélienne dans les Territoires Occupés, et vis-à-vis des Palestiniens. On peut d'ailleurs constater tous les jours la justesse de ses analyses.

Il reste enfin son appel passionné pour que les Juifs s'engagent dans les luttes du siècle pour la justice aujourd'hui telle qu'il les formulait déjà dans *l'Anatomie du judaïsme* en 1962, où il écrit :

Mais un Juif peut-il rester passif ou neutre ? L'expérience vécue sous le nazisme n'est-elle pas pour lui une leçon du même ordre que celle de l'esclavage d'Égypte ? /... /

Si la civilisation doit survivre, il y a encore place pour l'homme. Il y a encore place pour le Juif, pour son inaltérable foi, pour son indestructible *confiance en la justice*. Notre devoir est en toute circonstance, quelle que soit l'opportunité immédiate, d'affirmer la primauté de nos valeurs spirituelles. Il n'y a pas deux morales, il n'y en a qu'une.²¹

Peut-être le plus important est-il son exigence intraitable de justice. Une volonté que la morale soit une, que le langage soit un. Une volonté farouche d'inscrire les valeurs de l'éthique prophétique dans le réel, et les Juifs dans l'histoire des peuples et des questions de notre monde.

En un mot : Rabi, un *mensch* dans la modernité juive.

20. *Varsovie*, op.cit. p.30

21. *Anatomie du Judaïsme français*, chapitre « Les juifs dans la cité », Les Éditions de Minuit, 1962, p. 252.

PIERRE VIDAL-NAQUET (1930-2006)

Charles Malamoud

« Intellectuel » au sens que ce terme a pris en français au moment de l’Affaire Dreyfus, Pierre Vidal-Naquet l’était assurément. Être un « intellectuel », dans son cas, était la suite non pas naturelle, mais construite, nécessaire et assumée du choix qu’il avait fait d’être historien. Sur les raisons et les étapes de son choix, il s’explique longuement, à plusieurs reprises, notamment dans le recueil intitulé *Le choix de l’histoire* (Arlea 2004). Mieux que personne il sait qu’il y a une différence irréductible entre les mémoires et l’histoire, mais c’est un souci d’historien qui le travaille et l’incite à tirer au clair cet aspect de son histoire personnelle. Il aurait pu, il le constate lui-même, choisir d’autres voies dans ce qu’on commençait à appeler, vers 1950, les sciences humaines. Dans ses rationalisations du moment, et qu’il ne récusait pas dans l’après-coup, il disait que la discipline historique donnait une vue sur la totalité d’une période, d’une culture, d’un événement. Faire de l’histoire, se faire historien était pour lui une façon de ne renoncer ni au concret des faits singuliers ni à la réflexion philosophique.

C’est en tout cas dans cet état d’esprit, avec cette ambition, qu’il choisit son domaine : l’histoire de la Grèce antique. Une histoire profondément novatrice, pénétrée d’anthropologie. Elle s’affirme d’abord et se révèle au public dans le recueil intitulé *Le Chasseur noir* (1^{re} édition Maspero 1981), dont le contenu est parfaitement synthétisé dans le sous-titre *Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Ce livre avait été précédé d’un ouvrage écrit en collaboration avec Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Tragédie* 1 (Maspero 1972) et

sera suivi, jusqu’à la fin de sa vie, d’une longue série d’études qui ont profondément renouvelé, élargi, approfondi le champ des études grecques. Mais d’emblée, le travail de l’historien, chez Pierre Vidal-Naquet, est inséparable de l’historiographie, d’une part, et, d’autre part, d’une enquête sur la façon dont notre propre pratique et pensée politique s’articulent sur ce que nous savons de ce que faisaient et pensaient les Grecs.

Choisir la Grèce ancienne, ce n’est donc pas se limiter à l’exploration du passé. Mais la conscience du présent informe de façon bien plus directe et pressante la démarche de l’historien et, dans le cas de Pierre Vidal-Naquet, contribue à dessiner sa figure d’intellectuel. Cela encore, il le dit avec insistance et lucidité dans ses *Mémoires* (Seuil, La Découverte, 1995 et 1998) : son enfance a été marquée par les récits que lui faisait son père sur l’Affaire Dreyfus : l’histoire d’un crime dont s’étaient rendus coupables la justice, l’armée, l’opinion publique ; l’histoire aussi de la bataille que des intellectuels avaient menée pour dénoncer l’injustice, en analyser les causes, faire la lumière sur les mensonges qui ont permis l’injustice et obtenir que la vérité éclate et soit reconnue.

L’enfance de Pierre Vidal-Naquet prend fin le 15 mai 1944 quand ses parents sont arrêtés par la Gestapo à Marseille pour être tués à Auschwitz. Lui-même échappe à leur sort par une espèce de miracle. Dès lors, à partir surtout du moment où on commence à se faire une idée de ce qu’a été l’extermination des juifs, la question proprement tragique s’installe en lui : que s’est-il passé au juste, comment cela a-t-il été possible ?

Au cours de sa vie, Pierre Vidal-Naquet a été amené à se prononcer sur toute sorte de questions en relation avec l'injustice faite aux individus et aux peuples. Le plus souvent, ces prises de position s'accompagnaient d'études (des préfaces notamment) qui mettaient en lumière l'histoire et le contexte du problème en cause. Mais, il nous le dit lui-même : deux « affaires », deux quêtes de vérité ont marqué de façon décisive son destin d'historien du temps présent et donc d'intellectuel et de citoyen. D'abord, « l'affaire Audin », commencée en 1957 ; puis, à la fin des années 1970, le combat contre les « négationnistes ». Dans l'un et l'autre cas, c'est d'abord des systèmes de mensonges et de falsifications que Pierre Vidal-Naquet entend révéler et démonter.

À l'affaire Audin, Pierre Vidal-Naquet a consacré une série d'écrits regroupés dans le volume publié sous ce titre aux Éditions de Minuit en 1989 ; se rapportent au même sujet *La Torture dans la République* (Minuit 1972), *Les crimes de l'armée française* (Maspero 1975), *Face à la raison d'État, un historien dans la guerre d'Algérie* (La Découverte 1989). « C'est la guerre d'Algérie qui a fait de moi un dreyfusard en action », écrit-il dans *Le choix de l'histoire* : le mathématicien Maurice Audin, arrêté par les parachutistes de l'armée française pendant la bataille d'Alger le 12 juin 1957 est déclaré « disparu » à la suite d'une évasion. Il apparaît vite qu'en réalité il est mort sous la torture. Avec quelques amis, Pierre Vidal-Naquet entreprend de faire la lumière et montre que la torture, contrairement à ce qu'affirment sans cesse les autorités, est couramment pratiquée par la police et l'armée. Faire comprendre

ce que révèle ce fait quant au fonctionnement de la démocratie en France, voilà ce qui sera le premier grand combat de l'intellectuel Pierre Vidal-Naquet. C'est par là que commence son engagement « anticolonialiste », engagement qui jamais ne bridera sa liberté de jugement.

Le combat contre la « petite secte » des « Assassins de la mémoire » (tel est le titre du recueil publié à La Découverte en 1987) a été, j'en fus le témoin, une expérience infiniment douloureuse. L'entreprise des « révisionnistes » visait à faire admettre l'idée que les chambres à gaz n'avaient pas existé et qu'en somme la Shoah était un mythe. Pierre Vidal-Naquet démontra patiemment, point par point, les impostures, les falsifications et les paralogismes de ces discours.

Juif de par le destin de ses parents, juif aussi par l'histoire de son temps, intellectuel « dreyfusard », auteur d'une étude magistrale sur la fin du judaïsme antique (à propos de Flavius Josèphe), évidemment impliqué dans les tourments et les débats dramatiques suscités par le conflit entre Israël et les Palestiniens et leurs voisins arabes, Pierre Vidal-Naquet était-il un intellectuel juif ? À cette question on ne peut répondre brièvement. Il était certes tout à fait étranger à toutes les formes de la religion et de la tradition juives. Des occasions se présenteront, je l'espère, qui permettront d'introduire à une analyse plus détaillée des rapports de Pierre Vidal-Naquet au judaïsme. Pour qui fut le témoin de sa vie et le lecteur constant de ses écrits, il est clair que c'était, comme on dit en yiddish, « a mensch ».

MOÏSE ET L'ÉGYPTIEN*

Richard Marienstras

* *Texte publié dans L'Arche, février 1968.*

... Il advint, en ces jours-là, que Moïse, qui avait grandi, se rendit vers ses frères et vit les charges qui pesaient sur eux. Il vit aussi un Égyptien qui frappait un Hébreu, d'entre ses frères. Il se tourna de-ci de-là et vit qu'il n'y avait personne, il frappa l'Égyptien et l'enfouit dans le sable¹ ».

Cet épisode fameux a donné lieu au nombre habituel de commentaires. Rashi affirme qu'il n'y a pas eu assassinat, du fait que l'Égyptien avait couché avec la femme d'un Hébreu. L'esprit de son midrash semble être le suivant : Moïse ne faisait que défendre les siens ; l'Égyptien n'est pas un individu, mais l'être d'une oppression qui a pour conséquence inéluctable le viol physique et spirituel. N'empêche que Rashi croit utile de justifier Moïse.

Le recueil de légendes de Ginzberg est plus rassurant encore : avant de tuer l'Égyptien, Moïse réfléchit longuement, hésite, et voit (mais comment ?) que, l'Égyptien étant foncièrement mauvais, l'on ne peut espérer qu'il s'amende. Irrécupérable, l'Égyptien méritait bien son sort.

Pour le moderne exégète d'un Moïse en édition de poche², cet épisode prouve que Moïse brise l'égoïsme de son « moi » et découvre le prochain - ses frères - en même temps que la violence. Et il ajoute curieusement que l'éloignement entre les hommes a disparu. Par une sorte d'accord tacite entre ces commentateurs,

l'on a décidé que le problème moral relatif au meurtre de l'Égyptien ne serait pas posé.

Il existe ainsi dans la tradition juive tout un courant apologétique, dont le trait marquant est qu'il s'efforce de ne donner qu'une interprétation glorieuse ou rassurante de faits qui ne le sont pas toujours, ou pas exclusivement. Cette tradition était pleinement justifiée à des époques où les Juifs, dispersés et humiliés, ne disposaient pour se défendre d'aucune arme - sinon du sentiment que leur cause était juste et leurs prophètes impeccables. Comme nous avions beaucoup moins de péchés que d'ennemis, nous pouvions bien laisser à ceux-ci le soin de dénombrer ceux-là.

La situation, aujourd'hui, n'est plus tout à fait la même. Les Juifs, eux aussi, ont appris à faire usage de la violence, et cette nouveauté, après vingt siècles d'existence désarmée, n'a visiblement pas été comprise par certains de nos intellectuels qui - contrairement à ce que faisait, par exemple, Martin Buber - se donnent pour fonction de renforcer à tout propos la bonne conscience de leurs lecteurs. N'écrivent-ils pas comme si les Juifs n'étaient encore que de pures victimes ou de généreux archanges ? Hélas ! cette idée qu'ils se font de leur fonction les range d'emblée au rang de propagandistes d'une certaine politique, dont ils se font, implicitement ou explicitement, les défenseurs.

Quand Joseph Agnon, prix Nobel de littérature, signe un manifeste où il demande que les provinces conquises soient purement et simplement annexées ; quand le Rav Kook affirme

1. *Exode*, li. 11-12.

2. André Neher. *Moïse ou la vocation juive*. Le Seuil (1956), 2007

que « la cession de territoires occupés serait un péché et un acte criminel (...) contraire à la Torah » ; quand André Chouraqui entonne un péan à la Jérusalem unifiée sans se demander ce que les habitants arabes de la ville pensent de cette unification ; quand on imprime, dans un précédent numéro de cette revue [l'Arche³] que la seule différence entre un village et un camp de réfugiés est d'ordre esthétique – le lecteur de bon sens est en droit de se demander ce que ces têtes pensantes font de leurs têtes et de leurs pensées. Car le rôle des intellectuels juifs n'est pas de fournir n'importe quelle justification à n'importe quel acte juif. Il est plutôt de se demander publiquement dans quelles conditions la morale peut encore trouver son compte dans un contexte où domine la violence. Par exemple : Israël a droit non seulement à l'existence, mais à la sécurité. Cela signifie que les frontières doivent être modifiées, et les modifications discutées au cours d'une négociation. Un Israélien a droit d'avoir libre accès aux lieux saints – c'est-à-dire au Mur des Lamentations et à quelques emplacements peu nombreux situés dans l'ancienne ville arabe. Mais la décision unilatérale d'annexer toute la vieille ville de Jérusalem déborde assez largement ce droit à la sécurité et ce droit de libre accès aux lieux saints. De sorte que lorsqu'on prétend ne rien demander d'autre que la négociation sans annexion, en laissant entendre toutefois que l'on annexera préalablement le Golan, Jérusalem et Gaza⁴ – c'est-à-dire que sur ces points l'on a, en quelque sorte, négocié tout seul –, c'est une inconséquence grave qui donne aux États arabes un prétexte vraisemblable pour refuser

la négociation et la reconnaissance de l'État. C'est donc de la mauvaise politique, car, pour s'assurer l'appui de l'opinion internationale et d'une partie de la gauche, il faut administrer la preuve que l'intransigeance est tout entière du côté arabe.

Le rôle des intellectuels juifs, aujourd'hui, n'est plus seulement de démontrer la mauvaise foi des Arabes et de dénoncer leur obstination à refuser l'existence d'Israël : il doit être aussi de relever les inconséquences de la politique israélienne, et d'engager la polémique avec ceux qui pensent que la géographie biblique autorise les Israéliens à conserver définitivement les territoires acquis pendant la guerre des Six Jours. Mais, là-dessus, nos intellectuels observent le même silence pudique que certains commentateurs à propos du meurtre de l'Égyptien...

Il existe cependant un midrash dont l'auteur se demande pour quelle raison Moïse ne fut pas autorisé à entrer au pays de Canaan. L'une des réponses est justement qu'en frappant l'Égyptien, il avait commis une faute. Le midrash ne dit pas qu'il ne faut pas tuer quand c'est nécessaire : il reconnaît seulement que tout acte est à double face, et que la nécessité où l'on se trouve d'user de la violence n'abolit pas les conséquences de celle-ci : on en reste à jamais comptable.

Le rôle des intellectuels ne saurait être de brouiller cette comptabilité-là. Il consiste plutôt à l'établir avec clarté, même au prix de se rendre impopulaire. Et que l'on ne dise pas que ce serait faire ainsi le jeu de l'ennemi : cet argument n'a que trop servi chez les staliniens à une époque qui n'est pas si lointaine. Ce qui fait avant tout le jeu de l'ennemi, ce sont les fautes politiques que l'on commet soi-même.

3. (n.d.e.)

4. À propos de *Gaza*. Voir le « plan de paix » du Mapam et les déclarations de M. Israël Galili, ministre israélien de l'Information, en date du 20 septembre 1967.

Par une coïncidence qui n'est, après tout, pas tellement fréquente, une offre *sincère* de négociation sans annexion – sans *aucune* annexion – est une offre où la morale et la politique se rejoignent. Quant aux nécessaires modifications du tracé des frontières, elles doivent, justement, faire l'objet de la négociation.

Au demeurant, ceux qui pensent que, chez les Juifs, tout ce qui est réel est à la fois rationnel, moral et politiquement habile ne seront jamais esseulés : il y aura toujours assez d'inconscients

parmi nous pour dire qu'il est intempestif de balayer devant sa porte et pour renforcer parmi les Juifs cette bonne conscience qui, sur le plan politique, n'a jamais produit que des désastres.

Extrait de *Richard Marienstras, Être un peuple en diaspora*, Éd. Les Prairies ordinaires, 2014., *Préface* d'Élise Marienstras, *Postface* de Pierre Vidal-Naquet.

Avec l'aimable autorisation des éditions Les Prairies ordinaires

ANDRÉ SPIRE (1868-1966)

Marie-Brunette Spire

Français. Juif. Français juif. Juif français. Poète français. Poète juif. Juriste et haut fonctionnaire de l'État français, engagé « dans la cité ». Théoricien et novateur du vers libre. Militant de la cause ouvrière. Militant juif. Militant sioniste. Tous ces fils tissés ensemble fondent la vie d'André Spire. Alors Spire, intellectuel juif ? Il se serait, nul doute, senti à l'étroit dans une définition aussi sommaire, trop exiguë pour un être rebelle lancé dans des voies si différentes, suivies ensemble, mêlées inextricablement, et qui faisaient de lui - engagement citoyen et œuvre littéraire – un alliage insolite, à la fois profondément de son époque et essentiellement atypique.

Un portrait succinct tient de la gageure. Contentons-nous d'un bref survol.

André Spire est né à Nancy dans une famille juive lorraine, française depuis le XVIII^e siècle, de la moyenne bourgeoisie où les familles Nathan et Spire, profondément républicaines, étaient depuis longtemps impliquées dans la vie de la cité. Son grand-père, président du Bureau de bienfaisance de la ville, son père avocat puis notaire, conseiller municipal, associés à la tête d'une fabrique de chaussures, auraient sans doute trouvé naturel que le fils en reprenne les rênes. Mais sa jeune sensibilité formée à proximité d'enfants d'ouvriers et un éveil politique socialisant puis socialiste (mais jamais inféodé à un parti) au contact des penseurs de la solidarité et de la question sociale du XIX^e siècle lui dictent de ne pas devoir son confort au travail des autres ni de ne jamais devenir un notable. Des études de droit et de sciences politiques le mènent au Conseil d'État où il entre le 1^{er} janvier 1894. Et là, en dehors de ses tâches professionnelles de juriste, mû par un impérieux désir de justice

sociale hérité de sa famille, il se lance dès 1896, en ces temps où n'existait guère de législation du travail, dans l'action au service de la cause ouvrière et du sauvetage d'ouvriers victimes d'accidents du travail, de maladies ou du chômage. Il crée avec René Bazin, un collègue, *La Société des visiteurs*, association philanthropique d'un genre nouveau qui, grâce à un réseau de visites à domicile et de services (conseils médicaux et juridiques, bureaux de placement et prêts gracieux), cherche à faciliter la réintégration dans le monde du travail.

Les années qui suivent le début de l'affaire Dreyfus voient l'émergence du mouvement des Universités populaires. Spire se mêle à cette généreuse entreprise idéaliste de rapprochement des milieux cultivés et du prolétariat pour le partage de la culture classique et scientifique, visant à l'éveil de la conscience ouvrière et syndicale pour l'obtention de meilleures conditions de vie et d'une législation du travail. Fin 1899, il crée *L'Enseignement mutuel* avec Daniel Halévy une Université populaire (UP) dans le XVIII^e arrondissement de Paris, dont ils assument l'organisation des activités et le contenu jusqu'en 1906. Et parallèlement, à la même époque, il se lie avec Charles Péguy, collabore à ses *Cahiers de la Quinzaine*, et à plusieurs autres revues de gauche.

Spire semble donc avoir le profil d'un de ces Juifs *Fous de la République* décrits par Pierre Birnbaum, patriotes et républicains, qui, incarnant les idéaux de la Révolution française, se mettaient au service du pays corps et âme dans les plus hautes fonctions de l'État, de l'Armée, de l'Administration, de l'Université¹. Oui, mais c'eût

1. Pierre Birnbaum, *Les fous de la république, histoire politique des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Fayard, 1992.

été pour lui faire abstraction de sa révolte contre la bourgeoisie et de l’Affaire Dreyfus.

Le capitaine Dreyfus, arrêté en novembre 1894, est dégradé publiquement le 5 janvier 1895. Or la semaine suivante Spire se bat en duel pour relever par les armes l’honneur juif. Il était au Conseil d’État depuis un an lorsque *La Libre parole*, le virulent journal antisémite d’Édouard Drumont, qui se nourrit de dénonciations et de calomnies, met en cause le 9 janvier le nombre de jeunes auditeurs juifs reçus au Conseil à la faveur, prétendait-il, quand l’entrée s’y faisait exclusivement sur concours. Sur-le-champ, Spire réplique par l’envoi d’une lettre au journal provoquant l’échange de témoins. On ne plaisantait pas avec l’honneur en ce temps-là. Le 12 janvier 1895, il se bat à l’épée avec l’auteur de l’article. Tout jeune il avait déjà connu provocations et accrocs antisémites. En 1886, l’année de son baccalauréat, paraissait *La France juive* du même Drumont. « À partir de cette date, racontera-t-il, on est toujours sous les armes. Et mes parents qui n’étaient que des Juifs tièdes au point de vue religieux, mais fiers, au milieu de leurs relations mondaines nancéiennes, non juives, et malgré de vieilles amitiés familiales remontant à près d’un siècle, se sentent alertés, en état d’insécurité². » Maurice Barrès, son aîné au lycée de Nancy, avait cité son père « au nombre de ces barons de l’industrie qui sucent le sang de leurs ouvriers³. » « Bagarres, injures, gifles, échanges de témoins⁴. »

Son duel se situe donc au tout début de l’Affaire, après la campagne antisémite de 1892 contre la présence d’officiers juifs dans l’armée,

le duel de Drumont contre le capitaine Crémieu-Foa et celui du marquis de Morès qui s’était soldé par la mort du capitaine Armand Meyer fin 1894. Dans l’atmosphère électrique de l’Affaire débutante, Spire fait régulièrement de l’escrime en salle d’armes, ce qu’il continuera en 1910-1912 lors de la recrudescence d’antisémitisme à la veille de la Première Guerre mondiale. Si son devoir de réserve de haut fonctionnaire l’empêche longtemps de s’associer aux premières protestations en faveur de la révision du procès de Dreyfus, il signe dans *L’Aurore* du 27 novembre 1898 celle contre l’arrestation du colonel Picquart, et envoie sa démission d’officier de réserve au ministre de la Guerre qui demande sa révocation du Conseil d’État sans pouvoir l’obtenir.

Un faisceau d’influences et d’événements, de lectures, de rencontres, de découvertes vont alors converger pour faire bientôt de l’homme engagé dans la cité qu’il est un champion du réveil identitaire juif (historique et culturel, non cultuel) et un héraut des idées sionistes, le sortant de la trajectoire annoncée d’israélite au service de son pays. « J’étais redevenu un Juif avec un grand J » écrira-t-il plus tard à propos de cette direction de vie soudain changée⁵. Les Juifs côtoyés dans sa province et à Paris, assimilés, confortablement installés, heureux de leurs droits acquis, étaient pour la plupart peu distinguables de ces bourgeois qu’il abhorrait : des êtres frileux, mettant en sourdine une partie d’eux-mêmes, très « comme il faut », très « juste-milieu », craintifs d’attiser le réveil de l’antisémitisme par des situations ou des positions trop voyantes. De compromis en compromission, se calquant sur la bourgeoisie française non-juive, modèle de réussite sociale, affadés en israélites quelquefois honteux, ils avaient perdu vitalité et authenticité à force de marcher la main devant leur nez, dira-t-il, citant l’écrivain anglais Israel

5. *Ibid.*, p. 14.

2. André Spire, *Souvenirs d’un militant juif*. 1934. Texte inédit.

3. André Spire, *Souvenirs à bâtons rompus*, « Les Juifs au Conseil d’État », p. 35.

4. André Spire, *Poèmes juifs*, Albin Michel, 1959, rééd. 1978, préface, p. 11.

Zangwill qu'il découvre peu après avoir lui-même rencontré le prolétariat juif de Londres, vibrant d'une vie intense et authentiquement juive malgré des conditions misérables.

À l'instar des Juifs français, il voue une immense dette de gratitude aux philosophes des Lumières, aux révolutionnaires de 1789, au courageux abbé Grégoire et son essai sur *La Régénération physique, morale et politique des Juifs* (1789), aux idéaux de Liberté, d'Égalité, de Fraternité, mais il en détecte vite les insuffisances, et leur part d'ombre : l'émancipation généreuse et libératrice était aussi un leurre, puisqu'en faisant des Juifs des hommes libres et égaux, elle les amputait d'une partie d'eux-mêmes, les dépersonnalisait, dissolvait l'« âme juive », laminant ce qui leur restait d'identité collective. De toute façon, avertissait-il, au cas où les Juifs seraient tentés d'oublier leur spécificité, si atténuée fût-elle, les autres se chargeraient de la leur rappeler, comme les campagnes antisémites et les bouleversements de l'Affaire venaient de le démontrer si violemment. Un Juif ne peut donc et ne doit jamais baisser la garde. Et c'est là qu'il se révèle à contre-courant de sa génération et de ce qu'on a appelé le franco-judaïsme, cette fusion universaliste des idéaux de la République et des valeurs morales du judaïsme avec une passion pour la France.

C'est en poète qu'il se rebelle, non pas d'abord en « intellectuel » militant. En 1908, rassemblant des textes écrits dès 1904-1905, il lance un brûlot provocateur - et novateur, car en vers libres -, des *Poèmes juifs*, qu'il enrichira jusqu'à leur édition définitive de 1959, poèmes aux titres souvent évocateurs : *L'ancienne loi*, *Rêves juifs*, *Écoute Israël*, *Exode*, et *Assimilation*, dont voici les derniers vers :

« Tu es content ! Tu es content !
Ton nez est presque droit, ma foi !
Et puis tant de chrétiens ont le nez un peu courbe !

Tu es content, tu es content !
Tes cheveux frisent à peine, ma foi !
Et puis tous les chrétiens n'ont pas les cheveux
raides !

[...]
Tu es content, tu es content !
Les chrétiens te prient à toutes leurs fêtes !
Tu sais t'y tenir presque aussi mal qu'eux !

En habit, en tennis, en smoking, en jaquette
Tu sais y glousser : « délicieux », « admirable »,
Avec le même chic que le dernier d'entre eux.

Tu es content, tu es content !
Ils t'emmènent, quand ils vont finir la soirée,
Là où tous leurs plaisirs vont se terminer !

À pleine main, à pleines bouches,
Ils s'amusent, ils vont leur train...
Mais toi, que fais-tu dans ton coin ?

Que fais-tu dans ton coin, gauche et triste,
Plein de pitié, plein de mépris ?
Juif ! tu manques d'estomac !

Tant de souplesse, de contrainte,
Tants d'essais, pour en rester là ?
Tiens-toi bien, fais comme les autres,
Ou l'on va rire de ton nez !
Et chasse donc ta brave vieille âme
Qui jusqu'ici vient te chercher. »

C'est sous forme elliptique et avec la force du cri qu'il s'adresse à ses contemporains - vignettes satiriques, caricatures sarcastiques et cinglantes, apostrophes, incitations lyriques, appels épiques, pour susciter un sursaut de dignité, réveiller une flamme éteinte, fouetter les consciences, engager à se régénérer, à se redresser. Le respect des autres

ne peut se commander que si l'on commence par se respecter soi-même. Certains poèmes chantent aussi la beauté et la grandeur du « peuple juif », de la « nation juive », termes qui situent également leur auteur à contre-courant, et qui contiennent les thèmes et les fils conducteurs de sa vie à venir. La véritable émancipation, dit-il en ce début de siècle, c'est la reconquête de soi, la reconstitution d'une identité juive individuelle et collective, et l'indispensable (re)construction d'un foyer juif. Le sionisme fut le lent, tenace et solitaire combat de Spire, non plus seulement à travers ses poèmes, mais aussi dans de nombreux articles et prises de position publiques. Il fut souvent désavoué et combattu par ses contemporains non-juifs, mais surtout par les Juifs, qui, s'affirmant universalistes et français, étaient hostiles à toute forme d'affirmation autre que spirituelle et religieuse et à tout autre pays que la France, Alliance Israélite Universelle et Rabbinate en tête.

Désormais - depuis les années 1905-1909 -, il va mener de front des vies parallèles : son métier de juriste à l'Office du Travail puis au Ministère de l'Agriculture (occupé surtout de législation sociale et ouvrière avec enquêtes sur le terrain, en France et en Angleterre), sa vie d'écrivain (essais, critiques), de poète (recueils successifs de poèmes, travail théorique sur la versification française et la phonétique expérimentale qui culminera dans son ouvrage devenu classique, *Plaisir poétique et plaisir musculaire*, Corti, 1949), et sa vie de militant juif.

Après la mort de Theodor Herzl, par souci d'efficacité et de réalpolitik, Israel Zangwill fait scission avec l'Organisation sioniste mondiale et crée en 1905 la *Jewish Territorial Organisation*, (ITO), sionisme sans Sion comme il le définit (a-Zionist Zionism), qui vise à fonder un pays là où les Juifs jouiraient de l'indépendance politique, où que ce soit, et pas seulement en Palestine.

Spire le rejoint aussitôt et se fait le porte-parole et le propagateur du Mouvement territorialiste en France⁶. Pourtant, tout « territorialiste » qu'il était, il assiste au Congrès sioniste de Bâle en 1911 et en 1913 à celui de Vienne.

De cette époque date son intense activité en faveur du sionisme, à la fois dans la presse juive (entre autres *L'Écho sioniste*, *La Renaissance du Peuple juif*) et non juive (*Le Mercure de France*, *L'Opinion*, *La Revue de Paris*, *Les Cahiers idéalistes*). Dans ses présentations historiques, analytiques, politiques du sionisme en milieu juif français, mais également non-juif, il lui faut être prudent : convaincre les uns sans effaroucher les autres par excès de nationalisme, ne pas susciter en eux le spectre de la double allégeance et prévenir les objections. « Le but du Sionisme, précise-t-il, est de créer en Palestine pour le peuple juif un foyer garanti par le droit public. Il n'est donc fait que pour les Juifs qui ne *peuvent* ou ne *veulent* pas continuer à résider dans leurs patries actuelles. » Convaincu que « la question juive » et un pays juif seraient un enjeu essentiel lors des pourparlers de paix, dès la déclaration Balfour proclamée en 1917, il crée avec un ami la Ligue des Amis du sionisme, et son bulletin, *Palestine nouvelle*, qui est, pendant les débats de la Conférence de la Paix l'organe officiel à Paris de l'Organisation sioniste. En 1919, servant « d'agent de liaison entre [le] Gouvernement et les représentants officiels du Sionisme », il est le porte-parole des (peu nombreux) sionistes français à la Conférence de la Paix, s'opposant au barrage des antisionistes conduits par Sylvain Lévi, le futur président de l'Alliance israélite universelle (AIU)⁷. Puis, la paix signée, il fait une tournée de conférences dans l'est

6. Les deux mouvements, Territorialisme et Sionisme, se rejoignent après la Déclaration Balfour en 1917.

7. *Souvenirs à bâtons rompus*, op. cit., « Les Sionistes devant la Conférence de la Paix », p. 97-110.

de la France et en Suisse, et en 1920 il accompagne Haïm Weizmann en Palestine pour négocier avec le Haut Commissaire français en Syrie la question des frontières syro-palestiniennes. En 1925 il part pour la Bessarabie et la Transylvanie, chargé d'une mission à la fois pour le Ministère de l'Agriculture et son service de main-d'œuvre étrangère et pour la Conférence Universelle Juive de Secours dont il est membre du comité. Il s'agit alors de sauver des ouvriers agricoles juifs persécutés en les plaçant en France dans les départements déficitaires en main-d'œuvre agricole (Gers, Comtat venaissin), et les préparer à un éventuel départ en Palestine. L'opération réussit, déclenchant dans *L'Action française* une campagne de calomnies contre « L'invasion juive en France » du « rebut de la pouillierie juive⁸ ». En 1924-1925 il est aussi très engagé aux côtés d'Albert Cohen dans la préparation et la création de la prestigieuse *Revue juive* qui n'eut, finalement, qu'un an d'existence. Pendant les années qui suivent et la montée des périls nazis pour les Juifs d'Europe, on note sa présence au sein de nombreux organismes protestataires, entre autres le Comité de vigilance des intellectuels antifascistes (CVIA, 1934), mais surtout depuis le milieu des années 1920 son activité militante s'exerce au sein de comités tels que la Ligue internationale contre l'antisémitisme (LICA), le Comité pour la défense de la liberté de pensée, le Comité pour la protection des intellectuels juifs persécutés, et le Comité national de secours aux réfugiés allemands victimes de l'antisémitisme et des persécutions hitlériennes auquel il participe activement en créant dans la région de Blois un placement agricole de jeunes émigrés allemands. Au cours de ces mêmes années

et sous la pression des menaces qui couvent, il se mobilise - et tente de mobiliser - autour de l'urgente nécessité (prévue dès 1914 par Max Nordau et Israël Zangwill et remise *sine die* par la déclaration de guerre) de réunir un Congrès juif mondial élu démocratiquement, qui se voudrait, dit-il, « la représentation globale du Peuple juif, du Peuple juif considéré comme une entité, c'est-à-dire comme un être collectif⁹ ». Mais, déplore-t-il, les comités juifs sont bien souvent inefficaces à force d'inertie, d'éparpillement des énergies, d'incapacité à s'unir, de querelles internes. Pourtant, si l'histoire ne se répète pas pareillement, l'Affaire lui avait appris qu'elle peut avoir de singuliers retournements et qu'il faut savoir s'y préparer.

Je n'ai donné ici que quelques images de Spire militant juif, engagé hors des sentiers battus dans la France de son temps, à la fois fédérateur et franc-tireur. C'est ainsi que s'incarnait sa mission d'« intellectuel » juif, en homme du concret, « dévoré par l'action » comme il se décrit lui-même. Au soir de sa longue vie, il tenait essentiellement à cette composante de son activité, et c'est à juste titre qu'il est considéré comme précurseur du courant de la renaissance culturelle juive des années 20. Mais loin de s'être cantonné à ce rôle d'intellectuel et de militant, il laisse une œuvre qui a marqué des écrivains et poètes aussi différents qu'Apollinaire ou Paul Éluard, Albert Cohen, Saint-John Perse, Senghor. Plus récemment, des écrivains tels que Georges-Emmanuel Clancier ou Henri Meschonnic lui ont consacré de belles études, attestant sa place dans l'histoire littéraire de la France.

8. *L'Action française*, 6 août 1925.

9. *Souvenirs à bâtons rompus*, *ibid.*, p. 127.

ALBERT COHEN ET LA REVUE JUIVE

Antoine COPPOLANI

« Un écrivain engagé est un moucheron qui croit pousser et culbuter une pyramide qui ne bouge pas, ne bougera pas, tandis que le moucheron continuera de bourdonner autour de la lourde pyramide et se cambrera, athlète de l'inutile pensée et poussée. [...] Oui, être aimé et aimer à quatre-vingt-cinq ans et rire de bonheur alors que je sais que je vais mourir est ma seule réponse à votre lettre. Tout le reste est poussière soulevée par le vent »¹. Telle est la teneur des dernières lignes publiées par Albert Cohen, quelques mois avant sa mort, en 1981. L'assertion est claire : la vanité et l'inanité sont les seuls attributs de l'écrivain prétendument engagé. Un auteur ne serait donc qu'un être n'ayant aucune prise sur la réalité, un étranger au monde, vivant dans le champ hermétiquement clos de la littérature. Ses efforts inlassablement répétés pour s'évader de l'idéal domaine de ses pages seraient poursuite du vent.

Tout au long de sa vie, pourtant, les lignes et les actes d'Albert Cohen allèrent à l'encontre des propos sceptiques du crépuscule de son existence. « Je ne suis plus celui qui du doigt trace des mirages sur l'air » proclamait-il dans *Cantique de Sion*, poème publié en 1925 par la *Revue Juive*, dont il était le fondateur et le directeur². De fait, l'expérience de la *Revue Juive* témoigne de l'étroite connexion, chez Cohen, de la littérature

et de l'histoire, de l'écriture et du siècle. La brièveté du temps de parution de la revue – six numéros publiés de janvier à novembre 1925 – n'enlève rien à sa richesse. Elle fut un foyer de réflexion sur l'identité juive, un creuset dans lequel Cohen et ses collaborateurs souhaitaient opérer l'alchimie d'une revitalisation de cette identité. En conséquence, la *Revue Juive* fut aussi un lieu de débat et de réflexion politique. L'expression d'une conception renouvelée de l'appartenance au peuple juif devait permettre de fonder et légitimer un projet politique historique, le sionisme, aboutissant *in fine* à la création d'un État juif.

Le quinze janvier 1925, parut, à la Librairie Gallimard, éditions de la NRF, le premier numéro de la *Revue Juive*. Le prestigieux comité de rédaction dont Cohen la dota annonçait les sympathies sionistes de la nouvelle publication. Si le comité comprenait des intellectuels de renom, tel le philosophe danois Georg Brandes, et des personnalités juives au prestige mondialement reconnu, à l'image d'Albert Einstein et de Sigmund Freud, on y trouvait également des figures emblématiques du sionisme, à commencer par Chaïm Weizmann en personne, qui était depuis 1920 le président de l'Organisation sioniste mondiale. À ses côtés, apparaissait également le docteur Léon Zadoc-Kahn, fils du Grand Rabbin Zadoc-Kahn et fervent du sionisme. Ce dernier était également membre de la ligue des Amis du Sionisme constituée en 1917 par André Spire, ami et inspirateur de Cohen. Spire lui-même n'avait pas tenu à entrer au comité de rédaction, mais avait

1. Texte publié dans *Le Nouvel Observateur*, « spécial littérature », mai 1981, page 49, à l'occasion d'une enquête menée par le magazine sur la notion d'écrivain engagé.

2. Albert COHEN, *Cantique de Sion*, *Revue Juive*, Librairie Gallimard, Éditions de la Nouvelle Revue Française, Paris, numéro 3, 15 mai 1925, 342

assuré son directeur de sa collaboration à la vie de la *Revue Juive*. Enfin, une personnalité non-juive mais sioniste convaincue, l'économiste Charles Gide, l'oncle de l'écrivain, était également membre du comité.

En 1979, à une question lui demandant ce qui lui avait donné l'idée de créer la *Revue Juive*, Albert Cohen répondait : « *Le docteur Weizmann m'avait dit : en France, on ne sait rien de nous. Il était déjà le grand chef du sionisme* »³. Chaïm Weizmann joua effectivement un rôle capital dans la naissance de la revue. En 1921, Cohen avait pris l'initiative de lui écrire pour lui faire parvenir un exemplaire de *Paroles Juives*, recueil qu'il venait de faire paraître. Par la même occasion, il lui manifestait sa volonté de servir la cause sioniste. Lorsque Cohen devint membre de la division diplomatique du Bureau international du Travail, Weizmann lui confia des missions de négociations, devant rester secrètes, avec les milieux égyptiens. Rencontrer à Genève un membre du B.I.T. n'était en effet en rien compromettant, pour quiconque, et permettait donc de nouer, en toute discrétion, des contacts avec l'Organisation sioniste. Dans la foulée de ses premiers contacts avec le leader sioniste, Cohen lui fit parvenir, à l'automne 1924, son projet de revue, que Weizmann approuva immédiatement. Fort de son soutien et de sa caution morale, Cohen rassembla les premiers collaborateurs et jeta les bases de la revue. Elle fut subventionnée de façon tout à fait conséquente par les fonds sionistes, Weizmann ayant accordé, dès avant la parution du premier numéro, mille livres sterling, somme importante pour l'époque. Par la suite, et jusqu'à l'extinction de la revue, les fonds sionistes en alimentèrent régulièrement les caisses.

3. Entretien accordé à Jean-Jacques Brochier et Gérard Valbert, *Le Magazine Littéraire*, avril 1979, dossier, p. 9

La conception que se faisait Cohen de la *Revue Juive*, néanmoins, dépassait amplement le cadre strict du service de la cause sioniste. De sa revue, Cohen écrivait dans la lettre à Weizmann où il exposait son projet, qu'il voulait en faire « *le centre intellectuel d'Israël renaissant* »⁴. La revue lui permettrait d'allier les deux aspirations qui étaient siennes, promouvoir une renaissance du peuple juif et promouvoir le mouvement sioniste, l'une procédant de l'autre, et réciproquement. Albert Cohen exposa, dans une « Déclaration » placée en exergue du premier numéro de la *Revue Juive*, les objectifs et idéaux de la nouvelle publication. Ce texte, qui fut soumis à Weizmann et approuvé par lui avant sa publication, apparaît comme un véritable « manifeste du peuple juif ». Il s'agit donc d'un document capital, dans lequel, ainsi que dans le « Message » d'Einstein qui lui fait suite, se trouve explicitée la philosophie de la revue.

« *Nous rendrons compte de la pensée totale d'Israël dispersé et, sans préconiser de relations artificielles, nous essaierons de trouver les points possibles de soudure réelle, d'inventer au grand jour une nouvelle et vivante unité israélite* », annonce Cohen dès les premières lignes de son texte⁵. D'emblée est donc affirmé, pour la revue, un dessein unificateur, la volonté d'insuffler une unité nouvelle au peuple juif. La notion de peuple implique une notion d'unité, les juifs sont un peuple, mais pour des raisons historiques qui ont pour nom exil et dispersion, l'unité de ce peuple a été occultée. C'est cette unité oubliée que la *Revue Juive* se donne pour mission de faire rejaillir et d'exalter. « *La Revue Juive est fondée par des hommes qui ont conscience d'appartenir à une race vivante dont l'œuvre*

4. Cité in Jean BLOT, *Albert Cohen*, Balland, 1986, p. 100

5. Albert COHEN, « Déclaration », *RJ*, numéro 1, 15 janvier 1925, pp. 5-6

spirituelle n'est pas encore achevée, qui a une tâche à remplir et qui doit travailler à la reconnaître »⁶. La renaissance de l'unité du peuple juif s'effectuera au travers de l'affirmation de ce qui, par-delà les frontières, manifeste partout l'existence d'une identité juive, c'est-à-dire la pensée juive, appelée par Cohen la pensée totale d'Israël. De cela, découlent directement deux caractéristiques de la *Revue Juive*. Elle sera, premièrement, une revue internationale, car, alors que le peuple juif n'existe plus qu'à l'état de diaspora, la *Revue Juive* sera ainsi susceptible d'atteindre la nation juive où elle se trouve, c'est-à-dire dispersée parmi les nations. La *Revue Juive* sera revue internationale « *parce qu'elle sera l'organe de liaison des Juifs de tous pays ; parce qu'elle enseignera les Juifs aux Juifs* »⁷. Deuxièmement, la *Revue Juive* aura une vocation intellectuelle clairement affirmée, puisque c'est ainsi qu'elle pourra mettre en évidence, cerner et analyser la pensée juive qui est l'émanation de l'âme d'Israël. L'étude de l'histoire du peuple juif permettra en particulier de dévoiler des pans entiers, ignorés par l'humanité, de cette âme : « *Notre exploration du souvenir hébraïque nous permettra de découvrir, non point sans doute l'esprit juif, mais les esprits juifs, sédiments déposés par les âges sur la pensée et le cœur d'Israël errant* »⁸. Revue internationale et revue culturelle, la *Revue Juive* sera alors à même de se faire, auprès de tous les juifs, l'organe de la renaissance spirituelle d'Israël. La revue, en étant le reflet et le révélateur de la grandeur du peuple juif, de sa vitalité, de sa foi, de son activité, permettra un retour du

peuple juif à lui-même : « *Pour les hommes de notre race, la Revue Juive sera l'occasion d'une reprise de conscience ; pour tous les esprits libres, la possibilité de voir enfin l'âme d'Israël* » En conséquence, la revue sera également une revue littéraire, car dans la littérature, et plus généralement dans l'art, s'épanouit la pensée juive :

« *Nous aurons une esthétique puisque nous sommes une race. Une race est une idée faite chair. [...] Qu'il nous suffise de dire que, répudiant l'art pour l'art, nous ne croyons pas à la gratuité et nous n'osons pas admettre que l'on puisse créer et penser avec désintéressement* »⁹.

Ainsi, pour Cohen, les dimensions intellectuelle et culturelle de la revue ne servaient aucunement d'alibi permettant de se couper de la vie du monde, des événements contemporains constitutifs de l'Histoire en devenir. Au contraire, la revue avait pour objectif la défense et l'illustration d'une conception de la situation et du rôle du peuple juif dans le siècle. Chez Cohen, la gestation de cette conception avait été favorisée par l'influence intellectuelle et politique de Weizmann, certes, mais aussi et surtout par celle d'André Spire. Celui-ci joua un rôle déterminant dans les heures initiales des deux vocations de Cohen, celle d'écrivain juif et celle de militant sioniste. Cohen rencontra Spire pour la première fois en 1917, lors d'un voyage de ce dernier à Genève. Spire, sa poésie en témoignait, clamait avec fierté son appartenance au peuple juif. En 1919, il fit paraître chez Grundig, à Genève, un recueil au titre évocateur, *Poèmes Juifs*. Un an plus tard, Cohen composa un volume de poèmes qui parut chez le même éditeur. Le titre révèle la filiation avec les vers de Spire : *Paroles Juives*.

6. *Ibid.*, p. 5

7. *Ibid.*, p. 11

8. *Ibid.*, p. 8

9. *Ibid.*, p. 8

Comme l'écrit Denise Goitein-Galperin, dans *Paroles Juives*, Cohen, qui est de vingt-cinq ans plus jeune que Spire, se place souvent dans le sillage de son aîné¹⁰. Les deux recueils témoignent des mêmes interrogations, des mêmes conceptions de la religion et surtout de la même vision du peuple juif. Si la question de l'existence d'un Dieu suscite le doute et le déchirement chez Spire comme chez Cohen, chez les deux, également, la confiance inébranlable dans le peuple juif et son avenir est affirmée, martelée dans les poèmes. Pour Spire, le peuple juif est « *le peuple fier, le peuple juste... Un peuple saint, un peuple pur* » et Cohen affirme en écho : « *mon peuple de saints, mon peuple d'élus* ». Plus qu'un retour à la foi, Spire et Cohen réclament un retour à la fierté du peuple d'Israël, un retour à l'affirmation de la dignité du peuple juif. Or ce retour passait par la remise en question, voire la négation de l'assimilation.

Ce double processus, Spire l'avait déjà intégré lorsque commença son amitié avec Cohen. Il avait été, en particulier, fortement influencé par la lecture de la nouvelle d'Israël Zangwill, *Chad Gaya*, publiée aux *Cahiers de la Quinzaine* par Péguy, « *récit sobre et poignant qui conte l'histoire d'un jeune juif vénitien déjudaisé, pénétré de culture classique* »¹¹. Le récit s'achève par le suicide du jeune juif revenu chez son père à l'occasion du Seder :

« *Qu'elle était belle cette sérénité, cette quiétude du père, contrastant avec la vie fiévreuse, l'esprit tourmenté du fils ! Pourquoi donc les Juifs avaient-ils accepté l'Émancipation ? Pourquoi avaient-ils laissé tarir cette source d'énergie qui avait soutenu leurs*

ancêtres ?... Le fils eut soif de Dieu. La vie sans Dieu lui parut intolérable. Plutôt la mort ! »¹².

Selon Spire, le sionisme était la voie dans laquelle les juifs devaient s'engager pour se soustraire à la néfaste aliénation qui les frappait, pour remédier à la dissolution de l'identité juive causée par l'assimilation. Participant à Bâle au congrès sioniste de 1911, il essayait de faire partager à sa mère son enthousiasme dans une lettre dont la conclusion claquait comme un manifeste : « *Ce n'est pas de l'assimilation que j'attends notre régénération. L'Assimilation, c'est la mort. Le Sionisme, c'est la Vie* »¹³.

Dans une remarquable étude, l'historien Michel Abitbol a montré que pour l'ensemble des israélites français de l'époque, l'assimilation tant décriée par Spire était la vertu première. L'assimilation ne relevait pas du simple désir d'adhésion, d'adaptation à l'identité française. D'une manière beaucoup plus profonde et logique, elle était, « *le résultat tangible et irréversible de la rencontre entre l'idéal des prophètes et l'esprit de 1789* »¹⁴. L'émancipation des juifs, corollaire de la Révolution, avait fait passer le judaïsme de l'état de nation à celui de religion. L'État-nation hérité de la révolution jacobine avait imposé un égalitarisme universaliste, l'émancipation supposait ainsi la relégation vers l'espace privé de toutes formes d'allégeances particularistes¹⁵. Au cours du dix-neuvième siècle, la référence à un

10. Denise R. GOITEIN-GALPERIN, André Spire et Albert Cohen : *Convergences et Divergences*, Université de Tel-Aviv, p. 58, étude consultable à l'Atelier Albert Cohen.

11. *Ibid.*, p. 53.

12. Cité in Michel ABITBOL, *Les Deux Terres Promises, Les Juifs de France et le Sionisme*, Olivier Orban, Paris, 1989, p. 112.

13. Lettre inédite communiquée par Mme A. Spire à Denise R. GOITEIN-GALPERIN, *op. cit.*, p. 56.

14. Michel ABITBOL, *op. cit.*, p. 37.

15. Pierre BIRNBAUM (direction de), *Histoire Politique des Juifs de France*, presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1990, introduction, p. 11.

peuple et à une terre par-delà les frontières nationales s'affaiblit progressivement chez les israélites français. Les institutions et les pratiques juives changèrent de sens. Désormais dépouillées d'un dessein politique, elles se consacrèrent à des fins cultuelles, culturelles ou humanitaires. À la fin du siècle, la majorité des juifs français avaient opté pour la citoyenneté, au sens plein et irréductible du terme¹⁶.

Dans ces conditions, l'idée même de la création d'un État juif ne pouvait être appréhendée par les israélites de France que comme un retour en arrière et une régression. Pour eux, Théodore Herzl se trompait quand il prévoyait l'échec de l'assimilation. Plus, l'histoire du peuple juif était celle d'une éternelle minorité, certes persécutée, mais à qui, en France, la Révolution avait procuré une relative quiétude. Adhérer aux idéaux sionistes aurait été renier le passé des juifs de France. Argumentation qui est celle, par exemple, d'Alfred Berl :

*« Soyez une nation de prophètes parmi les nations, dit un texte hébreu qui exclut ainsi par anticipation la doctrine sioniste, c'est-à-dire n'essayez plus de constituer une nation distincte mais encadrez-vous, à titre non de juifs, mais d'hommes, parmi les autres peuples ; et, au milieu d'eux, confessez, sans les renier jamais, ces principes de la Révolution auxquels vous devez d'être redevenus des égaux des hommes et des citoyens de vos patries natales »*¹⁷.

Les thèses du fidèle lieutenant de Herzl, Max Nordau, qui dans ses écrits avait procédé à une critique acerbe des effets de l'émancipation et de l'assimilation, ne pouvaient manquer de troubler, voire épouvanter, les juifs de France.

16. Dominique SCHNAPPER, « Les juifs et la nation », in Pierre Birnbaum, *op. cit.*, p. 300.

17. Alfred BERL, *Le mouvement sioniste et l'antisémitisme*, 1899, cité in Michel Abitbol, *op. cit.*, p. 35.

Contemplant la situation des juifs d'Europe occidentale au début du vingtième siècle, Nordau faisait l'amer constat qu'ils avaient abandonné toute forme authentique d'unité et de solidarité et que, sous les dehors de liberté, l'asservissement social prévalait¹⁸. Il en venait à regretter le ghetto, dans lequel l'assujettissement extérieur garantissait, du moins, une liberté spirituelle intérieure :

*« Les juifs du ghetto vivaient, du point de vue moral, une vie de plénitude. Leur situation extérieure était incertaine, souvent gravement menacée, mais intérieurement, ils parvenaient au développement complet de leurs particularités et leur vie n'avait rien de fragmentaire »*¹⁹.

L'opposition résolue au sionisme, largement répandue, était relayée par des personnalités diverses, qui comptaient fréquemment parmi les leaders les plus influents des institutions représentatives de la communauté juive de France. Parmi ces personnalités, la plus célèbre fut, au lendemain de la guerre, Sylvain Lévi. En 1918, il publia, dans *Le Temps*, un article relatif au voyage qu'il venait d'effectuer en Palestine. Il y écrivait que le judaïsme avait toujours été divisé en deux grandes inspirations : « L'une, inspirée de Moïse, tend à refouler le peuple juif dans son isolement ethnique ; l'autre, héritière des prophètes, tend une main fraternelle à l'humanité pour marcher de concert au-devant de la justice triomphante »²⁰. Le judaïsme français, lui, était pénétré de la seconde. Aussi, lorsque Lévi, en tant que membre du comité central de l'Alliance Israélite Universelle, fut convié à s'exprimer lors du débat

18. Alain DIECKHOFF, « Les logiques de l'émancipation et le sionisme », in Pierre Birnbaum, *op. cit.*, pp. 171-172.

19. Max NORDAU, *Zionistische Schriften*, Cologne et Leipzig, Jüdischer Verlag, 1909, 46, cité in Alain Dieckhoff, *art. cit.*, p. 171.

20. Cité in Michel ABITBOL, *Ibid.*, p. 72.

du conseil suprême des alliés sur la Palestine en 1919, il y fit un exposé clairement antisioniste, où il dénonçait en particulier les dangers dont le sionisme était le vecteur. Selon lui, le sionisme introduisait notamment dans le monde juif une « double allégeance », expression qui signifiait que les juifs se verraient mis dans une situation trouble et ambiguë, dans laquelle ils auraient à se définir par rapport à leur patrie et par rapport au futur Foyer National en Palestine, et n'y parviendraient pas de manière claire et satisfaisante. Chez Sokolow et Weizmann, qui avaient également été invités par le conseil des alliés, les propos de Lévi suscitèrent stupeur et colère. Weizmann le traita publiquement de traître. Pourtant, lorsque Sylvain Lévi devint, le vingt-sept juin 1920, président de l'Alliance Israélite Universelle, loin de modifier ses positions, il les réaffirma. La fracture entre les juifs de France et les sionistes était donc patente, et aucune évolution ne semblait contribuer à la réduire. À l'heure où paraissait le premier numéro de la *Revue Juive*, l'opposition idéologique entre sionisme et assimilationnisme était aussi vivace que près d'un quart de siècle plus tôt, lorsque Herzl couchait cette réflexion désabusée sur son *Journal* : « Les juifs français ne nous sont absolument d'aucune utilité, en fait ils ne sont plus juifs du tout. Ils ne sont pas français non plus, ils deviendront probablement les chefs de l'anarchisme européen ».

S'efforçant de transcender le clivage sionisme-assimilationnisme, Cohen affirmait que les pages de la revue seraient grandes ouvertes à « ceux de nos frères ivres de disparaître dans le courant unitaire des nations qui les ont adoptés et qu'ils veulent aimer sans partage »²¹. Pourtant, immédiatement après cette phrase, Cohen souligne les dangers que peut, à ses yeux, représenter l'assimi-

lation : « Pour nous qui ne voulons pas du suicide et ne craignons pas de soumettre notre esprit aux lois infaillibles du sang, nous dirons aussi souvent qu'il le faudra les raisons de notre fidélité ». Le « suicide » dont parle Cohen n'est-il pas celui du juif qui, cherchant à se fondre dans le creuset de la nation au cœur de laquelle il évolue, tue ce qu'il y a d'authentiquement juif en lui ? Cohen reprend ici à son compte le précepte de Spire, « *L'Assimilation, c'est la mort. Le Sionisme, c'est la Vie* ».

Plusieurs articles de la revue s'attachent à dénoncer l'inanité des arguments antisionistes. Dans le quatrième numéro, une longue chronique est consacrée à la justification et la promotion du sionisme. « *L'objection la plus importante, la plus grave, demeure celle qu'opposent à l'idée nationale les partisans de l'assimilation. Pour nous, ces deux solutions sont complémentaires* »²². Complémentaires, parce que pour permettre aux juifs d'Europe Orientale de s'assimiler, comme l'ont fait ceux d'Occident, il faut d'abord « *décongestionner les pays où les masses juives sont trop compactes pour être pénétrées par l'influence environnante* ». À cette fin, le sionisme est salutaire et constitue donc un préalable indispensable pour assurer une assimilation harmonieuse. Léon Blum est cité en exemple, qui déclarait, en 1925, au banquet offert par le Keren Hayesod de France en l'honneur de Weizmann :

« Nous, Français, nous sommes très tranquilles, très heureux en France. Mais est-ce que le sentiment de la communauté juive va être chez nous si complètement aboli par le sentiment de notre propre sécurité, que nous oublions que, dans d'autres pays du monde, il y a des juifs qui ne vivent pas aussi heureux, aussi tranquilles que nous ? »²³.

22. *RJ*, numéro 4, juillet 1925, Chroniques (anonymes), p. 242

23. *Ibid.*, p. 247

21. Albert COHEN, art. cit., p. 5

Aux détracteurs du sionisme qui lui reprochaient de substituer le concept de nation à celui de religion, les chroniqueurs de la *Revue Juive* répondent en affirmant que la religion équivaut, dans le cas du peuple juif, à une véritable nationalité. Les juifs sont définis comme constituant une « *race historique* », car la race ne crée pas la religion, mais c'est la religion qui crée la race. Victor Jacobson, qui était délégué permanent de l'Exécutif à Genève et directeur du bureau politique sioniste à Paris, dans son « Esquisse d'une politique sioniste » développe à son tour des arguments qui justifient pour le sionisme le droit légitime de se réclamer de sentiments nationaux : « *Le sionisme est avant tout un mouvement national. Il marque la volonté de renaissance d'un des plus vieux peuples que connaisse l'histoire* »²⁴. Or, sous prétexte que les juifs n'avaient plus de territoire ni de gouvernement, ni même de langue propre qui soit commune à chacun d'entre eux, d'aucuns ont dénié aux sionistes le droit d'évoquer l'existence d'une nation juive. Pourtant, écrit Jacobson, les sionistes tiennent à affirmer dès l'abord le caractère essentiellement national du mouvement sioniste qui « *est fondé sur l'indéracinable sentiment d'un grand nombre d'hommes d'appartenir à un groupe formé par l'Histoire, trempé par les vicissitudes du passé, et comme soudé par un espoir commun en l'avenir* »²⁵.

Mouvement de type nationaliste, le sionisme, s'empresse de préciser Jacobson, n'est affligé d'aucune forme d'agressivité. Au contraire, il se veut un facteur de paix. Cette dernière aspiration du sionisme est particulièrement développée dans le « Message » d'Albert Einstein, qui, dans le premier numéro de la revue, suit la « Déclaration » de Cohen. Einstein fonde son raisonnement sur

24. Victor JACOBSON, « Esquisse d'une politique sioniste », *RJ*, numéro 4, juillet 1925, p. 436

25. *Ibid.*, p. 437

l'idée que l'existence de nationalités diverses engendre des nationalismes antagonistes et doit par conséquent être considérée comme un malheur. Nietzsche disait que l'une des caractéristiques du peuple juif est de connaître et de pratiquer « *la subtile utilisation du malheur* »²⁶. Or, force est de constater que les juifs sont traités, de par le monde, comme un groupe national nettement caractérisé, « *Il faut donc que les Juifs utilisent leur nationalité. Qu'ils l'utilisent pour le bonheur général* ». Puisque la disparition de la « nationalité » juive paraît impossible, du moins dans l'immédiat, il faut donc que les juifs en justifient l'existence et la rendent créatrice. En cela, le sionisme peut aider les juifs « *en leur rappelant un passé fait de gloires et de douleurs, en présentant à leur regard un avenir plus sain et plus digne, il les amène à se méconnaître moins et à prendre courage. Il leur rend la force morale qui leur permettra de vivre et d'agir plus noblement. Il ôte de leur âme un sentiment inexcusable d'humilité exagérée [...]* ». Surtout, le sionisme permet de créer en Palestine un centre de vie spirituelle juive, il procède d'un élan de résurrection morale. « *Voilà pourquoi le sionisme, mouvement en apparence nationaliste, a en fin de compte bien mérité de l'humanité* ».

Plusieurs articles, notamment un long rapport sur la colonisation agricole, font état, dans la *Revue Juive*, de l'œuvre des sionistes en Palestine. Si les progrès de la situation matérielle démontraient la viabilité économique du sionisme, le retour du peuple juif ne pouvait se limiter à une entreprise de colonisation économique. Sur la Terre Promise, l'esprit d'Israël devait se déployer et, dans sa « Déclaration », Cohen était fier de pouvoir annoncer l'ouverture prochaine d'une université à Jérusalem. L'inauguration de

26. Albert EINSTEIN, « Message », *RJ*, numéro 1, quinze janvier 1925, pas de pagination.

celle-ci fut longuement relatée dans deux articles parus dans les second et troisième numéros de la revue. Dans ces articles, se trouvaient, d'une part, détaillés l'histoire de la création de l'Université Hébraïque et le rôle qu'avait joué l'Organisation sioniste mondiale ; d'autre part, étaient exposés les desseins que l'Université entendait servir. Dans le discours qu'il prononça en 1918 à l'occasion de la pose de la première pierre, Chaïm Weizmann faisait remarquer qu'il pouvait sembler paradoxal, dans un pays presque entièrement vide de population, dans un pays qui avait besoin de tout, et en premier lieu des choses les plus élémentaires, routes, fermes, charrues, que les sionistes entreprennent de créer « *un centre de développement spirituel et intellectuel* ». Mais ce n'était là un paradoxe que pour « *celui qui ne connaît pas l'âme juive* ». En effet, ce n'était que lorsque l'esprit des juifs pourrait exercer pleinement son activité qu'alors, les juifs seraient aptes à répondre aux problèmes sociaux et politiques qui se posaient en Palestine.

À la suite des articles consacrés à l'Université Hébraïque, la *Revue Juive* publiait plusieurs messages de sympathie rédigés à l'occasion de l'inauguration par des personnalités françaises – Léon Blum, Édouard Herriot, Albert Thomas, Paul Painlevé, Charles Gide – ou étrangères – Tagore, Einstein, Freud. L'ouverture de l'Université de Jérusalem eut un impact profond sur l'opinion internationale et les communautés juives. La teneur des messages relayés par la *Revue Juive* montre qu'elle était perçue comme le symbole de la réussite sioniste en Palestine. En France, la nouvelle de l'ouverture de l'Université fut à l'origine du ralliement du rabbinat aux thèses sionistes. Le Grand Rabbin de France, Israël Lévi, s'était personnellement rendu en Palestine pour l'inauguration de l'Université. Impressionné par les réalisations sionistes, il fit

voter à son retour par l'assemblée générale des rabbins de France une motion invitant les juifs à participer activement à l'œuvre de reconstruction de la Palestine juive. Dans le même élan, il fonda l'Œuvre Palestinienne des Juifs de France – Tehiyyat Haaretz – pour recueillir des fonds destinés à la Palestine. Cela marquait une évolution sensible des sentiments du Grand rabbin à l'égard du sionisme, qu'il avait vivement critiqué lors du sermon du Kippour, en 1920. À l'occasion de la Pâque juive, en 1926, l'appel du Grand rabbin fut lu dans toutes les synagogues de France. Les initiatives d'Israël Lévi contribuèrent à rallier l'opinion juive française au sionisme et, en 1930, la plupart des rabbins de France collaboraient activement aux comités locaux du Keren Kayémeth LéIsraël²⁷.

*

* *

Malgré sa fondamentale importance, le sionisme ne constitue pas le seul centre d'intérêt de la *Revue Juive*. Cohen lui assignait pour objectif de s'intéresser, pour les répercuter, à tous les aspects de la vie juive et du peuple juif. « *Notre beauté est de nous donner aux nations – non de devenir une petite tribu discutaillante, intolérante et égoïste* », écrivait-il en janvier 1922 à André Spire²⁸. Aussi, outre les nombreux articles concernant le retour des juifs vers Sion, les chroniques et documents informant avec précision les lecteurs sur la situation des juifs, tant politique que sociale, de par le monde et bien sûr en Palestine, la revue contient maints articles, chroniques ou comptes

27. Michel ABITBOL, *op. cit.*, p. 133

28. Cité in Denise R. GOITEIN-GALPERIN, « Albert Cohen, le Peuple juif et le Sionisme dans sa Vie et son Œuvre », *Actes du Colloque International sur le thème Les Juifs de France, le Sionisme et l'État d'Israël*, organisé en 1987 par l'Inalco et l'Université Ben Gourion, p. 176

rendus d'ouvrages, qui mettent en valeur les différentes facettes de la pensée juive ou « *âme d'Israël* ». Un facteur d'unité recouvre l'éclectisme des publications de la *Revue Juive*. Pour reprendre les termes de Denise Goitein-Galperin, le « *noyau central [est] le sens de la mission du peuple juif au monde, perçue dans une perspective qui se déclare résolument moderne et de portée universelle* »²⁹.

Pour éclairer le sens de cette mission, nombre d'intellectuels furent sollicités : artistes, écrivains, philosophes, historiens. Paul Morand, qui avait été contacté pour faire paraître une nouvelle, se déclarait prêt à collaborer à la revue. Avant de se lancer dans la rédaction, il écrivit à Cohen pour lui demander des éclaircissements. Dans une lettre en date du vingt-neuf novembre 1924, Cohen répondit à Paul Morand : « *Vous me demandez si votre nouvelle doit avoir un héros ou une héroïne juifs. Si possible, oui* ». À la lecture de cette phrase, l'un des biographes de Cohen note : « *Il semble que l'on parvienne ainsi à deux critères : ou bien l'auteur est juif, ou bien son sujet. Un juif parle de ce qu'il voudra : psychothérapie ou physique nucléaire ; ou bien un non-juif parle des juifs* »³⁰.

Le procédé relève du facteur d'unité et surtout de la portée universelle que Cohen souhaitait conférer à la *Revue Juive*. Sa démarche n'est sans doute pas sans lien de parenté avec celle de Montaigne. Dans les *Essais*, celui-ci s'appuie sur les catégories aristotéliennes de la substance et de l'accident, avec l'idée qu'à force de dépeindre l'accident par l'introspection, il finira par dépeindre la substance, « *la forme entière de l'humaine condition* ». En composant la *Revue Juive* Cohen n'adopte-t-il pas une attitude intellectuelle analogue visant, elle, à fonder

dans un premier temps une connaissance de ce qu'est « la forme entière de la condition juive », pour, dans un second temps, expliciter l'apport de cette condition à « la forme entière de l'humaine condition » ? L'idée d'une analogie avec Montaigne peut être accréditée par la présence dans le quatrième numéro de la revue d'un article de Léon Brunschvig intitulé « Le moment historique de Montaigne ».

Quoi qu'il en soit, l'extrême diversité des articles de la revue témoigne de la volonté de refléter à la fois la diversité et la spécificité de l'apport juif au monde. On y trouve, entre autres, des poèmes de Max Jacob, une « Défense de l'aspect qu'assume l'Idée dans les langues sémitiques » par Louis Massignon, un long essai d'André Spire sur le jeune poète-philosophe juif Henri Franck, une réflexion de Jacques de Lacretelle sur son propre roman, *Silbermann*, des textes de et sur Martin Buber, des textes inédits de Proust, décédé en 1922, un article d'Einstein « Géométrie non euclidienne et physique », etc. Dans « Résistances à la psychanalyse », Sigmund Freud s'attache longuement à justifier le bien-fondé de ses théories, en démontrant que les critiques concernant les fondements de sa démarche ne relèvent pas de la science, mais de l'inertie des milieux médicaux « *formés à n'attacher d'importance qu'à l'ordre anatomique, physique ou chimique. Et c'est parce qu'ils n'étaient pas préparés à reconnaître l'ordre psychique qu'ils l'accueillirent avec indifférence ou hostilité* »³¹. Son propos ne se rattache qu'à l'extrême fin, dans la conclusion, à la question juive. Freud y soulève la question de savoir si sa qualité de juif a joué un rôle dans l'élaboration des thèses de la psychanalyse :

« *Ce n'est peut-être pas un simple hasard que le promoteur de la psychanalyse se soit*

29. *Ibid.*

30. Jean BLOT, *op. cit.*, p. 117

31. Sigmund FREUD, « Résistances à la psychanalyse », R.J., numéro 2, 15 mars 1925, pp. 211-212.

trouvé être juif. Pour prôner la psychanalyse, il fallait être amplement préparé à l'isolement auquel condamne l'opposition, destinée qui, plus que toute autre, est familière au Juif »³²

Judéité et système de pensée sont donc, selon Freud, étroitement associés. Le fait d'être juif est un prédicat qui conditionne la pensée et en détermine, au moins en partie, l'essence, pour aboutir à ce que Cohen nomme la « *pensée juive* » caractéristique du peuple d'Israël. C'est cette pensée que la *Revue Juive* se proposait de cerner pour la présenter au monde.

Lorsque la *Revue Juive* cessa de paraître, elle comptait près de cinq mille abonnés et était distribuée dans une quarantaine de pays. Cohen impute la mort de sa revue à des « intrigues » sur lesquelles il n'y a guère lieu de s'étendre si ce n'est pour dire qu'elles entraînèrent, semble-t-il, l'arrêt des subventions sionistes³³. Il faut plutôt souligner l'originalité de l'expérience de la *Revue Juive*, de son rôle, au travers de la mobilisation d'intellectuels, dans le débat politique et dans l'af-

fermissement du mouvement sioniste. Originalité de son rôle, également, dans l'émergence d'un intérêt renaissant pour le concept d'identité juive. La *Revue Juive* porte en germe le double engagement qui fut celui de la vie d'Albert Cohen : engagement au service de la cause sioniste, dans le siècle, et engagement littéraire, dans la célébration de son peuple, les deux étant chez lui indissociables, parce que participant d'un même idéal.

Pour inscrire au frontispice de son œuvre, il faut, assurément, à la définition sarcastique de l'écrivain engagé qu'il dressait à la fin de sa vie, préférer celle qu'il livrait dans les premières pages de la *Revue Juive* :

« Nous qui ne croyons pas que l'on puisse faire œuvre en s'enfermant dans le palais clos, sans germes, sans fanges de la littérature ; nous, décidément incapables de séparer la pensée de l'action, de comprendre cette séparation, avons-nous besoin de dire que nous nous garderons d'ignorer les aspects quotidiens et éternels de l'événement juif ? Et non seulement. Mais encore de l'événement humain. »

Texte initialement paru dans *les Cahiers Albert Cohen* n° 5, 1995.

32. Ibid., p. 219.

33. Entretien accordé à Jean-Jacques Brochier et Gérard Valbert, *Le Magazine Littéraire*, art. cit., 9. Voir aussi Gérard VALBERT, *Albert Cohen, le Seigneur*, Grasset, Paris, 1990, p. 207.

LE COLLOQUE DES INTELLECTUELS JUIFS DE LANGUE FRANÇAISE (1957-2004) : La réconciliation de la pensée juive et de l'humanisme

Sandrine Szwarc

Au lendemain de la Shoah, en réponse à la tentative d'extermination du judaïsme, un groupe d'intellectuels juifs développent dans l'Hexagone une expérience spirituelle inédite, connue sous le nom d'École de pensée juive de Paris. Elle est ainsi dénommée suite à une boutade lancée par Vladimir Rabi plusieurs années après ses débuts et ce nom est entériné par Emmanuel Levinas dans une revue, *Les Cahiers de l'AIU*¹. De cette démarche, le Colloque des intellectuels juifs de langue française (CIJLF) et l'École Gilbert-Bloch d'Orsay furent l'illustration. Encore trop peu étudiés malgré la richesse des réflexions abordées, ces colloques de haut niveau, animés par des intellectuels juifs, furent des rencontres parisiennes² régulières entre 1957 et le début du XXI^e siècle, les thèmes proposés étant le plus souvent liés à l'actualité et reposant sur les textes de la tradition juive et sur leurs questionnements. Leur succès fut grandissant. Mais à la fin des années soixante-dix, l'immigration en Israël après la guerre des Six Jours de penseurs juifs siégeant au comité chargé de sa préparation ainsi que la crise du modèle intellectuel mis en place après la Seconde Guerre mondiale, entamèrent son rayonnement. Ces rencontres restent néanmoins une référence pour appréhender la figure de l'intellectuel juif en France, car elles permirent la naissance d'un nouveau type de penseur formé simultanément aux sources de la tradition et spécialiste des philosophies grecque et allemande, ce dont témoignent encore des initiatives culturelles juives de la France contemporaine.

1. *Alliance Israélite Universelle* (NdR)

2. La première des rencontres fut organisée à Versailles.

Depuis sa création en 1957 et jusqu'en 2004, date de la dernière rencontre³, il s'est passé près d'un demi-siècle au cours duquel le Colloque des intellectuels juifs de langue française est devenu une véritable institution de la judaïcité française. Ce rendez-vous régulier, qui permit de voir le degré d'ouverture d'une élite juive à la modernité, suscita de nombreuses espérances au moment de sa création, inaugurant dix années glorieuses, jusqu'aux années soixante-dix qui marquèrent un certain essoufflement de cette expérience⁴.

L'espérance après la Shoah

Loin d'avoir mis un terme à la richesse identitaire et culturelle juive européenne, le génocide des Juifs a entraîné un bouleversement existentiel dans leur histoire. Dans l'Hexagone, la référence à la Shoah, ressentie comme un échec de la modernité, est devenue un élément majeur de l'identité contemporaine et constitue après 1945 une réalité incontournable autour de laquelle s'élaborent des questionnements fondamentaux.

3. D'autres colloques d'intellectuels ont été proposés. En 2007, un colloque sur le thème de « Modernité et Judaïsme » resta inachevé. En 2013, un autre colloque rendit hommage au professeur Jean Halperin, dévoué président du comité préparatoire jusqu'à sa disparition.

4. Cette étude repose sur le dépouillement des documents d'archives du Colloque des intellectuels juifs de langue française qui sont conservés dans deux lieux distincts : à Jérusalem, aux *Archives sionistes centrales* (CZA) et au *Congrès juif mondial* (CJM) à Paris. Avant 1983, les sources du CJM ont été envoyées en Israël par les responsables français du CJM. Après cette date, elles se consultent à Paris où les pièces sont conservées minutieusement par dossiers, chacun comprenant les documents relatifs à la préparation d'un CIJLF.

Que pouvait-il arriver après la volonté d'anéantir un peuple, une religion, une culture, une pensée ? Dans ce contexte et au regard de la « catastrophe » si proche encore, les intellectuels qui décidèrent de fédérer un groupe de réflexion se donnèrent pour ambition de puiser dans les textes juifs des réponses à la destruction des Juifs d'Europe, engageant les questionnements que chacun pouvait se poser. Ils voulaient aussi prouver que le judaïsme européen n'avait pas disparu et qu'il était capable de renaître de ses cendres plus éclatant que jamais. Par ailleurs, ces intellectuels, des universitaires, philosophes, historiens, mathématiciens, médecins, artistes, ou rabbins, cherchaient également à redéfinir leur appartenance au judaïsme. En participant aux CIJLF, ils s'engageaient dans la voie du ressourcement. Enfin, alors que la Shoah avait décimé les principaux cadres de la communauté juive de France, l'heure de la Libération fut également celle de la reconstruction spirituelle du judaïsme français et de la formation de nouvelles personnalités charismatiques pour la guider.

Les débuts

Le vendredi 24 mai 1957, soir de Shabbat, le premier Colloque des intellectuels juifs de langue française eut lieu. Les initiateurs de la réunion ne savaient pas encore qu'ils venaient de fonder un rendez-vous fondamental dans la vie culturelle juive française contemporaine.

En effet, la première rencontre d'intellectuels juifs se produisit fortuitement dans une maison de l'*Œuvre de Secours à l'Enfance* (OSE), à Versailles. Une vingtaine de personnalités juives comme Edmond Fleg, André Neher, Éliane Amado Lévy-Valensi, Léon Askenazi dit Manitou, Vladimir Jankélévitch, Emmanuel Levinas ou Jean Wahl avaient été réunies sous l'égide de la commission culturelle de la section française du *Congrès juif mondial*, pour un « Shabbat plein ».

Edmond Fleg, qui présidait alors la Section française du CJM, avait signé les invitations, aidé du directeur du Bureau parisien Armand Kaplan, qui permit sa réalisation. L'âme et le fondement de la rencontre revenaient à André Neher et Emmanuel Levinas qui avaient déterminé les thèmes abordés. La réunion voulait inaugurer la réconciliation des intellectuels juifs se voulant du côté de l'universel avec la tradition juive, non pas considérée comme un particularisme confessionnel, mais comme une pensée recevable par les Juifs et aussi par ceux qui ne l'étaient pas.

Chacun d'eux participa aux discussions, sans thème précis, sinon celui de s'intéresser au sens de l'histoire des Juifs et de répondre à la question ontologique : qu'est-ce qu'être juif après la Shoah ? Plus tard, ce « noyau versaillais », puisque la première rencontre avait eu lieu à Versailles, décida de structurer les réunions par la création d'un comité préparatoire, présidé à ses débuts par le professeur André Neher puis, par la suite, par Jean Halperin. Le Colloque des intellectuels juifs de langue française était né.

Les facteurs de son succès

Un ensemble de facteurs permirent la création du Colloque des intellectuels juifs de langue française et sa pérennité. Différents catalyseurs historiques, spirituels et politiques furent à l'origine de son succès. Pendant la Seconde Guerre mondiale, des intellectuels juifs exclus de l'université en raison des mesures antijuives avaient pris l'habitude de se retrouver. L'idée de ces réunions revenait à Léon Algazi et Aron Steinberg, tous deux membres du *Congrès Juif Mondial*, qui décidèrent de rééditer l'expérience après la Shoah pour permettre à des érudits juifs de trouver un lieu qui serait propice à la réflexion, mais qui serait aussi un facteur de rencontre et de discussion. La crise des valeurs de civilisation engendrée par les évé-

nements qui avaient précédé incitait l'intellectuel juif à s'interroger et à s'exprimer. Il fallait pallier une carence : la démission de l'intellectuel juif en tant que juif, son absence de réflexion autour de valeurs religieuses, morales et culturelles juives.

Lors de la tenue du deuxième Colloque, le 28 septembre 1959 dans l'après-midi, alors que celui-ci se concluait, André Neher déclara ce qui peut apparaître comme l'acte officiel de sa création :

Je voudrais qu'il fût entendu que maintenant ces rencontres des intellectuels juifs sont devenues une bonne habitude. Ce qu'il en sortira, nous n'en présumerons pas, mais je suis certain, quant à moi, qu'il ne peut en sortir que du bien. Je crois que si le judaïsme, français, américain, et en général, se trouve dans l'état où il est, état que je ne veux pas qualifier, cela est dû à ce qu'il est amputé de ses intellectuels. Les intellectuels juifs travaillent dans tous les domaines, avec des succès considérables ; ils sont utiles dans tous les domaines de la pensée, de la science, et le judaïsme reste pauvre intellectuellement. Si nous sommes là, si nous pouvons de nouveau être réunis, peut-être et même sûrement réussissons-nous à remédier à cette pauvreté intellectuelle et spirituelle des judaïsmes de l'Occident.⁵

Rédigeant la préface de la publication rassemblant les actes des trois premiers CIJLF, André Neher tentait une première définition de la rencontre :

Les Colloques [écrivait-il] ont donc passé rapidement de l'approche expérimentale à celle de la maturité que je n'hésiterais pas à qualifier de doctrinale. Ils ont été les lieux de débats, d'échanges, de dialogues. Associant les thèmes des méditations éternelles aux

problèmes urgents de l'action intellectuelle et politique accrochant les réflexions individuelles, spontanées, diversifiées, à l'exégèse philosophique et théologique de textes bibliques et talmudiques traditionnels ; coordonnant les phases proprement intellectuelles à des moments de détente précieux et sympathiques, les Colloques ont acquis une sorte de dynamisme liturgique, par lequel ils rendent, au sein du judaïsme contemporain, un témoignage exceptionnel.⁶

Dans ce paragraphe semblaient parfaitement formulées les grandes orientations que les premiers participants au CIJLF souhaitaient lui insuffler : approche doctrinale des thèmes abordés, communications suscitant le débat et l'ouverture au dialogue, rapprochement de la réflexion philosophique universelle et des textes bibliques traditionnels ainsi que la coordination de phases de réflexion ardue à des moments conviviaux de détente.

Il est difficile d'imaginer le succès remporté par les Colloques qui se succédèrent annuellement, puis tous les deux ans, soit au total quarante rencontres jusqu'au début du XXI^e siècle. Au-delà de ce bon mot de Josy Eisenberg, président de séance : « Je suis content d'être président, c'était la seule manière pour moi de m'assurer que j'aurais une place ! », l'on peut s'interroger sur les raisons d'une telle affluence.

Ces rencontres voulaient témoigner de l'universalisme du judaïsme, une religion que l'on avait voulu faire disparaître à Auschwitz. Le philosophe David Kessler, fervent intervenant du rendez-vous dans les années quatre-vingt-dix, s'interrogea au cours d'une analyse des vingt-cinq premiers Colloques sur ce qui avait permis à ces participants d'accepter le principe d'une telle rencontre. Pour lui aussi, les bouleversements occa-

5. Jean Halpérin, Éliane Amado Lévy-Valensi, *La conscience juive*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. 208.

6. *Ibidem*. p.4.

sionnés par la Shoah en avaient justifié la nécessité. Et, il citait Vladimir Jankélévitch, membre du noyau versaillais, qui exprimait ce déchirement :

Nous ne sommes pas ce que nous étions avant, il y a des mains que nous ne serrons plus, des pays où nous n'allons plus, des choses que nous ne faisons plus, des paroles mêmes que nous ne prononçons plus, et ce n'est pas seulement négatif, c'est aussi une adhésion à des valeurs que nous ne reconnaissons pas. Vous savez bien que c'est une des raisons pour lesquelles nous sommes toujours aussi nombreux à une séance du CJM, beaucoup d'entre nous n'avaient pas conscience du judaïsme.⁷

Le Colloque des intellectuels juifs de langue française puisait une partie de sa légitimité dans la rupture occasionnée par les événements de 1933-1945 qui, par la situation de *paria* faite à l'individu juif, traduisaient un échec de « l'être-juif-en-Europe ». Les penseurs instigateurs de la première rencontre d'intellectuels juifs ne pouvaient qu'en prendre acte. Ils devaient ainsi apprendre à se redéfinir sur le mode identitaire, à se repositionner en faveur de leur judéité.

Les participants au Colloque

Les animateurs du Colloque discutaient de thèmes liés à l'actualité à la lumière des sources juives et de leurs questionnements devant un public de « perplexes », selon le terme d'Edmond Fleg.

La préface d'André Neher à la première publication des Colloques constitue une donnée cruciale pour comprendre les raisons qui sous-tendaient l'entreprise. En une formulation devenue célèbre, Neher écrivait :

Longtemps, l'intellectuel juif a fait figure d'enfant perdu du judaïsme. Dans tous les

chantiers, il était à la tâche ; sur tous les champs de bataille, il menait la lutte ; dans les combats les plus louables et les plus périlleux, il constituait l'avant-garde, mais c'étaient les chantiers, les arènes, les risques où les responsabilités humaines les plus diverses se trouvaient engagées, sauf une : celle, précisément, du judaïsme.⁸

L'attitude observée alors par ces intellectuels juifs relevait soit de l'indifférence, car « confronté avec sa condition juive, l'intellectuel juif réagissait au mieux par un mouvement d'humeur ou d'indifférence », soit de réactions plus virulentes avec « au pire, une psychose morbide de mépris ou de haine ». À la racine de ces attitudes, André Neher décelait ainsi de l'ignorance exprimée sous plusieurs formes : « ignorance subjective de ce que pouvait et devait signifier en chaque personne, les quatre coudées irréductibles de l'âme juive ; ignorance objective des valeurs religieuses, morales, culturelles, politiques d'un judaïsme aux portes duquel on ne venait jamais frapper pour l'interroger sur son sens ». Et le penseur de fustiger cette attitude : « On donnait le meilleur de soi-même à toutes les philosophies du monde, mais on n'avait ni le temps, ni la curiosité, ni le courage d'imaginer le judaïsme autrement que sous le masque que lui prêtaient les préjugés, les partis pris, les topiques séculaires ».⁹

Arnold Mandel, avec plus de sévérité encore, dénonçait ce que l'on peut définir comme une sorte d'anticléricalisme juif de la part de ces érudits qui tentèrent une sécularisation des matières juives :

En fin de compte, nous sommes arrivés à avoir en face de nous une sorte d'élément juif [...] totalement déjudaïsé, ayant complètement perdu, non seulement toute expérience affec-

7. Jean Halpérin, Georges Lévitte, *Mémoire et histoire*, Paris, Denoël, 1986, p. 182.

8. Jean Halpérin, Éliane Amado Lévy-Valensi, *La conscience juive*, op. cit., p. V.

9. *Ibid.* p.V-VI.

tive, mais même toute espèce de point de repère [...] et cela a donné, en dernier lieu, enfin, après toute la lignée de déperdition, ces exégètes froids, qui étaient juifs, et qui quelquefois rencontraient ou même choisissaient des matières juives dans leurs travaux d'érudition, et les traitaient avec cette objectivité du tout, qui indiquait avant tout, que cela fût conscient ou non, une totale absence de liens de responsabilité, de leur part, pour cette matière.¹⁰

Un des objectifs de la première rencontre fut ainsi de tenter une réconciliation entre les intellectuels de tout bord, mais aussi une réconciliation des intellectuels juifs avec leur judaïsme. Il était audacieux de rassembler dès le départ deux univers qui s'ignoraient en France depuis trop longtemps, celui du judaïsme religieux, dépositaire de la pensée et des valeurs juives traditionnelles, comptant nombre de maîtres formés à l'université en particulier à l'école de Jacob Gordin¹¹, mais ayant aussi parfois, faute d'interlocuteurs suffisamment exigeants, tendance à la complaisance et à l'apologétique ; et celui des intellectuels juifs, se voulant avant tout des hommes formés aux philosophies grecque et allemande.

Pendant plusieurs dizaines d'années, ces rencontres furent le lieu privilégié où la pensée juive

10. *Ibid.* p. 92.

11. L'inspirateur de cette expérience fut incontestablement Jacob Gordin (1896-1947), né non loin de Saint-Petersbourg et ancien membre de l'Académie allemande pour la Science du Judaïsme de Berlin, la célèbre *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, qui inspira profondément les intellectuels juifs de l'après-guerre en France où il séjourna à partir de 1933. La figure de Jacob Gordin resta ainsi tutélaire et marqua ce courant orienté vers une double fidélité vouée à la fois au judaïsme et à la philosophie, en se consacrant à la formation spirituelle de toute une génération de penseurs juifs éclairés dont Léon Askenazi, André Neher ou Emmanuel Levinas.

traditionnelle, ressourcée à la modernité, proclamait ouvertement ses valeurs et tentait d'apporter des réponses aux interrogations que la collectivité juive se posait en diaspora. Les thèmes des rencontres retenus, partant du judaïsme comme particularité, permettaient de répondre à des préoccupations relevant de questionnements universels. Les sujets de réflexion du Colloque tournaient autour de la conscience juive, d'Israël et de la diaspora, à ses débuts tout au moins. Leurs thématiques ont évolué au fil des années vers des sujets plus généralistes afin de permettre une ouverture et d'attirer un public plus nombreux. En effet, alors que pendant longtemps, le choix des sujets était « judéo-centré » - « Le Shabbat dans la conscience juive », « La solitude d'Israël », « Jérusalem, l'unique et l'universel » -, on a pu par la suite percevoir une évolution - « Les Soixante-dix nations », « L'idée d'humanité », « Le quant-à-soi ».

Lors des premiers CIJLF, les intellectuels se sont efforcés de réfléchir à l'ensemble des interrogations développées en y apportant les réponses les plus urgentes et les plus brûlantes pour un groupe juif vivant en diaspora. On a ainsi vu dialoguer – et s'interpeler – des représentants de toutes les facettes du monde juif quel que fut leur degré de pratique religieuse : des sionistes (André Neher) et des non sionistes (Wladimir Rabi, Richard Marienstras), des grands rabbins (Jacob Kaplan, Meyer Jaïs) et des laïcs (Albert Memmi, Vladimir Jankélévitch), des athées marxistes (Robert Misrahi) et des anti-communistes (Arnold Mandel), des universitaires célèbres éloignés de la communauté (Raymond Aron, Jacques Derrida, Georges Friedmann), sans oublier des universitaires israéliens (Élie Barnavi). Cet échange d'idées entre des personnalités très diverses était un rempart sûr contre tout désir de la part d'un courant de monopoli-

ser le judaïsme. Il permettait surtout d'enrichir la réflexion de ces différentes tendances.

Les intervenants étaient sélectionnés avec d'innombrables précautions par le comité préparatoire. Les orateurs du *Colloque* étaient des universitaires, des professeurs, des philosophes, des écrivains, des scientifiques, des artistes et des rabbins. L'écrasante majorité était faite d'hommes, les femmes ne représentaient que 8 % du total. Quel était le rapport numérique des Séfarades récemment arrivés en France en regard des Ashkénazes ? Face à ces derniers, il y avait une minorité de Juifs séfarades, environ un tiers du total des orateurs. On les comptait en plus grand nombre dans le public.

On l'a dit, la pensée dite universelle était ainsi évaluée selon les critères de la conscience juive. Ce qui signifie que la connotation hébraïque de tout concept était requise, en premier lieu, comme vérification obligée de toute vraisemblance intellectuelle. Dès lors, la comparaison avec des notions analogues dans d'autres registres culturels, en particulier l'univers de la tradition chrétienne, se faisait d'autant plus assurée et féconde.

Edmond Fleg, figure marquante du judaïsme français et instigateur du *Colloque*, avait créé, après la Libération, avec l'historien Jules Isaac, les *Amitiés judéo-chrétiennes* sous la présidence de Jacques Madaule. Le grand rabbin Jacob Kaplan, l'un des participants qui collaborèrent activement à la reconstruction du judaïsme français, fut un acteur de premier plan de ce rapprochement. Il assista, en 1947, à la conférence de Seelisberg¹² et joua aussi un rôle majeur dans le dénouement de

12. Réunissant 70 personnalités venues de 17 pays, cette conférence s'est tenue dans le village de Seelisberg en Suisse du 30 juillet au 5 août 1947, pour étudier les causes de l'antisémitisme chrétien. (NdR)

« l'affaire Finaly »¹³. C'est ainsi que les liens entre les intellectuels juifs du *Colloque* et les intellectuels issus du monde chrétien furent nombreux. Ils étaient recherchés par le comité préparatoire. Le dialogue judéo-chrétien était au centre de leurs préoccupations. C'est pourquoi de nombreux amis non juifs, liés aux *Amitiés judéo-chrétiennes* ou au monde protestant notamment, intervenaient au *Colloque*. Citons parmi d'autres, côté chrétien, un intellectuel comme Jean-Marie Domenach, fidèle du *Colloque*. Avant même la création de la rencontre, ces intellectuels avaient participé à d'autres expériences. En 1954, Edmond Fleg et Jacques Madaule avaient dirigé au centre culturel protestant de Cerisy, un colloque intitulé « L'État d'Israël, son rôle, sa mission ». Le même Jacques Madaule, proposa en 1955, dans le même cadre, un colloque sur « La mission historique d'Israël ». Parallèlement au CIJLF, d'autres intellectuels juifs comme Raymond Aron, Annie Goldmann ou Jacques Derrida par exemple furent présents à Cerisy.

Une comparaison peut être par ailleurs esquissée avec le Centre catholique des intellectuels français, autre laboratoire de la pensée dans la seconde moitié du XX^e siècle. Elle permet de mieux saisir la spécificité du *Colloque*. Le Centre catholique était, lui, soucieux d'élever la culture profane au niveau de la culture religieuse : il cherchait à faire dialoguer modernité et christianisme. Les deux expériences néanmoins, permirent la naissance d'un nouveau type d'intellectuel : le penseur religieux, juif ou chrétien.

13. Avant d'être déportés et assassinés, Fritz et Annie Finaly avaient confié leurs enfants Robert et Gérard à une institution catholique de la région de Grenoble, qui les plaça chez une tutrice. La famille proche recherchant ces enfants après la guerre cette personne refusa de les rendre sous prétexte qu'ils avaient été baptisés. La famille eut finalement gain de cause en 1953. (NdR)

La Guerre des Six Jours, le tournant

La Guerre des Six Jours en 1967, puis l'émigration vers Israël de personnalités charismatiques du comité préparatoire dont André Neher, Éliane Amado Lévy-Valensi, Henri Atlan, Benno Gross ou Léon Askenazi laissa cette scène intellectuelle quelque peu esseulée.

Par ailleurs, l'idée initiale qui garantissait le succès de la rencontre commençait à s'étioler. Notamment, avec l'arrivée de penseurs juifs séfarades, venus d'Afrique du Nord essentiellement, qui avaient déjà été initiés à la « culture médiévale judéo-arabe » selon l'expression de Léon Askenazi. En s'intégrant au groupe des Juifs en France, ils inventèrent de nouvelles expressions de l'identité juive éloignées du franco-judaïsme, mais aussi des formes traditionnelles d'attachement à la religion qu'ils avaient connues dans leur pays d'origine. Pour un grand nombre d'entre eux, la solidarité avec l'État d'Israël ou encore la mémoire du pays quitté semblaient se substituer aux critères classiques de définition de l'identité juive comme le respect des commandements religieux ou l'étude des textes sacrés.

Au même moment, dans les années soixante-dix et quatre-vingt, d'autres lieux où s'élaboraient de nouvelles méthodes de réflexion furent ouverts et lui firent concurrence, autour notamment du Collège des Études juives, de la revue *Pardès*, puis plus tard de l'Institut universitaire d'études juives Élie Wiesel.

Seule la « Leçon talmudique » – une illustration du thème du Colloque d'après un texte extrait du Talmud –, prononcée par le charismatique philosophe Emmanuel Levinas, conservait son public régulier. Après la dernière intervention du philosophe en 1991, le Colloque des intellectuels juifs de langue française, sans perdre sa renommée, était devenu un rendez-vous qui passait presque inaperçu parmi la collectivité juive. Les

années passant, le modèle de l'intellectuel juif réconciliant son judaïsme et sa connaissance de la philosophie se fit plus rare alors qu'apparaissaient des intellectuels versés dans l'un ou l'autre de ces domaines. Entre un rabbin formé aux sources de la Tradition, et des universitaires dont la religion juive n'était qu'accessoire, entre les représentants de franges opposées du judaïsme français, le dialogue devenait chaque année plus difficile.

Dès sa création, le CIJLF se voulut à l'origine d'un nouveau type d'intellectuel juif, vivant sur un mode apaisé entre sa condition juive et sa formation universelle. Il était par ailleurs, celui qui ne pouvait être absent de la scène où souffraient des Juifs. Mais la symbiose judéo-universelle que les intellectuels juifs de l'après-guerre avaient souhaité inaugurer au sein du Colloque des intellectuels juifs de langue française laissait place à une autre définition de l'identité juive, en devenir au début du XXI^e siècle, dont l'élément le plus significatif pourrait être l'abandon du rêve israélite et de son universalisme oubliés de la condition juive, au profit d'un retour à l'identité juive. Ni franco-judaïsme, ni identité séfarade, l'identité judéo-française reste à cette date en construction entre ces deux traditions.

Actuellement, la dynamique qui fut développée par les penseurs de l'après-guerre est à relancer. Elle fait d'ailleurs l'objet d'une réflexion et de la mise en place d'un groupe de recherche au sein de la Fondation du judaïsme français.

Les Actes des Colloques des intellectuels juifs de langue française ont été publiés aux Presses universitaires de France puis chez Gallimard (coll. « Idées »), Denoël et Albin Michel (coll. « Présences du judaïsme »).

REFUS DES LUMIÈRES : LES PENSEURS DU RETOUR

face au danger de la dissolution de l'identité juive *

Héloïse Hermant

* Article paru dans la revue *Labyrinthe* N° 28, 2007, que nous remercions pour l'autorisation à le faire paraître ici.

Depuis deux décennies, un courant de pensée radical s'affirme autour de la « question juive ». Animé paradoxalement (ou significativement) par de purs produits de la culture universitaire française, ce courant se mobilise face au constat d'une progressive dissolution de l'identité juive. Ces « penseurs du retour »¹, fortement marqués par

1. Les penseurs du retour rejettent radicalement les Lumières — notamment en ce qu'elles seraient chrétiennes (pauliniennes) dans leur essence — et prônent un retour à la Torah. La dénonciation des Lumières et de la modernité ne constitue donc qu'un moment de leur pensée, dont le point de départ est la question de l'assimilation-dissolution. Dans ce sens strict, les figures d'Emmanuel Levinas et de Benny Lévy dominent. Il ne faut pas confondre ce courant avec celui qui récuse la modernité et construit les généalogies meurtrières d'une Europe antisémite, où les Lumières restent un référent positif opposé à l'obscurantisme. L'ouvrage de Georges Bensoussan, *L'Europe. Une passion génocidaire. Essai d'histoire culturelle*, Paris, Mille et une nuits, 2006, ne condamne pas les Lumières : celles-ci ne constituent significativement pas le terminus *a quo* de son raisonnement, puisqu'il cherche les sources du mal dès le Moyen Âge. Il déplore qu'elles n'aient pu enrayer la montée de la haine et de la violence et aient charrié un double négatif, les « anti-Lumières ». Quant à Jean-Claude Milner, s'il réfléchit d'abord en linguiste et n'accomplit pas le retour — la *teshuvà* —, son radical rejet des Lumières rejoint les penseurs du retour *stricto sensu*. Sa pensée a largement irrigué celle de Benny Lévy, qui le cite à de nombreuses reprises, aussi bien dans *Le meurtre du pasteur. Critique de la vision politique du monde*, Paris, Grasset/Verdier, 2002, que dans *Être juif. Étude levinassienne*, Lagrasse, Verdier, 2003. Milner donne à sa réflexion la forme d'une généalogie et noue la question de l'assimilation-dissolution à celle de l'extermination. Enfin, une dernière strate de penseurs interagissent avec les chœurs du retour : ils pointent les ambivalences de la modernité et la part d'ombre des

le magistère d'Emmanuel Levinas, aboutissent à une même conclusion foncièrement pessimiste : l'émancipation ne serait qu'un terme édulcoré visant à masquer un phénomène d'assimilation délétère pour l'identité juive¹. La responsabilité en incomberait à la modernité née du long processus inauguré par la Révolution française et poursuivi par Napoléon Bonaparte, qui, en 1807, met en place le Grand Sanhédrin. C'est pourquoi les penseurs du retour font de 1789 et du « moment Napoléon » le point de départ d'une histoire retraçant l'influence pernicieuse des Lumières qui, sous des airs d'apparente neutralité, masqueraient un christianisme diffus, imprégnant en profondeur tous les secteurs de la société.

Les propos de Benny Lévy présentent les Juifs français comme inconsciemment contraints de se couler dans un moule identitaire forgé par le christianisme et les plaçant en porte à faux vis-

Lumières, sans toutefois s'y amalgamer. Ces sociologues (le Shmuel Trigano de *L'Avenir des Juifs de France*, Paris, Grasset, 2006 et la revue *Controverses*), linguistes (Henri Meschonnic dans *L'Utopie du Juif*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001) ou historiens (Monique-Lise Cohen, *Les Juifs ont-ils du cœur ? Discours révolutionnaire et antisémitisme*, Toulouse, Vent Terral, 1992), s'ils raisonnent à partir d'une trame événementielle, ne bâtissent pas de système comme Milner. Ils préfèrent souligner les ambiguïtés du projet révolutionnaire des Lumières, ou s'attaquer à des manifestations de l'antisémitisme contemporain et d'un certain malaise régnant au sein de la communauté juive de France, qui s'expliquent en grande partie par l'évolution sociologique — jamais posée comme donnée d'avance ou irréversible — de la France née des Lumières avec la laïcité et la proclamation des droits de l'homme.

à-vis d'eux-mêmes. Ils résonnent comme une condamnation sans appel de la modernité conçue comme un avatar du paulinisme :

Dans la notion de Juif français, il y a une espèce de bombe à retardement. [...] Un Juif français, tel qu'il s'est constitué depuis l'émancipation, depuis Napoléon, depuis le Consistoire, c'est quelqu'un qui estime qu'il est une particularité — juif — venue rejoindre l'universel — c'est-à-dire la culture et son idéal le plus haut, au moment décisif qu'a été l'après Révolution française, c'est-à-dire, au fond, croyait l'Israélite français, l'accomplissement du prophétisme d'Israël lui-même [...]. Ce modèle d'intégration-là, je disais que c'est une bombe à retardement. Pourquoi ? Parce que vous voyez bien que c'est faux [...]. Le Juif n'est pas une particularité qui rejoint l'universel².

La légende dorée de l'émancipation a donc vécu. L'accroissement des manifestations judéophobes, antisémites ou antisionistes, perceptible depuis le début des années 2000³, mis en série avec les pics de violence historique exercés contre les Juifs de France — dont l'affaire Dreyfus a valeur de symbole —, le tout relu à la lumière tragique de la Shoah, convainc les penseurs du retour soit de révéler des blocages structurels nés des Lumières, soit de saisir dans un vaste *continuum* tous ces épisodes⁴. Dans ce dernier

cas, ils cherchent à déceler la logique cachée qui présiderait à leur avènement et lierait irrémédiablement ces événements entre eux. Certains élaborent ainsi des herméneutiques totalisantes. Le Jean-Claude Milner des *Penchants criminels de l'Europe démocratique* met aux prises une Europe hypostasiée cherchant à apporter par tous les moyens une « solution » au « problème juif » : celui-ci prend dans sa forme la plus brutale, scandaleuse et inhumaine, le visage de l'extermination nazie et, dans sa forme la plus insidieuse, celui de l'émancipation porteuse d'assimilation. Intégration, assimilation, dissolution, telles seraient les étapes que les Juifs se verraient condamnés à suivre pour être sacrifiés sur l'autel de l'Universel. Milner ne montre pas autre chose que les métamorphoses de la « machine à assimiler » de l'émancipation, lorsqu'il décrit les figures successives du « Juif de savoir », du « Juif des droits de l'homme » puis du « Juif de négation »⁵.

L'épanouissement de ce courant de pensée du retour en cette fin du XX^e siècle français n'est pas fortuit. Si le projet même des promoteurs de l'émancipation renfermait des ambiguïtés dérangeantes et des implicites incompatibles avec l'identité juive - le texte de l'Abbé Grégoire en offre une illustration flagrante -, il a fallu qu'un certain nombre d'événements jalonnent le XX^e siècle pour qu'une poignée d'auteurs prenne conscience des pièges tendus par les Lumières. Emmanuel Levinas fut l'un des premiers à parler du processus de « déjudaisation » que l'émancipation impliquait. Évoquant l'accession à la citoyenneté des Juifs français et leur pleine adhésion à la

tion d'Israël a été un thème récurrent, constituent le *terminus ad quem* de la généalogie « criminelle » contre le « nom "Juif" » de l'Europe démocratique qu'il établit : Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse, Verdier, 2003, p. 94-101.

5. Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, Paris, Grasset, 2006.

2. Alain Finkielkraut et Benny Lévy, *Le Livre et les livres. Entretiens sur la laïcité*, Lagrasse, Verdier, 2006, p. 84.

3. L'interprétation de ces événements dans leur globalité (incendies contre des synagogues, agressions antisémites, cimetières profanés, etc.), informée par le contexte international (Intifada Al-Aqsa, conférence de Durban, 11-Septembre, etc.), fait l'objet de débats et de polémiques sur l'importance et la nature du phénomène.

4. . Pour Jean-Claude Milner, la conférence de Durban (31 août-8 septembre 2001) et les défilés contre la guerre d'Irak en France et en Europe au début de 2003, où la dénoncia-

philosophie de l'émancipation, vécue comme un « acte métaphysique », un « acte solennel retentissant sur leur vie intérieure », il écrit :

C'est à partir de cette essence exceptionnelle de la France où vie politique et vie morale se rejoignent, à partir des idéaux de la Révolution de 1789 et de la Déclaration des droits de l'homme, à travers la littérature et les institutions qui l'exprimaient, que l'attachement s'étendait à l'histoire et aux paysages générateurs de ces idées, jusqu'à devenir la conscience d'un enracinement végétal où bien des israélites français auront oublié la source religieuse de leur amour, désormais enfants du terroir, autochtones, Français aussi naturellement français que les prés sont verts et les arbres en fleurs⁶.

Levinas prend la plume peu après la guerre des Six Jours, afin de méditer sur les répercussions de cet événement sur la situation des Juifs de France. La sympathie de ces derniers pour l'État hébreu et leur désaccord avec le gouvernement français sur ce point de la politique internationale leur ont valu d'être accusés de duplicité et de « double allégeance ». Pour certains, les Juifs s'excluaient eux-mêmes de la communauté nationale, en signifiant leur attachement à Israël. Le discours de De Gaulle en novembre 1967, qui qualifie les Juifs de « peuple sûr de lui et dominateur », est ressenti comme un divorce entre les Juifs et la nation française. Dans ce contexte chargé, Levinas livre un regard rétrospectif de leurs rapports sous le régime de l'émancipation. Ce faisant, il restitue les événements qui l'ont conduit à dresser le constat de la dissolution de l'identité juive et à formuler une série de questions capitales qui sous-tendent le

thème de l'émancipation : « Qu'est-ce qu'être juif ? », « Peut-on être un Juif émancipé ? » et enfin « Existe-t-il une nouvelle façon d'être juif dans la France de 1967 ? ». C'est qu'il est des événements qui « brûlent les concepts qui expriment leur substance »⁷, qui rendent visibles les contradictions de la configuration née de l'émancipation en exacerbant certaines tensions jusque-là cachées : l'extermination nazie et la Shoah, la création d'Israël et la question de la laïcité avec ses aléas en France. Chacun d'eux oblige à repenser l'identité juive et sa compatibilité avec le modèle français de l'émancipation, et, au-delà, avec la « modernité ». La Shoah suscite, notamment, une réflexion sur l'universalité du peuple juif dans son rapport au mal. Paradoxalement, elle a pu ainsi permettre l'érection d'un théâtre de la mort de Dieu, responsable d'un quasi-renoncement à la Torah par l'affirmation de la souffrance (attitude que condamne Benny Lévy). La création de l'État d'Israël, elle, réinstalle l'identité juive dans une historicité forte en reposant la question du messianisme et la question de l'hébreu. Par ailleurs, elle fissure le modèle du Juif universel et incite à s'interroger sur les liens entre peuple, nation et État. Enfin, les difficultés auxquelles se trouve confronté le modèle laïc français soulignent l'écart qui sépare « confession » et « religion », conviction du for intérieur et injonction extérieure, « foi » et « étude ».

Il s'agit donc, pour nous, de restituer « en mouvement » ces pensées du retour en France, à la fin du XX^e et au début du XXI^e siècle. Afin de ne pas tomber dans le catalogue, nous ne partirons pas de la réflexion d'un penseur en particulier, mais nous examinerons des couples en tensions nés des « pièges » des Lumières, chacun d'entre eux pouvant enclencher un dispositif de dissolution de l'identité juive. Nous étudierons succes-

6. Emmanuel Levinas, « L'espace n'est pas à une dimension », dans *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, A. Michel, 1963, rééd. Paris, Librairie générale française, 1984, p. 388.

7. *Ibidem*, p. 390.

sivement la question de l'universel, clef de voûte des Lumières, puis l'antagonisme entre religion et confession saisie à travers la question de la laïcité⁸. Le problème du rationalisme et des rapports entre religion et philosophie, thème transversal, constituera la ligne de fond de ces débats. Ces pierres d'achoppement permettront de ne jamais perdre de vue la question de l'émancipation (où d'aucuns voient un prélude à l'assimilation et à la dissolution), tout en introduisant dans les débats les positions des tenants de l'émancipation ou des penseurs hostiles à l'idée d'une singularité juive.

L'universel en question : l'implacable logique d'assimilation des Lumières

La tragédie de la Shoah et la création de l'État d'Israël ont eu des effets contradictoires sur l'image que l'Occident a façonnée du peuple juif. Alors que la mémoire de l'extermination nazie avait pu ériger le Juif en incarnation de l'humanité souffrante en proie au mal, en symbole de l'universel⁹, la création d'Israël, en tant qu'État caractérisé par un particularisme ethnico-religieux, a fissuré, dans les esprits, cette figure de l'universel. Une lecture répandue du conflit israélo-palestinien a porté à incandescence cette tension, ravivant le débat autour de cette question de l'universel. Certains penseurs du retour ont ainsi été incités à expliciter par ce prisme leur

8. Il faut prendre le couple confession-religion comme une interface, et non comme une opposition stricte. Le judaïsme n'est pas qu'une religion, mais l'assimilation à laquelle incitent les Lumières entre religion et confession prive implicitement le judaïsme de ses autres dimensions (politique, sociale, etc.) et le dénature ainsi par ce travail de phagocytage.

9. Il n'est que d'écouter Levinas, « De la montée du nihilisme au juif charnel », *ibidem*, p. 331 : « Après vingt siècles d'existence anachronique, le judaïsme redevenait le théâtre de la Divine Comédie. »

refus des Lumières et du processus d'assimilation qu'elles portaient dans leurs flancs¹⁰.

La violence des discours qui scandent la « querelle du nom “Juif” » s'explique par l'ampleur des enjeux. Au-delà du « paulinisme »¹¹, c'est l'Occident comme concrétisation et produit des Lumières qui se trouve sur la sellette. La polémique creuse l'arène où s'affrontent deux régimes de pensée inconciliables, deux façons d'appréhender le lien du soi au tous décliné dans sa dimension logique, politique et théologique.

Pour Alain Badiou, la Shoah aurait consacré le mot « juif » en un signifiant destinal, le plaçant hors de tout maniement ordinaire des prédicats d'identité¹² et établissant une transcendance communautaire incompatible avec l'universalisme contemporain¹³. Forts d'une idéologie victimaire présentant Hitler comme le mal absolu, les Juifs bénéficieraient de la sacralisation de leur nom, afin d'imposer une transcendance fictive par l'État hébreu qui, « dans sa prétention identitaire fermée à être un État juif et à tirer de cette prétention des privilèges » au détriment des Palestiniens¹⁴, refuserait d'entrer dans l'universel par l'ostentation d'une irréductible singularité¹⁵. La conclusion donne l'estocade : en affichant un prédicat religieux, « l'État d'Israël est la forme

10. Nous ne traitons pas ici du conflit israélo-palestinien pour lui-même, mais l'appréhendons qu'en tant que symptôme de conceptions divergentes de l'universel, amenant des penseurs du retour à remettre en cause certaines valeurs des Lumières.

11. Selon Paul : « Il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave, ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car vous êtes un en Jésus-Christ » (Gal. 3, 28). Traversant les particularismes, Paul érige l'universel sur des « chaque-un » qui deviennent « un ».

12. Alain Badiou, *Portées du mot « juif »*, Circonstances, 3, Paris, Lignes et Manifeste, 2005, p. 9.

13. *Ibidem*, p. 10 et p. 58.

14. *Ibidem*, p. 15.

15. *Ibidem*, p. 11.

extérieure, de nature coloniale, qu'a prise la sacralisation du nom des juifs »¹⁶.

Biffer le nom « Juif » au nom d'une « fausse immédiateté de l'universel »¹⁷ fait, pour Jean-Claude Milner, apparaître les « penchants criminels de l'Europe démocratique », et correspond, chez Badiou, à une sécularisation du paulinisme¹⁸. Milner vitupère les Lumières, chrétiennes dans leur essence dans la mesure où elles s'inscrivent dans le prolongement de l'apôtre. Coupable d'avoir institué le Juif en problème structural appelant une question et générant une violence inouïe contre le nom « Juif »¹⁹, l'idéologie des Lumières exacerberait la dynamique d'assimilation dans la mesure où tout démenti à la conception de l'universel qu'elle a bâtie la minerait de l'intérieur. C'est bien le point dont débat Milner, qui analyse cet « universel facile » permettant de dissoudre l'un dans le tout en niant les singularités, et procédant par englobements successifs parce qu'il se dit illimité et, partant, parce qu'il ne tolère aucune limite. Le linguiste affirme que la vulgate aristotélicienne forge un paradigme logico-politique européen puisant à deux sources. La première, l'*Organon*, réfléchit sur le tout comme règle de la pensée, sous la forme de l'universel. La seconde, la *Politique*, pense le tout comme règle des divers rassemblements humains. La doctrine de Paul permettrait de cimenter le système, en ce qu'elle réaliserait l'amalgame — étranger à la pensée du Stagirite — du tout logique et du tout politique, pour imbriquer langue logique, langue théologique et langue politique. Mais l'assimilation du tout politique et du tout logique transmutant le quel-

conque dans la figure plus noble de l'universel se trouverait ébranlée par la survivance du Juif dans son irrémédiable singularité. C'est dans cette perspective que Milner interprète l'hostilité que suscite en Occident l'État hébreu²⁰.

Face au tout illimité des Lumières, qui traque partout le même et se veut en perpétuelle expansion, il existerait un tout limité, celui qu'incarne le nom « Juif », qui articule autrement le singulier et l'universel. Résistant contre la dynamique de dissolution du nom « Juif » dans un grand tout de l'indéterminé issue de l'émancipation, certains penseurs du retour édifient le particularisme comme universel. La réponse la plus complète formulée à l'encontre des Lumières est probablement celle d'Emmanuel Levinas. Ce dernier pense une « universalité de rayonnement » et non plus d'englobement, sise sur la particularité d'Israël définie comme l'étude de la Torah²¹. Levinas distingue, d'une part, le geste originel de la pensée occidentale, christique puisqu'il correspond à la destruction de la transcendance et à l'exaltation de la figure du Fils comme auto-engendrement et, d'autre part, le geste fondateur du judaïsme d'accueil de la Révélation sur le Sinaï, par l'obéissance au commandement et soumission au joug de la loi à travers la figure du Père²². Le judaïsme se définit précisément par ce geste incompréhensible du reste de l'humanité au point de la scinder en deux, qui consiste à obéir avant de comprendre et

20. *Ibidem*, p. 97-98.

21. Le rapport de la singularité juive à l'universel n'a rien d'une extrapolation complaisante. Pour Levinas, la question de l'universel est consubstantielle au judaïsme : « C'est là notre universalisme. Dans la caverne où reposent les Patriarches et nos mères, le Talmud fait reposer Adam et Ève : c'est pour l'humanité tout entière que le judaïsme est venu. », Emmanuel Levinas, « Israël et l'universalisme », *op. cit.*, p. 266.

22. Emmanuel Levinas, « Être juif », *Cahiers d'études lévinassiennes*, 1, p. 102.

16. *Ibidem*, p. 25.

17. Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, *op. cit.*, p. 108.

18. *Ibidem*, p. 103.

19. *Ibidem*, p. 9.

qui dresse cette hétéronomie en pierre de touche de la liberté et de l'universalité. Dans une logique antinomique, l'Occident et les Lumières mettent en tension raison et révélation. Ils estiment que seule l'autonomie de l'esprit, seules la pensée auto-engendrée et la raison ne puisant qu'en elle-même, en un mot, seul le discours du Fils est non aliénant et universel, car désenclavé de tout particularisme. On voit mieux pourquoi, selon Levinas, les Juifs ne peuvent accepter l'universel des Lumières, sous peine de se renier. Tout l'effort du philosophe se résumera dès lors à bâtir une éthique fondée sur la singularité incarnée par le visage d'autrui, à la fois vulnérable et inviolable²³. Le philosophe rejette la démarche occidentale de conceptualisation qui ne saisit des choses que ce qu'elles ont de général et réduit l'autre au même. À rebours de Hegel et de sa dialectique assimilée à une forme de parousie chrétienne, Levinas fonde la singularité dans un universel — le visage, c'est l'humanité — dépeint comme un infini qui outrepassa la totalité et ouvre sur l'au-delà²⁴ : « La justice rendue à l'autre, me donne de Dieu une proximité indépassable »²⁵.

Les pièges politiques des Lumières : l'émancipation, les droits et la Loi

Pour les penseurs du retour, l'analyse de l'universel comme principe moteur des Lumières rend donc manifeste l'inextricable association du logique, du politique et du religieux. Si les

Lumières, en surcroît du paulinisme, engendrent une pensée totalitaire et « parricide » (dans un sens christologique), incompatible avec la singularité juive, comment recevoir les Lumières dans leur émanation politique : l'État-nation, les droits de l'homme et le suffrage universel ?

L'héritage de la Révolution française ne paraissait pourtant pas menacer l'identité juive de dissolution. Grâce à l'émancipation, qui fait des Juifs des citoyens à part entière, grâce à la séparation du politique et du religieux, une grande entente devenait possible entre les hommes en dehors de la religion désormais cantonnée au privé. S'entrebâillait la porte d'une ère de fraternité entre citoyens libres réunis non plus par leur attachement à un sol, mais autour de valeurs et d'idées. Une telle conception adulte et irénique du lien social résonnait en parfaite harmonie avec le judaïsme tel que le définissait Levinas : une religion de responsabilité mettant en synonymie lien religieux et lien éthique et tendant à bâtir une société juste où cohabiterait la grande fraternité des hommes et au sein de l'État-nation, des citoyens. Néanmoins, le bilan de l'émancipation affiche des résultats alarmants : désertion des synagogues, pauvreté de la pensée juive contemporaine, prédominance d'un judaïsme conçu non plus comme une religion, ni même comme une culture, mais comme l'accumulation inerte de « souvenirs de famille »²⁶, voire comme une sensibilité diffuse animée parfois d'un élan de solidarité pour les coreligionnaires persécutés. Pour les penseurs du retour, le processus de dissolution de l'identité juive passe par le triomphe de ce judaïsme-reliquat en surcroît.

Quels sont les ressorts cachés de cette dynamique mortifère ? Dans leur majorité, les penseurs du retour n'en cherchent pas la clef dans une ana-

23. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, 1990.

24. Et non pas d'une totalité infinie, expression de l'au-delà. Sur la façon dont Levinas traite le legs philosophique de Hegel, voir : Emmanuel Levinas, « Hegel et les juifs », *Difficile Liberté, op. cit.*, p. 352-357. Pour mieux comprendre l'influence de Rosenzweig sur Levinas, à travers la déprise de la dialectique hégélienne qu'opère le philosophe allemand, voir Emmanuel Lévinas, « Entre deux mondes », *ibidem*, p. 272-302.

25. Emmanuel Levinas, « Une religion d'adultes », *ibidem*, p. 38.

26. Emmanuel Levinas, « L'assimilation aujourd'hui », *ibidem*, p. 383.

lyse des discours révolutionnaires. Si l'on excepte Milner qui, lui, se place à l'échelle européenne, ils ne traquent pas non plus de principes — de « penchants » — occultes dont ils déchiffreraient l'accomplissement en déroulant une trame factuelle. Les événements qui rappellent les Juifs français à leur singularité et leur donnent l'occasion de se « ressaisir » sur un mode conflictuel voire tragique ont autant pour cause la bêtise, l'intolérance, la barbarie qui menacent sans cesse de sourdre selon une dynamique pulsatile et non sérielle, que des incompatibilités structurelles issues des Lumières et délétores, non pas parce qu'elles exprimeraient la mise en œuvre d'un dessein caché de destruction, mais parce qu'elles emprisonneraient les Juifs dans un modèle aliénant, à leur insu. En France, le régime politique mis en place par les Lumières ne serait pas criminel au sens d'assassin, mais pousserait au suicide par aliénation. La question est donc celle de l'assimilation.

Voyons plus précisément ce qu'il en est. Les Lumières promeuvent l'abolition des singularités dans le tout illimité de la société présentée comme l'universel ainsi que la non-hétéronomie de la pensée. La démocratie du suffrage universel réalise le premier point de ce programme ; la séparation du politique et du religieux, le second. Les droits de l'homme, eux, subsument les deux pans du diptyque. Ce faisant, l'émancipation signe la victoire des droits sur la loi et provoque une série de conséquences menaçant l'identité juive.

Ainsi, Benny Lévy dénonce dans la séparation du politique et du religieux un geste christologique. Le « meurtre du pasteur »²⁷ transforme la parole des Anciens fondée sur l'autorité de la sagesse en parole politique qui cherche à séduire parce qu'elle n'aura de consistance qu'en emportant l'assentiment du plus grand nombre. La rationalité des Lumières implique donc la laïcisation et pro-

longe le destin politique du *logos*. Or, selon Lévy, la chance et la singularité des Juifs sont d'avoir échappé à ce régime de parole. L'affrontement d'Alexandre le Grand et de Shimon le Juste signale que la parole juive est restée nouée à la sagesse des maîtres. Quant à l'adage du Talmud, « le maître est plus qu'un prophète », il signifie que le maître accède au contenu de la prophétie par le biais de la sagesse, non pas par la réception de l'En-haut comme le prophète, mais par un « travail qui, du bas, nous arrache à l'obscurité et retrouve l'éclat de la parole de feu »²⁸. La soumission au joug de la loi, l'observance stricte du rite ne dissocient pas le religieux du politique qui se fonde dans la parole du sage²⁹. La laïcité rend le Juif étranger à lui-même parce qu'elle le conduit à son insu à parler un langage qui trahit le sien. Le rejet de l'hétéronomie et le triomphe des droits sur la loi causent donc pour les Juifs une non-coïncidence de soi à soi mortelle à terme, parce qu'elle transforme la religion en confession cantonnée à la sphère du privé et à laquelle on adhère parce qu'on y croit. Levinas décrit bien ce phénomène d'assimilation porteur de dissolution :

L'esprit occidental auquel le Juif s'est assimilé pour ne plus toucher que la surface du judaïsme se définit, peut-être, par le refus de toute adhésion sans acte d'adhésion. [...]. Tout attachement exceptionnel est travaillé pour lui par le soupçon d'être partagé par tous. Il faut dès lors ne pas s'accepter spontanément et, par conséquent, commencer par prendre distance à l'égard de soi, se regarder du dehors, réfléchir sur soi ; se comparer aux autres, réduire donc cette identité personnelle qu'on est en autant d'indices, d'attributs,

28. Alain Finkielkraut et Benny Lévy, *op. cit.*, p. 40.

29. Levinas ne dit pas autre chose lorsqu'il assimile lien politique et lien éthique dans une religion de justice.

27. Benny Lévy, *Le Meurtre du pasteur*, *op. cit.*

de contenus, de qualités, de valeurs ; s'analyser, se monnayer.³⁰

Ailleurs, il rappelle l'absurdité d'un judaïsme ramené à un credo : « une vraie culture ne peut se résumer, car elle réside dans l'effort même qui la cultive »³¹. Quoi de commun entre cette confession fossile et un judaïsme vécu comme une injonction, un commandement, et qui se réalise dans le quotidien de l'étude et de l'observance de la loi ?

Il faut donc admettre que derrière des apparences de neutralité, la société française conserve dans ses formes sécularisées une atmosphère chrétienne qui agit par imprégnation³². Selon Levinas, un des effets les plus graves consiste certainement en une « domestication » du Divin. La séparation du religieux et du politique se traduit par un spirituel aseptisé, un compartimentage entre les activités quotidiennes et une vie intérieure déliée de toute responsabilité. C'est, pour Levinas, oublier que c'est parmi les hommes, face au visage d'autrui, que le Juif prend conscience de l'au-delà. Le Juif ne se situe jamais hors du monde³³.

Enfin, l'émancipation offre au Juif une liberté de choix radicale et séduisante, où le refus d'une pensée sans adhésion se traduit nécessairement par un passage par l'athéisme (je feins que je ne crois pas avant de décider si je crois) qui ne dispense aucun garde-fou contre le nihilisme. En favorisant une sortie du religieux, le régime politique instauré par les Lumières nourrit chez les citoyens matérialisme et individualisme.

30. Emmanuel Levinas, « Pièces d'identité », *Difficile Liberté*, op. cit., p. 87.

31. Emmanuel Levinas, « Comment le judaïsme est-il possible ? », *ibidem*, p. 376.

32. *Ibidem*, p. 367.

33. *Ibidem*, p. 370.

Difficile Liberté

Au final, pour les penseurs du retour, le mal du Juif émancipé vient de ce qu'il emboîte la totalité de son existence dans les catégories occidentales de « nation », « État », « confession », « profession », « classe sociale », etc., autant de catégories mal taillées pour lui, qui le confondent. Et l'on pointe là des questions épineuses : qu'est-ce qu'être juif ? les Juifs sont-ils un peuple, une nation, une communauté, une religion, une culture reliquat ? peut-on être juif et français ? peut-on être un Juif émancipé ? Car c'est lorsque le Juif se dit et se vit citoyen, lorsqu'il vibre à l'unisson de la mystique nationale, lorsqu'il pense avoir prise sur son temps, que les contradictions s'exacerbent.

Un tel déchirement de l'âme juive est-il irrémédiable ? Les réponses divergent. Pour Benny Lévy qui incarne ici une des lignes les plus fermes de la pensée du retour, on ne peut être juif et français³⁴. La seule réalité du Juif est la connaissance de la Torah, c'est donc en étranger que ce dernier obéit aux lois de l'État français³⁵.

34. Benny Lévy reproche à Levinas d'avoir opéré la conversion philosophique du judaïsme en ayant dilué la révélation dans « l'humanisme de l'autre homme ». Il interprète l'ouverture vers l'au-delà que permet la confrontation avec le visage d'autrui comme une coïncidence intolérable entre mort et infini. En faisant de la Shoah une religion qui oppose le Juif angélique mort à l'imperfection du Juif vivant, Levinas ne présente pas l'au-delà comme une positivité, une présence pleine ; il prive le Juif de toute consolation. En somme, Levinas continuerait à philosopher, il aurait simplement inversé l'étymologie de la philosophie qui ne serait non plus amour de la sagesse mais sagesse de l'amour. Ces points font l'objet de *Visage continu. La pensée du retour chez Emmanuel Levinas*, Lagrasse, Verdier, 1998, et de l'ouvrage *Être juif*, op. cit.

35. . Le fait, pour un Juif, d'être un citoyen français et de vivre en France n'affecte nullement son essence, qui se résume à sa judéité. C'est en ce sens seulement qu'on ne peut être juif et français. Cela ne signifie pas qu'un Juif ne peut vivre en France. Au contraire, selon Lévy, le régime né de

Le Juif n'est pas une question appelant une solution parce qu'il entrave l'extension de l'universel, comme le lui suggère l'Europe des Lumières. Il est dans sa facticité, et ce depuis que 600 000 Hébreux ont découvert ensemble, sur le Sinaï, l'unicité de chacun. Le Juif doit se consacrer tout entier à accomplir les *mitzvot* s'il veut rester juif dans un mouvement de repli du monde seul capable de lui rendre son indépendance³⁶.

Aux antipodes, Alain Finkielkraut juge la chose possible³⁷. Car pour lui, si une dialectique du limité et de l'illimité est bien à l'œuvre, il ne s'agit pas d'un dispositif pervers intrinsèquement lié aux Lumières, mais d'un dévoiement conjoncturel du droit transmué en « les droits », coupable d'une opposition fallacieuse entre bonne autonomie et mauvaise hétéronomie. La laïcité ne se réduit pas à la séparation du religieux et du politique. Elle est ce qui permet l'indépendance totale du spirituel : « La liberté de l'esprit n'est pas la liberté d'opinion, mais la possibilité pour l'esprit d'atteindre la vérité sans autorité extérieure »³⁸. Cependant, le fractionnement de la nation en une mosaïque de communautés exacerbant leurs particularismes dresserait contre le droit exigeant

l'émancipation offre un cadre favorable à l'étude de la Torah. Le tout est d'être conscient des pièges des Lumières et de ne pas laisser dissoudre l'identité juive sous peine de devenir ce que Lévy nomme un « Juif imaginaire », reprenant le titre du fameux livre d'Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Paris, Le Seuil, 1980.

36. Lévy se montre très véhément sur cet aspect. Voir Alain Finkielkraut et Benny Lévy, *op.cit.*, p. 88.

37. Alain Finkielkraut émet des réserves face à l'injonction de Benny Lévy qui tendrait à réduire l'action des Juifs à rester juifs coûte que coûte et à avoir ainsi une vocation tautologique. Contre Lévy qui prône la séparation, Finkielkraut suit Levinas sur l'idée d'un judaïsme participant au monde pour favoriser son humanisation. Voir « La déplorable affaire du foulard », dans Alain Finkielkraut et Benny Lévy, *ibidem*.

38. Alain Finkielkraut et Benny Lévy, *ibidem*, p. 65-66.

l'obéissance aux limites qu'il pose, les droits servant la soif d'expansion des individus. Le pluralisme ne correspondrait plus à la cohorte des voies en quête de vérité, mais à « l'exhibition péremptoire des identités » où la « reconnaissance se substitue à la connaissance »³⁹. Quant à Levinas, il choisit la voie médiane, en partant de l'idée que l'élection du peuple juif consiste dans l'articulation unique qu'il réalise du singulier et de l'universel :

La communauté juive est, par contre, une communauté qui a l'éternité dans sa *nature* même. Elle ne tient son être ni d'une terre, ni d'une langue, ni d'une législation soumise aux renouvellements et aux révolutions. Sa terre est « sainte » et terme d'une nostalgie, sa langue est sacrée et n'est pas parlée. Sa Loi est sainte et n'est pas une législation temporaire, faite pour la maîtrise politique du temps. Mais le juif *naît* juif et est confiant en la vie éternelle dont il vit la certitude à travers les liens charnels qui le rattachent à ses ancêtres et à ses descendants.⁴⁰

Pour Levinas, une communauté, un peuple sans État, diasporique, échappant à la contingence de l'histoire parce qu'il vit sa loi invariable — où la séparation du politique et du religieux n'a pas grand sens — dans une vie rituelle cyclique qui recouvre une importance ontologique⁴¹. Un peuple du Livre et non de la terre où la liberté à l'égard des formes sédentaires de l'existence relè-

39. *Ibidem*, p. 92-93.

40. Emmanuel Levinas, « Entre deux mondes », *Difficile Liberté*, *op. cit.*, p. 291.

41. On voit quels problèmes soulève la création de l'État d'Israël. Après des siècles d'innocence politique, les Juifs verraient-ils dans la forme de l'État-nation occidentale celle de leur accomplissement ? Tragique ironie, diront les uns. À moins d'y voir une possibilité de s'inscrire dans l'histoire pour réaliser un monde juste ? Levinas consacre une réflexion à l'État d'Israël dans *À l'heure des nations*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

gue au loin les valeurs de l'enracinement. Voilà la façon humaine dont les Juifs sont au monde en instaurant les formes de responsabilités les plus hautes⁴². Alors, pour Levinas, on peut être un Juif émancipé si l'on sait maintenir l'équilibre fragile entre engagement et désengagement, si l'on assume qu'on est « une non-coïncidence avec son temps, dans la coïncidence : au sens radical du terme, un *anachronisme*, la simultanéité d'une jeunesse attentive au réel et impatiente de le changer et d'une vieillesse ayant tout vu, remontant à l'origine des choses »⁴³, si l'on peut retrouver dans le souffle et le rythme des lettres carrées, la sagesse et le savoir où toutes les géné-

rations se confondent. En deux mots, une « difficile liberté » ! Car c'est là que tout commence. Pour nos auteurs, on ne saurait se pétrifier dans le mouvement même du retour qui tient plutôt de la volte-face. La dénonciation des Lumières occidentales n'est qu'un préliminaire, souvent exprimé sur un mode polémique, qui ne vaut que par la prise de conscience qu'elle doit provoquer. Ce sont davantage les sociologues, les historiens ou les linguistes qui s'y étendent. Pour ceux qui *accomplissent* le retour, il ne s'agit pas en soi de faire de la dénonciation des Lumières et des effets pervers de l'émancipation la matrice d'une philosophie de la Révélation. Pour eux, seul importe finalement de penser autrement et de retrouver la Torah pour qu'elle redevienne la sève de la vie.

42. Emmanuel Levinas, « Une religion d'adultes », *Difficile Liberté*, *op. cit.*

43. Emmanuel Levinas, « Judaïsme et temps présent », *ibidem*, p. 318.

Les intellectuels juifs français contemporains et l'ambivalence constitutive de l'être juif dans la modernité européenne : réflexions sur le cas Alain Finkielkraut

Jean-Claude Poizat

Une nostalgie inépuisable pour la vie juive d'Europe centrale : voilà tout mon héritage »
(A. Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, 1980)

Introduction

Alain Finkielkraut, intellectuel français bien connu du grand public, a suivi une trajectoire assez étonnante à première vue, qui l'a conduit d'une jeunesse révolutionnaire aux côtés des maoïstes de Mai 1968 jusqu'à son élection controversée à l'Académie française en avril 2014, en passant par une série de prises de position publiques qui lui ont valu bien des polémiques et des accusations malveillantes. S'il a longtemps été « catalogué » à gauche en raison de ses engagements en faveur tout d'abord, quoique brièvement, du socialisme révolutionnaire, puis plus durablement en faveur des idéaux républicains français issus de 1789, il semble avoir progressivement glissé vers la droite, notamment depuis son engagement en faveur des petites nations balkaniques lors de la guerre en ex-Yougoslavie au début des années 1990, jusqu'à ses virulentes diatribes contre le multiculturalisme des sociétés occidentales au cours des années 2000. Or un tel glissement est-il imputable à la simple « dérive » individuelle d'un homme, fût-il un intellectuel, ou bien est-il révélateur d'un mouvement tectonique de la société française, mouvement à la faveur duquel le paysage intellectuel français se serait réorganisé dans sa globalité ? Et quel rôle joue, plus exactement, la référence à la judéité dans la trajectoire d'Alain Finkielkraut ?

Si la rencontre entre le mouvement révolutionnaire de Mai 68 et l'existence juive a pu sembler un temps aller de soi (au point que l'on a pu entendre retentir sur le pavé parisien le fameux slogan : « nous sommes tous des Juifs allemands »), l'après-Mai a laissé un goût doux-amer dont témoignait dès 1980 le premier ouvrage d'A. Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*. Trente ans plus tard, la douceur semble s'être effacée devant l'amertume et la jonction entre la judéité ou le judaïsme et la Révolution ne va plus de soi. Au contraire, les intellectuels juifs français, Finkielkraut en tête, se sont vus régulièrement, au cours des années 1990 et surtout 2000, reprocher leur « trahison » vis-à-vis tant des idéaux de la Révolution que de ceux de la République. Mais, quand les sociétés occidentales contemporaines dans leur ensemble sont plongées dans une grave crise et ne semblent plus guère croire à leurs propres idéaux, pourquoi les Juifs, fussent-ils des intellectuels, devraient-ils être les seuls à s'en porter garants ? Et au nom de quelle conception du judaïsme ou de la judéité ceux-ci le feraient-ils ?

La « question juive » et la modernité européenne : bref rappel historique

Pour comprendre comment une « question juive » (ou un « problème juif ») s'est durablement imposée comme une question essentielle de la modernité occidentale, question qu'il

incombait spécifiquement aux « philosophes » ou aux « intellectuels », que ce fût à leur corps défendant ou non, d'assumer et de prendre en charge, on pourrait remonter jusqu'au « Siècle des Lumières » européen. Plus proche de nous dans l'espace et le temps, l'Affaire Dreyfus constitue en France depuis plus d'un siècle *l'emblème de la cause intellectuelle* : elle témoigne du fait que la question juive « n'est pas l'affaire d'un seul » (pour reprendre la célèbre formule de Clemenceau), ni celle d'un groupe particulier dans la République, mais qu'elle est une question universelle touchant tous les citoyens et tous les hommes. Tel est le sens de la proclamation publique de ceux que Barrès, en janvier 1898, avait affublés du nom (censé être infamant) d'« intellectuels » : les universitaires, savants, écrivains ou artistes ayant cosigné et publié dans *L'Aurore* (le quotidien de Clemenceau), la pétition (ou « protestation des intellectuels ») en faveur de la révision du procès du jeune capitaine juif. Pour autant, en-dehors de quelques cas restés tout à fait exceptionnels – dont celui de Bernard Lazare apparaît aujourd'hui le moins méconnu — peu d'intellectuels juifs français se sont intéressés alors à cette affaire *en tant que Juifs* ou *au nom de leur « judéité »*.

Mais le temps où la question juive pouvait être circonscrite à une affaire strictement publique, dans laquelle la judéité en tant que telle n'eût aucune part, semble aujourd'hui révolu. Ce temps n'est plus où un grand intellectuel français (non juif) tel Jean-Paul Sartre pouvait écrire : « Pas un Français ne sera libre tant que les Juifs ne jouiront pas de la plénitude de leurs droits. Pas un Français ne sera en sécurité tant qu'un Juif, en France et dans le monde entier, pourra craindre pour sa vie »¹. En effet, les bouleversements du

XX^e siècle, en particulier ces deux événements : le judéocide nazi durant la Seconde Guerre mondiale et la création de l'État d'Israël en 1948, ont changé la donne, aussi bien en France que dans le reste du monde. À la suite de ces événements, la « question juive » ne pouvait plus être une question dont le débat intellectuel public se fût saisi « de l'extérieur », mais il apparaissait à la fois nécessaire et légitime que *les Juifs eux-mêmes* puissent « prendre en main » leur propre situation sociale, historique et politique dans la modernité. Aussi les intellectuels juifs occidentaux contemporains se sont-ils emparés, à partir des années 1960-1970 en France, d'une question à laquelle ils étaient eux-mêmes directement *intéressés*. D'un côté, ils se sont interrogés sur les valeurs du monde occidental moderne et ils les ont examinées en adoptant, volontairement et consciemment, *un point de vue juif*. De l'autre côté, comme par symétrie, ils ont été amenés à réinterroger les valeurs du judaïsme traditionnel à la lumière du monde moderne et contemporain. La philosophe Hannah Arendt a admirablement résumé ce nouvel état d'esprit, largement répandu chez les intellectuels juifs occidentaux de l'immédiat après-guerre : « Une chose me paraît claire : si les Juifs doivent pouvoir rester en Europe, ce ne sera pas en tant qu'Allemands ou Français, etc. comme si rien ne s'était passé. Il me semble qu'aucun de nous ne pourra revenir (et écrire est pourtant une manière de revenir) uniquement parce qu'on semble de nouveau prêt à reconnaître des Juifs en tant qu'Allemands ou autres ; ce sera uniquement si nous sommes bienvenus *en tant que Juifs*. Cela signifierait que j'écirais volontiers si *en tant que Juive* je peux écrire sur un aspect quelconque de la question juive »².

1. *Réflexions sur la question juive*, 1946 ; réédition Folio Gallimard, 1954, p. 185.

2. Lettre de Hannah Arendt à Karl Jaspers du 29 janvier 1946, in *Correspondance*, 1926-1969, tr. fr. E. Kaufholz-Messmer, Payot, 1995, p. 71 (souligné par nous).

Les intellectuels juifs français contemporains face à la résurgence de la « question juive » dans la France des années 2000

Dans ce contexte, nous ne devrions pas trop nous étonner du fait que des intellectuels juifs français contemporains se sont trouvés projetés, depuis le début des années 2000, au centre du débat public en France. Ce n'est là que l'effet d'une évolution historique ayant été entamée durant les années 1960-1970 puis qui, s'étant approfondie au cours des années 1980-1990, connaît aujourd'hui une sorte d'« épilogue ». Néanmoins, on ne peut que se scandaliser du fait que ces intellectuels ont souvent été l'objet, en ce début du XXI^e siècle, d'interpellations, voire d'accusations publiques faisant état de leur supposé « communautarisme » — ce qui revenait à les mettre au ban de la communauté nationale. Ce fut le cas, par exemple, en octobre 2003, lors de ce que le sociologue Michel Wieviorka a appelé le « moment Tariq Ramadan »³. Le prédicateur et intellectuel musulman avait publié un texte intitulé « Oser la critique des (nouveaux) intellectuels communautaires »⁴, dans lequel il dénonçait nommément un certain nombre d'intellectuels juifs français contemporains, à savoir : Alexandre Adler, André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy ou encore Alain Finkielkraut, en raison de leur « communautarisme » supposé. « Que ce soit sur le plan intérieur (lutte contre l'antisémitisme) ou sur la scène internationale (défense du sionisme), écrivait-il, on assiste à l'émergence d'une nouvelle attitude chez certains intellectuels omniprésents sur la scène médiatique. Il est légitime

de se demander : quels principes et quels intérêts défendent-ils au premier chef ? On perçoit clairement que leur positionnement politique répond à des logiques communautaires, en tant que juifs, ou nationalistes, en tant que défenseurs d'Israël. Disparus les principes universels, le repli identitaire est patent et biaise le débat, puisque tous ceux qui osent dénoncer cette attitude sont traités d'antisémites. C'est pourtant sur ce terrain que doit s'engager le dialogue si l'on veut éviter le choc des communautarismes pervers »⁵. Il est parfaitement clair que le « communautarisme », ou plus exactement *l'antisémitisme*, s'exprimait alors par la voix de celui qui proférait de telles accusations, comme l'a également relevé le sociologue Wieviorka : « Le texte de Ramadan est effectivement antisémite puisqu'il essentialise ses cibles, plutôt que de se limiter à un débat d'idées »⁶. L'équivalence établie entre « juifs », « nationalistes » et « défenseurs d'Israël » revenait à ancrer des prises de position idéologiques et politiques dans une *identité* ou une *essence* juive.

Au-delà de l'« affaire Ramadan » qui a eu un certain retentissement médiatico-politique, on pourrait aussi évoquer des mises en cause plus « savantes » — lesquelles dissimulent assez mal, en réalité, des enjeux idéologiques et des intérêts partisans. C'est le cas par exemple des accusations contre certains intellectuels juifs français lancées par l'historien des idées Daniel Lindenberg, dans son pamphlet *Le rappel à l'ordre, enquête sur les nouveaux réactionnaires* publié en octobre 2002⁷. Ce dernier s'en est pris ainsi nommément

3. Michel Wieviorka (dir.), *La tentation antisémite, haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Robert Laffont, 2005, p. 50.

4. Article diffusé initialement sur le site internet Oumma.com, en octobre 2003, puis diffusé sur le site du Forum Social Européen à la veille de sa réunion de novembre (et ayant de ce fait déclenché une intense polémique publique en France).

5. « Oser la critique des (nouveaux) intellectuels communautaires », source internet : site du quotidien suisse *Le Courrier*, article publié le 8 octobre 2003.

6. Michel Wieviorka (dir.), *La tentation antisémite, haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, op. cit., p. 51.

7. Aux éditions du Seuil, collection « La République des idées ».

à des intellectuels comme Shmuel Trigano ou Bernard-Henri Lévy, là encore au nom de la critique du supposé « communautarisme » qu'il leur attribuait : « Le porte-parole le plus influent du communautarisme juif d'aujourd'hui, le politologue Shmuel Trigano, professe en effet depuis plus de vingt ans l'idée que l'émancipation des Juifs a été un leurre, qui les a désarmés en tant que groupe. Dès son livre *La Nouvelle question juive*, Trigano met en accusation le judaïsme européen (ashkénaze) qui a cédé aux sirènes d'une modernité fallacieuse (individualisme, laïcité) et finalement créé les conditions de possibilité de son propre anéantissement. Cette construction intellectuelle iconoclaste, sans qu'on puisse constater la moindre connivence entre les deux auteurs, renforce les effets d'un livre comme *L'Idéologie française* de Bernard-Henri Lévy »⁸. Citons encore la publication concomitante de deux ouvrages par Alain Badiou et Jacques Rancière, respectivement *Circonstances 3, portées du mot « juif »*⁹ et *La haine de la démocratie*¹⁰, lesquels sont consacrés, pour l'essentiel, à la critique de certains intellectuels juifs français contemporains accusés de vouloir opposer la défense de l'identité juive au progrès de la démocratie. Ainsi Rancière dénonce-t-il une certaine critique de la démocratie qui marque selon lui un « déplacement » ou un « bouleversement » de la pensée française contemporaine, déplacement dont le « nom juif » serait précisément l'axe central : « Ce déplacement se résume dans le livre de Milner, par la conjonction de deux thèses : la première met en opposition radicale le nom de juif et celui de démocratie ; la seconde fait de cette opposition un partage entre deux humanités : une humanité

fidèle au principe de la filiation et de la transmission, et une humanité oublieuse de ce principe, poursuivant un idéal d'auto-engendrement qui est tout autant un idéal d'autodestruction. Juif et démocratique sont en opposition radicale. Cette thèse marque le bouleversement de ce qui structurerait encore, au temps de la guerre des Six Jours ou de la guerre du Sinaï, la perception dominante de la démocratie »¹¹.

De leur côté, les intellectuels juifs français ainsi mis en cause ne sont pas en reste. Aussi Alain Finkielkraut a-t-il dénoncé, dans un virulent pamphlet publié en 2003, « l'antisémitisme qui vient », c'est-à-dire selon sa propre définition : l'apparition d'une nouvelle et paradoxale « incitation à la haine antiraciste » qui serait dirigée principalement contre les Juifs¹². Dénonçant dans le même sens l'émergence d'un nouveau danger antisémite dans la France et l'Europe des années 2000, quoique sur des registres et avec des argumentaires bien différents, on pourrait encore citer les ouvrages de Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*¹³, de Shmuel Trigano, *L'Avenir des Juifs de France*¹⁴, ou bien encore de Danny Trom, *La Promesse et l'obstacle, la gauche radicale et le problème juif*¹⁵. Le premier de ces auteurs, Jean-Claude Milner, apparaît de loin le plus virulent dans sa critique de la modernité européenne, et plus précisément de son évolution dans la période contemporaine la plus récente, lorsqu'il écrit notamment : « Tout ce qu'il y a à comprendre, c'est que les juifs n'intéressent plus personne en Europe. Même pas ceux qui se livrent, chaque

8. *Le rappel à l'ordre, enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Seuil, « La République des idées », p. 63.

9. Editions Lignes, 2005.

10. Editions La Fabrique, 2005.

11. *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005, p. 17.

12. *Au nom de l'Autre, réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, « NRF »-Gallimard, 2003 (la citation réfère à la p. 34).

13. Verdier, 2003.

14. Grasset, 2006.

15. Editions du Cerf, 2007.

jour plus ouvertement aux pratiques et déclarations antijuives. L'antijudaïsme est devenu la forme moderne de l'indifférence ; la persécution, la forme naturelle du désœuvrement ; le déni de l'antijudaïsme et de la persécution, la forme naturelle de l'opinion raisonnable »¹⁶.

Pour sortir d'un débat aporétique : la judéité et le concept d'« identité narrative »

Est-ce à dire, en somme qu'il y aurait une *permanence* de l'antisémitisme dans la société française et, au-delà, dans l'ensemble des sociétés occidentales modernes, derrière les apparences de la modernisation ou du progrès ? Ou bien, à l'inverse, que la question de l'antisémitisme serait une pure invention de la part d'intellectuels communautaires pratiquant un « intolérable chantage »¹⁷ ? Le fait de prendre en considération le débat intellectuel français des années 2000 à propos du « nouvel antisémitisme » nous place devant un double écueil. D'un côté, il faut se garder de sombrer dans une sorte de *sidération* face au phénomène antisémite, lequel apparaît en effet comme énigmatique ou mystérieux à bien des égards, car la pensée politique risquerait dans ce cas de basculer du côté de la spéculation métaphysique, voire théologique. Or, à l'inverse, notre étude ne doit pas davantage nous conduire à *relativiser*, voire à *nier* l'importance de ce phénomène qu'est l'antisémitisme. Nous ne devons pas nous laisser enfermer dans un débat « bipolarisé », par définition vain et stérile, opposant ceux pour qui toute tentative d'« expliquer » ou de « comprendre » l'antisémitisme participerait du « Mal absolu », et ceux pour qui l'antisémitisme ne serait qu'une « péripétie » secondaire sur le chemin d'une histoire triom-

phante, vouée au progrès inéluctable de la Raison et à l'émancipation universelle de l'Humanité. Un débat posé en ces termes se révèle parfaitement aporétique et insoluble — et ce d'autant plus que le débat français des années 2000 est grevé par une pratique systématique du « soupçon », chaque « camp » intellectuel accusant l'autre d'arrière-pensées secrètes et inavouables, au point qu'il risque d'atteindre le point de rupture où c'est *la possibilité même du débat intellectuel public* qui paraît menacée. Le sociologue Abram de Swaan s'est interrogé à ce sujet en des termes tout à fait explicites, même s'il est efforcé d'être rassurant dans sa réponse : « Mais reste-t-il un espace commun où la rencontre et la recherche d'une compréhension mutuelle sont encore possibles ? »¹⁸. Autrement dit, il semble impossible d'établir une vérité *unilatérale* concernant ce débat, que ce soit pour mettre en avant des raisons théologiques purement transcendantes, ou bien pour mettre en avant des raisons sociales et politiques strictement immanentes puisque, précisément, l'existence juive déborde le cadre de l'alternative, imposée par la pensée occidentale moderne, entre transcendance métaphysico-religieuse et immanence sociopolitique. La seule question qu'il conviendrait de poser dans ce cadre serait donc la suivante : qu'en est-il de l'identité juive lorsqu'elle paraît dans l'espace public, notamment au travers de ses représentants les plus conscients et les plus « avancés », c'est-à-dire les intellectuels ? Et réciproquement : qu'en est-il de l'espace public, et plus précisément du débat intellectuel public qui en constitue le « cœur », lorsque celui-ci laisse paraître les identités, et singulièrement l'identité juive ?

16. *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, 2003, p. 130.

17. *Antisémitisme, l'intolérable chantage, Israël-Palestine, une affaire française ?*, éditions La Découverte, 2003.

18. « Les enthousiasmes anti-Israéliens : la tragédie d'un processus aveugle », in *Raisons politiques*, n°16, « Dossiers d'actualité – Un nouvel antisémitisme ? », numéro coordonné par Astrid von Busekist, p. 105.

Arrêtons-nous un instant sur ce point : l'identité juive s'avère être une identité très paradoxale au regard des catégories de la pensée occidentale. Ni tout à fait subjective ni tout à fait objective, ni vraiment choisie ni seulement subie, ni parfaitement autonome ni absolument hétéronome, « anti-naturelle » sans être purement culturelle, à la fois reçue et construite, innée et acquise, etc., cette identité concentre en elle toutes les contradictions qui « travaillent » la philosophie occidentale depuis l'antiquité grecque jusqu'à l'anthropologie et l'ethnologie moderne et contemporaine, en passant par la tradition philosophique — de Socrate à Claude Lévi-Strauss en passant par Rousseau. Si elle est liée en effet à un ensemble de *représentations symboliques* (l'Alliance au Sinaï, la Loi et les prophètes) qui en perpétuent le sens dans l'histoire, l'existence juive est inscrite également dans une *filiation charnelle*, quasi biologique, qui en constitue le substrat irréductible. Le philosophe Paul Ricoeur a précisément décrit cette ambivalence, qui ne peut se résoudre selon lui que dans la forme de la « circularité », il a vu dans l'existence juive une illustration exemplaire de son concept d'« *identité narrative* » — lequel fonde l'« ipséité », l'identité du « soi », distincte de l'« identité » au sens métaphysique ou « substantiel » de ce qui reste toujours le « même » : « [Notre exemple] est emprunté à l'histoire d'une communauté particulière, l'Israël biblique. L'exemple est particulièrement topique, pour la raison que nul peuple n'a été aussi exclusivement passionné par les récits qu'il a racontés sur lui-même. D'un côté la délimitation des récits reçus ultérieurement comme canoniques exprime, voire reflète, le caractère d'un peuple qui s'est donné, entre autres écritures, les récits des patriarches, ceux de l'Exode, de l'installation en Canaan, puis ceux de la monarchie davidique, puis ceux de l'exil et du retour. Mais on peut dire, avec tout autant de

pertinence que c'est en racontant des récits tenus par le témoignage des événements fondateurs de sa propre histoire que l'Israël biblique est devenu la communauté historique qui porte ce nom. Le rapport est circulaire : la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la *réception* même des textes qu'elle a *produits* »¹⁹. Autrement dit, le concept d'« identité narrative » propose une solution originale et intéressante à l'antinomie du « naturel » et du « culturel », du « donné » et du « construit », du « caractère » et du « récit », bref du « réel » et du « symbolique » qui travaille la pensée occidentale : Ricoeur montre que ces deux dimensions font partie intégrante de la constitution du « soi-même », que ce soit au niveau de l'individu (le « moi ») ou du collectif (le « peuple »). Pour autant, ces considérations n'atténuent en rien, bien au contraire, le fait que, dans le monde contemporain, marqué à la fois par la perte de l'identité et par la difficulté, sinon l'impossibilité du « retour », l'existence juive se présente, aujourd'hui plus que jamais, comme un « problème » dont peuvent et doivent se saisir les intellectuels juifs, ainsi que l'a rappelé le philosophe Emmanuel Lévinas : « S'interroger sur l'identité juive, c'est déjà l'avoir perdue. Mais c'est encore s'y tenir, sans quoi on éviterait l'interrogatoire. Entre ce *déjà* et cet *encore*, se dessine la limite, tendue comme une corde raide sur laquelle s'aventure et se risque le judaïsme des juifs occidentaux »²⁰.

Le cas Alain Finkielkraut : une illustration de l'ambivalence constitutive de l'être juif dans la modernité européenne ?

19. *Temps et récit*, tome 3 « Le temps raconté », Seuil, « Points-essais », 1985, Conclusions, p. 445.

20. « Pièces d'identité » in *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963 ; rééd. Le Livre de poche, 1976, p. 85.

Comme en témoigne son essai de 1980, *Le Juif imaginaire*²¹, Alain Finkielkraut a commencé sa carrière intellectuelle et politique au moment de Mai 1968. Il a tiré de ces événements le portrait ironique d'une génération, celle des intellectuels juifs français engagés dans divers mouvements politiques de gauche, à laquelle il déclare avoir lui-même appartenu : « Ils étaient juifs pour l'image, comme je l'étais moi-même, et comme l'ensemble de notre génération était, au même moment, anarchiste, trotskyste ou maoïste »²². Mais, pour sa part, Finkielkraut a affirmé n'avoir adhéré que pour un temps très court au courant maoïste : « j'ai été maoïste entre mai 68 et la fin du mois de juin 68 »²³. Quoi qu'il en soit, sa carrière d'intellectuel public à proprement parler n'a véritablement commencé que dans l'après-Mai, lors de la publication des premiers ouvrages grâce auxquels il a pu accéder à la notoriété : *Le nouveau désordre amoureux*²⁴ (coécrit avec Pascal Bruckner), en 1977, et *Le Juif imaginaire*, en 1980. Ces deux premiers livres ont un point commun : ils sont consacrés tous deux à la critique du mouvement de Mai. Le premier ouvrage dénonce en effet les illusions engendrées par la « révolution sexuelle » issue de Mai, et vise à réhabiliter le sentiment amoureux. Quant au second, il livre le portrait doux-amer d'une génération qui s'est bercée de l'illusion de vivre un moment d'histoire alors qu'elle ne faisait que s'adonner à une « féerie verbale »²⁵.

Intéressons-nous plus particulièrement, tout d'abord, à ce dernier ouvrage qui a joué un rôle important dans la prise de conscience de soi de

toute une génération d'intellectuels juifs français contemporains. L'essai de 1980 consacré à la génération des « Juifs de Mai », si l'on peut dire, formule une critique dont la signification est assez ambivalente. Dans ce livre, Finkielkraut montre en effet que le mouvement de Mai a traduit une forme d'illusion ou d'automystification de la part de toute une jeunesse intellectuelle, en particulier juive, qui s'est engagée au nom de la lutte contre le fascisme et contre l'antisémitisme, alors qu'elle vivait dans une société de paix, de tolérance et d'opulence. D'un côté, ce livre témoigne du fait que le combat pour la défense des Juifs a été érigé en un combat universel pour la défense des droits humains : « il n'était plus réservé aux Juifs de se prendre pour des Juifs, un événement survenait qui suspendait toute exclusive, qui permettait à chaque enfant de l'après-guerre d'occuper la place de l'exclu, d'arborer l'étoile jaune : le rôle du Juste devenait accessible à quiconque désirait l'endosser ; la masse se sentait en droit de proclamer sa qualité d'exception »²⁶. D'un autre côté, l'ouvrage formule le regret que le « judaïsme » ou la « judéité » n'ait pas eu alors de contenu véritable, même pour les porteurs du nom juif dont l'auteur fait partie : « L'extermination a été un succès qui ne se mesure pas seulement en nombre de morts, mais à la pauvreté actuelle de notre judaïsme. (...) malgré le chiffre monstrueux de leurs victimes, les Allemands ont échoué numériquement : la déroute ne leur a pas laissé le temps de mener à bien la solution finale, mais leur réussite a été qualitative : ils ont effacé du monde une culture singulière, celle de la *Yiddishkeit*. Et c'est pourquoi, moi, Juif ashkénaze, je suis un Juif sans substance, un *Luftmensch*, mais pas au sens traditionnel de vagabond ou de mendiant... Le *Luftmensch* d'aujourd'hui, c'est le Juif en état d'apesanteur, délesté de ce qui aurait pu

21. Publié aux éditions du Seuil.

22. *Le Juif imaginaire*, Seuil, « Points-essais », 1980, p. 27.

23. Déclaration lors de l'émission télévisée « Bouillon de culture », 27 septembre 1996.

24. Fiction et Cie.

25. *Le Juif imaginaire*, op. cit., p. 36.

26. *Le Juif imaginaire*, op. cit., p. 25.

être son univers symbolique, son lieu particulier, ou l'un au moins de ses domiciles : la vie juive. En consolation, j'ai toujours cet os à ronger : ma profondeur. Je me venge en complexité psychologique de la minceur diaphane de mon judaïsme réel »²⁷. Ainsi, Finkielkraut remet en cause, dans son essai de 1980, la valeur et le sens de cette synthèse fragile entre l'universalisme des revendications politiques et le particularisme juif qui avait été l'apanage de la « génération 68 », celle-là même qui clamait : « Nous sommes tous des Juifs allemands »²⁸. Autrement dit, Finkielkraut doute, dans cet ouvrage, de la possibilité de la « prise de parole » (au sens de Hirschman), de la part d'une génération de jeunes intellectuels juifs qui se posèrent, indûment selon lui, en « parias conscients » (au sens d'Arendt). Or, du même coup, Finkielkraut réinscrit alors la « question juive » dans le débat intellectuel public : « À défaut d'être le membre d'une communauté vivante, je peux, à tout moment, me consacrer aux plaisirs de l'interrogation solitaire : à celui qui est privé de l'ethnie juive, la *question juive* fournit ses interminables sujets de méditation »²⁹. Ainsi, on peut considérer que, dans son ouvrage de 1980, Finkielkraut ravivait l'inquiétude (au sens premier du terme : c'est-à-dire l'« intranquillité ») qui fut la caractéristique principale de la condition des Juifs dans la modernité occidentale, telle que l'a analysée Hannah Arendt : à savoir l'oscillation perpétuelle entre la condition de « paria » et celle de « parvenu ». Les intellectuels juifs français de la génération 68 n'étaient-ils pas au fond, selon Finkielkraut, des « parvenus » qui se faisaient passer pour des « parias » ?

27. *Ibidem*, p. 50.

28. *Ibidem*, p. 25-sq.

29. *Ibidem*, p. 50-51 (souligné par nous).

Certes, Finkielkraut ne remettait pas en cause, dans son essai de 1980, ce qui constituait, selon lui, un apport indiscutable de Mai 68 : à savoir la dénonciation de l'universalisme abstrait propre à la modernité occidentale, et l'affirmation corrélative d'un « droit à la différence » : « Ils ne sont plus crédibles les bons apôtres qui, dans son intérêt bien sûr, par dévouement, par philanthropie, convient à un peu plus de retenue la minorité juive »³⁰. Toutefois, s'il acceptait cet héritage de Mai, Finkielkraut ne s'adonnait cependant pas aux joies de l'« identité » et de la « différence », mais il semblait exprimer au contraire une certaine nostalgie envers le modèle révolu d'une société française unifiée par des valeurs sociales et culturelles communes : « Individu juif, j'affronte un paysage social désagrégé que n'unifie plus l'idée nationale »³¹. D'un autre côté, Finkielkraut semblait également regretter que sa « judéité » ne pût avoir de contenu substantiel à l'heure, précisément, où l'idée d'assimilation semblait caduque : « Après avoir longtemps vécu à la porte de leur être, les Juifs français connaissent maintenant les joies de la différence retrouvée. Différence improbable, ostentation du néant, car qu'est-ce que j'affirme quand je dis : "je suis juif" ? Je me désaliène, si l'on veut, de ces figures imposées : le Citoyen, l'Homme, le Français de France – j'échappe aux puissances étrangères qui voulaient m'asservir, mais je ne trouve, dans cette liberté, aucun réconfort durable, car mon intériorité est vide »³². Il y avait là, en somme, quelques contradictions ou ambivalences que l'on pourrait formuler en termes hirschmaniens. Dans *Le Juif imaginaire*, Alain Finkielkraut remettait en cause le mouvement de Mai 68 en tant que moment de

30. *Ibidem*, p. 77.

31. *Ibidem*, p. 112.

32. *Ibidem*, p. 104.

« prise de parole » (« *voice* »), et il exprimait une forme de nostalgie à l'égard d'une « loyauté » (« *loyalty* »), désormais révolue, de la part des Juifs envers la société française. Mais cela ne l'empêchait pas également, par ailleurs, d'exprimer sa désillusion tant à l'égard de la « prise de parole » que de la « loyauté », ce qui traduisait de sa part une certaine attirance pour l'attitude de « défection » (« *exit* »). Ou pour le dire en termes arendtiens : Finkelkraut témoignait, dans l'ouvrage de 1980, d'une hésitation ou d'une incertitude entre ces deux pôles de la vie juive moderne que sont la condition de « parvenu » (celle du Juif faussement intégré à la société non juive où il vit : la *Shoah* commise avec la complicité active de l'État français de Vichy ayant amplement démontré, en effet, que les Israélites français n'avaient été que des « parvenus » faussement assimilés à la société française non juive), et la condition de « paria » (le Juif exclu hors de la société non juive et vivant replié sur sa communauté d'origine). S'il n'était ni tout à fait l'un ni tout à fait l'autre, mais sans doute un peu des deux à la fois, Finkelkraut considérait en tout cas que le statut de « paria conscient », revendiqué par un certain nombre d'intellectuels juifs français de la génération 68 dont il faisait lui-même partie, n'avait été qu'un leurre. En tout état de cause, nous considérons, quant à nous, que l'ensemble des prises de position ultérieures d'Alain Finkelkraut peuvent s'éclairer à la lumière de ce constat inaugural, subtil et ambivalent concernant la condition des Juifs dans la société française de l'après-Mai.

Ainsi, les prises de position publiques, de même que les ouvrages publiés par Alain Finkelkraut au cours des années 1980 ont d'abord exprimé un certain attachement au modèle français de société en tant que société d'individus et de citoyens abstraits, détachés des « identités » et des « différences » qui caractérisent leurs origines ou

leurs appartenances. L'ouvrage de 1987, *La défaite de la pensée*³³, qui a permis à Finkelkraut d'accéder à une large notoriété en France, contient par exemple une charge sévère contre le « multiculturalisme » de ses contemporains : « L'alternative est simple : ou les hommes ont des droits, ou ils ont une livrée ; ou bien ils peuvent légitimement se libérer d'une oppression même et surtout si leurs ancêtres en subissaient déjà le joug, ou bien c'est leur culture qui a le dernier mot (...) De nos jours, cette opposition s'est brouillée : les partisans de la société multiculturelle réclament pour tous les hommes le droit à la livrée »³⁴.

Sur cette question, le début des années 1990, et plus particulièrement l'année 1992 où Finkelkraut publie un essai sur Charles Péguy³⁵ ainsi qu'un essai sur la guerre en cours en Yougoslavie³⁶, ont marqué un net infléchissement de sa part. Dans le premier ouvrage, en effet, Finkelkraut s'efforçait de réhabiliter la pensée de Péguy – comme cette idée selon laquelle « le spirituel est constamment couché dans le lit de camp du temporel »³⁷, ou bien celle selon laquelle les droits de l'homme ne relèvent pas purement de l'idéal, mais « ont [aussi] un corps »³⁸. Dans le second ouvrage, Finkelkraut prenait le contre-pied de l'opinion majoritaire en France concernant la guerre alors en cours en Yougoslavie : il défendait le droit des Croates et des autres nations

33. Gallimard.

34. *La défaite de la pensée*, Gallimard, Folio-Essais, 1987, p. 142.

35. *Le Mécontemporain. Charles Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard, coll. « Blanche », 1992.

36. *Comment peut-on être Croate ?*, Gallimard, NRF, 1992.

37. Péguy, L'argent suite, in *Œuvres en prose, 1909-1914*, Gallimard, Pléiade, p. 907 ; cité par A. Finkelkraut, *Le mécontemporain*, op. cit., p. 110

38. *Le mécontemporain*, p. 109.

ethniques de l'ex-Yougoslavie à former des États-nations indépendants, contre l'idée d'une Yougoslavie fédérale sous domination serbe. « Là encore, déclarait Finkelkraut lors de notre entretien, confronté à l'événement, je me suis rendu compte des dégâts des antinomies, des dégâts du simplisme et des oppositions binaires. Il y avait quelque chose de paradoxal et d'horrible dans ce blanc-seing donné à l'agression serbe au nom des valeurs républicaines. Car c'est de cela qu'il s'agissait. On a projeté sur la fédération yougoslave les catégories qui ont modelé l'histoire française, et on a dit : les Croates ce sont les Corses, les Slovènes ce sont les Bretons, c'est-à-dire des gens qui n'ont qu'une seule idée, démembrer une vieille nation pour substituer un nationalisme ethnique à la belle assemblée des citoyens que la République avait su mettre sur pieds. L'événement m'a obligé moi-même à réfléchir plus profondément, et j'ai pris conscience du fait qu'un citoyen désaffilié ça n'avait strictement aucun sens. J'ai pris conscience du fait que la citoyenneté était aussi une filiation. J'ai pris conscience du fait que la grandeur des patries ce n'est pas de s'effacer comme patries, mais d'être des patries adoptives. Et je ne vois pas, en effet, comment on peut séparer pour les opposer le particulier et l'universel. Un universel sans particulier, c'est une démocratie sans corps, et une démocratie sans corps c'est un catalogue de bonnes intentions : ça ne fait pas une république. Pour qu'il y ait république, pour qu'il y ait chose publique, il faut un territoire, il faut des limites, et c'est cela que j'ai essayé de dire contre précisément le républicanisme rigide des Français »³⁹. En d'autres termes, Finkelkraut semblait alors prendre acte de l'existence des « cultures », des « différences » et des « iden-

tités » en tant que substrat incontournable des sociétés modernes.

Enfin, les années 2000 ont vu Finkelkraut inverser complètement, en quelque sorte, le sens de ses attaques puisque celles-ci se sont alors tournées non plus vers le « racisme différentialiste » (par exemple celui de la Nouvelle Droite des années 1980), comme il le faisait à l'époque de *La défaite de la pensée*, mais vers un certain militantisme « antiraciste », qualifié par lui de « nouvel antisémitisme ». Voici ce qu'il déclarait à ce sujet lors de notre entretien : « Il m'importait au début des années 2000 de bien faire apparaître la différence entre l'antisémitisme qui se déployait alors et l'antisémitisme qui a sévi au XX^e siècle. C'était un contresens à mes yeux de rabattre l'un sur l'autre. Bernanos disait : Hitler a déshonoré l'antisémitisme. Malheureusement ce n'est pas vrai ! Ce qui est vrai c'est que Hitler a déshonoré l'antisémitisme raciste et même l'antisémitisme nationaliste. Ceux-ci n'ont plus droit de cité. En revanche, un autre antisémitisme sévit aujourd'hui, qui n'est pas aussi nouveau que je l'ai cru d'abord, mais qui est très différent de l'antisémitisme raciste ou nationaliste, puisque c'est précisément un antisémitisme antiraciste. Et il n'est pas si nouveau parce qu'il reprend, en la radicalisant, l'argumentation des premiers chrétiens : les Juifs n'étaient pas accusés alors de former une race, mais d'être un peuple raciste, c'est-à-dire d'être un peuple entêté, refusant d'entendre la "bonne nouvelle" de l'universalité chrétienne. (...) Qui plus est, si on est armé moralement, juridiquement et politiquement contre l'incitation la haine raciale, on est totalement désarmé en revanche face à l'incitation à la haine *antiraciste* »⁴⁰.

39. Entretien avec A. Finkelkraut réalisé le 27 novembre 2007 (non publié).

40. Entretien avec A. Finkelkraut réalisé le 27 novembre 2007 (non publié).

Au fond, il y a bien des différences notables, sinon des contradictions, entre ces différents moments de la carrière intellectuelle de Finkelkraut. Or ce ne sont là, selon nous, que des manifestations de l'ambivalence qui caractérise la condition des Juifs dans la modernité telle qu'elle a été analysée notamment par Arendt. Depuis le début des années 2000, Finkelkraut s'est retrouvé au centre de nombreuses accusations et polémiques publiques : que ce soit lors de l'« affaire Lindenberg » de 2002, c'est-à-dire la polémique sur les « nouveaux réactionnaires » où Finkelkraut fut visé en première ligne, ou bien lors de l'« affaire Ramadan » de 2003, suite à l'article déjà cité dans lequel le prédicateur musulman s'en est pris aux « intellectuels communautaires » dont Finkelkraut, ou bien encore lors des émeutes dans les banlieues françaises en novembre 2005, qui ont donné lieu à la publication d'une interview très controversée de Finkelkraut dans le journal israélien *Haaretz*, etc. Tous ces épisodes, ainsi que de nombreux autres, témoignent du fait que Finkelkraut est passé du statut d'intellectuel écouté et respecté, qui était le sien durant les années 1980, à celui d'intellectuel placé au ban de l'opinion qui est désormais son lot depuis le début des années 2000. Or l'ensemble des accusations visant cet intellectuel reposent sur l'idée que Finkelkraut est passé d'un état de révolte légitime, en tant que « paria conscient », à une sorte de situation d'abus de pouvoir intellectuel et médiatique, ce qui tendrait à faire de lui une sorte de « parvenu ». Qui plus est, Finkelkraut ne serait pas seulement un « parvenu social », mais il serait en outre un « parvenu politique », dans la mesure où, en tant que citoyen français bien intégré aux valeurs culturelles et sociales dominantes, il jouirait de droits auxquels n'auraient pas accès des groupes sociaux minoritaires et opprimés qui seraient de ce fait traités en « parias ». C'est

bien ce qu'indique cette analyse — qui prend l'allure d'une virulente charge polémique — faite par le sociologue Michel Wieviorka : « Alain Finkelkraut fait partie de cet ensemble d'intellectuels qui, depuis 25 ans, ont mis en avant une vision outrée et “républicaniste” de l'idée républicaine. Du coup, ses propos sont devenus de plus en plus incantatoires et éloignés des réalités. Ils ont été démentis par le fonctionnement même des institutions françaises. À force de tenir en permanence un discours vantant les promesses de la République, alors que ces mêmes promesses ne sont pas tenues pour tout le monde, Finkelkraut s'est enfermé dans une logique incantatoire, qui ne peut déboucher que sur des propos extrêmes et sur l'appel à la répression policière »⁴¹. Or, comme nous l'avons montré, conformément à une dialectique bien mise en évidence par Arendt, ce type d'accusation visant un présumé « parvenu » a pour effet de le transformer aussitôt en « paria ». Le débat sur le « nouvel antisémitisme » du début des années 2000 a montré en effet le grand isolement des intellectuels juifs français en général, et de Finkelkraut en particulier au sein de la société française. Toutefois, bien qu'il ait acquis en quelque sorte un statut de « paria social » dans la société française contemporaine, Finkelkraut n'entend pas accomplir, à la différence de Benny Lévy, un mouvement de « sortie » (« *exit* ») hors de cette société. L'auteur de *Au nom de l'autre, Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*⁴² ne tend aucunement à se replier sur une « identité juive » susceptible d'être pour lui une sorte de « refuge » contre la modernité. Tout au contraire, Finkelkraut considère quant à lui qu'il reste un intellectuel dont le rôle est de « prendre la parole » (« *voice* ») au sein de l'espace public, mais en assumant la place particulière qui est la

41. *Le Nouvel Observateur*, 25 novembre 2005.

42. Gallimard, 2003.

sienne au sein de cet espace – donc sans prétendre occuper la place de l'universel que s'étaient arrogés, par le passé, les intellectuels « classiques » au sens de Benda, mais sans non plus se replier sur le particularisme juif. Est-il donc un « paria conscient » ? En réalité, après avoir démasqué avec un brio ironique et mordant, dans son ouvrage de 1980, l'illusion qu'avait représenté, à ses yeux, le modèle du « paria conscient » adopté par les intellectuels juifs français de la génération 68 dont il faisait partie, Finkelkraut ne saurait en aucun cas renouer avec ce qui n'est selon lui qu'une chimère. Mais il semble que l'auteur du *Juif imaginaire*, conscient de l'échec de la figure du « paria conscient », soit davantage tiraillé entre des tendances contradictoires, à savoir, pour le dire en termes hirschmaniens : entre la réaffirmation de sa « loyauté » envers la société française moderne, et la tentation, ou plutôt la menace de la « défection » toujours possible à l'égard de cette société de la part d'un Juif qui n'y trouve plus sa place. Bref, au-delà des illusions de 68 qui avaient laissé croire que la rencontre entre l'universalisme révolutionnaire et le particularisme juif était possible, Finkelkraut retrouve l'ambivalence qui a été la marque distinctive de la condition juive dans les sociétés occidentales modernes, non seulement avant, mais également après l'émancipation civique et juridique des Juifs.

À l'instar de Hannah Arendt, Finkelkraut pourrait donc dire lui aussi : « Le fait est néanmoins que beaucoup de Juifs sont comme moi totalement indépendants du judaïsme et sont pourtant des Juifs »⁴³. Ce qui signifie, selon sa propre terminologie, que la judéité s'identifie chez lui à la « mémoire », au sens précis où il définit ce terme : « La force des choses a fait de moi un Juif introspectif, et ne m'a laissé que cette seule

faculté pour échapper à la monotonie du regard intérieur : la mémoire. Mémoire volontaire, laborieuse, lacunaire, inlassable, et non pas présence en moi de deux mille ans d'Histoire. Le judaïsme ne m'est pas naturel : il y a entre moi et le passé juif une distance infranchissable ; avec la collectivité humaine emportée dans la catastrophe, je n'ai pas de patrie commune. L'impératif de mémoire naît avec la conscience douloureuse de cette séparation. Une nostalgie inépuisable pour la vie juive d'Europe centrale : voilà tout mon héritage. La judéité, c'est ce qui me manque, et non ce qui me définit ; c'est la brûlure infime d'une absence, et non la plénitude triomphante de l'instinct. J'appelle juive, en somme, cette part de moi-même qui ne se résigne pas à vivre avec son temps, qui cultive la formidable suprématie de ce qui a été sur ce qui est aujourd'hui »⁴⁴. Entre une humanité abstraite et désincarnée, et une identité juive perdue, Alain Finkelkraut revendique une judéité qui repose sur ce qu'on pourrait appeler une « mémoire critique » : celle-ci articule précisément son être juif à son rôle social d'intellectuel critique, ce qui fait de lui un « paria conscient » désillusionné et tiraillé entre la figure du « parvenu » et celle du « paria » — ou autrement dit entre une « loyauté » impossible et une « défection » impensable.

Conclusion

En définitive, la conception de la judéité propre à l'auteur du *Juif imaginaire* n'a pas vraiment changé depuis la publication de cet ouvrage clef. Mais il semble, à l'inverse, que les graves mises en cause récentes des intellectuels juifs français en général, et d'A. Finkelkraut en particulier, confirment son propre constat, dressé au lendemain de Mai 68, d'un profond malentendu entre la modernité politique et sociale du monde occidental et l'existence juive. Pour autant, si

43. Lettre de Hannah Arendt à Karl Jaspers du 4 septembre 1947 in *Correspondance Arendt-Jaspers*, op. cit.

44. *Le Juif imaginaire*, op. cit., p. 51.

malentendu il y a, Finkelkraut ne semble vouloir ni le dissiper, ni le dénoncer : il ne s'agit ni de faire comme s'il n'existait pas, ni de l'exagérer dans le sens de la rupture définitive, mais bien d'en prendre acte, dans un constat douloureux et lucide qui prend parfois des accents de tragédie afin de tenter de conjurer un dénouement fatal. Ou pour le dire autrement, dans les termes du sociologue Albert Hirschman : Finkelkraut ne préconise ni ne pratique à titre personnel la « défection »,

mais il exerce au contraire une forme de « prise de parole » qui traduit en partie un sentiment de « loyauté » déçu envers la modernité occidentale. On comprend qu'un tel positionnement ambivalent et complexe, qui révèle aux yeux de la société environnante ses propres contradictions, ne peut manquer de valoir à l'intellectuel qui le pratique avec tant de fermeté et de constance, depuis près de quarante ans, de très nombreux, très insistants et très vifs reproches.

ENZO TRAVERSO ET ALAIN FINKIELKRAUT,

INTELLECTUELS NOSTALGIQUES

Jean-Charles Szurek

Nostalgiques, pour ne pas dire réactionnaires, au sens où ils expriment, dans des ouvrages récents, un attachement, une fidélité, à des postures et des situations politiques du passé censées faire défaut aujourd'hui¹. Je ne m'inscrirai pas, et je ne les inclurai pas, dans le débat, classique et convenu, qui oppose « réactionnaires » à « progressistes » tant il est vrai que, chez chacun de ces auteurs, chacune de ces dimensions peut être décelée, si l'on s'entend bien sûr sur les mots.

Mais le cœur même de leurs messages suscite en moi une vive opposition.

Commençons par Enzo Traverso dont la thèse est la suivante : « Après avoir été le principal foyer de la pensée critique du monde occidental – à l'époque où l'Europe en était le centre –, les juifs se trouvent aujourd'hui, par une sorte de renversement paradoxal, au cœur de ses dispositifs de domination. Les intellectuels sont rappelés à l'ordre. Si la première moitié du XX^e siècle a été l'âge de Franz Kafka, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Rosa Luxemburg et Léon Trotski, la seconde a plutôt été celle de Raymond Aron, Leo Strauss, Henry Kissinger et Ariel Sharon »². Deux événements majeurs accompagneraient cette inversion : la naissance d'Israël « qui a correspondu à la naissance d'un nouveau peuple paria – les Palestiniens – privé de reconnaissance politique et de droits »³ et la présence mémorielle du génocide : « Transformée en

“religion civile” de nos démocraties libérales, la mémoire de l'Holocauste fait de l'ancien peuple paria une minorité protégée, héritière d'une histoire à l'aune de laquelle l'Occident démocratique mesure ses vertus morales »⁴.

Arrêtons-nous sur les quelques idées avancées qui ressemblent fort à celles de certaines composantes de l'extrême gauche française.

Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, les Juifs — contrairement à Traverso, j'écris *Juif* avec une majuscule, car elle désigne l'appartenance des Juifs à un ensemble historique qui ne se réduit pas à la religion — ne seraient donc plus le ferment critique et inquiet de l'ordre établi et auraient carrément adopté une posture contraire. Ce sont, pour commencer, les termes de cette proposition qui font problème. Bien qu'il soit présenté comme une Histoire avec un grand H (« Histoire d'un tournant conservateur »), l'ouvrage de Traverso relève davantage de l'essai que d'une convention d'écriture scientifique. Soit dit en passant, il rejoint ainsi les intellectuels qu'il fustige, Alain Finkielkraut ou Bernard-Henri Lévy notamment, traités non comme des auteurs, mais comme des acteurs bien placés dans « l'industrie culturelle » et, de ce fait, disqualifiés aux yeux d'Enzo Traverso. Mais peut-on vraiment parler d'un tournant conservateur à partir de 1945 qui concernerait spécifiquement les intellectuels juifs ? Je suis enclin à penser que les intellectuels juifs, compris ici comme des *penseurs actifs aussi bien dans la Cité que dans le monde juif*, suivent la *tendance générale* de leur société. Si, durant la première moitié du Xx^{ème} siècle, il y

1. Enzo Traverso, *La fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, La Découverte, 2013 ; Alain Finkielkraut, *L'identité malheureuse*, Stock, 2013.

2. *Op. cit.*, p.8.

3. *Op. cit.*, p.51.

4. *Op. cit.*, p.49.

eut des Trotski et des Rosa Luxemburg, c'est que l'Europe s'apprêtait à vivre des expériences révolutionnaires. Il est douteux que leur message fût particulièrement juif. Le caractère exemplaire de leur universalisme, résultat de leur posture critique, peut aussi être discuté. Ainsi, il fut longtemps reproché au Parti communiste polonais (KPP), auxquels de nombreux Juifs avaient adhéré, de s'adonner au péché de « luxemburgisme » : on entendait par là la négation des luttes pour l'indépendance nationale au profit de la lutte des classes (« Les travailleurs n'ont pas de patrie », disait-on). Rosa Luxemburg pensait en effet que l'étape de l'indépendance nationale était non seulement une étape inutile pour les classes laborieuses, mais encore pernicieuse, « entravant » leur prise de conscience. Rien d'étonnant que le KPP n'ait jamais pu percer auprès des masses à peine sorties de l'oppression de leur nation – ou de ce qui allait (re) devenir leur nation – par les empires environnants. Plus exactement : l'idée nationaliste fut bien davantage victorieuse que l'idée socialiste. Quant à la « Patrie des travailleurs », elle s'est vite transformée, sous la houlette de Staline, en empire grand-russe bien éloigné de l'internationalisme. Reprendre l'idée de l'universalisme abstrait sans en analyser les conséquences historiques conforte une certaine *Weltanschauung* – moi aussi j'admire les figures de Trotski et Rosa Luxemburg –, mais n'aide guère à faire comprendre pourquoi il faut les convoquer aujourd'hui contre Raymond Aron ou Ariel Sharon (réunis curieusement dans la même phrase).

Pour Traverso, un bon Juif est un juif non-juif selon l'expression d'Isaac Deutscher, c'est-à-dire un individu solidaire des persécutés, mais qui n'a plus rien de juif sauf le lien avec les persécutés (« Je suis juif parce que je ressens la tragédie juive comme ma propre tragédie... » dit Deutscher cité par Traverso). En somme, les juifs (ici petit j comme chez Edgar Morin) qui ont droit à la considération

sont ceux qui, ayant abandonné leur ghetto, « ont tous dépassé les frontières du judaïsme. Ils ont tous trouvé le judaïsme trop étroit, trop archaïque, trop restrictif »⁵. Rosa Luxemburg, rappelle l'auteur, « n'avait plus dans son cœur aucun “recoin spécial” pour le ghetto »⁶. Oui, avant la guerre, cet idéal type d'intellectuel juif a rallié à lui des milliers de Juifs désireux de quitter leurs *shtetl*, la religion, la tradition, et surtout de s'intégrer dans les sociétés englobantes. Nombre d'entre eux ont rejoint les partis communistes, ils sont aussi devenus, même faiblement lettrés, des intellectuels universalistes. Quand l'heure de l'antisémitisme a sonné à nouveau (en URSS et en Pologne après la guerre, en Pologne en 1956 et 1968), certains de ces juifs non-juifs se sont réinterrogés sur leur judéité, sur leurs choix d'universalité et, ô horreur, ont même rejoint l'État juif.

Mais ces Trotski, Luxemburg, grands ou petits, n'étaient pas les seuls Juifs. Enzo Traverso n'utilise que l'article défini : « les » Juifs étaient critiques avant 1945, depuis « les » Juifs sont passés du côté de l'ordre bourgeois, de la domination, etc. L'usage de l'article défini constitue un abus évident qui masque l'existence d'autres groupes politiques, les sionistes de gauche, les bundistes et d'autres. Dans le cas du Bund précisément, principal parti ouvrier en milieu juif en Pologne et en Russie, dont l'aspiration centrale est l'autonomie culturelle, et donc pas le sionisme dénoncé par Traverso, mais le maintien dans le pays où l'on vit, en symbiose avec les autres ouvriers, y a-t-il des intellectuels critiques dignes de figurer dans *La fin de la modernité juive* ? Eh bien non, car ces Juifs là, parlant yiddish, sont loin d'être des juifs non-juifs. Ils ne sont mention-

5. cf. Jean-Charles Szurek, *La Pologne, les Juifs et le communisme*, éd. Michel Houdiard, 2010, en particulier le premier chapitre « Le camp-musée d'Auschwitz en 1989 ».

6. Traverso, *op. cit.*, p.26.

nés que comme antichambre internationaliste à la social-démocratie russe. Le Bund polonais, pourtant massif durant l'entre-deux-guerres parmi les ouvriers juifs, ne mérite ainsi aucune place dans son livre. Ne sont mentionnés ni Vladimir Medem ni Henryk Erlich ni Victor Alter, fameux dirigeants bundistes. Ne seraient-ils pas suffisamment des intellectuels juifs critiques ?

Et après 1945, pas d'intellectuels juifs critiques non plus ? Cette proposition me paraît également fautive. Quid de Daniel Cohn-Bendit ? Peut-être, passant de l'étape libertaire à l'étape libérale, a-t-il cessé d'être fréquentable aux yeux de certains ? Et de Henri Weber, autre leader trotskiste de 68, devenu socialiste ? Et de Benny Lévy qui, dirigeant de la Gauche Prolétarienne, a rallié la religion juive ? N'est-il pas dérisoire d'inscrire leur évolution, personnelle et politique, pour ne prendre que ces exemples emblématiques, dans les nouveaux « dispositifs de domination » ? Ajoutons encore, quand on évoque les combats antitotalitaires à l'Est, les figures d'Adam Michnik ou de Bronislaw Geremek en Pologne, de Janos Kis en Hongrie, de Frantisek Kriegel en Tchécoslovaquie. Laissons à Traverso le soin de vérifier jusqu'à quel point ceux-là étaient, ou sont, Juifs ou juifs non-juifs. Il est vrai aussi, si l'on suit la logique de notre auteur, qu'ils sont passés de la phase oppositionnelle à celle du pouvoir...

On pourrait aussi se demander jusqu'à quel point il importe d'encenser la pensée « critique ». Raymond Aron a été longtemps conseiller du Prince et penseur de droite, publié abondamment au *Figaro*, à *L'Express*. Dans ses démêlés multiples avec les intellectuels marxistes ainsi qu'avec Sartre, n'est-ce pas lui qui eut raison par sa lecture critique du système communiste ? Dire cela n'est pas épouser l'ordre établi et la domination — ce qui caractérisa au fond Aron —, mais inviter à saisir « l'esprit critique » dans son contexte.

Selon Traverso, « la mémoire de l'Holocauste », devenue culte, constitue, pour les Juifs, l'un des attributs essentiels de la transition de l'univers des dominés à celui des dominants avec, de surcroît, la construction d'un repli communautaire (d'un retour délicieux au ghetto en quelque sorte...). « Finalement, écrit Traverso, c'est la mémoire de l'Holocauste qui, cultivée comme une sorte de religion civile des droits de l'homme, a ressuscité chez les juifs un sentiment d'appartenance communautaire, en redessinant le profil d'une minorité qui n'était plus stigmatisée »⁷. La reconnaissance de la Shoah est devenue ainsi un passeport moral et politique de l'ordre européen. Même si ces mots sonnent mal à nos oreilles (« /.../ transformation de la mémoire de l'Holocauste en une sorte de "religion civile" du monde occidental, étalon nécessaire pour mesurer les vertus morales de ses démocraties et test auquel sont soumis les États qui souhaitent intégrer ses institutions politiques »⁸), essayons de comprendre à quoi ils renvoient. Il est incontestable que, depuis trente ans, la reconnaissance du génocide des Juifs, appelée de façon éponyme *Shoah* après le film de Claude Lanzmann, a donné lieu à une institutionnalisation multiforme. Les musées et mémoriaux consacrés à l'histoire des Juifs et à la Shoah se sont multipliés en Europe (à Berlin, Varsovie, Vienne, Bucarest notamment pour ne prendre que ces exemples) et il est vrai que le combat contre l'antisémitisme est devenu un marqueur démocratique de l'Union européenne. Le musée d'Auschwitz, quoique toujours polonais sur le plan administratif

7. *ibid.*, p.117.

8. Cf. Cécile Chambrud, « L'antisémitisme s'étend, selon une enquête », *Le Monde*, 15 novembre 2014. Citations relevées dans cet article. Je laisse de côté la polémique qui a opposé Nonna Mayer à Dominique Reynié sur l'interprétation à donner aux résultats de cette enquête, ne disposant pas d'éléments suffisants pour trancher leur différend.

et financier, a acquis une dimension européenne de par les institutions qui le soutiennent matériellement ou qui lui portent de l'intérêt (je laisse de côté le fait que sa construction antifasciste initiale l'a toujours rendu européen, mais d'une autre manière⁹). Une organisation comme la *Task Force For International Cooperation on Holocaust*, qui regroupe un nombre important de pays européens, joue objectivement un rôle important de socialisation démocratique pour ces États est-européens peu enclins à reconnaître les crimes commis par les générations d'avant.

Accordons par conséquent à Traverso l'idée que le meurtre des Juifs (la Shoah, l'Holocauste) soit devenu le référent majeur du « Plus jamais ça ». Cette situation, faut-il le préciser ? n'est toutefois pas le fait des « Juifs », quels qu'ils soient : nul agent, nulle force, issus de « leurs rangs » n'ont commandité la place éminente qu'occupe la Shoah dans les institutions nationales ou internationales. Soit dit en passant, il faudrait d'ailleurs, pour mieux comprendre ce phénomène, le relier davantage aux multiples formes de la « dictature de la mémoire » (Pierre Nora) qu'à toute autre entreprise. Mais après tout, n'est-il pas compréhensible, pour ne pas dire normal, que l'étendue de ce crime ait été intégrée dans les consciences des esprits démocratiques ? Et l'on ne peut, bien sûr, que déplorer qu'elle soit devenue l'objet d'une concurrence des mémoires, encore que ce phénomène-là soit aussi compréhensible.

Ce qui choque ici surtout c'est que, selon notre auteur, cette reconnaissance du crime accompagne « le tournant conservateur » des Juifs, qu'elle soit lovée en son creux non pas pour en tirer des dividendes, comme le disait naguère Jean-Marie Domenach, mais au profit d'un « sentiment d'appartenance communautaire ». Est-ce vrai ? Si cela est vrai, est-ce condamnable ? Qu'est-ce qu'une

appartenance communautaire ? Tous ces enchaînements, présentés avec évidence, ne vont pas de soi. Le temps n'est pas encore si éloigné où, comme dans *l'Atelier* de Jean-Claude Grumberg, l'information sur le crime circulait sans être vraiment entendue. L'institutionnalisation de la Shoah, traversant la société globale, traverse aussi, forcément, les institutions dites communautaires. Cette institutionnalisation s'inscrit même dans leurs attributions, mais en quoi renforce-t-elle le sentiment d'appartenance communautaire ? Il y a là une confusion entretenue entre communauté organisée – qui ne représente nullement la totalité des Juifs – et communautarisme. Il faut donc clairement dénoncer ce triple amalgame : 1. entre la communauté organisée, dominée effectivement, et depuis toujours, par des politiques de droite, et une population de Juifs dont les rapports à l'identité juive sont complexes, 2. que cette population de Juifs inorganisés s'alignerait, grâce à la nouvelle religion civile, sur ce « sentiment d'appartenance communautaire », 3. que ce mouvement serait l'un des symptômes du « tournant conservateur ».

Tous ces amalgames, habilement mis bout à bout, semblent former une totalité cohérente, mais, déconstruits, ils illustrent la nostalgie de l'auteur pour le passé révolutionnaire des Juifs révolutionnaires (auxquels il ajoute indûment Freud et Kafka – qui ressortissent tout de même à une autre catégorie que Trotsky ou Luxemburg), ces Juifs qui pensaient « contre », contre toutes les dominations.

Il existe encore un segment de cette chaîne, présenté par Traverso comme une bonne nouvelle, sur lequel il faut bien dire un mot tant il peut sembler étrange : *la fin de l'antisémitisme*. « Mis à part ses partisans, de moins en moins nombreux, personne ne regrettera la fin de l'antisémitisme... », écrit Enzo Traverso », s'appuyant

9. Alain Finkielkraut, *op. cit.*, p.9.

pour partie sur les travaux de Michel Wieviorka¹⁰. Le vieil antisémitisme, celui de Drumont et Maurras, serait en déclin au profit d'une « nouvelle judéophobie » qui confondrait antisémitisme et antisionisme. Il y aurait ainsi, attisée par le soutien inconditionnel à Israël des porte-parole officiels des « communautés israélites », une « équation négative qui conduit les antisémites à profaner une synagogue, en y voyant une expression de l'«État juif»»¹¹. Qu'en termes alambiqués ces choses-là sont dites...

Sur un point essentiel, Traverso a raison : dans une part croissante de la société française, de plus en plus soumise aux sirènes xénophobes, c'est bien le rejet de l'Arabe, français ou non, immigré légal ou non, qui se trouve au centre de la haine raciste. Pour autant, l'antisémitisme d'hier – ou de demain ? – se porte bien. L'année 2014 a été fertile à cet égard. Qu'il s'agisse de l'affaire Dieudonné – qui n'est pas mince si l'on songe aux milliers de bons jeunes gens davantage choqués par l'interdiction de son spectacle que par sa teneur antisémite —, des cris de «Juif, la France n'est pas à toi» à la manifestation «Jour de colère» proférés par l'extrême droite le 26 janvier ou des magasins juifs saccagés à Sarcelles par une foule «qui importait le conflit israélo-palestinien», la boucle est bouclée : tous les antisémitismes se sont rejoints mettant à mal la «bonne nouvelle» d'Enzo Traverso. Un sondage réalisé par l'Ifop le confirme : «Les musulmans sont deux à trois fois plus nombreux que la moyenne à partager des préjugés contre les Juifs» et c'est chez les électeurs de Marine Le Pen que «l'on trouve, et de très loin, le plus d'opinions antisémites et xénophobes»¹².

Certes, le livre de Traverso date de 2013, mais ni Dieudonné, ni le négationnisme, ni Merah ni

la mort de Ilan Halimi (bel exemple d'alchimie antisémite pure, archaïque et moderne à la fois soit dit en passant) ne datent d'aujourd'hui. Ce qui est étonnant chez Traverso, c'est sa faculté de passer à côté de l'historicité de l'être juif, donc de l'antisémitisme, lui qui a écrit des ouvrages sur les intellectuels juifs, sur la violence nazie, sur Auschwitz, sur la mémoire. Cette désarmante cécité accompagne un monde idéalisé de Juifs critiques d'hier et sert à dénoncer les «Juifs dominateurs» d'aujourd'hui sans voir qu'il existe toujours des Juifs de gauche, laïcs et surtout pluriels. Et que, en outre, les Juifs dominateurs se déclinent de multiples façons.

Avec Alain Finkielkraut, c'est un autre passé qui est convoqué et chéri, un passé dans lequel se reconnaissent beaucoup de Français si l'on en juge par le succès de son livre et des thèses qu'il soutient. «Dans cette France de naguère, écrit-il, on croyait à la politique»¹³ alors que maintenant «nous faisons notre deuil de l'impossible»¹⁴. L'identité malheureuse, c'est une certaine identité française qui ne reconnaît plus la France d'aujourd'hui, cette France, dit-il, où règne davantage l'argent que les écrivains, les mauvaises manières que la galanterie et surtout la diversité ethnique et ses violences. Sous des habits fleuris, où les auteurs les plus élégants sont appelés pour évoquer la France «qu'on aime», ce vieux pays, le livre est essentiellement une attaque violente contre l'immigration. «... Ce qui nous arrive, ce que nous prenons de plein fouet, avec ce mouvement irrésistible de recomposition et de repeuplement du monde, c'est la crise de l'intégration»¹⁵.

10. *ibid.*, p.17.

11. *ibid.*, p.21.

12. *Ibid.*, p.22.

13. Alain Finkielkraut, *op.cit.*, p.9.

14. *ibid.*, p.17.

15. *ibid.*, p.21

Renaud Camus n'est pas loin. Sont ainsi mentionnés les faits notoires qui ont émaillé ce champ-là du vivre-ensemble : le voile, les piscines séparées, la violence des cités, etc.

On peut concevoir que les transformations de la société française, dues notamment à son européanisation, i. e. à sa place dans l'Europe, et à une présence importante de populations immigrées, provoquent des crispations. La France a, avec l'Angleterre, inventé l'État-nation, elle l'a transmis au monde grâce à cet acte fondateur qu'a été la Révolution française. À l'heure de l'européanisation et de la paix sur notre continent – à l'exception notable de la guerre dans l'ex-Yougoslavie –, l'identité nationale, que les générations précédentes ont acquise de haute lutte, s'impose comme un donné tellement évident que l'histoire de sa construction paraît oubliée. Qui, parmi les jeunes générations, connaît encore les mots de la Marseillaise ou les effets de la guerre de 1870 sur l'appartenance patriotique ? Que des philosophes allemands, tels Jürgen Habermas ou Ulrich Beck (qui n'a pas la faveur de Finkielkraut), se montrent favorables à un patriotisme constitutionnel ou à un cosmopolitisme européens, eux dont le pays a tant souffert des délires nationalistes, devrait réjouir tous ceux qui s'essaient à trouver des traits d'union intra-européens. L'idée qu'une ère post-nationale se développe, avec son imaginaire et ses relations de sociabilité, n'enlève rien à la formation nationale. C'est bien dans la maîtrise de sa langue que chacun construit son "identité" et, si l'on en juge par la profusion annuelle de romans dans l'Hexagone – un critère parmi d'autres, mais important –, il paraît difficile d'y saisir un déclin du français.

Reste la question de l'immigration et de l'intégration, traitée uniquement chez Finkielkraut sous forme d'échecs, surtout scolaires, d'incivilités, de crise sociale. Ne sont jamais pointés les exemples réussis, ne sont montrés du doigt que les zones en

difficulté, la "discordance des usages"¹⁶ selon son expression. Certes, ces difficultés existent et il faudrait être aveugle — cet aveuglement qu'il reproche à ses détracteurs — pour ne pas les voir. Mais *comment* les voir, avec quels yeux ? Faut-il saisir ces Français originaires du Maghreb ou d'Afrique subsaharienne comme des catégories ethniques non intégrables, inassimilables, qui cultiveraient un projet culturel et religieux islamiste au sein de "nos" banlieues ou comme un prolétariat pauvre, une armée de réserve industrielle selon la formule bien connue, enclavé dans des poches pauvres elles aussi, stigmatisées. À l'heure d'un chômage de masse qui dure depuis trente ans, en particulier dans ces catégories-là de la population, où des générations n'ont connu que sous-emploi et discriminations, comment imaginer pouvoir leur tenir le discours, ô combien rationnel, de l'assimilation et des devoirs des minorités ? Rien d'étonnant que s'y soient formées des microsociétés avec leurs propres codes, machisme, violence et même antisémitisme comme on l'a vu dans les affaires Ilan Halimi et, plus récemment, de Créteil. Mais, encore une fois, à braquer les projecteurs sur les révoltes urbaines, les voitures brûlées ou le voile, c'est détourner les regards de tous les exemples d'intégration réussie : combien de nos concitoyens issus de cette immigration occupent des emplois dans le commerce, dans la culture, la Fonction publique, à l'Université malgré les murs de discriminations qu'ils rencontrent ? Qui occupe les emplois de service les plus durs sinon des immigrés ou des Français fraîchement naturalisés ? C'est détourner le regard sur le fait, il faut le marteler, que le racisme anti-arabe, l'islamophobie – peu importent les mots, la réalité est bien la même – sont devenus une obsession de pans entiers de la société française. Et que l'antisémitisme se développe dans le monde musulman ne change rien à cette situation, qu'il soit alimenté par

16. Ibid, p.22.

le conflit israélo-palestinien ou par les préjugés les plus reculés (“les Juifs ont de l’argent”).

Alors, dans le contexte de cette montée en puissance inouïe de forces réactionnaires (i. e. de celles qui veulent revenir en arrière : au mariage d’avant la loi de 2013, à un rejet des étrangers, de l’Union européenne, etc.) et de luttes sociales majeures en perspective, il faut *choisir son camp*, voir où est l’essentiel. Cesser d’imaginer que “l’identité nationale” serait frappée “d’irréalité” au profit de la “diversité”¹⁷. Penser ainsi, c’est alimenter les peurs de l’inconnu qui traversent la société française en choisissant des boucs émissaires. Désolé de l’écrire aussi banalement, mais à ne dénoncer que “la désintégration nationale” et “les conséquences d’une transformation démographique qui n’a donné lieu à aucun débat, qui n’a même été décidée par personne”¹⁸, c’est s’installer dans la mouvance des partisans de l’idée du Grand Remplacement propagée par Renaud Camus et par l’extrême droite. Si ces forces acquièrent du poids, comme semble le pointer le vent (mauvais) de l’Histoire, tous les regrets nostalgiques des civilités et de la civilisation du temps jadis ne pèseront guère face à la brutalité des revanches néo-maurrassiennes.

Enzo Traverso, Alain Finkielkraut, nostalgiques et réactionnaires donc, Traverso sûrement plus nostalgique. L’un regrette les intellectuels juifs, l’autre est un intellectuel juif, sauf que, dans *L’identité malheureuse*, c’est en intellectuel

17. La phrase exacte est : « Sous le prisme du romantisme pour autrui, la nouvelle norme sociale de la diversité dessine une France où l’origine n’a droit de cité qu’à la condition d’être exotique et où une seule identité est frappée d’irréalité : l’identité nationale », cf. *ibid.*, p.113.

18. *ibid.*, p. 214.

français qu’il s’exprime. Sur le conflit israélo-palestinien, c’est plutôt en intellectuel juif que Finkielkraut prend des positions. Pourquoi juif ? D’abord parce qu’il revendique souvent un héritage juif, ensuite parce que nombre de ses livres (*Le Juif imaginaire*, *L’avenir d’une négation* et d’autres) attestent de sa préoccupation, de son souci pour l’être et le devenir juifs, qu’il s’agisse de la Shoah ou d’Israël. Nombre de ceux qui le situent à droite de l’échiquier politique, rétif à une France black-blanc-beur, seraient étonnés d’apprendre que, s’agissant du conflit israélo-palestinien, il soutient la création d’un État palestinien, les mouvements La Paix Maintenant, JCall, en un mot la gauche israélienne, si minoritaire en ce moment. Personnellement, mes pensées côtoient avec sympathie, depuis longtemps, ce Finkielkraut-là, celui qui a pressenti le danger négationniste dès sa naissance, celui qui voit Israël se fourvoyer dans la colonisation des territoires palestiniens, celui qui fut l’un des premiers à dénoncer l’agression serbe. Mais son alignement de fait sur les thèses de l’extrême droite à propos de l’immigration et des transformations de la société française me révolte.

Il y aurait ainsi deux Finkielkraut, au moins. Comme tout un chacun, il est double, triple, quadruple, mais ce qui nous intéresse ici c’est le dédoublement entre cette identité de droite et de gauche. Certes, cette non-congruence peut aller de soi, mais il est quand même frappant qu’il soit, d’un côté, un intellectuel juif critique sur le conflit israélo-palestinien, au sens de Traverso, et un intellectuel français conservateur, réactionnaire, de l’autre.

On serait tenté de lui conseiller de rejoindre le Juif qui est en lui.

ABE CAHAN (1860-1951) : UN INTELLECTUEL JUIF DANS LE MELTING-POT AMÉRICAIN

Carole Matheron

Un précédent article publié dans le n° 16 de *Plurielles* sur Abraham Cahan m'a permis d'évoquer sa trajectoire d'émigrant venu de Russie à la suite des pogroms et de la répression politique des années 1880, son adaptation au contexte américain, à la pluralité des langues, à l'acculturation, mais aussi aux nouvelles conditions d'une vie plus libre et entreprenante au sein de la population yiddishophone tout juste installée à New York. Sa stature de journaliste et d'écrivain - il est parmi les premiers à participer à la création de la presse yiddish et d'une littérature bilingue (yiddish-anglais) aux États-Unis - me retiendra dans le cadre de cet article consacré aux intellectuels juifs, dont il est un représentant majeur dans le contexte américain. Cahan incarne les contradictions, la richesse, les tensions de la situation de l'intellectuel dans les principales occurrences historiques occasionnées par la modernité en contexte juif : lutte pour la révolution, le socialisme, travail militant et de terrain dans le contexte immigrant, défense du groupe d'origine et attirance pour les mondes extérieurs, engagement dans la presse et dans la création littéraire, qui le met au défi d'écrire dans les deux langues, au sein d'un environnement multiculturel et en perpétuelle transformation. Fécondité et mouvances caractéristiques, qui sont en grande partie à l'origine de la réussite et du dynamisme de la culture juive aux États-Unis

Le lien à la langue yiddish, peu investi en Russie en dehors des relations familiales, a été revivifié par l'émigration et le travail social dans le quartier juif, supplantant peu à peu le russe, qui

était la langue de l'intellectuel militant dans le « vieux pays », et cohabitant avec l'anglais, rapidement maîtrisé par le nouvel arrivant, et utilisé dans le contexte du journalisme professionnel auquel il se consacre pour gagner sa vie.

La même mobilité à la fois linguistique et pragmatique s'applique au combat littéraire et aux exigences mises en œuvre à la direction du *Forverts* (le *Jewish Daily Forward*, qui va devenir le plus important quotidien yiddish au monde) dont il prend la direction à partir de 1902 : position de compromis entre d'une part la formation de l'intellectuel russifié (et au départ révolutionnaire), pétri de standards culturels élitistes, et d'autre part la nécessité de l'accompagnement culturel des masses émigrantes qui s'entassaient dans les taudis de l'East Side et dans les ateliers de couture (*sweatshops*) et les usines de tabac new-yorkais.

C'est d'abord au plan linguistique, au-delà de la volonté didactique d'éduquer les masses, que Cahan situe les enjeux de son projet de créer une presse de qualité en yiddish qui soit dans la continuité des efforts pionniers des classiques yiddish, des poètes prolétariens américains ou des représentants d'un réalisme dégagé du style bien-pensant de la sphère religieuse, auteurs qu'il publie dans les colonnes des journaux auxquels il collabore ou qu'il dirige. La langue yiddish, aux États-Unis, mais aussi dans le contexte de normalisation culturelle liée aux Lumières, est truffée de germanismes qui relèvent de la volonté des intellectuels d'adopter les standards de la culture européenne. L'influence de l'allemand est d'autre part liée au poids local du mouvement socialiste

qui a été impulsé par les premiers arrivants d'origine juive allemande. Le besoin de façonner un yiddish qui s'alimente aux sources de la vie ashkénaze se conjugue, chez Cahan, avec son souci d'une assimilation culturelle à la vie américaine qui s'exprime directement à travers le médium linguistique : une langue « naturelle », débarrassée des lourdeurs de l'abstraction et des constructions intellectuelles inspirées de la *haskala* berlinoise.

Créer une presse en yiddish

Parallèlement à sa tentative de créer un quotidien yiddish répondant à ses critères personnels, qui aboutira à la création de l'*Arbeter Tsaytung* en 1890 puis à celle du *Forverts* (*Jewish Daily Forward*) en 1897, le nombre croissant d'immigrants rend cruciale la lutte pour de meilleures conditions de vie et son relais au sein de la presse et de l'institution littéraire. Les échecs de la période précédente font sentir avec plus d'acuité le manque d'un véritable organe d'opinion, d'inspiration progressiste, qui soit en accord avec le développement du mouvement ouvrier sur le sol américain et la place prépondérante qu'y occupent les militants d'origine juive. Cahan a d'abord tenté de devenir reporter ou écrivain en anglais pour des journaux américains, et c'est cette double compétence (familiarité avec l'esprit et les techniques de la presse moderne américaine et connaissance intime du milieu immigrant acquise lors de ses reportages dans les quartiers « ethniques » de Manhattan) qui le propulse au premier plan de la lutte titanesque pour fonder une presse et une littérature juives de transition où le yiddish devient l'instrument privilégié de l'adaptation à la vie américaine.

Pour la création de l'*Arbeter Tsaytung*, qui provient directement des luttes entre socialistes et anarchistes et dont le modèle anglais est le journal de Philip Krantz, l'*Arbeter Fraynt*, Cahan récuse le

style du journal londonien, qu'il trouve trop dogmatique et gagne l'appui de collaborateurs comme Louis Miller ou Morris Winchewsky, un poète prolétarien et agitateur socialiste, ainsi que celui de Morris Hillquit, futur dirigeant du parti socialiste américain. L'*Arbeter Tsaytung*, d'abord hebdomadaire, donne parallèlement naissance à un mensuel, *Di Tsukunft*, dirigé par Cahan, partisan d'une mouvance socialiste réformiste qui s'oppose à l'aile radicale du parti promue par Daniel De Leon. Cette scission politique se concrétise par la création du *Forverts* en avril 1897 et la naissance du parti social-démocrate d'Eugene Victor Debs auquel le *Forverts* se rallie, causant au passage la disparition de l'*Arbeter Tsaytung*.

Cahan tient cependant à souligner la continuité entre les deux journaux : même typographie, mêmes principes, mêmes hommes (Miller, Zametkin, Feigenbaum, Winchewsky). Cependant, cette continuité résulte peut-être avant tout de la personnalité de Cahan et de son désir de lier les deux journaux aux pages de sa vie personnelle. La *Forverts Association*, constituée de membres élus, sera souvent une simple courroie de transmission au service des vues de son rédacteur en chef. Après avoir quitté temporairement la rédaction, au moment où il ne peut encore imposer ses conceptions, il revient à la tête du nouveau journal avec des pouvoirs accrus en 1902, et ce définitivement.

Un nouveau style de journalisme

Les principes directeurs sur lesquels Cahan a fondé un nouveau style de journalisme unissent étroitement la politique linguistique à la vision d'un double engagement au service du socialisme et de la communauté immigrante. Cahan se prononce pour un élargissement de l'inspiration trop étroitement politique ou syndicale, revendiquant à la fois la couverture de l'actualité des luttes ouvrières et des pages touchant de plus près à la

vie quotidienne et aux problèmes concrets des immigrants. Aux impératifs de vulgarisation et d'éducation s'ajoute par conséquent celui de l'américanisation et de l'adaptation au nouveau pays. La langue des articles doit être épurée, simplifiée, naturalisée, créant son audience tout en l'éduquant, en continuité avec l'évolution sociale de la collectivité, démarche dont l'ambiguïté idéologique assez paternaliste se conjugue avec les tendances autoritaires de la personnalité de Cahan.

Un autre principe, appelé de façon quelque peu antiphrastique « principe de tolérance », désigne de fait une lutte idéologique soutenue contre les libres-penseurs et ce qu'il désigne comme leur « fanatisme anti-religieux ». Le *Forverts* accueille un grand nombre d'articles directement écrits par lui, prônant la « tolérance », le respect de la liberté individuelle, la prise en compte de la religion en tant que choix d'ordre privé, où il se révèle en complète opposition avec l'intransigeance anticléricale de la plus grande partie du monde socialiste et anarchiste juif de l'époque. On peut y voir une tentative de cohésion autour de bribes de valeurs culturelles échappées aux bouleversements du déracinement, un effort d'ouverture vers toute une partie des immigrants encore très attachés aux valeurs traditionnelles.

Un double engagement

Cependant, le *Forverts* reste un journal engagé, marqué à gauche, apportant un soutien idéologique et financier aux syndicats, lors des grandes grèves du textile de 1909 à 1913. Il soutient le Bund, le parti ouvrier juif de Russie et ses instances culturelles au sein de l'*Arbeter Ring*, après l'échec de la Révolution de 1905 et l'implantation américaine croissante du parti juif russe, de même, mais dans une moindre mesure que le parti socialiste-révolutionnaire, les S.R.

La sphère politique du journal dépasse largement le cadre américain et se fait l'écho des événements en Europe, auxquels tant de liens rattachent encore les immigrants : pogroms et révolution russes, difficultés et succès du socialisme européen, à côté de pages très américanisées, mais aussi très largement tournées vers l'actualité mondiale. Cependant, les liens du journal avec la *yiddishkeyt* restent finalement influencés par l'histoire européenne : l'Affaire Dreyfus en France, l'affaire Beilis¹ en Russie provoquent une prise de conscience douloureuse, prolongée par l'attention inquiète aux signes très réels d'antisémitisme en Amérique, comme l'affaire Leo Frank, par exemple, sur laquelle Cahan prend résolument position, engageant son journal dans la défense active de l'accusé juif². Dans son autobiographie, Cahan évoque la force de ses liens à la *yiddishkeyt*, quand le fait d'être juif lui dicte ses réactions les plus affectives, comme à l'annonce du verdict

1. Menachem Beilis, un juif de Kiev, est accusé en 1911 d'avoir assassiné un enfant dont le corps mutilé est retrouvé près de la briqueterie où il est employé comme intendant ; l'affaire, instrumentalisée par le pouvoir tsariste et la presse antisémite, se transforme en accusation de crime rituel, alors que la police connaît manifestement l'identité du véritable assassin. Le procès, qui a lieu en 1913, mobilise l'opinion juive, en Russie et à l'étranger. Beilis sera finalement acquitté à l'issue de son procès. Bernard Malamud a écrit un roman inspiré de l'affaire : *L'Homme de Kiev*.

2. Leo Frank, un jeune homme juif d'une trentaine d'années, directeur d'une usine dans le Sud des États-Unis, est accusé en 1913 du viol et du meurtre d'une de ses ouvrières âgée de quatorze ans. Sa condamnation à mort, en l'absence de preuves décisives de sa culpabilité, est commuée en prison à vie, mais il sera kidnappé dans sa prison et lynché par la foule en août 1915. Cahan consacre à cette affaire retentissante une partie importante du tome 5 de ses mémoires en yiddish (*Bleter fun mayn Lebn*, 1931). Il a rendu visite à Frank dans sa cellule d'Atlanta en mars 1914, s'est longuement entretenu avec lui, et utilise le *Forverts* comme tribune de la lutte idéologique contre l'antisémitisme, dont il dénonce la virulence au sein de la culture américaine, et en particulier sudiste.

condamnant Dreyfus, lorsqu'il quitte la salle de rédaction du journal américain où il est *reporter* pour aller rejoindre ses camarades juifs dans un café d'East Broadway. Même réaction, encore plus violente, lorsque isolé dans un lieu de villégiature il apprend la nouvelle du pogrom de Kishinev en 1903 : incapable de supporter la solitude, il prend le premier train pour New York.

D'un monde à l'autre

Dès lors, le *Forverts* à ses débuts apparaît essentiellement comme symbole de la transition, du passage d'un monde à l'autre, tout en synthétisant les caractéristiques essentielles de l'évolution collective. Ainsi, la rubrique la plus ancienne (la *sedre*), construite sur un modèle religieux, illustre bien l'usage que Cahan fait des paradigmes traditionnels pour faciliter les transferts et pallier les difficultés de l'acculturation : la *sedre* (le « chapitre », lecture hebdomadaire de la Bible), de même que le *proletarisher maguid* (le « prédicateur prolétarien ») l'emploi parodique du *moshl* (la parabole) subvertissent, mais aussi conservent les cadres de la vie traditionnelle tout en leur ôtant leur contenu religieux. Transférer l'ordonnancement ancien de la semaine dans un nouveau rythme de vie c'est à la fois créer un besoin publicitaire, fidéliser le lectorat, mais c'est aussi recréer un cadre, une régularité qui viennent compenser le chaos de l'acculturation.

Le dialogue avec les immigrants s'amorce grâce à des procédés de communication directe entre l'équipe et le public du journal, par des questions de la rédaction auxquelles répond un afflux de lettres témoignant des problèmes d'adaptation rencontrés par la communauté des lecteurs : débat lancé à partir d'une question générale : « Qu'est-ce que s'adapter (*oisgrinen zikh*) ? Sollicitation des récits des lecteurs afin de retracer leurs expériences, joyeuses ou pénibles, pourvu qu'elles

soient « authentiques » ; conseils aux parents pour éviter d'inculquer à leurs enfants le mépris du socialisme ou de la *yiddishkeyt*, mais aussi pour les inviter à renoncer à leurs manières de table démodées ou grossières, qui font honte à leur progéniture ; ou encore pour ne pas les surcharger par des leçons de piano ou de violon ! Injonctions faites aux fils de s'asseoir à un *seder* ou de réciter le *kaddish* si cela peut reconforter leur mère : au nom du socialisme, Cahan lui-même leur donne l'absolution ! Avertissements prodigués aux maris : s'ils ont abandonné leur femme en Europe, il leur faut envoyer un avis de divorce, afin que l'*agune*, l'épouse délaissée, puisse se remarier. Peu à peu, des institutions se créent pour faciliter ces échanges entre les deux continents, comme la célèbre « galerie des maris disparus », qui va jusqu'à diffuser des photos des maris fugueurs, au risque de provoquer méprises et quiproquos. Le *bintl brif*, le courrier des lecteurs du *Forverts*, devient à partir de 1906 le miroir et la chronique quotidienne du vécu immigrant, repère et mémoire d'une société en mutation.

Des rubriques plus humoristiques dénoncent également les travers les plus répandus ou caricaturent les types sociaux les plus disponibles à la satire, comme ces *allrightniks* à qui tout semble réussir au prix des reniements les plus drastiques, ou à l'opposé, les « simples », tout droit sortis du *shtetl*, comme la famille proverbiale de Yente, de son mari Mendl Telebende et de leur fils Pyniè, qui apparaît régulièrement dans les chroniques consacrées à l'humour et à la distraction des lecteurs.

Une image collective filtrée ?

La littérature comme relais

Se pose par conséquent le problème des médiations intellectuelles qui, à force de filtrer et de véhiculer des images orientées de la vie collective, courent le risque de devenir de pures et

simples instances de moralisation. Cahan semble trop souvent prêcher une assez médiocre voie d'harmonisation sociale, atténuant d'emblée les anomalies qui pourraient donner une image défavorable du groupe au monde environnant (prostitution et criminalité font ainsi partie des thèmes de campagne les plus fréquents du *Forverts*), et l'appel à la sensibilisation du public aux nécessités de l'assimilation ne va pas sans l'établissement d'une certaine distance condescendante, au risque de perdre le contact avec la réalité vivante, toujours plus chaotique et complexe que ce qu'en filtre l'éditorial de presse.

Cependant, le *Forverts* ne se réduit pas à un simple instrument d'acculturation. La collaboration d'écrivains de valeur ne s'est jamais démentie, même si les courants les plus avant-gardistes en yiddish, européens et américains, sont rarement représentés. Là encore, le journal de Cahan opère des médiations nourries entre les deux continents. Z. Rayzen, I. L. Peretz, H. D. Nomberg³ publient de Varsovie dans les colonnes du *Forverts*, de même qu'Israël Joshua Singer, qui devient son correspondant permanent en Pologne, avant d'émigrer aux États-Unis et de faire venir son frère cadet, Bashevis, qui fera toute sa carrière journalistique et publiera la majeure partie de son œuvre littéraire dans les colonnes du journal new-yorkais. Certains auteurs ne s'adapteront jamais aux critères intransigeants et au caractère dictatorial de Cahan : Lamed Shapiro, par exemple, dans sa nouvelle *Doc*, dans le recueil *New Yorkaises*⁴, rend compte de façon caustique de ce « Saint des Saints » journalistique doté de son « grand prêtre » qu'est devenue l'institution du *Forverts* ; de même

Sholem Aleykhem, à l'époque le plus aimé des auteurs yiddish, semble avoir assez peu apprécié Cahan lors de sa tournée américaine. À l'inverse, les poètes prolétariens comme Morris Rosenfeld sont des collaborateurs permanents, de même que les nouvellistes du ghetto, réalistes et humoristes, spécialisés dans les « feuilletons », les vignettes brèves prises sur le vif. Sholem Asch, l'un des piliers du roman historique et du réalisme sentimental, figure parmi les auteurs favoris du journal. Cependant, si la diffusion d'une littérature yiddish de valeur est indéniable, l'hostilité d'une partie des écrivains au *Forverts*, pour des raisons linguistiques plus encore qu'idéologiques est patente, et le développement de courants avant-gardistes, en particulier poétiques, dès 1907 (constitution du groupe des *Yunge* — *Les Jeunes*), mais surtout dans les années vingt, éloignent une grande partie de l'intelligentsia de l'entreprise éditoriale incarnée par Cahan. On peut bien sûr imaginer que le *Forverts* était à même de mettre en œuvre d'importants pouvoirs de pression et d'influence, non seulement au plan intellectuel, mais aussi matériel, par l'aide financière et les possibilités de publication qu'il dispensait aux auteurs.

Scènes juives

L'exemple du théâtre yiddish, et de son auteur le plus important à cette époque, Jacob Gordin, peut être convoqué. Avec ses pièces, jouées jusqu'à Prague au café Savoy devant Franz Kafka, font irruption sur la scène yiddish des revendications sociales qui, tout en confortant les valeurs de base de la société juive (la famille en particulier), tendent à faire du théâtre un moyen d'expression au service de la moralisation progressiste du public. Ainsi les acteurs servent-ils de médium à des voix influentes parmi l'intelligentsia éclairée et politisée, et des pièces qui nous paraissent aujourd'hui traditio-

3. Écrivains yiddish polonais parmi les plus connus de la génération des « classiques ».

4. Lamed Shapiro, *New Yorkaises*, trad. du yiddish par D. Bechtel, C. Ksiazenicer-Matheron et J. Mandelbaum, Paris, Julliard, 1993.

nalistes et attachées au maintien de la stabilité sociale étaient en fait violemment soutenues par le monde socialiste juif. Les polémiques avaient souvent lieu sur la scène même et l'auteur interrompait parfois sa pièce pour se lancer dans des diatribes enflammées contre ses adversaires. Les principaux journaux s'opposaient ainsi les uns aux autres par pièces et par auteurs interposés, le traditionaliste *Tageblatt* de Kasriel Sarahson (de tendance orthodoxe) par exemple contre Abe Cahan au *Forverts*. Même si le *Forverts* est le lieu central de ces débats par l'intermédiaire des goûts prescriptifs de Cahan en matière littéraire il n'en possède pas moins une tenue intellectuelle qui dépasse de beaucoup le niveau de la polémique ou de la propagande : son supplément littéraire, le *Tsayt Gayst*, qui paraît de 1905 à 1908, est apprécié même par ses adversaires. De plus, les préoccupations constantes de Cahan en matière de traduction développent une pratique qui fait pénétrer les influences culturelles les plus diverses dans l'univers mental du « ghetto ».

Traduire en deux langues « l'esprit du ghetto »

L'activité de Cahan comme directeur de presse et militant socialiste ne doit cependant pas faire oublier son rôle d'écrivain bilingue yiddish-anglais à la charnière entre deux mondes, qu'il s'attache à faire communiquer au sein de formes littéraires de transition, entre le regard interne sur la communauté immigrante, qu'il évoque dans les deux langues, mais dont la version yiddish constitue un message en soi, destiné uniquement au groupe d'origine, et l'horizon d'attente du public assimilé ou « natif », qu'il tente de capter par l'usage de l'anglais pour traduire la vie du « ghetto » juif, cette composante essentielle de la multiculturalité américaine.

Alors que Cahan voit son activité littéraire comme un accomplissement, un lien essentiel avec

le monde extérieur et avec ses racines juives, on est peut-être davantage sensible à la mobilité permanente qu'elle semble transposer fictionnellement. Tout d'abord parce que son activité littéraire prend de l'importance au moment où il a temporairement quitté la direction du *Forverts* et où il pense se consacrer à une carrière de journaliste et d'écrivain en langue anglaise. Ensuite parce que Cahan déploie toute sa complexité individuelle dans ses rapports avec cette nouvelle sphère de sa créativité.

Il est vrai que l'écriture fictionnelle telle qu'il la conçoit est en continuité avec certains aspects de son activité journalistique. C'est au cours de ses longues promenades dans New York, de sa fréquentation quotidienne des postes de police comme reporter au *Commercial Advertiser*, de ses passages à Ellis Island pour documenter l'arrivée des émigrants, qu'il rassemble le matériau de son œuvre littéraire. Le réalisme et la vérité psychologique proviennent d'une expérience vécue au sein du quartier juif, et c'est cette expérience enrichie par le contact avec le monde extérieur que Cahan veut traduire avant tout. En anglais, pour le public américain, mais aussi sans doute à destination des générations de Juifs assimilés qui n'ont pas ou n'auront plus accès au yiddish. À travers l'anglais, c'est aussi à une certaine catégorie sociale du monde américain qu'il s'adresse, à l'écrivain W. D. Howells, qui le connaît et l'apprécie, aux intellectuels, au monde littéraire américain. Au départ cependant, les deux langues d'écriture ne sont pas véritablement séparées et lui servent indifféremment comme langues de création.

Les premières tentatives d'écriture fictionnelle paraissent en yiddish dans l'*Arbeter Tsaytung* parce que, nous dit-il dans son autobiographie (rédigée beaucoup plus tardivement en yiddish), son désir spontané de création et d'audience est plus fort que la tension qui le porte conjointement vers le monde extérieur.

Les encouragements de l'écrivain américain Howells⁵ l'incitent alors à se traduire lui-même en anglais, avec des changements de titre significatifs qui indiquent la différence des horizons d'attente par rapport à des lectorats distincts : *Motke Arbel*, paru en feuilleton dans l'*Arbeter Tsaytung*, devient ainsi *A Providential Match* en anglais et est publié dans une revue américaine de *short stories*. Ensuite est publié en yiddish *Di Tsvey Shidakhim* en 1895, puis directement en anglais *A Sweatshop Romance*.

S'autotraduire dans sa langue

Mais sa première tentative importante de gagner le lectorat américain est *Yekl*, dont le thème est à nouveau lié à la vie du ghetto juif. L'autobiographie insiste peu sur les données psychologiques liées à l'écriture en anglais, qui semble finalement aller de soi et témoigner de la maîtrise acquise par Cahan dans la langue du pays d'accueil. Par contre, il insiste rétrospectivement sur ses difficultés à publier, ce qui motive sa décision de se tourner à nouveau vers le public immigrant. Il traduit sa nouvelle (un assez long récit) en yiddish et la publie à nouveau en feuilleton dans l'*Arbeter Tsaytung*. Ce n'est qu'un an plus tard que la nouvelle paraîtra finalement en anglais.

Ce mouvement de balancier est caractéristique d'une situation fondamentale d'indécision quant aux véritables destinataires de l'écriture. Veut-il parler aux immigrants de leur propre situation, il modifie le titre de l'ouvrage et adopte des sonorités mimétiques de la distance entre les deux mondes : *Yankl der Yankee* est ainsi le titre en yiddish de la nouvelle (qui inspirera beaucoup plus tard le film *Hester Street*).

5. W. D. Howells, est avec Hamlin Garland et Stephen Crane le principal représentant du courant réaliste aux États-Unis au tournant du siècle.

L'horizon critique comme mise en lumière de la complexité

Les réactions critiques mettent en lumière, voire accentuent les polarités et les allégeances multiples de l'acte littéraire en deux langues, adressé à plusieurs mondes et rendant compte des passages entre différents univers culturels : Howells, son mentor littéraire, loue le représentant d'une nouvelle force vive dans la littérature américaine. Les lecteurs du feuilleton en yiddish envoient des lettres enthousiastes où ils déclarent s'être reconnus dans les personnages. La critique américaine est divisée : certains apprécient la « couleur locale », la vision neuve d'une « autre » Amérique, les qualités discrètement mimétiques de la langue, le « document humain » à valeur quasi ethnographique. On trouve son style simple et naturel, on commente son « objectivité », son « apolitisme », alors qu'il est connu pour être un agitateur socialiste virulent.

Les opposants usent de deux séries de critères, « esthétiques et moraux », propres à toute critique opposée au réalisme : l'écrivain, en voulant donner le sentiment de la vie, montre une réalité « laide », voire immorale. La langue est argotique, c'est un « dialecte » reconstitué à l'usage du lecteur américain. Les critères esthétiques se transforment rapidement en arguments xénophobes, dissimulés derrière la critique littéraire : ce n'est pas là la « véritable » Amérique, un tel récit ne peut intéresser le public des « vrais Américains ».

Stratégies défensives et « bricolages » de l'identité

Face à ces critiques, Cahan est contraint d'adopter une défense contradictoire : il doit à la fois plaider pour le réalisme, mais aussi pour la cohérence artistique et les droits de l'artiste à atteindre une vérité humaine universelle, qui ne

soit pas un simple plaidoyer pour un groupe ethnique particulier.

Il doit également se défendre auprès du public juif, répondre à l'accusation portée par les orthodoxes et les Juifs allemands d'avoir donné une image négative de la communauté immigrante. Mais aussi d'avoir fait de la propagande socialiste, ou au contraire de ne pas en avoir assez fait aux yeux des éléments les plus radicaux politiquement.

Son image d'écrivain est susceptible d'appréciations diverses : on le compare à Israël Zangwill qui a publié *Les Enfants du ghetto*. Image qui n'est pas démentie par les titres de ses nouvelles ultérieures : *A Marriage in the Ghetto* (1898), ou de son recueil *The imported Bridegroom and other Stories*. Dans certaines nouvelles, le contenu proprement informatif semble parfois nuire à la vérité humaine de la fiction, c'est en tout cas le point de vue formulé par Hutchins Hapgood dans *The Spirit of the Ghetto*.

D'autre part, il est fêté dans l'establishment littéraire comme un tenant de l'école réaliste, aux côtés de Howells et de Stephen Crane, qui vient tout juste de publier *The Red Badge of Courage*. Il est ainsi happé par les polémiques internes au monde culturel américain, les conférences et les soirées littéraires, par le snobisme de la bohème new-yorkaise, qu'il juge par ailleurs assez sévèrement, à l'aune de ses principes socialistes. Ce monde très fermé, parfois xénophobe, lui paraît d'ailleurs bien inférieur, par les talents et la culture, aux cercles intellectuels encore liés au judaïsme russe et aux écrivains européens qu'il continue à encenser.

Finalement, à la lecture de l'autobiographie, on est à la fois séduit et irrité par les multiples facettes de l'intellectuel, ce cheminement complexe que le regard rétrospectif de l'autobiographe veut présenter comme l'itinéraire d'une fidélité à soi, d'une continuité identitaire, et dont n'apparaissent que rarement les failles et les ruptures, voire les reniements et les échecs. Le projet autobiographique met l'accent sur l'accumulation des strates successives de la personnalité, en phase avec les courants collectifs qui animent les processus de transculturation, mais le lecteur d'aujourd'hui sera davantage tenté de lire les contradictions d'une situation historique de transition, où l'intellectuel incarne un devenir commun tout en tentant de le modeler par ses propres sphères d'intervention et de créativité. Abraham Cahan domine ce mouvement du temps de toute sa stature combative, lui qui s'est pratiquement identifié à toutes les étapes de la migration ashkénaze, telle qu'il l'a également retracée symboliquement dans son roman en anglais : *The Rise of David Levinsky* (1917). Il a été à l'écoute des voix multiples d'une culture en voie de transformation, mais peut-être aussi de disparition. La réussite de l'assimilation linguistique, l'usage conjoint des deux langues apparaissent dès lors en creux comme significatifs des dilemmes de la culture yiddish et de la fragilité complexe de ses processus créatifs.

HANNAH ARENDT, NI JUIVE D'EXCEPTION NI FEMME D'EXCEPTION

Martine Leibovici

Profondément choqué par sa lecture d'*Eichmann à Jérusalem*, Gershom Scholem adressa une lettre à Hannah Arendt dans laquelle il lui écrivait, entre autres, ceci : « Dans la langue juive, il y a une chose que l'on ne peut pas définir complètement, mais qui est tout à fait concrète et que les Juifs appellent *Ahavat Israël*, "l'amour pour les Juifs". En vous, chère Hannah, comme en beaucoup d'intellectuels issus de la gauche allemande, je n'en trouve que peu de traces » ; non sans admettre un peu plus loin : « Je vous considère comme un membre de (notre) peuple, un membre à part entière et rien d'autre »¹. Du point de vue de Scholem, Arendt est une intellectuelle de gauche, membre certes du peuple juif, mais dépourvue d'*Ahavat Israël*, autant dire d'une marque fondamentale d'appartenance. Dans sa réponse, Arendt reprend ces trois points l'un après l'autre : 1) « Je ne fais pas partie de ces « intellectuels issus de la gauche allemande (...) ». Je n'ai pris conscience que bien tard de l'importance de Marx du fait que dans ma jeunesse je ne m'intéressai ni à l'histoire ni à la politique. S'il faut que je sois "venue de quelque part", c'est de la philosophie allemande » ; 2) « Le fait est que je n'ai jamais fait quoi que ce soit qui puisse manifester que je suis autre que je ne suis (...). Cela m'aurait paru aussi insensé que de dire que j'étais un homme et non une femme (...). Être juive fait partie pour moi des données indubitables de ma

vie et je n'ai jamais voulu changer quoi que ce soit à de tels faits » ; 3) « Vous avez tout à fait raison : je n'ai jamais "aimé" de toute ma vie quelque peuple ou collectivité que ce soit (...). Je n'aime effectivement que mes amis et je suis absolument incapable de tout autre amour ». Autrement dit, Arendt refuse de s'identifier comme une intellectuelle de gauche, elle assume sa judéité et c'est précisément parce que la judéité est une dimension de son être qu'elle veut tenir un quelconque « amour des Juifs » à l'écart de ce qui motive ses positions philosophiques ou politiques : « Étant donné que je suis moi-même juive, écrit-elle, cet amour des Juifs me paraîtrait plutôt suspect »².

En partant d'une acception large du terme « intellectuel », Hannah Arendt, philosophe de formation, théoricienne politique occasionnellement journaliste, est une intellectuelle. De plus, non seulement « être juive » est pour elle une donnée incontestable de sa vie, mais il lui est aussi arrivé plus d'une fois de la revendiquer et de se présenter publiquement comme « une Juive ». Ajoutons à cela que dans de nombreux textes Arendt utilise elle-même la catégorie d'« intellectuel juif ». Avant d'analyser la manière dont, de son propre point de vue, ces différents éléments s'articulent dans son cas, il est nécessaire de rappeler que la vie d'Arendt, née en 1906 à Hambourg dans une famille juive assimilée, a basculé en 1933 lorsqu'elle a fui l'Allemagne

1. Lettre de Gershom Scholem à Hannah Arendt, 23/6/1963, in Hannah Arendt-Gershom Scholem, *Der Briefwechsel*, Suhrkamp Berlin 2010, traduction M. L., p. 429-430.

2. Lettre d'Hannah Arendt à Gershom Scholem, 20/7/1963, in *Écrits juifs*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Fayard, 2011, p. 644-646.

nazie pour se réfugier en France avant de parvenir à fuir une nouvelle fois aux États-Unis où elle est arrivée en 1941. Je m'attarderai d'abord sur l'articulation de ces éléments dans la perspective juive allemande, avant de donner quelques indications concernant leur reformulation dans le contexte des États-Unis d'après-guerre.

I – Se manifester en tant que Juive, se distancier pour penser

Dans une émission de la ZDF diffusée en 1964, Christian Gauss demanda à Arendt de reconstituer la démarche qui l'avait conduite à fuir l'Allemagne en 1933. Elle raconta alors comment, dès 1931, elle avait été convaincue que les nazis allaient prendre le pouvoir et que, quand cela arriva, elle avait compris d'emblée que les Juifs ne pouvaient pas rester. C'est de ce moment que date son engagement politique aux côtés des sionistes³ qui seul lui permettait d'adopter la ligne de conduite suivante : « "Lorsqu'on est attaqué en tant que Juif, c'est en tant que Juif que l'on doit se défendre." Non en tant qu'Allemand, citoyen du monde ou même au nom des droits de l'homme, etc. ». La judéité est une donnée, et l'assumer dans les circonstances des années 1930, c'est se poser une question : « Que puis-je faire de façon très concrète en tant que Juif (*als Jude*) ? »⁴ Cet « en tant que Juif » correspond à la reconnaissance par quelqu'un de sa propre implication dans une situation sociale et politique qui ne le vise pas en tant que personne singulière, mais en tant que membre d'un peuple, ce qu'un grand nombre de Juifs allemands assimilés eurent un grand mal à

percevoir. Arendt avait déjà formulé cette subjectivation en 1959, à l'occasion de son discours de réception du prix Lessing à Hambourg : « Dans ce contexte, je ne peux passer sous silence que pendant de nombreuses années, j'ai souligné que la seule réponse à la question : "qui êtes-vous ?" était : une Juive. Seule cette réponse tenait compte de la réalité de la persécution. »⁵

Cet « en tant que Juif » n'est pas énoncé comme celui d'une intellectuelle, dans la mesure où, même si Arendt a su très tôt qu'il lui faudrait émigrer, la cause occasionnelle de sa fuite était liée à ce que devenait le « milieu intellectuel » qu'elle fréquentait : « Je pouvais constater que suivre le mouvement était pour ainsi dire la règle parmi les intellectuels », ce qui signifiait « que les amis aussi s'alignaient » de façon spontanée. Allusion à Heidegger sans doute, mais aussi à des proches comme son condisciple Benno von Wiese par exemple. Ce phénomène était d'autant plus troublant, ajoute-t-elle, que ce qui était la règle chez les intellectuels l'était beaucoup moins chez ceux qui ne l'étaient pas. Le nouveau régime ne suscitait pas seulement l'adhésion souvent enthousiaste d'un nombre important d'entre eux, il leur faisait aussi construire des théories sur Hitler, « fantastiques, passionnantes, sophistiquées et planant très haut, au-dessus du niveau des divagations habituelles », en d'autres termes « grotesques », juge Arendt⁶. Ces ralliements en chaîne provoquèrent chez elle un rejet général

3. Cet engagement, accompagné dès le début d'importantes réserves (cf. « Réexamen du sionisme », *ibid.*), prendra fin aux États-Unis après la mort de Judah Magnes en 1948.

4. « Seule demeure la langue maternelle », in *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. S. Courtine-Denamy (légèrement modifiée), Paris, Bourgois, 1987, p. 238.

5. H. Arendt, « De l'humanité dans de sombres temps », in *Vies Politiques*, trad. B. Cassin et P. Lévy, Paris, Gallimard, « Tel », 1974, p. 27. La place manque ici pour montrer comment cette réponse ne correspond pas à la conception sartrienne du Juif par le regard de l'autre.

6. « Seule demeure... », *op. cit.*, p. 237. Le grotesque a aussi concerné les professeurs d'université : « Je ne peux m'empêcher de repenser sans cesse à cette anecdote, inventée je l'espère, selon laquelle Regenbogen aurait traduit le *Horst-Wessel-Lied* en grec », Lettre à Karl Jaspers, 9/7/46, Hannah

des milieux intellectuels auxquels elle se jura de ne plus jamais avoir affaire – de façon « quelque peu exagérée » concéda-t-elle avec le recul. Son intuition à l'époque était que cela « faisait partie intégrante de ce milieu de l'intellectualité »⁷.

En évoquant trente ans plus tard cette période, Arendt retrouve une ancienne formulation qu'elle élaborera par la suite en réfléchissant au rapport que les professionnels de la pensée – les philosophes en particulier – entretiennent avec le domaine des affaires humaines. Pressés de s'extraire de l'écume des événements, même lorsqu'ils ont en vue les choses politiques, les philosophes prétendent accéder à un niveau plus profond soustrait à la compréhension du commun des mortels. Pour Arendt au contraire, ne pas se détourner des affaires humaines suppose d'abord une attention aux événements politiques appréhendés dans leur unicité, une attention au présent qu'il s'agit de penser dans sa nouveauté avant de le rabattre sur des généralités préconçues. C'est la raison pour laquelle, dans l'interview de 1964, Arendt réagit négativement lorsque Gauss l'aborde comme une philosophe : « Je veux, déclare-t-elle, prendre en vue la politique avec des yeux purs pour ainsi dire de toute philosophie » ou encore : « Mon métier (...) c'est la théorie politique »⁸. S'occuper de théorie politique afin de donner un sens aux événements est une activité intellectuelle qui met à l'œuvre ce qu'Arendt appelle le « moi pensant (qui) est activité pure et (est), par conséquent, sans âge, dépourvu de sexe, sans qualité et sans histoire personnelle »⁹. La pensée se déploie à partir d'une capacité humaine universelle de recul à

l'égard du présent immédiat (le *thaumadzein* du philosophe) donnant lieu à une interrogation sur le sens de l'événement et qui peut ou pas se matérialiser dans ce que Claude Lefort appelle une « œuvre de pensée ».

On peut faire jouer ici la différence entre le Qui et le moi pensant établie par Arendt. La manifestation de soi comme Qui, la réponse que l'on donne au « qui es-tu ? » posée par le monde, rejoue publiquement le donné de la judéité dans un engagement publico-politique qui n'exclut aucunement selon Arendt « de formuler parfois des critiques à l'égard de choses juives, peu importe ici (que l'on) ait raison ou tort »¹⁰. La réponse « une Juive » n'a pas à être donnée en toute circonstance, il faut identifier à chaque fois la situation où elle est pertinente. En revanche l'intellectualité n'est pas, en tant que telle, qualifiable comme juive. Quand bien même l'auteur de l'œuvre se serait manifesté, voire se manifesterait encore, publiquement comme juif ou juive. Quand bien même aussi l'expérience vécue en tant que juif ou juive orienterait en partie la pensée, comme c'est le cas pour la pensée politique d'Arendt. Emmanuel Levinas lui-même ne se cabrait-il pas lorsqu'on le voulait le désigner comme un philosophe juif ?

II – Intellectuel juif/intellectuelle juive

Dès lors à quoi correspond la catégorie d'intellectuel juif utilisée dans plusieurs textes par Arendt à propos d'un phénomène qui, d'après elle, concerne spécifiquement le monde germanophone, dans une période comprise entre le Berlin des Lumières au XVIII^e siècle et « l'effondrement des Juifs allemands » provoqué par le nazisme ? De l'analyse arendtienne de l'émanci-

Arendt/Karl Jaspers, *Correspondance (1926-1969)*, trad. E. Keufholz-Messmer, Paris, Payot, 1996, p. 95.

7. « Seule demeure... », *op. cit.*, p. 237

8. *Ibid.*, p. 223, 221.

9. H. Arendt, *La vie de l'esprit, I*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981, p. 59.

10. Lettre d'Hannah Arendt à Gershom Scholem, trad. ML, 18/8/1963, in Hannah Arendt-Gerschom Scholem, *Der Briewechsel*, *op. cit.*, p. 455.

pation des Juifs et de l'antisémitisme moderne, je retiendrai ici deux points correspondant aux deux vecteurs par lesquels est passée l'assimilation des Juifs en Allemagne surtout. Le premier est la réussite économique de certains, qui ne s'accompagna pas de la conquête de droits politiques. En d'autres termes : « Une sorte de soulèvement social en Prusse servit de substitut à l'émancipation politique française »¹¹. De ce fait, après la parenthèse de l'occupation napoléonienne de la Prusse, il fallait pour pouvoir mener à bien une telle assimilation, en passer par le baptême, ce « billet d'entrée vers la culture européenne » (Heine). Ludwig Börne caractérise bien, selon Arendt, l'expérience de ces Juifs baptisés : « Certains me reprochent d'être juif, d'autres me félicitent de l'être, d'autres me le pardonnent, mais aucun ne l'oublie »¹². Amorcée avec les Juifs de cour au XVIII^e siècle, la réussite économique se confirma au XIX^e, sans qu'elle signifiât une véritable intégration sociale, la position des Juifs, même riches, étant celle de parias sociaux, alors même qu'ils continuaient à pratiquer la philanthropie à l'égard des Juifs orientaux qui émigraient régulièrement d'Europe de l'Est vers l'Allemagne ou l'Autriche.

Le second vecteur de l'assimilation fut la culture, à partir du phénomène unique du Berlin des Lumières. Certes il y eut la Haskala, mais la majorité des Juifs cultivés adhèrent avec enthousiasme à la culture non-juive, ce qui donna lieu à une créativité intellectuelle sans précédent, favorisée selon Arendt par la proximité du yiddish avec l'allemand. Ainsi, les Juifs cultivés auraient pu se dire « Allemands par la grâce de Goethe (...) ». C'est par l'intermédiaire de la culture et non de la politique que les Juifs cherchaient à

échapper au statut modeste de leur peuple »¹³. Mais la façon dont ils étaient accueillis par la société non-juive, toujours travaillée par des préjugés négatifs à l'égard des Juifs, reformulés progressivement en antisémitisme moderne, les confronta à des dilemmes intenable. D'un côté, leur existence manifeste que, même au sein d'un peuple méprisable, l'humanité peut s'incarner dans des « spécimens » exceptionnels, injonction à laquelle ils obéissent volontiers. Mais, d'un autre côté, leur acceptation en tant qu'individus exceptionnels suppose le caractère arriéré des autres Juifs. Mieux : ce n'est que sur un tel fond que la notion même d'exception a du sens : « les Juifs qui s'entendaient faire l'étrange compliment qu'ils étaient des exceptions (...) savaient parfaitement que cette ambiguïté même – ils étaient juifs, mais ne *ressemblaient* pourtant pas à des Juifs – leur ouvrait les portes de la société. Ceux qui désiraient ce type de relations s'efforcèrent donc "d'être et de ne pas être des Juifs" »¹⁴.

Arendt fait apparaître un lien très particulier entre cette réussite économique et le phénomène du Juif cultivé, qui donna lieu à l'apparition d'une « classe radicalement nouvelle, celle des intellectuels modernes qui se consacraient aux professions libérales, aux arts et à la science, et qui n'entretenaient plus aucun lien spirituel ou idéologique avec le judaïsme »¹⁵. Lien très particulier, car il fut une affaire entre pères et fils. Les pères, explique Arendt, ont souvent maintenu « l'antique croyance juive selon laquelle ceux qui

11. H. Arendt, « Les Juifs d'exception », in *La tradition cachée*, op. cit., p. 127, 146.

12. Cité par Arendt, *ibid.*, p. 154-155.

13. *Ibid.*, p. 152.

14. H. Arendt, « Les origines du totalitarisme », trad. M. Pouteau, révisée par H. Frappat, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2002, p. 286.

15. H. Arendt, « Réexamen du sionisme », in *Ecrits juifs*, op. cit., p. 523.

“étudiant” – la Torah ou le Talmud, c’est-à-dire la loi de Dieu – sont l’élite authentique du peuple et ne doivent pas avoir à se soucier de tâches aussi vulgaires que : gagner de l’argent ou travailler dans le but d’en gagner »¹⁶. Sauf que désormais il ne s’agissait plus de devenir un *talmid haham* (un docteur de la loi), mais d’étudier et de produire dans le domaine de la culture universelle¹⁷. La nouveauté de cette intelligentsia juive résidait dans le fait qu’en tant que Juifs « il n’y avait pas de place pour eux dans la maison de leurs pères », surtout quand ils étaient écrivains, journalistes, artistes, professeurs, etc., plutôt que médecins ou avocats. « Trop pauvres pour être philanthropes (...), trop riches pour devenir des *Schnorrers* », ils n’avaient pas « besoin de liens sociaux juifs pour vivre », mais plutôt d’être admis dans la société non-juive¹⁸. Dès lors, « la discrimination sociale, sans importance pour leurs pères qui ne se souciaient guère de relations avec les non-juifs, devint pour eux un problème crucial »¹⁹. Il faudra attendre la République de Weimar pour que la

carrière universitaire soit ouverte aux Juifs non baptisés. Réfugiée pendant huit ans en France avant de parvenir à fuir aux États-Unis, Arendt constate qu’en France, il y avait certes des « intellectuels juifs cultivés, mais pas vraiment une intelligentsia juive en tant que classe socialement reconnue »²⁰.

Une telle situation induisit chez ces intellectuels juifs un certain nombre de positions caractéristiques. Ne désirant ni l’argent ni le pouvoir, ils n’accédaient qu’à des moyens d’existence précaires, tout en subissant de plein fouet de nombreux rejets dus à leur judéité que l’on n’oubliait jamais, quelle qu’ait été leur conviction d’incarner l’individu rationnel et universel des Lumières. Aussi étaient-ils, comme Ludwig Börne, « profondément blessés de voir des gouvernements combler de privilèges et d’honneurs un banquier juif et condamner des intellectuels juifs à crever de faim »²¹. Telle est, selon Arendt, la source des écrits anti-juifs de Börne, Heine ou Marx. Un siècle plus tard, le milieu de la société juive allemande dans l’Allemagne impériale suscite une rébellion comparable chez des jeunes gens comme Gershom Scholem et Walter Benjamin. « N’ayant plus de lien substantiel avec le judaïsme », mais ne pouvant y échapper « en tant que phénomène social », la question juive « se manifestait à eux sous la forme d’une question morale ». S’y confronter à rebours de ce qu’ils considéraient comme l’aveuglement de la société juive, c’était avoir une exigence de cohérence personnelle, en évitant à la fois l’attitude du judaïsme officiel qui combinait une tendance apologétique avec une négation de la haine antijuive émanant de la société. Pour cette

16. H. Arendt, « Walter Benjamin », trad. A. Oppenheimer-Faure et P. Lévy, in *Vies politiques*, op. cit., p. 276.

17. À propos des intellectuels juifs, Günther Anders-Stern, fils de William Stern, professeur de psychologie à Breslau et de philosophie à Hambourg, écrit : « Dès l’instant où ils ont franchi la frontière qui sépare la Prusse et la Pologne (...), est né en eux l’espoir, non la conviction qu’ils allaient réussir à être reconnus immédiatement par tous les Allemands de naissance et à être considérés comme les bienvenus en jouant les sonates de Beethoven ou encore en écrivant des livres sur Lessing et Kant (...). Comme, pendant deux mille ans, ils ne sont restés un peuple que parce qu’ils ont vécu comme le peuple du Livre, ils attendaient quelque chose d’analogue. Ils pensaient pouvoir faire partie du peuple des autres parce qu’ils étudiaient et commentaient leurs livres et, si nécessaire, les écrivaient. C’était le credo naïf, dont ni Salomon Maïmon, ni Moses Mendelssohn, ni père n’ont jamais douté » (*Visite dans l’Hadès*, trad. C. David, Paris, Le bord de l’eau, 2014, p. 17).

18. « Réexamen du sionisme », op. cit., p. 524.

19. « Les origines du totalitarisme », op. cit., p. 281.

20. « Les Juifs d’exception », op. cit., p. 156. On pourrait prolonger cette remarque en reprenant l’analyse par Pierre Birnbaum du milieu spécifique des Juifs d’État en France dont il n’y a pas d’équivalent en pays germaniques.

21. « Les origines du totalitarisme », op. cit., p. 296.

génération le sionisme et le communisme ont pu représenter « des moyens de quitter l'absence de réalité pour le monde, le mensonge et le leurre pour une existence honnête ». En ne se résolvant ni pour l'un ni pour l'autre, en se maintenant dans une position « au sommet d'un mât déjà fendu », Walter Benjamin est pour Arendt l'incarnation même de l'intellectuel juif issu du monde germanophone : « Ce qui lui importait (...) était (...) la critique des conditions existantes, porte de sortie des illusions et de l'imposture bourgeoise, position extérieure à l'establishment littéraire et universitaire aussi bien »²².

Se remémorant à Hambourg l'état d'esprit qui était le sien dans ses années d'exil, Arendt précise : « En disant : “une Juive” (...), je ne faisais (...) que reconnaître un présent politique, à travers lequel mon appartenance (au groupe juif) avait tranché la question de l'identité personnelle dans le sens de l'anonymat »²³, ce qui rendait la posture de Juif d'exception désormais caduque. Tous les Juifs étaient visés, c'était une illusion d'imaginer que l'on pourrait échapper à la persécution en arguant de son nom, de son statut ou de sa réputation : c'était le peuple juif tout entier qui était devenu le paria politique de l'Europe. Dans un tel ouragan, madame le Docteur Arendt n'avait pas plus de poids que « le petit Hans Cohn du coin »²⁴. Plus tard aux États-Unis, alors que son œuvre prend forme – *Les origines du totalitarisme* paraissent en 1951, l'année de sa naturalisation américaine – et qu'elle commence à enseigner régulièrement dans les universités américaines, Arendt sera à plusieurs reprises la première femme à accéder à tel ou tel poste de

professeur. À chaque fois, on retrouve la même éthique : elle refuse d'adhérer à la figure de la « femme d'exception », l'exceptionnalité de l'une renforçant la mise à l'écart des autres et se présente comme « individu juif *feminini generis* »²⁵, une parmi d'autres.

Dans les différents textes où elle tente de cerner le phénomène des intellectuels juifs, on sent souvent chez Arendt une certaine distance dans laquelle pointe un soupçon d'ironie. Évoquant les conflits entre la génération des pères et celle des fils, elle indique qu'en général ils « étaient résolus par la prétention des fils à être des génies ou, dans le cas des nombreux communistes issus de familles aisées à faire le bonheur de l'humanité »²⁶. Notons que ces intellectuels juifs sont toujours des fils et que, si l'on suit Arendt, le soutien qui venait de leurs pères prolongeait une antique tradition qui n'était pas étrangère à cette nouvelle figure de l'intellectuel juif. Notons aussi que, peu avant sa fuite hors d'Allemagne, Arendt avait commencé un travail sur Rahel Varnhagen, qu'elle terminera en France, sous l'amicale pression de Walter Benjamin et de son second mari Heinrich Blücher et qui ne sera publié qu'en 1958 aux États-Unis. Cherchant à comprendre sa propre situation en revenant à la période où se profile « la destruction de la judéité d'Allemagne », Arendt s'interroge sur « la manière dont le processus d'assimilation à la vie spirituelle et mondaine du milieu ambiant a concrètement agi sur une vie humaine »²⁷. Il n'est pas anodin qu'elle ait choisi de le faire à partir de la vie d'une femme

22. « Walter Benjamin », *op. cit.*, pp. 281, 285, 288, 286.

23. « De l'humanité dans de sombres temps », *op. cit.*, p. 27.

24. H. Arendt, « Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal », trad. A. Guérin, revue par M.-I. Brudny-de Launay, révisée par M. Leibovici, in *Les Origines...*, *op. cit.*, p. 1147.

25. H. Arendt, « Le grand jeu du monde » (1975), trad. M.-I. B. de Launay et A. Enegren, *Esprit*, juin 1980, p. 22.

26. *Ibid.*, p. 277.

27. H. Arendt, *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*, trad. H. Plard, Paris, Tierce, 1986, p. 15.

plutôt qu'à partir de celle d'un homme. Comme les hommes, les femmes juives sont entrées dans la vie intellectuelle allemande à partir des Lumières. Mais alors que, pour les hommes, cette entrée s'est appuyée sur une antique tradition, ce ne fut pas le cas pour les femmes. À la génération charnière de Rahel Varnhagen, les filles des Juifs enrichis de Berlin n'étaient pourtant pas sans éducation. Comme dans toutes les bonnes familles on leur enseignait ce qu'on jugeait nécessaire pour en faire de bonnes épouses, à côté d'une éducation juive spécialement destinée aux femmes. Ce qui ne contrevenait pas au fait que, selon Barbara Hahn, traditionnellement, « les femmes étaient les maillons d'une chaîne de transmission maintenue de mère en fille ». Pourtant, dans la tradition juive européenne, « des Juives instruites ont écrit des ouvrages religieux qui ont été transmis sur le mode d'un texte sans nom d'auteur. Elles ont écrit des livres de prières, ont travaillé à l'œuvre massorétique collective ou ont même développé de profondes connaissances de la Michna ou du Talmud, comme Krendel Steinhardt, qui vivait en Alsace au milieu du XVIII^e siècle ». Mais cette tradition – redécouverte à la fin du XIX^e siècle – a été perdue et nul ne s'est appuyé sur elle pour inciter les filles juives à la prolonger²⁸. Ces filles – Henriette Herz, Dorothea Veit (plus tard Schlegel), fille de Mendelssohn, Sarah et Marianne Meyer, Rebecca Friedlander, etc. – ont inventé leur propre mode d'entrée dans le monde intellectuel : ne pouvant sortir de chez elles pour y pénétrer, elles le firent venir à la maison en le recevant dans leurs salons.

28. Barbara Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, Berlin Verlag, Berlin 2002, pp. 25, 33-34. Concernant les Juives instruites de la tradition, B. Hahn s'appuie sur l'ouvrage pionnier de l'historien Meyer Kayserling, *Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst* (1879).

L'un des salons les plus courus était celui de Rahel Varnhagen née Levin, fille d'un joaillier juif enrichi de Berlin, baptisée en 1814, chez qui de 1790 à 1806, toute l'intelligentsia de l'époque se retrouvait, Juifs et non-juifs, aristocrates et bourgeois mélangés. Même si, comme le montre B. Hahn, le récit d'Arendt participe d'une certaine mythologie du salon²⁹, l'essentiel est qu'il repère parfaitement le fait que l'entreprise de Rahel n'a « ni modèle ni tradition ». Rahel Varnhagen, pour qui Goethe fut le « médiateur » lui permettant d'accéder à une certaine compréhension d'elle-même et du monde, n'eut pas le projet de faire œuvre³⁰. Intelligente, spirituelle, sa présence est d'abord orale et son activité d'écriture surtout épistolaire et diariste. Le genre de la lettre est accessible à ceux et celles qui sont écartés du domaine public, il mélange de façon non systématique des confidences intimes, des récits, des réflexions philosophiques et éventuellement politiques. Comme le remarque justement B. Hahn, la biographie écrite par Arendt répète ce caractère non systématique, instaurant une correspondance entre le texte fragmentaire transmis de Rahel Varnhagen et sa propre expérience de

29. Pour tenter de cerner au plus près ce phénomène singulier, B. Hahn analyse les éléments de la mythologie qui s'est constituée autour des salons berlinois : à commencer par l'emploi du mot *salon* qui évoque ceux de la haute aristocratie française. Concernant Rahel Varnhagen, on s'est beaucoup représenté, H. Arendt y compris, son « salon » comme une mansarde, alors qu'on y faisait entrer une vingtaine de personnes, des canapés, un piano, une table pour le thé et un grand nombre de chaises... B. Hahn considère aussi que l'image des salons comme société ouverte est pour une bonne part une reconstruction issue des évocations nostalgiques des actrices elles-mêmes (cf. *op. cit.*, p. 95-98).

30. *Rahel Varnhagen*, *op. cit.*, p. 54, 142. « Aucune tradition ne lui a été transmise, son existence n'a été prévue par aucune histoire », (H. Arendt, « Aux origines de l'assimilation. Épilogue pour le 100^e anniversaire de la mort de Rahel Varnhagen » - 1932, trad. modifiée – in *Écrits juifs*, *op. cit.*, p. 142).

biographe. Cette non-systématicité, le franchissement des frontières disciplinaires académiques est aussi une caractéristique des textes théoriques d'Arendt.

Une figure comme celle de l'intellectuelle juive qui suppose une activité féminine en dehors de l'espace familial n'apparaît que tardivement en Allemagne, à la génération qui a précédé celle d'Arendt. Barbara Hahn s'intéresse à plusieurs d'entre ces femmes : la théoricienne de la littérature, Margarete Sussman (1872-1966), réfugiée en Suisse, la critique d'art Gertrud Kantorowicz (1876-1945), compagne de Georg Simmel et déportée à Theresienstadt où elle mourut, la critique littéraire Bertha Badt-Strauss (1885-1970), émigrée aux États-Unis ou l'historienne Selma Stern (1890-1981), qui émigra elle aussi aux États-Unis et dont les travaux sur les Juifs et l'État prussien sont une référence importante pour Arendt. On pourrait mentionner aussi la philosophe Édith Stein (1891-1942) ou, à l'extrême opposé, Rosa Luxemburg (1871-1919), militante et dirigeante politique, mais intellectuelle aussi, auteur de livres de théorie économique et politique. Et de nombreuses autres. Comme leurs homologues masculins, elles proviennent généralement de milieux juifs aisés assimilés. Mais le fait nouveau est qu'elles ont bénéficié de la possibilité pour les filles d'entrer au lycée et de passer le baccalauréat (1904), ce qui leur ouvrit les portes de l'université à partir de 1908. Elles furent, chacune dans son domaine, parmi les premières à aller jusqu'au doctorat. La République de Weimar abolira les discriminations restantes tant pour les Juifs que pour les femmes qui en principe purent devenir professeurs d'université à partir de 1918, ce qu'aucune n'obtint cependant. On ne saurait trop insister sur les possibilités que l'accès à l'école et à l'université a données aux femmes : une autre socialisation en dehors de la

famille et l'occasion de développer leurs capacités intellectuelles au contact d'un enseignement qui s'adressait à un public d'étudiants sans distinction de sexe.

Les centres d'intérêt, les engagements, le rapport à la judéité des femmes mentionnées ci-dessus se croisent, divergent, sans qu'il soit possible de les inscrire toutes dans la même catégorie. Toutes, même Edith Stein se sont préoccupées de l'émancipation des femmes, mais pas Arendt. Seule parmi les cinq, Edith Stein, philosophe comme Arendt, se convertira au catholicisme et entrera au Carmel, pour périr comme Juive à Auschwitz³¹. À la différence de Rosa Luxemburg, Margarete Sussman, Gertrud Kantorowicz, Selma Stern, Bertha Badt-Strauss et Hannah Arendt s'assumaient comme Juives, mais à la différence d'Arendt et de Stern, cela en passait par un retour au judaïsme religieux. Toutes, sauf Rosa Luxemburg et Edith Stein, se sont intéressées aux débuts de l'assimilation en Allemagne et en particulier aux salons juifs du Berlin des Lumières. Dans un autre contexte que celui-là, elles furent, chacune à sa manière, des pionnières sans précurseurs dans la tradition juive. La seule façon de les rassembler est alors la figure oxymorique imaginée par Paul Celan, « la Juive Pallas Athene ». Rahel Varnhagen elle-même avait été nommée « la Pallas Athene allemande » : on désignait par là « une jeune femme qui fonde une tradition intellectuelle et non une généalogie familiale »³², tradition intellectuelle dont la redécouverte est l'enjeu du livre de Barbara Hahn.

31. Cf. l'évocation d'Edith Stein par Gunther Anders (*Visite dans l'Hadès*, op. cit., pp. 16-21). Avant d'être l'étudiante puis l'assistante de Husserl, elle fut l'étudiante du père de Günther Stern-Anders.

32. B. Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene*, op. cit., p. 17-18.

III– Une vie publique aux États-Unis

Ayant survécu matériellement pendant ses années d'exil en France grâce à des emplois dans des organisations dépendant du mouvement sioniste (dont l'*Alyah* des jeunes), c'est toujours dans le cadre de journaux et périodiques juifs – *Aufbau* en particulier, destiné aux réfugiés de langue allemande – qu'Arendt gagne sa vie dans ses premières années aux États-Unis. Elle se situe comme un « écrivain indépendant, quelque chose entre un historien et un journaliste politique »³³. Elle continue un certain temps de publier dans des revues juives comme *Commentary*, la revue fondée par Elliot Cohen (jusqu'en 1960, avant la virulente prise de position de Norman Podhoretz contre elle au moment de l'affaire Eichmann³⁴), *Jewish Frontier* ou *Menorah Journal*. À partir de 1944, elle commence à publier dans des revues plus académiques, ainsi que dans *Partisan Review*, à laquelle était liée son amie Mary McCarthy, lieu de regroupement d'intellectuels de gauche dont beaucoup étaient juifs. Petit à petit, Arendt et Heinrich Blücher élargissent le cercle de leurs relations intellectuelles aux États-Unis, à New York plus précisément. On compte parmi elles Irwing Howe, Nathan Glazer, Alfred Kazin, Randal Jarrell, Mary McCarthy, et tant d'autres.

En s'installant aux États-Unis, pays fondé sur l'immigration et dont les structures politiques ne sont pas celles de l'État-nation à l'européenne, Arendt constate que l'insertion des émigrés dans la communauté politique ne passe pas par une assimilation préalable : « Ici, écrira-t-elle plus tard à son vieil ami Kurt Blumenfeld installé en Israël, on

n'a pas besoin d'être un *native* pour faire partie de la maison (...), il n'est pas nécessaire de s'assimiler »³⁵. De même qu'un citoyen américain peut sans contradiction se dire et se faire reconnaître comme italo-américain, polono-américain ou germano-américain, il peut aussi se situer comme juif-américain. Les intellectuels juifs ne sont pas confrontés aux dilemmes qui avaient déchiré les intellectuels juifs allemands et l'antisémitisme ne lui semble pas structurer la société américaine : « L'assimilation commence maintenant et prend vraiment tournure. Une autre que celle que nous avons connue, mais aussi avec le même afflux vers les métiers intellectuels. Finies ces cohortes de dentistes où l'on mettait toutes ses ambitions ("mon fils aussi est docteur"). L'antisémitisme est pratiquement sans audience, tout au plus dans la population catholique, chez les petites gens. Mais là non plus pas en profondeur. (...) Dans notre *boardinghouse*, les gens savent naturellement que je suis juive, ce qui le premier été, eut pour conséquence qu'on ne voulait pas m'associer *partout* où il y avait dégustation de grillades de porc. Mais après explications, j'ai le droit de manger ce que je veux »³⁶.

Arendt est souvent intervenue dans la vie publique américaine, s'inquiétant de la place des ex-communistes dans la montée du maccarthysme³⁷, adoptant une position qui fit – déjà –

33. H. Arendt, Lettre à Karl Jaspers, 18/11/1945, *op. cit.*, p. 60-61.

34. Cf. Norman Podhoretz, « Hannah Arendt on Eichmann : a study in the perversity of brilliance » (*Commentary*, 9/1/1963), que l'on pourrait traduire par : la perversité de la grande intelligence.

35. H. Arendt, Lettre à Kurt Blumenfeld, 16/12/57, in Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld, *Correspondance 1933-1963*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 258.

36. Lettre à Kurt Blumenfeld, 31/7/1956, *ibid.*, p. 196-197.

37. cf. « Les ex-communistes » (1953), trad. M-I.B. de Launay, in *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989. Dans cet article, elle évite cependant de dire publiquement ce qu'elle confie à son ami Kurt Blumenfeld : « Les Juifs se comportent (...) particulièrement mal ; ils fournissent le plus gros bataillon d'ex-communistes, en rajoutant encore au fanatisme dont nous étions déjà comblés » (Lettre à Kurt Blumenfeld, 2/2/1953, *op. cit.*, p.103).

polémique au moment de l'adoption des lois fédérales de déségrégation, soutenant le mouvement étudiant en 1968, tout en émettant un certain nombre de réserves, ou dénonçant l'agression militaire des Américains au Viêt-Nam. Pour résumer, on peut dire qu'aux États-Unis, la réponse à la question Qui êtes-vous ? n'a plus systématiquement à être : « une Juive », dans la mesure où la judéité peut être plus tranquillement assumée comme une donnée, tout comme l'origine européenne qui tranche peut-être encore plus aux États-Unis que la judéité. Prenons l'exemple de *Réflexions sur Little Rock*, article publié une première fois en 1959 par Arendt dans *Commentary*. En 1954, la Cour suprême avait déclaré inconstitutionnelle la ségrégation raciale dans les écoles publiques, décision que les États du Sud n'appliquaient pas. Le mouvement des droits civiques incitant ses militants à contrer cette obstruction, une photo avait fait le tour des États-Unis, qui montrait une jeune fille noire franchissant la porte d'une école de Blancs, protégée par un ami blanc de son père sous les huées des enfants blancs. Arendt écrit son article, sous l'impact du choc provoqué en elle par l'image d'une enfant poussée à l'héroïsme par les adultes. Tout en dénonçant les lois ségrégatives, elle interroge la pertinence d'une « intégration obligatoire » qui ferait suite à « la ségrégation obligatoire » et réfléchit sur les mécanismes sociaux de regroupements électifs qui correspondent d'après elle à une « extension du droit d'association ». Pour étayer son argumentation elle peut à un moment écrire : « Si, en tant que Juive, je veux passer mes vacances dans la seule compagnie de Juifs, je ne vois pas comment qui que ce soit pourrait raisonnablement m'en empêcher ». De même dans l'encart ajouté à la republication de l'article dans la revue *Dissent* après la polémique, elle tient à préciser, pour éviter les malentendus, « qu'en tant

que Juive », elle considère comme allant de soi sa sympathie pour « la cause des Noirs, comme pour toutes les populations opprimées ou défavorisées »³⁸. Cet « en tant que Juive » est assumé comme un aspect de la position d'Arendt, mais ce serait aller trop vite en besogne que de la situer uniquement comme « intellectuelle juive » dans une telle affaire.

Bien que son histoire en tant que Juive survivante soit en arrière plan de la motivation d'Arendt à assister en tant que reporter au procès de Jérusalem, le livre, a-t-elle toujours affirmé, « n'est pas le livre d'une "Juive sur les Juifs" ni "l'illustration d'une question plus générale". C'est (...) un rapport sur des faits, concernant des points qui ont été soulevés par le procès »³⁹. C'est pourtant la plupart du temps à sa judéité qu'un très grand nombre de critiques la renvoient en termes de reproche. L'apparition publique d'Arendt au moment de l'immense polémique que déclencha *Eichmann à Jérusalem* demanderait un article en soi. Comme tout livre, son contenu est discutable, au sens où il doit être examiné et appeler la discussion voire la controverse. Cependant, même si, dans la polémique, des questions sérieuses ont été et sont encore posées, force est de constater que le tour qu'elle prit a très souvent reposé sur une déformation de ce qu'Arendt avait écrit (elle aurait reproché aux Juifs de n'avoir pas résisté, elle innocenterait Eichmann), mais aussi sur un soupçon sur ses motivations : absence d'*Ahavat Israel*, haine de soi, antisionisme...⁴⁰. Arendt

38. « Réflexions sur Little Rock », trad. J. Roman, in *Penser l'événement*, op. cit., p. 239, 242, 234.

39. H. Arendt, *Ad Norman Podhoretz*, cité par M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 423.

40. Un auteur avait intitulé son article : « Quand une Juive souffrant de la haine de soi écrit un feuilleton pro-Eichmann »

mit du temps à répondre. Je ne retiendrai ici que quelques éléments permettant de repérer sa place en tant qu'intellectuelle et juive dans ce nouveau contexte.

Ce qu'Arendt découvrit à ses dépens fut la réalité des organisations juives américaines qui organisèrent une véritable campagne contre elle. Par rapport à elles, Arendt mentionne les Juifs qui ont soutenu son livre : ils sont « comme moi, des Juifs qui n'ont pas de lien très étroit avec la communauté juive, mais pour lesquels toutefois le fait qu'ils soient juifs n'est pas indifférent »⁴¹. Sur ce point comme sur d'autres, Arendt se percevait et se voulait indépendante à l'égard de toute communauté organisée. La façon dont s'est déroulée la polémique lui a aussi fait prendre conscience de la capacité moderne des organisateurs de l'opinion publique à créer des images et à colporter des mensonges. Cet effet provient d'un caractère fondamental du domaine politique, à savoir qu'il repose sur la pluralité des opinions (sur ce qui apparaît) et non sur l'énonciation de la vérité (qui correspond à ce qui est), avec la conséquence inévitable que dans un débat, l'énoncé de la vérité apparaît comme une opinion confrontée à d'autres⁴². Il importe

pourtant qu'à l'extérieur du « domaine politique – à l'extérieur de la communauté à laquelle nous appartenons et de la compagnie de nos pairs – », puisse se déployer l'activité de ceux pour qui la vérité compte, et dont l'établissement suppose une certaine solitude, celle « du philosophe (...) du savant et de l'artiste, (mais aussi) l'impartialité de l'historien et du juge et l'indépendance du découvreur de fait, du témoin et du reporter »⁴³. Une solitude dont il s'agit de sortir puisque la vérité demande à être dite. Leur éthique est « de dire la vérité telle (qu'ils la perçoivent) »⁴⁴, c'est ce qu'Arendt appelle la bonne foi. N'est-ce pas ce qu'on est en droit d'attendre d'un intellectuel ou d'une intellectuelle, qu'il ou elle soit juif/juive ou pas ? Quitte ensuite à instaurer avec lui ou elle, toujours de bonne foi, une discussion en cas de désaccord sur le contenu de la vérité qu'il ou elle dit lui apparaître.

s'oppose-t-elle pas toujours à une autre opinion ? Dans l'espace public, toute vérité ne devient-elle pas opinion ? » (H. Arendt, *Journal de pensée*, t. II, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2005, p. 816).

43. H. Arendt, « Vérité et politique », trad. C. Dupont et A. Huraut, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, « Idées », 1942, p. 331.

44. « Réponse à Samuel Grafton », op. cit., p. 659. Formule inspirée de son cher Lessing : « Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und diese Wahrheit selbst sei Gott empfohlen (Que chacun dise ce que la vérité lui semble et que la vérité elle-même soit recommandée à Dieu) » (H. Arendt, « Vérité et politique », op. cit., p. 297).

(cf. Peter Novick, *L'Holocauste dans la vie américaine*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, 2001, p. 179).

41. H. Arendt, « Réponses aux questions posées par Samuel Grafton », in *Écrits juifs*, op. cit., p. 665.

42. C'est la raison pour laquelle un historien n'acceptera jamais de débattre avec un négationniste. « Toute opinion ne

L'EXPÉRIENCE DE LA BARBARIE PAR L'INTELLECTUEL ET L'ÉTHIQUE DU TÉMOIGNAGE SELON JEAN AMÉRY

Daniel Oppenheim

Hans Mayer, alias Jean Améry, est né à Vienne en 1912. En 1938, il se réfugie en Belgique et s'engage activement dans la Résistance. Arrêté, il est enfermé au camp de Gurs, dont il réussit à s'évader. De nouveau arrêté, il est torturé par la Gestapo et déporté à Auschwitz. Ayant réussi à survivre, il écrit plusieurs livres dans lesquels il cherche à comprendre l'être humain à la lumière de son expérience de la torture et des camps. Il est déçu par les positions antisémites que prend la nouvelle génération, en Allemagne, de militants d'extrême gauche antinazis et anti-impérialistes, dont il avait vu l'émergence avec un grand intérêt. Il se suicide en 1978, à Salzbourg.

L'expérience de la torture et du camp a laissé en lui une division interne radicale, entre ce qu'il est devenu et ce qu'il était et s'imaginait être avant elle. La confiance en son corps, en ses concitoyens et dans la culture a volé en éclats. Une solitude extrême et durable en a découlé. Pour sortir du traumatisme, il lui fallut en penser les éléments qui la constituaient : le nazisme, Auschwitz, la culture, sa mort. Il lui fallut de même se réapproprier son corps, en reconstituer l'image intérieure. Pour rompre la relation que les tortionnaires avaient établie, de force, avec lui, il essaya d'en comprendre les éléments, mais aussi les mécanismes qui les faisaient agir, et de les considérer comme d'autres humains, monstrueux, et non plus comme des forces anonymes exerçant leur toute-puissance sur lui. Comprendre n'implique pas excuser, de même que cet effort pour s'en déprendre n'implique pas l'apaisement, l'oubli, ou la vengeance, qu'il refuse. Il chercha ainsi à retrouver son identité et à l'assumer, non à partir d'une désignation extérieure (*rescapé des camps, victime, juif*), mais de son expérience de la déshumanisation et de l'effort de s'en déprendre.

Les conditions éthiques du témoignage

*Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*¹ n'est pas un témoignage sur Auschwitz, mais une tentative de définir ce que fut son expérience de torturé et de déporté, ce qu'elle a fait de lui, ce qu'il en fait. Il a voulu qu'il soit aussi une réflexion sur la confrontation d'un intellectuel à la barbarie de masse qui s'est exercée sur lui. Ce livre est aussi une démonstration en action du travail d'un intellectuel, les questions auxquelles il s'efforce avec honnêteté, rigueur et humilité de répondre, les tentations et les facilités qu'il repousse, le risque qu'il prend de choquer le lecteur, au moins de ne pas lui plaire, le courage qu'il a de s'exposer personnellement sans se protéger derrière l'autorité d'autres intellectuels reconnus, les dilemmes éthiques qu'il repère et dépasse : « *Ma tâche [d'expliquer mon ressentiment] serait plus aisée si j'acceptais de cantonner le problème dans le domaine de la polémique politique. Je pourrais alors me réclamer de [...], et aboutir à des conclusions relativement convaincantes sans devoir passer par un long et laborieux travail intellectuel [...]. Ce qui m'importe, c'est la description de l'état mental de la victime [...] fondée sur l'introspection [...], justifier un état d'âme condamné dans la même mesure par les moralistes et les psychologues [...] : un travail de confession ingrat.* »²

Dans ses deux préfaces (1966 pour l'édition originale, 1977 pour la deuxième édition) à ce livre, Jean Améry précise son objectif majeur : décrire « *la situation de l'intellectuel dans un*

1. Améry J., *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, trad. de l'allemand par F. Wuilmart, Actes Sud, 1995.

2. *Ibid.*, p. 140.

camp de concentration. »³ Il en attend d'abord de mieux comprendre le questionnement qui le taraude depuis longtemps. L'écriture du livre répond à cette attente : « *C'est pendant le travail de rédaction que tomba le voile et que je découvris ce qui m'était déjà apparu dans une sorte de réflexion rêveuse semi-consciente.* »⁴ Il ne s'agit pas pour Améry d'exposer des recherches ou des réflexions préexistantes à l'écriture, dont la fonction serait seulement de mise en forme.

Le livre de témoignage

Améry s'efforce de trouver le juste équilibre entre l'objectif et le subjectif. Il refuse que l'intellectuel soit pure pensée, dans un rapport uniquement abstrait, extérieur à son livre : « *Où est-il écrit que l'attitude éclairée doit renoncer à l'émotion ? C'est le contraire qui me semble vrai. L'esprit éclairé n'accomplira alors correctement sa tâche que s'il se met à l'œuvre avec passion.* »⁵ Il doit y être, avec sa voix. « *Ma confession et ma réflexion ont donné l'étude qui suit, plus exactement la description de l'existence de toute victime.* »⁶ Il lui faut préciser son identité d'auteur de ce livre, mais aussi son identité en dehors du livre : « *La victime nazie, à la fois juive et politique, que j'étais et que je suis.* »⁷

Partant de son expérience même, il s'adresse à tous et ses réflexions les concernent tous : « *Cet ouvrage a été écrit pour une bonne cause : car il pourrait concerner tous ceux qui veulent être le prochain de leur semblable.* »⁸ Néanmoins il précise ses destinataires privilégiés : « *Pas mes compagnons d'infortune, ils savent. Les Allemands qui [...] ne se sentent pas ou ne se sentent plus concernés.* »⁹

S'il ne recule pas devant les susceptibilités et les risques d'incompréhension ou de rejet, il

avance avec prudence, pas à pas, sans chercher à masquer, ni à lui-même ni au lecteur, ses hésitations, ses doutes, ses contradictions, et il continue à s'interroger sur la pertinence de son livre « *A quoi bon encore une réflexion sur la condito inhumana des victimes du Troisième Reich ?* »¹⁰, sur sa forme ou son contenu. Il refuse d'user de son autorité d'intellectuel reconnu ou de victime pour convaincre de ses affirmations. De même il refuse de proposer une réflexion achevée, définitive (à la possibilité de laquelle il ne croit d'ailleurs pas), mais il montre le déroulement de sa réflexion, espérant que celle-ci se poursuive en lui autant que chez le lecteur.

À distance de la première édition, il réévalue son texte à la lumière du développement de ses propres idées, de celles d'autres auteurs, des connaissances nouvelles, des barbaries qui se sont développées dans le monde depuis la défaite des nazis : « *Le nouvel antisémitisme ancien redresse la tête* »¹¹, avec de nouvelles générations. D'où la nécessité de réaffirmer encore plus fermement la fonction du livre dans un tel contexte : « *Comme il s'agit d'un fossé moral [entre les bourreaux et les victimes, et les descendants des uns et des autres] il faut qu'il reste provisoirement grand ouvert* »¹² et ne pas laisser le temps le refermer, ou chercher de façon volontariste à le faire. Plus précisément, il importe « *que la jeunesse allemande [...] de gauche ne glisse [...] pas inconsidérément du côté de ceux qui sont ses ennemis aussi bien que les miens* »¹³ en employant sans réfléchir les mots génériques, les « grands mots » que sont « dictature » « fascisme » pour qualifier le système politique allemand actuel et les lois et décrets que les autorités actuelles produisent. Il est d'autant plus important de leur faire connaître la réalité qui correspond à ces mots, celle du nazisme qu'il a connue et subie.

Jean Améry sait qu'il n'est pas le seul à chercher à comprendre l'expérience de la barbarie, mais il pense sincèrement que son texte garde sa valeur, sa

3. *Ibid.*, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 8.

5. *Ibid.*, p. 20.

6. *Ibid.*, p. 8.

7. *Ibid.*, p. 17.

8. *Ibid.*, p. 10.

9. *Ibid.*, p. 10.

10. *Ibid.*, p. 11.

11. *Ibid.*, p. 15.

12. *Ibid.*, p. 16.

13. *Ibid.*, p. 16.

pertinence et sa légitimité. Sa position de témoin ne redouble pas celle des historiens. Son objectif n'est pas d'expliquer la Shoah et ses multiples causes, historiques, économiques, sociologiques, politiques, culturelles, mais de parler des victimes, ce en quoi il est qualifié. Mais hors de tout objectif militant ou démonstratif. Pour ce faire, quand cela lui semble nécessaire il n'hésite pas à utiliser des mots forts, non politiquement corrects : « *Les bourreaux aussi crèvent, fort heureusement.* »¹⁴ Ce qui n'est pas contradictoire avec son attention scrupuleuse à bien peser le sens des mots qu'il utilise, mais aussi celui des mots qu'utilisent ceux à qui il s'adresse, avant tout les nouvelles générations antifascistes et anti-impérialistes. Par exemple, il leur demande de distinguer « vigilance » et « paranoïa », de ne pas mettre dans le même sac toutes les « démocraties formelles » en les accusant d'être des « États fascistes, colonialistes, impérialistes », y compris et surtout l'État d'Israël.

L'intellectuel doit toujours se poser la question de la nécessité du livre, pour les autres et pour lui-même, et être suffisamment conscient du déclic et de l'exigence qui furent à l'origine de son écriture ou de sa réédition. Pour ce livre, ce furent la crainte que la nouvelle gauche antifasciste et anti-impérialiste allemande et européenne bascule dans l'antisémitisme sous couvert d'antisionisme « *Alors, pour tout contemporain de l'horreur nazie un seuil est atteint qui lui donne le devoir d'intervenir, quelles qu'en soient les conséquences.* »¹⁵ Ceci implique que ses objectifs soient clairement définis ainsi que les lecteurs auxquels il s'adresse : ce livre est « *un appel à la jeunesse allemande pour qu'elle revoie ses positions* »¹⁶, même si cela lui demande de faire une certaine rupture, douloureuse, avec son histoire : « *Qu'aujourd'hui je doive m'élever contre mes amis naturels [...] vous fait douter du sens de tout événement historique et vous fait finalement désespérer.* »¹⁷

14. *Ibid.*, p. 15.

15. *Ibid.*, p. 17.

16. *Ibid.*, p. 17.

17. *Ibid.*, p. 18.

Il élargit ces objectifs et les inscrit dans un ensemble plus vaste : « *Les réflexions contenues dans ce livre étaient au service des lumières [...] Le concept de lumières [...] englobe bien plus que la déduction logique et la vérification empirique : [...] il signifie aussi [...] s'adonner à la spéculation phénoménologique, ressentir de l'empathie, se rapprocher des limites de la Raison [qui n'est pas] le raisonnement plat.* »¹⁸ Il précise, ce faisant, sa méthode : « *Je pars toujours de l'événement concret, sans pourtant autoriser qu'il m'égare, je le prends comme point de départ de réflexions qui vont au-delà du raisonnement et du plaisir de raisonner, pour atteindre des secteurs de la pensée par-dessus lesquels règne et continuera de régner une certaine pénombre.* »¹⁹ Le livre est écrit pour le lecteur autant que pour l'auteur, qui doit apprendre de l'écriture même de son livre non seulement dans la recherche et le rassemblement de données, d'informations, de savoirs, mais aussi du processus même de la réflexion. Il ne cherche pas à aboutir à un achèvement, à une clarification totale et définitive d'une question, d'une réflexion, mais à enclencher un processus et à avancer vers l'éclaircissement. Le parcours, dont le livre est le lieu et dont il témoigne, est aussi important que le point d'arrivée, pour le lecteur autant que pour l'auteur : « *Je n'étais pas au clair lorsque j'ai rédigé cet essai, je ne le suis toujours pas et j'espère ne jamais l'être.* »²⁰ Il ne s'agit pas là de fausse modestie ni d'un constat d'expérience, mais d'un des objectifs majeurs du livre. « *La clarification serait synonyme d'affaire classée, de mise au point de faits que l'on peut acter dans les dossiers de l'histoire. C'est exactement cela que ce livre veut empêcher.* »²¹ Le livre apporte des informations, sur les événements du passé récent, qui ne doivent pas être oubliés ni mal connus par la génération actuelle, mais il ne se contente pas d'apporter un savoir figé, il est lui-même acte de résistance, au

18. *Ibid.*, p. 19.

19. *Ibid.*, p. 20.

20. *Ibid.*, p. 20.

21. *Ibid.*, p. 11.

présent : « Remettre en mémoire ne veut pas dire remiser dans la mémoire. »²²

Car le livre, l'écriture du livre comme ensuite sa lecture par les lecteurs et sa diffusion dans la société, est un processus et un combat.

L'intellectuel : une définition

« Si je veux parler de l'intellectuel à Auschwitz [...], de "l'homme d'esprit", je me dois au préalable de définir mon objet [...] : l'intellectuel en question...] Pas toute personne exerçant un métier qui fait appel à l'intelligence [...] Nous connaissons tous des juristes, des ingénieurs, des médecins [...] qui sont sans doute intelligents et même remarquables dans leur spécialité, sans qu'ils méritent pour autant le qualificatif d'intellectuel. »²³ Améry intervient dans le débat public sur la barbarie, mais aussi sur le vieillissement et le suicide, par ce livre autant que par ses autres livres, par ses actions militantes, son engagement dans la résistance, ses prises de position. Pourtant, étrangement, il semble définir l'intellectuel par ses références intellectuelles et ses façons de penser et non par son engagement dans le débat public : « Un intellectuel [...] vit au sein d'un système de références intellectuel... L'espace associatif de l'intellectuel est considérablement plus humaniste et surtout axé sur les lettres. Sa conscience esthétique est richement fournie. Ses penchants et ses aptitudes le poussent à des raisonnements abstraits. À toutes occasions, il peut puiser dans l'histoire des idées pour élaborer ses propres associations conceptuelles. »²⁴

L'intellectuel à Auschwitz

Lors de son arrestation puis dans les premiers temps de sa déportation, il garde précieusement ses références culturelles identitaires, il continue de penser comme l'intellectuel qu'il a toujours été. Pendant quelque temps, il peut ainsi appartenir à ces deux extrêmes de l'humain, celui de la culture et de la civilisation et celui de la bar-

barie et du Mal. Mais il constate vite que cette double appartenance clivée redouble l'écartèlement physique que la torture a fait subir à son corps. Il reconnaît ensuite que ces deux termes sont inextricablement liés et qu'il ne peut penser Auschwitz que dans ses rapports à la culture.

La perte de valeur et d'utilité

du fonctionnement intellectuel.

L'expérience de la torture et du camp le force à s'interroger sur la valeur et la consistance de la fonction intellectuelle dans de telles circonstances, et de la comparer à d'autres façons d'être et de penser : « L'intellectuel ne pouvait se faire aussi facilement à l'inconcevable que le non-intellectuel. Entraîné à questionner les phénomènes de la réalité quotidienne, il ne pouvait non plus souscrire à la réalité du camp qui offrait un contraste brutal avec tout ce qu'il avait jusque-là cru possible de la part de l'homme. »²⁵ Il précise plus loin : « Nulle part ailleurs dans le monde la réalité n'exerçait une action aussi efficace qu'au camp [...] Les énoncés philosophiques avaient perdu leur transcendance, ce n'était plus en partie que des constatations concrètes, en partie du verbiage stérile. [...] La pensée ne s'accordait presque jamais de répit. Mais [...] à chaque pas elle se heurtait à ses propres frontières infranchissables. Ce faisant, les coordonnées de ses systèmes de référence traditionnels s'effondraient. »²⁶ L'extrême consistance et violence de la réalité avaient écrasé ou exclu toute possibilité de la penser, de l'imaginer, de lui donner sens. Elle ne pouvait qu'être subie, dans une passivité absolue. Tel était du moins l'objectif des nazis et de la barbarie qu'ils imposaient aux déportés. Mais ceux-ci avaient de nombreuses possibilités d'y résister.²⁷ Améry avait déjà subi cette toute-puissance de la réalité brute dans la torture, qui avait réduit le corps à la chair désér-

22. *Ibid.*, p. 38.

23. *Ibid.*, p. 54-55

24. cf. D. Oppenheim. *Peut-on guérir de la barbarie ? Apprendre des écrivains des camps*, Desclée de Brouwer, 2012.

22. *Ibid.*, p. 20 :

23. *Ibid.*, p. 22

24. *Ibid.*, p. 22

tée de toute image consciente et inconsciente du corps : « C'est seulement dans la torture que la coïncidence de l'homme et de sa chair devient totale. »²⁸

De même, il affirme avec insistance que l'intellectuel est désavantagé par rapport aux religieux et aux politiques : « Leur foi et leur idéologie leur offraient un point fixe dans le monde à partir duquel ils pouvaient sortir l'état SS de ses gonds. »²⁹, « Nous, intellectuels sceptiques et humanistes, faisons l'objet du mépris aussi bien des chrétiens que des marxistes. »³⁰ « C'est dans des cas exceptionnels que le sceptique [...] devenait chrétien ou marxiste engagé. La plupart du temps [...] il disait : "voilà une illusion admirable [...], mais ce n'est qu'une illusion." »³¹ Il constate de même que l'honnêteté dessert, que les droits communs, installés au sommet, abusent sur les autres déportés du pouvoir que les SS leur ont délégué. Les ouvriers et les paysans résistent mieux, car leurs capacités et leur esprit pratiques correspondent mieux aux nécessités du camp, de même que ceux qui ont l'habitude du malheur et de la misère.

Le constat d'échec de l'intellectuel

Ce constat est ravageur, et Améry insiste : « L'esprit à Auschwitz [...] n'était d'aucune aide, ou presque. »³² De plus, il empêche l'intellectuel de trouver sa place parmi les autres déportés, ce qui le met en grand danger : « À Auschwitz, l'esprit n'était que lui-même, et ne trouvait aucune occasion de se rattacher à une structure sociale aussi précaire, aussi camouflée fût-elle. Ainsi donc l'intellectuel s'y retrouvait-il seul avec son esprit qui n'était rien d'autre qu'une pure et simple conscience dépourvue de toute possibilité de se confronter et de s'endurcir au contact d'une réalité sociale. »³³ De même, de « la pen-

sée analytique : [...] on peut attendre qu'elle soit à la fois un soutien et un guide sur les chemins de l'horreur [...] Mais au camp [...] la pensée rationnelle et analytique n'était d'aucune aide et elle conduisait tout droit à la tragique dialectique de l'autodestruction. »³⁴ Améry s'efforce, au début, de préserver sa façon d'être et de penser : « L'intellectuel se révoltait devant l'impuissance de la pensée, car au début il s'en remettait encore à cette sagesse [...] selon laquelle "ce qui n'a pas le droit d'exister ne peut exister." [...] Peu à peu s'installait [...] plus que de la résignation [...] une acceptation non seulement de la logique, mais aussi du système de valeurs des SS. »³⁵ De plus, il se fait vite rejeter par les autres déportés : « Au début [...] l'intellectuel guettait sans cesse les occasions pour l'esprit de se manifester socialement, mais [...] perdait d'un seul coup sa transcendance. »³⁶ Mais cet isolement, cette impuissance, découlaient-ils de la nature même de la fonction intellectuelle ou de la façon intériorisée dont Améry en a usé ? Un intellectuel engagé se serait-il mieux adapté à ces conditions ? Améry reconnaît que l'esprit de l'intellectuel ne peut fonctionner pour lui-même, qu'il a besoin d'un espace extérieur et d'interlocuteurs.

La trahison de la culture

Améry fait un autre constat, tout aussi ravageur : « Pour l'intellectuel juif qui avait à son actif un bagage culturel allemand, quoi que ce soit qu'il invoquât, cela ne lui appartenait plus, c'était la propriété de l'ennemi. »³⁷ Il constate l'échec de l'intellectuel – « Il s'en remettait encore à cette sagesse folle et rebelle selon laquelle "ce qui n'a pas le droit d'exister ne peut exister" »³⁸ – ainsi que celui de la culture allemande, qu'il avait tant cherché à faire sienne, tant aimée, et ce constat qui redouble celui d'avoir fait des choix de vie erronés accentue sa détresse et

28. *Ibid.*, p. 82.

29. *Ibid.*, p. 43.

30. *Ibid.*, p. 45.

31. *Ibid.*, p. 47.

32. *Ibid.*, p. 48.

33. *Ibid.*, p. 31.

34. *Ibid.*, p. 37-38.

35. *Ibid.*, p. 39.

36. *Ibid.*, p. 32.

37. *Ibid.*, p. 34.

38. *Ibid.*, p. 39.

son désarroi. Cette culture a trahi un des aspects essentiels de sa fonction : elle n'a pu empêcher la barbarie. Il affirme avec amertume, colère et dépit que la culture ne peut être d'aucun appui dans les camps, qu'elle ne soulage pas plus le déporté qu'elle ne lui donne les moyens de comprendre la barbarie qu'il subit. Bien au contraire, elle est inutile (« *Ici aussi l'esprit se retrouvait à ses limites.* »³⁹), voire néfaste. De même, « *toute la question de l'activité de l'esprit ne se pose plus là où le sujet sur le point de mourir de faim et d'épuisement est non seulement privé de son esprit, mais cesse même d'être un homme.* »⁴⁰ Néanmoins, l'intellectuel reste celui qui a « *l'espace dans sa conscience où le bien et le mal, le noble et le vil, le spirituel et le non-spirituel [...] ont pu s'opposer l'un à l'autre.* »⁴¹

L'intellectuel et la culture malgré tout ?

Mais rejeter sa culture, se dire qu'il a été trompé et qu'il s'est trompé risque de l'amputer à vif de la part la plus précieuse et essentielle de son être, de faire s'écrouler des pans entiers de son identité et de son sentiment d'appartenance à une histoire, une communauté intellectuelle, une société. Il lui faut comprendre la nature de cette culture – si les nazis ont pu l'utiliser, c'est qu'elle était disponible –, mais aussi sa passion pour elle. Il lui faut penser les trois termes du problème que sont le nazisme (ses origines et ce qui a permis sa victoire), Auschwitz (son fonctionnement et sa propre résistance à la déshumanisation), la culture (ses caractéristiques et sa relation à elle).

Il n'accepte pas facilement de renoncer à l'esprit et à la culture, et sa passion pour eux se remet à flamber dès qu'une occasion se présente : « *Ce jour où un garde-malade de l'infirmerie me donna une assiette de semoule sucrée [...] Empli d'une profonde émotion je me mis d'abord à réfléchir au phénomène de la bonté humaine. Cette pensée s'associa à l'image du brave Joachim Ziemssen de la Montagne magique de Thomas Mann. [...] Ma conscience fut envahie [...] de contenus de*

livres, de fragments de musique et d'idées philosophiques que je voulais absolument considérer comme miennes. »⁴² Mais l'illusion est brève et sa lucidité reprend vite le dessus : « *C'était un véritable état d'ivresse dont l'origine était physique [...] Ces ivresses se soldaient par un sentiment [...] de vide et de honte [...] Elles étaient profondément inauthentiques, la valeur de l'esprit ne se conforte guère dans de tels états.* »⁴³ D'un côté l'aspect positif, qui soutient, de l'autre le contre-coup, la chute de l'illusion et la honte de s'y être laissé prendre.

Face à la mort

La mort, omniprésente dans le camp, mobilise toutes les ressources physiques, psychiques, relationnelles des déportés, les confrontant à la question essentielle : comment survivre ? Améry constate sur ce terrain aussi le désavantage de l'intellectuel : « *D'abord, c'était l'effondrement total de la représentation esthétique de la mort [...] Il n'y avait pas de place à Auschwitz pour la mort conçue dans sa forme littéraire, philosophique et musicale. Il n'y avait pas de pont qui reliât la mort d'Auschwitz à la Mort à Venise [...] Le détenu intellectuel se trouvait donc désarmé face à une mort dont toute représentation esthétique s'était effondrée [...] Il se heurtait [...] à la réalité du camp [...] Dans la pratique [...] ce qui préoccupait l'homme d'esprit exactement comme son camarade non intellectuel, ce n'était pas la mort, mais la manière de mourir.* »⁴⁴ Chalamov, Delbo ou Primo Levi, avec nombre d'autres déportés, ne partagent pas cette position. Ils purent s'appuyer sur les écrivains qu'ils aimaient, tels Proust, Molière ou Dante. Il existe, au cœur même de l'humain et de la pensée, un lien essentiel entre l'impensable de sa mort et l'homme qui ne cesse de devoir la penser. Mais cette exigence qui stimule la pensée tourne à vide dans le contexte du camp où, de même, ce lien essentiel est brisé. Améry précise : « *Quand il est libre, l'homme peut, en pensée [...], disso-*

39. *Ibid.*, p. 53.

40. *Ibid.*, p. 35.

41. *Ibid.*, p. 35.

42. *Ibid.*, p. 36-37.

43. *Ibid.*, p. 37.

44. *Ibid.*, p. 49-51.

cier la mort du vécu de la mort. [...] Mais pour le détenu la mort n'avait plus d'aiguillon : ni pour lui faire mal, ni pour stimuler sa pensée. C'est ce qui explique [...] que le détenu du camp – intellectuel ou non – ait connu l'angoisse cruelle d'avoir à mourir de telle ou telle manière, sans avoir réellement peur de la mort elle-même [...] Mais ils manifestaient [...] l'inquiétude quant à la consistance de la soupe qui allait être distribuée [...] La réalité de la vie du camp triomphait de la mort et de tout le complexe des questions dites dernières. »⁴⁵

Jean Améry n'a cessé d'être un intellectuel, par la pensée et par l'action, et par sa volonté d'intervenir dans le débat public, en Allemagne et en Europe, sur l'une des questions essentielles du XX^e siècle, celle de la barbarie collective. Il l'a fait à partir de l'expérience qu'il en vécut dans son corps et son psychique, sans concession, sans se protéger par une réflexion théorique et la confrontation à d'autres auteurs, ni par la crainte de s'exposer dans ce qu'il avait de plus intime, ni

par celle d'être brutalement contredit. Il l'a fait en interrogeant la consistance même et la valeur du fonctionnement intellectuel et de la place de l'intellectuel face à la torture et dans le camp nazi. Son œuvre et sa méthode sont toujours d'actualité.

Ouvrages de Jean Améry : *Les Naufragés*, Actes Sud, 2010 (1935) ; *Par-delà le crime et le châtiment — Essai pour surmonter l'insurmontable*, Actes Sud 1995 (1966) ; *Du vieillissement*, Payot 1991 (1968) ; *Lefeu ou la démolition*, Actes Sud 1996 (1974) ; *Porter la main sur soi — Du suicide*, Actes Sud 1996 (1976) ; *Charles Bovary, médecin de campagne*, Actes Sud 1991 (1978).

Le lecteur qui souhaite aller plus loin peut aussi lire :

Heidelberger-Léonard I. *Jean Améry, une biographie*. Actes Sud 2008

Oppenheim D. *Peut-on guérir de la barbarie ? Apprendre des écrivains des camps*. Desclée de Brouwer 2012

45. *Ibid.*, p. 52-53.

LES INTELLECTUELS JUIFS RADICAUX EN EUROPE ET AUX ÉTATS-UNIS

Michael Löwy

Dans un article publié en 1899, le Juif français radical Bernard Lazare écrivait : « Les anti-sémites bourgeois et cléricaux reprochent (...) aux Juifs d'être des révolutionnaires. Travaillons à mériter ce reproche. »¹ Certes, un nombre non négligeable d'intellectuels juifs radicaux étaient déjà actifs au XIX^e siècle, en Allemagne en particulier : Karl Marx, Heinrich Heine, Moses Hess et Ferdinand Lassalle sont parmi les plus connus. Mais après 1890, et tout au long du XX^e siècle, une très forte présence d'intellectuels juifs rouges est visible dans les sphères politiques et culturelles, tant en Europe qu'aux États-Unis. Les antisémites avaient tendance à associer le judaïsme et le radicalisme : c'est Henri Ford qui, dans un livre important *The International Jew* (1920), a inventé le mythe du « judéo-bolchevisme », qui allait devenir un thème central dans la propagande nazie. Le fait est que la majorité des intellectuels juifs ont été de doux libéraux, mais il est vrai aussi qu'un groupe formé d'intellectuels juifs de premier plan a joué un rôle significatif dans la politique et la culture radicales : cela a commencé au début du XIX^e siècle avec Rosa Luxemburg et Emma Goldman et s'est poursuivi au XX^e siècle. Ce phénomène a duré jusqu'à notre époque, même s'il semble que le radicalisme juif soit en déclin tant en Europe (où il est resté peu de Juifs) qu'aux États-Unis., après l'extermination des Juifs européens pendant la Seconde Guerre mondiale et la création de l'État

d'Israël en 1948. Une telle dé-radicalisation a été renforcée par la guerre des Six Jours entre Israël et les pays arabes.

Je vais traiter ici des intellectuels juifs radicaux de gauche². Il est clair que ces intellectuels ne forment pas un bloc, le développement culturel et les conditions dans lesquelles ils apparaissent différant considérablement en fonction de moments historiques spécifiques ou d'aires géographiques et culturelles concrètes. Mes propres recherches concernent d'abord l'engagement radical social et politique d'intellectuels juifs en Europe centrale pendant la première moitié du XX^e siècle, c'est-à-dire avant Auschwitz. Mais en partant de ce groupe spécifique, on peut suggérer quelques hypothèses et propositions comparatives, qui concernent à la fois les intellectuels juifs radicaux européens et américains.

2. J'appelle « radicaux » ces intellectuels et militants de gauche qui veulent aller jusqu'à la « racine » de ce qu'ils perçoivent des maux de la société actuelle, qui veulent, en d'autres termes, supprimer le système capitaliste et/ou l'État. Je ne me lancerai pas dans une définition de « juif », mais je peux dire ce que j'entends par « intellectuel » : une *catégorie sociale*, c'est-à-dire un groupe d'individus défini à partir de critères non économiques comme la production ou la création de biens culturels et symboliques – à la différence d'une masse plus large de travailleurs intellectuels qui exercent des professions libérales, ou qui travaillent dans l'éducation ou les médias. En tant que catégorie sociale, ils ont une certaine autonomie par rapport aux classes sociales. C'est la raison pour laquelle Alfred Weber et Karl Mannheim ont inventé le concept de *freischwebende Intelligenz*, intellectualité sans attaches, particulièrement adapté pour les intellectuels juifs du XX^e siècle, souvent exilés, nomades, réduits à une condition marginale, instable et précaire.

1. Bernard Lazare, « Le prolétariat juif devant l'antisémitisme », in *Juifs et antisémites*, ed. Philippe Oriel, Paris, Allia, 1992, p. 139.

Les intellectuels juifs radicaux en Europe En Europe centrale

Quelles différences y avait-il parmi les intellectuels juifs radicaux d'Europe centrale ? Plutôt que d'adopter une typologie politique classique – anarchistes, socialistes, communistes, sionistes de gauche, etc. – je propose une autre approche qui commence par dépasser ces distinctions politiques. Les intellectuels juifs radicaux de la *Mitteleuropa* étaient attirés par les deux pôles de la vie culturelle allemande, emblématisés par les deux fameux personnages du roman de Thomas Mann, *La Montagne magique* (1924) : Settembrini, le philanthrope libéral, démocrate et républicain – partiellement inspiré par son propre frère Heinrich Mann – et Naphta, l'étrange jésuite (!) juif romantique, conservateur et révolutionnaire, probablement inspiré par Georg Lukács.

Le premier groupe était constitué d'*Aufklärer*, c'est-à-dire d'intellectuels fidèles aux Lumières, partisans de la modernité occidentale et du rationalisme, non-religieux et confiants dans le progrès, qu'ils soient sociaux-démocrates, marxistes ou communistes : Edouard Bernstein, Paul Singer, Max Adler, Otto Bauer, Paul Levi et Paul Frölich, entre autres.

Le second groupe, les *romantiques*, partageait une vision critique de la *Civilisation* industrielle/capitaliste, qu'ils considéraient comme responsable du désenchantement du monde. Leur protestation contre la société bourgeoise était inspirée par une nostalgie de certains aspects du passé prémoderne. Parmi les radicaux romantiques, l'anarchiste Gustav Landauer ou le marxiste Ernst Bloch étaient peut-être les plus importants.

Dans le contexte spécifique du judaïsme d'Europe centrale, un réseau complexe de liens – d'*affinités électives*, pour utiliser un concept (*Wahlverwandschaft*) emprunté à Goethe par Max Weber dans sa sociologie des religions –

s'était établi entre le romantisme, le messianisme juif, la révolte culturelle anti-bourgeoise et les utopies révolutionnaires (socialistes et/ou anarchistes). Un tel messianisme n'était pas celui de l'orthodoxie juive, mais, vu au travers du prisme romantique allemand, il en était une nouvelle version, à teneur hautement politique.

Au sein de la constellation romantique/messianique de la culture juive radicale d'Europe centrale, il y avait deux pôles. Le premier était constitué de Juifs religieux à tendance radicale/utopique : Rudolf Kayser, Martin Buber, Gershom Scholem, Hans Kohn et le jeune Leo Löwenthal. Le caractère prédominant de leur pensée était le rejet de l'assimilation et l'affirmation d'une identité juive religieuse et/ou culturelle. La plupart d'entre eux étaient sionistes, mais ils ont rapidement quitté le mouvement (Kohn, Löwenthal) ou y sont restés tout en étant marginalisés à cause de leur position antinationaliste (Buber, Scholem). Mais tous partageaient, à des degrés divers, une perspective utopique universaliste, une sorte de socialisme libertaire (anarchiste), qu'ils articulaient avec leur foi messianique.

L'autre pôle était composé de Juifs assimilés, athées, sympathisants anarchistes et/ou marxistes : Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, le jeune Georg Lukács, Manès Sperber et Walter Benjamin. À la différence des autres, ils avaient pris leurs distances avec le judaïsme sans rompre tous les liens avec lui, avec sa tradition messianique en particulier. L'expression *athéisme religieux*, que Lukács utilisait à propos de Feodor Dostoïevski, nous aide à comprendre cette figure spirituelle paradoxale, qui, avec l'énergie du désespoir, semblait chercher le point de convergence messianique entre le sacré et le profane. Parmi ceux qui représentaient ce type, certains avaient reçu une éducation religieuse juive dans leur enfance (Fromm,

Sperber), mais la plupart d'entre eux ont découvert le judaïsme plus tard dans leur vie.

En Europe orientale

Trois éléments essentiels distinguent les intellectuels juifs radicaux de culture allemande de ceux qui vivaient en Europe orientale : la culture yiddish (plutôt qu'allemande) ; un leadership politique très visible dans les mouvements radicaux ; et le rejet de la religion.

La culture yiddish

En Europe orientale, toute une littérature en yiddish, profondément enracinée dans la vie du *shtetl* (le village juif) et des communautés juives, était largement répandue. Des auteurs (radicaux d'une façon ou d'une autre pour la plupart d'entre eux) comme Mendel Moicher-Sforim, Sholem Aleichem, David Bergelson, I. L. Peretz, Moïshe Kulbak, S. Ansky – et plus tard aux États-Unis, Sholem Asch et Isaac Bashevis Singer – ont créé un univers littéraire authentiquement juif tout en ayant une signification universelle, sans équivalent en Europe centrale ou occidentale. Des écrivains juifs de langue allemande comme Arnold Zweig et Franz Kafka étaient fascinés par cette culture, alors que leur propre littérature était d'une tout autre sorte.

Les intellectuels politiques

La participation d'intellectuels juifs aux mouvements révolutionnaires était bien plus importante en Europe orientale – c'est-à-dire dans le *Yiddishland* qui comprenait tout l'espace de l'ancien empire tsariste – qu'en Europe centrale ou occidentale ; une frange très large, quand ce n'était pas la majorité, des intellectuels liés aux différents groupes anarchistes ou marxistes étaient juifs.

Les plus connus ne sont que le sommet visible de l'iceberg : parmi les marxistes : Lev D. Trotsky

(Bronstein), Julius Martov (Tsederbaum), Raphael Abramovich, Lev Deutsch, Pavel Axelrod, Mark Liber (Goldman), Fiodor Dan (Gurvitch), Lev Kamenev (Rosenfeld), Karl Radek (Sobelsohn), Gregory Zinoviev (Radomilsky), Jakov Sverdlov, David Riazanov (Goldendach), Maxim Litvinov (Wallach), Adolphe Joffé, Michael Borodine (Grusenberg), Adolf Warszawski, et Isaac Deutscher; et parmi les anarchistes, Voline (Vsévolod Mikhaïlovitch Eichenbaum), Efim Yartchouk, Abba Gordin, Alexander Shapiro, Aron Baron, Senia Flechine, Olga Taratouta, et Emma Goldmann.

Il faut ajouter à cette liste les intellectuels liés à des organisations radicales spécifiquement juives, comme le Bund ou les sionistes de gauche, ainsi que les intellectuels juifs d'Europe orientale qui émigrèrent en Allemagne et jouèrent un rôle important dans le mouvement ouvrier : Rosa Luxemburg, Leo Jogisches, Parvus (Israel Helphand), Arkadi Maslow (Isaac Tchereminski), August Kleine (Samuel Heifiz), et bien d'autres.

L'athéisme

Qu'ils aient été marxistes ou anarchistes, bundistes ou communistes, sionistes de gauche ou socialistes internationalistes, tous ces intellectuels révolutionnaires rejetaient la religion. Le courant romantique, attiré par le « réenchantement du monde », si important dans la *Mitteleuropa*, était pratiquement absent parmi eux. Leur vision du monde était résolument rationaliste, athée, séculière, *Aufklärer*, matérialiste. À leurs yeux, la tradition religieuse juive et en particulier le mysticisme de la Kabbale, le hassidisme ou le messianisme, n'étaient que des survivances obscurantistes du passé – des idéologies médiévales réactionnaires dont on devrait se débarrasser le plus vite possible, avec l'aide de la science et des Lumières. Quand un écrivain radical yiddish comme Moïshe Kulback

écrivit sur le messianisme dans son roman *Lundi* (1926), ce fut pour dénoncer le rôle sinistre de faux messies comme Jacob Frank qui entraîna ses disciples à la catastrophe³.

En Europe occidentale

La situation en Europe occidentale était considérablement éloignée de l'expérience intellectuelle juive des deux autres régions. Bien plus intégrés dans la société établie, les intellectuels juifs occidentaux étaient rarement radicaux. Ils soutenaient généralement la culture dominante dans sa version libérale et démocratique. Une telle orientation découlait des grandes révolutions bourgeoises de ces pays – la Hollande, l'Angleterre et la France – qui émancipèrent les Juifs et rendirent possible leur participation économique, sociale et politique à la société⁴. Pour les intellectuels juifs occidentaux, des regains d'antisémitisme comme l'affaire Dreyfus étaient des survivances du passé, condamnées en fin de compte à disparaître. Prenons l'exemple de la France.

Les sociaux-démocrates

On peut bien sûr trouver des intellectuels juifs français socialistes, mais ils étaient généralement des sociaux-démocrates modérés, comme Lucien Herr, le bibliothécaire influent de l'École

Normale ; Léon Blum, Premier ministre du Front populaire (1936) ; ou Victor Basch, le président de la Ligue des Droits de l'Homme (assassiné par la milice en 1944). De tels personnages étaient des rationalistes libéraux, des hommes des Lumières, sans aucun penchant pour le romantisme ou pour les utopies romantiques/révolutionnaires. L'historien Marc Bloch venait d'un même milieu, mais il rejoignit un mouvement de résistance d'orientation communiste pendant la Seconde Guerre mondiale ; il fut arrêté et fusillé par les nazis.

Les radicaux

Bernard Lazare (1865-1903), écrivain symboliste et penseur anarchiste, l'un des principaux animateurs de la campagne de défense d'Alfred Dreyfus, est une exception. Les idées révolutionnaires de Lazare étaient ancrées dans le romantisme, c'est-à-dire la protestation culturelle contre la civilisation moderne bourgeoise/industrielle, qui parlait au nom de valeurs communautaires précapitalistes. Il était radicalement anti-autoritaire, ennemi de l'État sous toutes ses formes – passée, présente ou future – et romantique libertaire. Lazare n'était pas religieux, mais il célébrait la valeur libertaire et égalitaire de la tradition prophétique biblique. L'une des conséquences de cette tradition était que :

« les Juifs crurent non seulement que la justice, la liberté et l'égalité pouvaient être les souveraines du monde, mais ils se crurent spécialement missionnés pour travailler à ce règne. Tous les désirs, toutes les espérances que ces trois idées faisaient naître finirent par se cristalliser autour d'une idée centrale : celle des temps messianiques, de la venue du Messie »⁵

3. Voir l'introduction de Rachel Ertel au roman de Kulback, *Lundi (Montog)*, 1926, Lausanne, L'Age d'Homme, 1982. On peut trouver un point de vue similaire, des années après, dans le roman d'Isaac Bashevis Singer, *Satan in Goray* (1928).

4. La Hollande est l'un des exemples les plus clairs de l'intégration des Juifs dans la société bourgeoise. Il y avait peu d'intellectuels juifs radicaux : Abraham Soep, qui était actif dans le mouvement socialiste aux Pays-Bas et devint plus tard l'un des fondateurs du Parti communiste belge ; Saul (« Paul ») De Groot, l'indiscutable leader du Parti communiste hollandais pendant des décennies ; parmi les trotskystes, Sal Santen, qui fut actif contre la guerre d'Algérie, et dans la jeune génération, Joost Kircz, spécialiste du marxisme et philosophe.

5. Bernard Lazare, *L'antisémitisme, son histoire et ses causes* (1894), Paris, Les Éditions 1900, 1990, p. 322-323.

Il n'était pas étonnant que les Juifs aient été impliqués dans tous les mouvements révolutionnaires modernes, de Leo Frankel, le communard de 1871, à Heinrich Heine, Moses Hess, Ferdinand Lassalle et Karl Marx, ce « descendant d'une lignée de rabbins et de docteurs (...) animé de ce vieux matérialisme hébraïque »⁶.

Dans la première moitié du XX^e siècle, on peut bien sûr trouver quelques autres figures d'intellectuels juifs radicaux en France (et dans d'autres pays d'Europe occidentale), mais la plupart d'entre eux étaient des immigrés d'Europe centrale ou orientale. Certains jouèrent un rôle important dans la culture française de gauche, surtout après la Seconde Guerre mondiale : Lucien Goldmann, créateur d'une sociologie de la culture marxiste innovante et Georges Haupt, historien de l'internationalisme, tous deux originaires de Roumanie ; André Gorz (Gerhart Hirsch), fondateur d'une écologie socialiste, né à Vienne ; Joseph Gabel, sociologue de l'aliénation, né à Budapest ; Maxime Rodinson, l'historien marxiste de l'islam le plus important, dont les parents russo-polonais, avaient émigré à Paris à la fin du XIX^e siècle⁷. Parmi les Juifs radicaux français, il y avait aussi quelques écrivains importants, dont les plus remarquables sont Tristan Tzara (Samuel Rosenstock), le fondateur du dadaïsme, Gherasim Luca, le poète surréaliste, et Paul Celan, l'un des plus grands poètes en langue allemande – tous trois étaient d'origine roumaine.

Après Bernard Lazare, l'un des premiers Juifs radicaux nés en France fut une femme, Claude Cahun, magnifique photographe et essayiste

surréaliste, issue d'une vieille famille juive française. Lesbienne, vivant avec sa demi-sœur, Cahun commença comme écrivain symboliste, mais développa bientôt des idées radicales et des sympathies trotskystes. En 1934, elle fut la première à formuler une conception surréaliste des relations entre poésie et politique, et devint pendant les années 1940, l'organisatrice centrale de la résistance antinazie sur l'île de Jersey.

La génération d'après-guerre

Ce fut surtout pendant les années 1950, dans la lutte contre la guerre coloniale de la France en Algérie, et dans les années 1960, autour de mai 1968, qu'une nouvelle génération de Juifs radicaux nés en France émergea. Pendant la guerre d'Algérie, le célèbre historien Pierre Vidal-Naquet, issu d'une vieille famille juive française républicaine était, avec son ami le mathématicien Laurent Schwarz, l'un des intellectuels anticolonialistes les plus importants en France. Quelques-unes des figures centrales de la révolte étudiante de mai 1968 étaient des Juifs radicaux, comme l'anarchiste Daniel Cohn-Bendit, les trotskystes Daniel Bensaïd, Janette Habel, Alain Krivine et Henri Weber ; les maoïstes Alain Geismar et Benny Levy ; et Pierre Goldman, l'outsider. Pendant les années qui suivirent, leurs routes divergèrent sensiblement : alors qu'un grand nombre d'entre eux, comme Daniel Cohn-Bendit, se dé-radicalisèrent, d'autres comme Benny Levy devinrent sionistes et se convertirent au judaïsme orthodoxe ; d'autres encore, comme Daniel Bensaïd, restèrent fidèles à leurs idées révolutionnaires, tout en commençant à s'intéresser au messianisme hérétique juif (souvent par l'intermédiaire de l'œuvre de Walter Benjamin). Pierre Goldman, qui écrivit en prison le best-seller *Souvenirs obscur d'un Juif polonais né en France* (1975), fut assassiné par un commando fasciste non identifié. Il y a peu de figures juives

6. *Ibid.*, p. 346.

7. Dans une sphère culturelle différente, on peut mentionner les fameux photographes de gauche Robert Capa (Endre Friedmann, Budapest), Chim (David Szymin, Warsaw) et Gerda Taro (Gerda Pohorylle, Stuttgart), qui devinrent célèbres pour leurs photos de la guerre d'Espagne.

de cette sorte aujourd'hui. Il faut noter cependant qu'un ancien résistant, juif et survivant du camp de Buchenwald, Stéphane Hessel, est devenu une icône internationale pour le mouvement radical de la jeunesse contre le néo-libéralisme, grâce à sa brochure *Indignez-vous !* (2010). Ce pamphlet fut traduit en une douzaine de langues et il s'en est vendu des millions d'exemplaires dans le monde entier.⁸

Les intellectuels juifs radicaux aux États-Unis La gauche juive immigrée

Le premier groupe de Juifs radicaux aux États-Unis était composé d'immigrés dont un certain nombre, déjà militants sociaux ou politiques dans leurs pays d'origine, tentèrent de poursuivre de telles activités intellectuelles ou militantes sur le territoire américain. Venant du *Yiddishland*, surtout russe et polonais, ils arrivèrent à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Emma Goldman et Alexander Berkman sont des exemples célèbres, de même qu'Isadore Wissotsky, né en Lituanie, engagé dans l'organisation de l'*Industrial Workers of the World* (IWW). Dans une large mesure, leur façon de penser et leur culture politique restèrent celles de leur milieu d'origine est-européen. Peut-être ont-ils essayé d'adapter leurs principes anarchistes ou socialistes au contexte américain, mais on peut difficilement parler d'une culture radicale juive-américaine spécifique. Abraham Cahan et les intellectuels qui gravitaient autour du journal socialiste *Forverts*, le quotidien yiddish le

plus diffusé au monde, correspondent aussi à ce modèle. On peut dire la même chose, quelques années après, d'un autre groupe – Moyssaie Olgin et ses amis autour de *Freiheit*, le quotidien communiste yiddish – ou d'écrivains yiddish de gauche comme Shalom Asch. Comme l'a montré Alan Wald, l'arrière-plan de l'immigration affecta aussi la nouvelle génération : au fondement de la grande proportion de Juifs au sein de la gauche radicale, parmi les communistes en particulier – à peu près 50 % de ses intellectuels – on trouve « les familles d'immigrants juifs d'Europe orientale (qui) apportèrent dans leur nouveau pays (...) des loyautés ouvrières et socialistes »⁹.

On peut développer le même argument à propos des immigrants d'Europe centrale qui parvinrent aux États-Unis après 1933 en tant que réfugiés du nazisme. Que leur séjour ait été temporaire – comme pour Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Ernst Bloch – ou permanent, pour ceux qui choisirent de rester aux États-Unis après la Seconde Guerre mondiale – comme Leo Löwenthal et Erich Fromm –, dans les deux cas, la culture, les intérêts et le style de pensée qui caractérisaient ces figures étaient ceux du judaïsme allemand. C'était aussi vrai pour ceux qui, tel Herbert Marcuse, tentèrent dans une certaine mesure de s'intégrer à la vie culturelle et politique américaine.

Les milieux communistes et trotskystes

Ce n'est que parmi les intellectuels juifs nés ou éduqués aux États-Unis que l'on peut trouver des manifestations politiques/culturelles spécifiquement américaines ainsi que la constitution d'un type intellectuel radical « juif américain ». Ce radicalisme était en partie semblable au type européen oriental ou occidental, mais des diffé-

8. Nous ne pouvons pas parler ici des autres pays d'Europe d'occidentale. En Belgique, par exemple, on trouve deux éminents intellectuels juifs marxistes (trotskystes). Abraham Leon et Ernest Mandel, nés respectivement à Varsovie et Francfort. Le premier, auteur d'un essai classique sur la conception matérialiste de la question juive, est mort à Auschwitz, alors que le second survécut à l'internement dans différentes prisons et camps de travail.

9. Alan Wald, *Trinity of Passion: The Literary Left and the Antifascist Crusade*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2007, p. 180.

rences significatives (peut-être évidentes) prévalaient. Alors que les Juifs radicaux avaient eu un poids *culturel* beaucoup plus important aux États-Unis qu'en Europe orientale, il y eut bien moins d'éminents leaders politiques révolutionnaires issus des milieux juifs américains que des milieux juifs dont l'héritage venait d'Europe orientale. La comparaison avec l'Europe centrale est encore plus frappante : la culture juive romantique/messianique/révolutionnaire de la *Mitteleuropa* eut très peu d'équivalents parmi les radicaux juifs-américains.

La culture yiddish, ou l'histoire juive, a pu être une source d'inspiration pour un grand nombre de juifs américains radicaux, mais la religion ou le messianisme a très rarement joué un tel rôle. Dans un article de février 1930, « La religion et la bonne vie », Felix Morrow prétendait que l'élément dynamique du judaïsme se caractérisait comme une tradition éthique plus que comme une religion et sur ce point il parlait sans doute pour de nombreux intellectuels juifs radicaux de sa génération¹⁰. L'article de Morrow parut dans le *Menorah Journal*, un remarquable journal juif fondé dans les années 1920 qui attira un groupe brillant d'intellectuels de gauche : Elliot Cohen, Lionel Trilling, Herbert Solow, Felix Morrow (Mayorwitz), Clifton Fadiman, et Tess Slesinger. La plupart de ces écrivains, dotés d'une sensibilité cosmopolite, devinrent communistes ou trotskystes dans les années trente.

Avec Philipp Rahv (Ivan Greenberg) et William Phillips (Litvinsky), quelques-uns des Juifs radicaux de *Menorah Journal* créèrent à leur tour *Partisan review*, qui se rapprocha de plus en plus de Léon Trotski à la fin des années

trente. Les membres de ce groupe, ceux qu'on appelle les *New York intellectuals*, étaient peut-être les plus « européens » des Juifs américains radicaux à cause de leur admiration pour les grands écrivains européens modernistes : Marcel Proust, Franz Kafka et même T.S. Eliott.

Alors que la religion juive avait rarement de l'importance dans leurs vies, les juifs-américains radicaux, en particulier (mais pas seulement) ceux qui gravitaient autour du journal communiste *New masses*, manifestaient une certaine tendance romantique assez proche de celle de la communauté juive allemande historique. Un exemple évident en est l'écrivain communiste Michael Gold, dont, selon Wald, le meilleur livre présentait un « mélange éblouissant d'ouvriérisme, de bohémianisme (et) de romantisme ». À la différence d'autres communistes juifs, qui étaient souvent des « Juifs non-juifs » selon le type identifié par Isaac Deutscher, Gold était profondément immergé dans la culture juive (yiddish). Son célèbre roman, *Jews without Money* (1932), reflète directement son engagement romantique/populiste en faveur de cette communauté. Le critique social et culturel Lewis Mumford, qui rencontra le jeune Gold avant la Première Guerre mondiale, se souvenait des années plus tard qu'il était « un jeune homme passionné, intelligent et véhément (...) un romantique et un anarchiste, plus proche de Rousseau et de Stirner que de Marx ». Mais même après sa conversion au communisme, la composante romantique resta vivante, par exemple dans le soutien enthousiaste de Michael Gold à un poète américain parfaitement romantique, Walt Whitman, à qui il dédicaça son « Ode à Walt Whitman »¹¹ en 1935. Il y avait aussi des moments messianiques dans les textes de Gold.

10. Cité par A. Wald, *The New York Intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1987, p. 48.

11. A. Wald, *Exiles from a Future Time : The Forging of the Mid-Twentieth Century Literary Left*, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 2002, p. 39-49, 47 & 63.

L'un d'entre eux est une référence tendre, mais ironique à des espoirs enfantins : brutalisé par un gang antisémite, un garçon juif rêve du Messie comme une sorte de Buffalo Bill, chevauchant un cheval blanc et utilisant son fusil pour vaincre les ennemis des Juifs ! La formulation la plus importante du messianisme sécularisé de Gold apparaissait cependant en conclusion de la première édition de *Jews without Money* (ce passage fut supprimé dans les éditions postérieures) : « O Révolution du travailleur, tu m'as apporté l'espoir, à moi, garçon solitaire et suicidaire. Tu es le vrai Messie. Quand tu viendras, tu détruiras l'*East Side*¹² et tu y bâtiras un jardin pour l'esprit humain. »¹³

L'antifascisme, l'engagement en faveur de la République espagnole et le lien avec des partis socialistes, communistes ou trotskystes étaient communs à la plupart des Juifs radicaux européens et américains. Ils étaient aussi liés par toute une gamme de techniques littéraires allant du réalisme socialiste à de l'expérimentation moderniste, parfois combinés de façon créative. Ce qui différenciait le plus les Américains de leurs homologues européens était la primauté des intellectuels littéraires parmi les Juifs radicaux – ainsi que leur concentration sur des thèmes américains comme la race par exemple.

La primauté des intellectuels littéraires

Mike Gold n'est qu'un exemple parmi d'autres de l'étonnante importance du groupe des écri-

vains radicaux juifs-américains. Alors qu'il y avait moins de leaders politiques radicaux aux États-Unis qu'en Europe orientale – à l'exception de petits groupes trotskystes où de très nombreux Juifs jouèrent un grand rôle (Max Shachtman, George Breitman, George Novack, Albert Glotzer, Albert Goldman, Martin Abern et de nombreux autres) – la plupart des Juifs-américains radicaux appartenaient au domaine de la culture littéraire et artistique. Cependant, à la différence de l'Europe centrale, il y avait peu de philosophes parmi eux, à l'exception de Sydney Hook.

Parmi les écrivains juifs-américains talentueux se trouvaient Nelson Algren (Nelson Abraham), Ben Barzman, Alvah Bessie, Vera Caspary, Guy Endore (Samuel Goldstein), Howard Fast, Kenneth Fearing, Michael Gold (Irwin Granich), Lilian Hellman, Norman Mailer, Arthur Miller, Clifford Odets (Gorodetsky), Tillie Olsen (Lerner), Dorothy Parker (Dorothy Rothschild), Abraham Polonsky, Muriel Rukeyser, John Sanford (Julian Shapiro), Irwin Shaw (Irwin Shamforoff), Budd Shulberg, Jo Sinclair (Ruth Seid), Tess Slesinger, Nathaniel West (Nathan Weinstein) et d'autres encore¹⁴. Il n'y a pas de liste équivalente d'écrivains juifs radicaux dans aucun pays européen.

À la différence de la plupart de leurs homologues européens, un grand nombre de ces auteurs étaient désireux de participer à la culture populaire, en écrivant des romans policiers, des romans de gare ou des scénarios de films. La pré-

12. L'*East Side* (le *lower East Side*) est un quartier de New York, principalement peuplé – ou plutôt surpeuplé – au début du XX^e siècle d'immigrants juifs venus d'Europe orientale, qui travaillaient pour des salaires de misère dans des ateliers surnommés *sweatshops* (boutiques à sueur). C'est là que se développa la culture yiddish new-yorkaise. Cf Irwing Howe, *Le monde de nos pères*, trad. C. Bloc-Rodot et H. Michaud, Paris, Michalon, 1997. (NdT)

13. Michael Gold, *Jews Without Money*, New York: Carrol and Graf, 1984, p. 309.

14. Comme par exemple, Nathan Asch (le fils de Sholem Asch), Maxwell Bodenheim, Stanley Burnshaw (Bodenheimer), Edward Dahlberg, Daniel Fuchs, Albert Halper, Walter Lowenfels, Carl Rakosi, George Oppen, Edwin Rolfe (Solomon Fishman), Henry Roth, Leane Zugsmisth, and Louis Zukofsky. Les noms juifs entre parenthèses sont ceux qu'ils reçurent de leurs parents (bien que dans certains cas, le père eût déjà « américanisé » son nom).

sence impressionnante de Juifs radicaux, scénaristes et réalisateurs de films à Hollywood, est un chapitre en soi sans équivalent en Europe. Six des *Hollywood Ten* (les Dix d'Hollywood) persécutés par le maccarthysme en 1950 – tous de talentueux scénaristes – étaient juifs : Alva Bessie, Herbert Biberman, Lester Cole (né Lester Cohn), John Howard Lawson (Levy), Albert Maltz, et Samuel Ornitz¹⁵.

Les thèmes américains

Les écrivains et les artistes n'étaient pas les seuls Juifs attirés par des mouvements radicaux, il faut y insister. En 1939, environ 40 % des membres du Parti communiste étaient juifs, et l'on trouverait sans doute un pourcentage analogue pour les petits groupes trotskystes. Il n'empêche que le champ de la production culturelle dans lequel les juifs-américains radicaux prospéraient se différenciail encore plus de la scène européenne par la présence de thèmes spécifiquement américains qui déterminaient leur travail. Parmi les thèmes prédominants, on trouvait certains héros américains, des traditions américaines positives ou au contraire la résistance à l'injustice sociale dans l'histoire américaine, comme l'extermination des Indiens et surtout l'oppression des Afro-américains par l'esclavage et le racisme.

Noam Chomsky est un exemple frappant de la réception positive des traditions américaines par des Juifs radicaux. Il présente son anarchisme, ou son socialisme libertaire, comme un prolongement actuel du libéralisme classique et de la démocratie jeffersonnienne. Comme de nombreux autres juifs-américains radicaux, Chomsky se définit lui-même comme un fils des Lumières opposé à toutes les formes de « croyances irra-

tionnelles »¹⁶. Il affirme qu'un fil rouge important et visible mène du rationalisme cartésien et des Lumières (Emmanuel Kant, Alexander Humboldt et même Adam Smith) aux idées anarchistes qu'il adopte¹⁷. Mais il insiste surtout – et cela est moins évident – sur le fait que la critique de l'État est « aussi américaine que l'*apple pie* (la tarte aux pommes) » : un grand nombre de représentants de la « vieille tradition américaine », comme Thomas Jefferson, ont dénoncé le « pouvoir coercitif de l'État » et ce n'est pas un hasard si des penseurs anarchistes ont souvent répondu favorablement à l'expérience américaine et à l'idée jeffersonnienne de la démocratie¹⁸.

Certains Juifs radicaux choisirent un autre groupe de héros : les Afro-américains rebelles. L'antiracisme, mais aussi une identification passionnée aux souffrances et à la lutte des Afro-américains, ont longtemps été une forte composante de la culture radicale juive-américaine. L'une des raisons en était certainement l'association entre racisme anti-noir et l'antisémitisme, entre le lynchage des Afro-américains et les pogroms contre les Juifs en Europe (et les atrocités nazies antijuives). Mais aussi, comme

16. Noam Chomsky, *Chronicles of Dissent: Interviews with David Barsamian*, Monroe, ME: Common Courage Press, 1992, p. 118.

Son opposition à « toutes les formes de croyances irrationnelles » n'a pas empêché Chomsky de préfacer, au nom du droit à la liberté d'expression, le livre de Robert Faurisson *Mémoire en défense contre ceux qui m'accusent de falsifier l'histoire. La question des chambres à gaz* (La Vieille Taupe, 1980), tout en prétendant ne pas l'avoir lu. Sur Faurisson et Chomsky, cf. Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire. Un « Eichmann de papier » et autres essais sur le révisionnisme*, Paris, Éditions La Découverte, 1987, pp. 93-103 (NDLR).

17. Robert F. Barsky, *Noam Chomsky: A Life of Dissent*, Cambridge, MA, and London: The MIT Press, 1997, p. 137.

18. Noam Chomsky, « Notes on Anarchism », introduction à Daniel Guérin, *Anarchism*, Spunk Press, 1970.

15. A. Wald, *Trinity of Passion*, op.cit., p. 182.

Alan Wald le fait justement remarquer, « l'idée que le racisme anti-noir était le symptôme d'un ordre économique capitaliste inégalitaire, dangereux pour les Juifs et pour les autres groupes opprimés », fut renforcée dans le sillage de la grande Dépression¹⁹. Certes les Juifs n'avaient pas le monopole de l'antiracisme américain : l'internationalisme et la solidarité avec les opprimés étaient en général des éléments clefs de la culture de gauche. Mais l'histoire des Juifs en tant que minorité persécutée contribua à renforcer cette empathie, ce qui conduisit de nombreux Juifs radicaux à écrire des romans dont les héros étaient des rebelles afro-américains. Cette empathie n'était d'ailleurs pas unilatérale, mais bien réciproque : un grand nombre d'afro-américains radicaux de premier plan, comme W.E.B. Du Bois et Paul Robeson, ne se contentaient pas de dénoncer l'antisémitisme, ils manifestaient aussi une sympathie active envers la minorité juive. Comme l'écrit Nicole Lapierre dans son livre sur les combats communs menés par les Noirs et les Juifs dans le monde, *l'empathie* n'était pas de la compassion humanitaire, mais de la solidarité basée sur le respect et la réciprocité²⁰.

Alors que certains écrivains, comme Guy Endore, célébraient les révoltes d'esclaves dans leurs romans (*Babouk*, 1934), d'autres, comme John Sanford, faisaient l'éloge de la revanche antiraciste d'un personnage féminin afro-américain (*People from Heaven*, 1943). Il est intéressant de noter que ces deux romans ont été cri-

tiqués par les porte-parole du Parti communiste qui les accusaient de gauchisme et d'être influencés par le nationalisme noir²¹.

Le représentant le plus archétypique de l'intelligentsia radicale juive-américaine était peut-être l'écrivain Howard Fast, dont les livres présentent toutes les particularités non-européennes que j'ai mentionnées. Membre du Parti communiste de 1943 à 1956, mis sur liste noire, persécuté par l'HUAC (*House Un-American Activities Committee*) et emprisonné, il est l'auteur de nombreux romans très populaires, dont certains (comme *Spartacus*) furent adaptés au cinéma. Howard Fast écrivit trois livres sur la période de la guerre révolutionnaire américaine : *Conceived in Liberty* (1939), *The Unvanquished* (1942), et *Citizen Tom Paine* (1943). Il rendit aussi hommage à la lutte des Indiens américains dans *The Last Frontier* (1941), qui traite de la tentative des Cheyennes de revenir dans leur pays natal, ainsi qu'à la lutte des Afro-américains contre le racisme au XIX^e siècle dans *Freedom Road* (1944), préfacé par W. E. B. Du Bois. *Freedom Road* devint un succès mondial; on a dit que c'était l'un des livres les plus réédités et lus du XX^e siècle²². Fondé sur une histoire vraie, il décrit la vie de Gideon Jackson, leader d'un groupe d'anciens esclaves pendant la Reconstruction²³. Leurs familles ayant été abandonnées par le gouvernement fédéral, Jackson et ses amis prirent les armes pour les défendre contre le Ku Klux Klan,

19. A. Wald, *Trinity of Passion*, op.cit., p. 185.

20. Nicole Lapierre, *Causes Communes : Des Juifs et des Noirs*, Paris: Stock, 2011, p. 300. Sur les liens qui unissaient fortement les Juifs et les radicaux afro-américains aux États-Unis, voir A. Wald, « Jewish American Writers on the Left », in *The Cambridge Companion to Jewish American Literature*, eds. Hana Wirth-Nesher et Michael P. Kramer, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 170-189.

21. A. Wald, *Writing from the Left: New Essays on Radical Culture and Politics*, London: Verso, 1994, p. 178-186 & 199-211.

22. A. Wald, *Trinity of Passion*, op.cit., p. 193-194.

23. La Reconstruction aux États-Unis désigne la période qui a suivi la guerre de Sécession (1863-1877), marquée par la destruction du système esclavagiste et l'échec de l'intégration des anciens esclaves afro-américains dans les États du Sud ségrégationnistes (NdT).

mais ils furent vaincus et assassinés. *Freedom Road* correspond parfaitement à l'empathie spécifique des juifs-américains radicaux pour le calvaire des Afro-américains. Les nouvelles qui parvenaient d'Auschwitz affectèrent Fast dans l'écriture de ce livre antiraciste : « des rapports sur la destruction des Juifs commençaient à filtrer hors d'Allemagne. Toutes les notes que j'avais prises, tout ce que j'avais pensé pour un roman sur la Reconstruction, se télescopaient – et tous les moments que je pouvais voler à mon emploi à l'OWI (*Office of War Information*) étaient consacrés à écrire le nouveau livre »²⁴.

À l'instar des romans de Guy Endore et de John Sanford, le *Freedom Road* de Fast célèbre la prise d'armes et la lutte pour la liberté d'anciens esclaves contre le racisme des Blancs. Avec ces idées de l'autodéfense et de la lutte armée des Afro-américains, ces auteurs étaient en désaccord avec la ligne du Parti communiste qui n'a jamais défendu une politique aussi radicale que ce soit en 1934 (date de la publication de *Babouk*), en 1943 (*The People from Heaven*) et encore moins en 1944 (*Freedom road*), quand le CPUSA (*Communist Party of the USA*), dirigé par Earl Browder, fut officiellement dissous au nom de l'« unité nationale » pendant la guerre. Ce n'est pas la ligne d'un

parti, mais de forts sentiments antiracistes ainsi qu'une profonde identification avec le destin des Afro-américains qui alimentèrent ces singulières explorations littéraires juives-américaines²⁵.

Loin d'avoir été partout et toujours les mêmes, les cultures politiques des intellectuels juifs radicaux, varient de façon significative en fonction des générations et des différents contextes européens et américains qui leur ont donné naissance. L'approche comparative que j'ai adoptée, prenant en ligne de compte des développements historiques, des dimensions culturelles et des conditions sociopolitiques, peut nous aider à comprendre, dans une certaine mesure au moins, ces particularités. Comme on pouvait s'y attendre, de nombreuses questions restent non résolues. Comment et pourquoi tant d'intellectuels juifs-américains sont-ils devenus radicaux (jusqu'au milieu du XX^e siècle au moins et, dans une certaine mesure, aujourd'hui encore) alors qu'aucun parti radical de masse, aucun parti socialiste ou communiste de masse, du type de ceux qui ont prospéré en Europe – orientale, centrale et occidentale dans une certaine mesure (France) – n'existait aux États-Unis ? Je n'ai pas de réponse.

(Traduit de l'anglais par Martine Leibovici)

24. Howard Fast, *Being Red: A Memoir*, New York: Laurel Trade, 1990, p. 75. Fast écrivit aussi un roman sur l'histoire juive, *Our Beloved Brothers* (1948), à propos de la révolte des Maccabées. Il est loin d'être son meilleur roman, mais il est devenu très populaire parmi les sionistes.

25. Dans les limites de cet article, nous ne pouvons pas traiter des Juifs radicaux dans la Nouvelle Gauche et dans les années 2000.

INTELLECTUELS JUIFS SOVIÉTIQUES

Pierre Pachet

Jusqu'aux années 1980, le titre ci-dessus n'avait pas de sens en URSS : comme le reste de la population, les intellectuels avaient été efficacement soviétisés. Ils participaient à divers titres à la vie collective, ayant fait ou non figurer la mention « juif » sur leur passeport intérieur, et souvent porteurs d'un patronyme aisément reconnaissable. Nombre d'entre eux, certains éminents, avaient été l'objet de suspicions et de persécutions dans les dernières années de la vie de Staline, accusés d'abord de nationalisme (dissolution du « Comité juif antifasciste » et élimination de nombre de ses membres entre 1948 et 1952), puis, comme d'ailleurs dans les « démocraties populaires », de « cosmopolitisme », de « sionisme » et donc de comploter de façon criminelle (affaire dite des « blouses blanches », à savoir des médecins juifs du Kremlin, fin 1952) avec des puissances étrangères. Il faut rappeler que les organisations sionistes, bundistes ou aussi bien religieuses avaient été évidemment interdites, comme en général toutes les organisations autres que le Parti communiste. Restaient quelques synagogues et quelques rabbins, survivant silencieusement. Mais une conscience juive subsistait sourdement, comme on s'en était aperçu lorsque Golda Meir, alors ambassadrice du nouvel État d'Israël en URSS, se rendit pour les fêtes dans une synagogue de Moscou, où des milliers de Soviétiques vinrent scander son nom, à la fin de l'année 1948.

À la suite des accords d'Helsinki de 1975 signés par l'Union soviétique sous la pression des puissances occidentales, et qui comportaient

un volet concernant les droits de l'homme ; à la suite surtout de l'émotion causée chez eux par la guerre des Six Jours de 1967, nombre de Juifs (et de semi-Juifs ou de non-Juifs) désirant émigrer en Israël ou quitter simplement l'URSS, déposèrent des demandes de visas, souvent refusées sous prétexte que les plus compétents d'entre eux, surtout des scientifiques, avaient eu accès à des secrets intéressant la sécurité du pays. La situation de ces « refusés » (*otkazniki* en russe, « refuseniks » en russo-anglais) était pénible : exclus de leurs départements d'Université ou de leurs laboratoires de recherche, ils se rassemblèrent pour tenir des séminaires clandestins, auxquels des scientifiques occidentaux venaient participer pour les soutenir. C'est dans ces séminaires, et autour d'eux, que se développa une conscience juive nouvelle, à la suite de laquelle émergèrent des individus, et des groupes, qui se considéraient à nouveau comme « juifs ».

C'était par exemple le cas d'Anatoly (plus tard Natan) Shtsharskiy (plus tard Sharansky), diplômé en mathématiques appliquées, à qui le visa fut refusé en 1973. Devenu porte-parole du groupe moscovite pour le respect des accords d'Helsinki, il fut arrêté en 1977 et condamné à 13 ans de camp. Libéré en 1986, sous Gorbatchev, à la suite de pressions exercées par les USA. de Reagan, il émigra en Israël, et apparut comme un ardent sioniste, radical même. Cette évolution est assez caractéristique.

Dans les groupes de refuseniks, d'autres aspirations se firent jour. Par exemple le désir de savoir ce qu'avait été la réalité de l'extermination

des Juifs sur le territoire soviétique, à travers en particulier la diffusion clandestine du « Livre noir sur l'extermination scélérate des Juifs par les envahisseurs fascistes allemands », élaboré sous l'égide du Comité antifasciste juif, et dont la parution avait été stoppée en URSS en 1947. Composé de témoignages rassemblés par les écrivains Ilya Ehrenbourg et Vassili Grossman, publié en Israël, ce livre brisait le silence imposé par Staline sur la spécificité des souffrances juives. En parler, le lire, le faire circuler, c'était ranimer l'idée et la réalité d'un peuple juif qui n'était pas une simple « nationalité » au sein de l'ensemble soviétique, mais le nom d'une communauté de destin.

Au cours des années 1980 se manifesta aussi un renouveau religieux, ainsi que le désir de renouer avec l'hébreu (et plus seulement avec le yiddish, considéré comme la langue « nationale » des Juifs soviétiques). Ce fut le cas par exemple chez Yossif Begun, scientifique refusnik qui fut condamné en 1983 à 12 ans de camp pour ses activités d'enseignant et de propagandiste de

l'hébreu, mais libéré en 1987, suite à une campagne internationale en sa faveur.

Être un intellectuel juif en URSS Un aperçu sur cette situation psychologique inconfortable et étrange me fut donné un jour par Efim Etkind, ancien professeur de littérature à Leningrad jusqu'en 1974, lorsqu'il fut déchu de ses titres pour avoir soutenu Soljenitsyne et Joseph Brodsky, et contraint à l'exil en France où il devint, selon le titre d'un de ses livres, un *Dissident malgré lui*. « Un intellectuel juif en URSS », me dit-il non sans humour, c'est quelqu'un dans la bibliothèque de qui on remarque tout de suite tous les grands classiques de la littérature russe. » Comment mieux exprimer cet amour du pays d'accueil (l'Égypte, l'Espagne, l'Allemagne, la France), qui fut caractéristique de l'exil pour tant de Juifs, dont la fidélité à leur destin et à leur héritage se marquait par un paradoxal et brûlant désir de s'adapter, et même de s'adapter extrêmement ?

UNE IDENTITÉ DE PAPIER :

le cas de l'intellectuel juif soviétique Shimon Markish (1931)

Boris Czerny

Être juif en URSS : présentation générale.

Les années 1960-1970 furent marquées en URSS par la formation d'un vaste mouvement d'opposition au régime qui fut généralement qualifié en Occident de « dissident ». Dans les faits, cette révolte des esprits qui commença à émerger dès la mort de Staline en 1953, prit rapidement un caractère protéiforme. Si des dissidents « historiques » comme le physicien André Sakharov inscrivirent leur lutte à l'intérieur de la société et non contre elle, afin d'obtenir l'application totale et entière de la législation soviétique dans les domaines des libertés politiques, religieuses, et de la libre circulation des idées et des personnes, durant la période Brejnev, du milieu des années 1960 au début des années 1980, la confrontation avec le pouvoir s'exprima, du moins dans les élites intellectuelles, par une redécouverte de l'histoire et une interprétation du passé non conforme à la doxa officielle.

La vague « rétro » qui s'empara en ces années de l'URSS ne se limita pas seulement à un phénomène de mode et à la collection d'icônes ou de vieilles photographies, mais trouva une expression politique dans le sentiment, côté russo-russe, de la perte d'une identité culturelle basée sur la foi orthodoxe. Cette crise existentielle des valeurs fut accentuée par la prise de conscience d'un sac-cage écologique sans précédent de la terre russe. Cette association de la quête d'une culture originale non pervertie par des influences étrangères et de la protection d'un paysage russe « authentique » se concrétisa dans les années 1970 par l'émergence d'un mouvement néo-rural, nationa-

liste grand-russien dont les chefs de file furent des « écrivains paysans » et des personnalités en vue comme Alexandre Soljenitsyne. La recherche des racines entraîna une « dérive du sentiment national » et le glissement d'un patriotisme ouvert, humaniste vers un « nationalisme clos, apeuré, exclusif, définissant la nation par l'élimination des intrus, Juifs, immigrés, révolutionnaires ; une paranoïa collective, nourrie des obsessions de la décadence et du complot.¹ » Cette évolution, dont la situation actuelle en Russie est l'émanation directe, aboutit à une confrontation entre la nation russe et le « petit peuple² » des apatrides juifs qui eux aussi furent incités à la détermination de leur propre culture et de leur histoire.

Après plusieurs décennies d'assimilation volontaire, du moins pour ce qui concerne la première période d'édification d'une nouvelle société soviétique, puis d'intégration forcée et de discrimination sous Staline, l'identité juive n'était, selon l'écrivain israélien Rani Aren, qu'une « dissonance » et rien de plus que de vagues « souve-

1. Michel Niqueux, « La dérive du sentiment national chez les écrivains venus de la campagne » in Michel Niqueux, *La Question russe. Essais sur le nationalisme russe*, PUF, 1992, p. 174.

2. La notion de « petit peuple » présente dans les écrits d'Auguste Cochin fut utilisée par le mathématicien et intellectuel russe nationaliste antisémite, Igor Shafarevitch : I. Shafarevitch, « Russofobia (La Russofobie) », *Nash Sovremennik (Notre contemporain)*, Moscou, 1989, p. 162-192. Le texte a circulé en samizdat bien avant cette date, voir : S. Kouniaev, « Legenda i vremja (La Légende et le temps) », 22, Tel-Aviv, N°14, 1980, p. 136-156.

nirs antiques »³. Différents facteurs relevant de la politique intérieure soviétique, comme l'interdiction de l'enseignement religieux en hébreu et l'élimination des plus grands représentants de la culture yiddish lors de campagnes ouvertement antisémites, et d'autres facteurs extérieurs comme la guerre entre 1939 et 1944 dans les territoires situés à l'ouest de l'URSS où habitait une grande partie de la communauté juive, expliquent cette impression de vide qui saisit les Juifs d'URSS quand ils voulurent renouer avec leur passé. Pour évoquer la situation de ses coreligionnaires, Rani Aren parle d'une « appartenance infamante⁴ » dont ils ignoraient tout ou presque. Il mentionne également l'ennui qui rongait toute une génération d'étudiants pour qui l'accès aux études supérieures était limité suite à l'établissement d'un mécanisme de « nivellement national » dissimulant un numerus clausus officieux⁵. Repoussés dans les marges de la société soviétique, les Juifs purent se consacrer à des activités culturelles qui leur permirent de restituer une certaine cohérence à leur identité.

Cette communauté informelle fut traversée par deux courants principaux. Le premier regroupa des Juifs désireux de se ressourcer religieusement. Ils furent aidés dans leur quête par d'anciens sionistes faits prisonniers par

les Soviétiques au moment de l'annexion de la Lituanie en 1939⁶. C'est autour d'eux que, dès le milieu des années 1950, se constituèrent à Leningrad des cercles d'études (ulpan) et que furent distribuées les premières publications non officielles (*samizdat*)⁷. Dans les années 1960 et surtout à partir de la Guerre des Six jours en 1967 qui opposa Israël à l'Égypte, la Jordanie et la Syrie, les cercles et les séminaires furent des espaces de rencontres et d'échanges pour les Juifs désireux de faire leur « Alya » ou « montée » en Israël⁸. Dans une large mesure, ces acteurs du renouveau sioniste et de la pratique religieuse en URSS s'inspiraient de la démarche de leurs homologues russes qui les avaient précédés dans la redécouverte de la culture traditionnelle russe.

Le second courant était composé de personnes qui appartenaient pour la plupart à l'élite culturelle tout en étant en marge de la culture officielle. Ils vouaient un culte au savoir et maniaient la provocation. Pour les autorités soviétiques, ils étaient forcément « juifs »⁹. La mise au ban de la société qui atteignit des poètes, comme le futur prix Nobel de littérature, Yossif Brodski, était certes douloureuse et dangereuse. De nombreux intellectuels subirent cet ostracisme et furent condamnés à des séjours dans des camps ou des hôpitaux psychiatriques. Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, il y avait aussi dans cette discri-

3. Rani Aren, «V russkom Galute (Dans la Galut Russe) », 22, Tel-Aviv, 1981, N°19, p. 136.

4. *Ibid.*,

5. Sur l'ennui en tant que facteur de redécouverte de leur identité par les Juifs russes : Grigorii Freiman, « Okazyvaetsia ia evrei (Donc je suis Juif) », 22, 1979, N°9, p. 80-106 ; E ? Angenic, « Spusk v bezdnu (La descente dans les abîmes) », 22, 1980, N°15, p. 166-177 ; Alexandre Etermen, « Tret'e pokolenie (La troisième génération) », 22, 1986, N°47, p. 123-143 ; Danielle Sorper Perez, L'Intelligentsia russe en Israël, Une rassurante étrangeté, CNRS, 1998 ; Alexandre Voronel, *Po tu storonu uspekha (De l'autre côté du succès)*, Tel-aviv, 1986, *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*, ed. by Yaacov Ro'i and Avi Beker, New York, London, New York UnivLe nersity Press, 1991.

6. David Maajan, « Puti i sud'by leningradskikh sionistov (Voies et destins des sionistes de Leningrad) », 22, 1986, N°50, p. 101-134 ;

7. Voir toute la collection de *Evrei i evreiskii narod (Les Juifs et le monde juif)*, recueils de la dissidence juive de 1972 à la Perestroïka.

8. Yaacov Ro'i, *The Struggle for Soviet Jewish Emigration, 1948-1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

9. Georges Nivat, « Vyzov i provokatsia kak esteticheskia kategoria dissidentsva (Le défi et la provocation en tant que catégorie esthétique de la dissidence) », *Sintaksis*, Paris, 1978, N°2, p. 104.

mination une certaine forme de reconnaissance implicite. Les personnalités les plus éminentes du monde de la culture, comme l'écrivain pour enfants Korneï Tchoukovski, le musicien Dmitri Chostakovitch ou la poétesse Anna Akhmatova furent considérés comme « juifs » ou « judaïsés » selon le principe de « l'osmose » qui permettait d'inclure des non-juifs dans des listes composées majoritairement de Juifs afin d'éviter les accusations d'antisémitisme. Anna Akhmatova en particulier fut considérée comme « juive » en raison du rôle de « protectrice » qu'elle joua pour de nombreux jeunes artistes et écrivains juifs et/ou homosexuels de Leningrad. Elle incarnait pour eux la permanence de la culture russe du Siècle d'argent et d'une certaine façon elle montrait à ces jeunes Juifs avides de savoir le chemin qu'ils devaient suivre pour reconquérir leur identité : ils devaient se cultiver et protéger leur différence.

Parmi ces intellectuels, des comportements distincts peuvent être distingués. Les plus superficiels, du point de vue de leur adhésion au judaïsme et à la culture juive, se limitèrent à la vague illusion d'un non-conformisme vestimentaire et musical. Dans une société uniformisée où les biens de consommation étaient difficiles à acquérir, quelques accessoires suffisaient pour se donner des allures d'« opposants ». C'était l'époque des premiers magnétophones portatifs et des enregistrements de bardes, presque tous juifs ou d'origine juive, Alexandre Galitch, Alexandre Vissotski, Alexandre Rozenbaum qui étaient écoutés et copiés avec le frisson de la transgression. D'autres optèrent pour une forme de marranisation intellectuelle. Afin de contourner l'interdit frappant en littérature l'expression de toute judéité que ce soit par la présence d'un personnage juif ou l'évocation de la culture juive, des écrivains en particulier des auteurs d'œuvres de science-fiction comme par exemple les frères

Boris et Arkadi Strougatski composèrent des œuvres fortement codées contenant des allusions à la situation des Juifs en URSS¹⁰.

Les frères Strougatski ne furent pas des cas isolés et d'autres intellectuels optèrent pour ce procédé d'écriture codée. Ce fut le cas en particulier du traducteur philologue et spécialiste de la littérature antique, Shimon Markish, dont l'itinéraire d'homme et d'écrivain, permet de suivre précisément le processus de réappropriation intellectuelle de l'identité juive, ou plus exactement, d'un aspect de cette identité. Contrairement aux nombreuses études sur les grands mouvements de résistance et d'opposition à la soviétisation générale dans le contexte de la déstalinisation dans les années 60 puis de la dissidence dans les décennies 1960-1980, les itinéraires individuels et les cas personnels de « rejudaïsation » n'ont pas encore été l'objet d'analyses approfondies.

Markish :

d'Érasme à la littérature juive-russe

Le nom de Shimon Markish est bien connu des spécialistes de littérature « juive-russe ». En effet, à partir de son installation en Occident au tout début des années 1970, Markish a rédigé d'importantes études sur les grands noms de ce champ de la création littéraire et en particulier pour les plus célèbres, sur Isaac Babel, Vassili Grossman, Ilya Ehrenbourg. Si Markish n'a pas inventé le concept de littérature juive-russe pour désigner la création littéraire en russe par des auteurs juifs, il a par contre certainement été le premier à donner une définition précise de ses caractéristiques. Selon sa conception, conception

10. L'importance de l'œuvre des frères Strougatski dans le processus d'auto-identification des Juifs russes est évoquée par Alexandre Voronel, « Torjstvo voobrajenia (Le triomphe de l'imagination) », Neva, Saint-Petersbourg, 2002, N°4, p. 149-163.

qu'il exposa au début de pratiquement chacun de ses travaux après 1970, un écrivain juif-russe est un homme de lettres qui est juif selon la halakha (la Loi juive), donc au moins de mère juive, il partage consciemment le destin de sa communauté qu'il évoque de l'intérieur dans ses œuvres. La langue utilisée, selon Markish, n'est pas un critère pertinent d'appartenance. Depuis la destruction du deuxième Temple les Juifs vivent en diaspora et parlent des langues étrangères, non-juives, ce qui ne les empêche pas d'écrire et de composer des poésies ou des romans « juifs ». Ces paramètres impliquant une distinction arbitraire entre le fond et la forme et qui supposent non seulement une appréciation des œuvres d'un écrivain au cas par cas, mais aussi la conception d'un monde juif uni, ont été l'objet de nombreuses discussions. Celles-ci ne doivent pas oblitérer l'apport significatif de S. Markish à la (re) découverte des grands noms de la littérature juive en langue russe en Europe. De plus la question du cheminement intellectuel et personnel ayant conduit à la création d'une telle grille d'identification des auteurs juifs-russes et de leurs œuvres n'a pour l'instant pas été abordée.

Le fait est d'autant plus remarquable que l'intérêt de Markish pour la littérature russe juive correspond à un tournant de sa vie. En effet, avant la soutenance, en 1983, d'une thèse en français sur la littérature juive russe et plus largement avant la rédaction d'articles de référence sur ce même sujet dont un publié en France en 1985 dans les *Cahiers du Monde russe et soviétique*, il n'avait jamais abordé cette question. Le fait peut être expliqué par la censure qui touchait en URSS le domaine juif. Cependant, la transition rapide de l'activité de traducteur exercée par Markish en URSS, activité menée de front avec celle de spécialiste des cultures du monde antique et de la Renaissance, vers le domaine de la création litté-

raire juive-russe et ce, dès son arrivée en Europe de l'Ouest, laisse supposer qu'il existe une continuité et une certaine cohérence entre ces différents champs disciplinaires. La validité de cette hypothèse est confirmée par le titre de l'ouvrage *Érasme et les Juifs* qu'il publia en Suisse en 1979 dont la composition binaire illustre la conjonction explicite de deux axes dont le premier (Érasme) renvoyait à son passé dans le pays qu'il venait de quitter, l'URSS, et le second (les Juifs) aux recherches à venir. La complémentarité ou plus encore l'adaptation possible de la « philosophie » d'Érasme à la situation des Juifs en URSS était par ailleurs déjà sous-entendue dans un ouvrage de vulgarisation publié en 1966 et destiné aux enfants, dont le titre, reproduisant la devise en latin de l'humaniste originaire de Rotterdam, *Concedo Nulli*¹¹, apparaissait comme une métaphore à peine dissimulée de l'affirmation par Markish d'une résistance au pouvoir soviétique. Les différentes manifestations organisées en URSS en 1969, à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme ainsi que la publication de nouvelles traductions corrigées ou inédites de certaines œuvres comme *Les Colloques*, *L'Eloge de la folie*, *Correspondance* (par Markish seul ou en collaboration) furent autant d'opportunités de transmettre, en les transposant au contexte soviétique, les grands principes d'universalisme et de tolérance du maître à penser de la Renaissance européenne. En 1971, Markish réside déjà en Hongrie, quand paraît en URSS son dernier ouvrage sur Érasme, *Rencontre avec Érasme*, un livre différent par la forme et le contenu de celui 1966 et qui révèle une connaissance approfondie de l'œuvre et de la

11. Sh. Markish, *Nikomu ne ustuplju* (Je ne m'incline devant personne), Moscou, Detskaïa literatura, 1966.

personnalité du penseur humaniste hollandais¹². Mais Markish est d'ores et déjà considéré comme un « traître à la patrie », aucune critique n'est consacrée à cette dernière publication et son nom disparaît des notices bibliographiques des bibliothèques soviétiques.

Avant cette mise à l'index, Markish eut le temps de constituer une véritable œuvre riche de nombreuses monographies et de traductions dont la cohérence thématique d'ensemble correspond à un double processus de « judaïsation » et d'« individualisation » mis en exergue par l'historien Jules Margolin dans la présentation d'*Érasme et les Juifs*. Ainsi, commentant l'affirmation de Markish : « Érasme et l'érasme, qui jouent un rôle si important dans l'histoire de la tolérance de notre temps, appartiennent à l'histoire du peuple juif en Europe, quelle que soit l'envergure des opinions d'Érasme sur les Juifs », Margolin met en garde contre l'« intégration » (excessive) d'Érasme à l'histoire juive et souligne la personnalisation des sujets abordés par Markish qui, « à travers le problème qu'il s'est proposé de traiter » « règle ses propres comptes avec la question juive¹³. ». Enfin, Margolin relève l'approche originale de Markish qui ne se contentait pas, selon lui, de reprendre des commentaires déjà énoncés, mais revenait aux textes mêmes des essais et de la correspondance d'Érasme. Markish lui-même, dans un mouvement rappelant l'esprit de redécouverte des textes sacrés caractérisant la Renaissance, réaffirme dans ses écrits la nécessité de ne pas se laisser abuser par la vulgate et d'opérer un retour aux sources. De même, il affirme à maintes reprises la personnalisation de ses écrits par exemple dans la présen-

tation d'un article sur le leader sioniste révisionniste Vladimir (Zeev) Jabotinski¹⁴. Le récit de ses propres souvenirs sur la période soviétique ou la dédicace de ses livres à la mémoire de son père¹⁵ permettent une mise en relation immédiate entre le contenu de son œuvre et sa vie réelle marquée par la disparition tragique de son père, le poète yiddish Peretz Markish.

Aux origines : le milieu familial et culturel

S. Markish reçut une double éducation juive et soviétique. Pour lui, « être juif » était tout aussi évident et naturel que « de respirer ou d'aimer sa grand-mère »¹⁶. Ses parents faisaient partie d'une génération de Juifs russes qui avaient déjà rompu avec une pratique assidue de la religion. Sa mère, Esther (Ester), née Lazebnikova en 1912 à Bakou, avait grandi dans une famille aisée. Le père d'Esther était entrepreneur dans l'industrie pétrolière et sa mère, à l'instar de nombreuses jeunes filles juives de son époque, avait suivi avant son mariage des études de médecine à Paris. En 1921-1922 toute la famille d'Esther Lazebnikova quitta la Russie pour la Palestine avant de revenir en URSS en 1923. Le père estimait en effet que le contexte de la NEP était favorable à ses affaires. C'est à Moscou en 1929 qu'Esther Lazebnikova rencontra le poète yiddish Peretz (Perec) Markish

14. Le sous-titre de ce court texte donne le droit à son auteur de parler non seulement de l'objet de son amour, mais de lui-même, ce dont l'auteur [Shimon Markish], s'excuse par avance in Šimon Markiš, « Žabotinskij : 50 let posle končiny. Ob'jasnenie v ljubvi », *Evrejskij Zhurnal*, 1991, p. 64.

15. « A la mémoire inoubliable de mon père » (de « Mon père » est indiqué en lettre d'imprimerie et en gros caractères) in *Gomer i ego poetry*, Moscou, Gosudarstvennoe izdatel'stvo Khudožestvennoj literatury, 1962 ; « A la mémoire de mon père, comme toujours et partout » en page de présentation de *Nikomu ne ustuplju*, op.cit..

16. Shimon Markish, « My Father Peretz Markish », *Jewish Currents*, July-August, 1986, p. 28/

12. Sh. Markiš, *Znakomstvo s Erazmom*, Moscou, Khudožestvennaïa literatura, 1971.

13. Simon Markish, *Érasme et les Juifs*, introduction de Jules Margolin, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1974, p. 22, 13.

(1895-1952) qui, après un séjour en Europe de l'Ouest, avait lui aussi décidé de revenir en URSS afin de participer à l'édification d'une nouvelle société où la culture juive-yiddish pourrait trouver un terrain favorable à un développement intense et harmonieux. Comme pour légitimer cette démarche, ses deux fils, Simon l'aîné, et David le cadet, qui deviendra par la suite un écrivain israélien de langue russe, ont souvent souligné la sincérité des sentiments qui avaient incité leur père à mettre son talent au service du régime communiste et à devenir un poète officiel et reconnu (il fut le premier poète juif à recevoir le prix Staline en 1939).

Peretz Markish arrive à Moscou auréolé de gloire et précédé d'une réputation de grand séducteur. Esther a alors tout juste seize ans. Il a un peu de plus de trente ans et incarne l'avenir du monde juif soviétique. Ses amis sont les grands noms des arts et de la culture juive-yiddish, Solomon Mikhoels, Veniamin Zuskin, Ilya Nusinov, Ezechiel Dobrouchine, Samuil Galkin, Ilya Ehrenbourg. Akhmatova faisait aussi partie du cercle des connaissances de la famille Markish (elle traduisit quelques poèmes de Peretz Markish dans les années trente) même si elle n'était pas une amie proche. C'est elle cependant qui parraina l'entrée de Shimon Markish à l'Union des écrivains soviétiques en 1952. S'il passe sous silence par modestie cet adoubement poétique, Shimon Markish relate néanmoins dans ses rares souvenirs ses quelques rencontres dans les années 50-60 avec la poétesse russe.

Tous ces représentants de l'intelligentsia russe constituent un État en marge de l'État avec ses propres lois et ses codes, une République des belles âmes se démarquant par son très haut niveau culturel du reste de la population. Cette forme d'élitisme de l'esprit est déjà cultivée dans la maison de Peretz et Esther Markish. Le père

jouit d'une situation matérielle enviable pour l'époque, mais il continue cependant de vivre dans cette simplicité matérielle qui était celle de ses parents originaires du shtetl de Polonoe situé non loin de Berditchev, qui était à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle un des grands centres de la culture juive-yiddish, traditionnelle et populaire. En dépit de cet héritage culturel, en dépit aussi de la vocation du père, l'unique langue employée à la maison est le russe. Les grands auteurs juifs de langue hébraïque, comme Khaim Bialik, sont lus en traduction russe et non en hébreu ou en yiddish.

L'image du père conservée par S. Markish est relativement imprécise¹⁷. Il n'a d'ailleurs consacré que de rares et lapidaires articles à ses souvenirs d'enfance. Un père sévère, immense, dont la disparition tragique – il fut arrêté en 1949 et exécuté en 1952 – brisa une chaîne de transmission que ses deux fils essaieront de reconstituer par l'écriture romanesque pour David, par les études et un retour aux sources des cultures européennes pour Simon qui dans les années cinquante « choisit » de poursuivre des études universitaires dans le domaine des langues anciennes, grec et latin.

En février 1953, dans un climat d'hystérie antisémite, Simon et sa mère furent condamnés en tant que TchISR, membres de la famille d'un traître à la patrie¹⁸, à dix ans de résidence assignée dans la région de Kzyl-Ordyn (Kazakhstan). Après la mort de Staline, la famille revint en 1954 à Moscou. Tout en publiant des ouvrages sur des grands noms de la littérature antique, Markish

17. Shimon Markish, « My Father Peretz Markish », *Jewish Currents*, July-August, 1986, p. 28-31; « Interv'ju s Ivanom Tolstym na radio svoboda », 10/03/2003 <http://www.svobodanews.ru/content/transcript/24200059.html>

18. Ils étaient désignés par l'anagramme TchISR (Tchlen Sem'i Izmennika Rodiny) [Traduire SVP : membre d'une famille ??etc.]

commença une carrière de traducteur pour la prestigieuse maison d'édition *Khudojestvennaia literatura* et dirigea une revue spécialisée en traductologie, *Masterstvo perevoda*. La qualité unanimement reconnue de ses traductions fut en particulier soulignée par le poète Josif Brodski qui qualifia Markish de « génial traducteur ». En 1970, il épousa en secondes noces une mathématicienne hongroise et, contrairement à sa mère et à son frère, qui firent leur *Alya* en Israël, il s'installa à Budapest. En 1973, il se rendit pour la dernière fois en URSS. Dans un même mouvement, il abandonna le domaine de la culture et des langues anciennes pour ne revenir qu'épisodiquement sur ce sujet. A l'occasion, en particulier, d'un article-bilan et d'un autre article sur la poétique de Josif Brodski. Le titre de cette étude « Judéen et Hellène ? Ni Judéen, ni Hellène ? » ainsi que son contenu reflètent les multiples valeurs morales et artistiques dont s'inspirèrent dans leur quête identitaire certains intellectuels russes (juifs) et parmi eux S. Markish.

Monde antique et monde contemporain

Le choix d'intégrer le département des langues anciennes, grec et latin, répondait selon Esther Markish au désir de son fils de trouver un domaine d'études éloigné de la réalité contemporaine. Ces propos sont confirmés par S. Markish qui dans des interviews précisa qu'au moment même de l'arrestation de son père, en 1949, il décida d'abandonner le domaine des sciences humaines pour entreprendre un cursus universitaire en études classiques en grec et latin afin d'être moins exposé et également afin de revenir au mot « pur », non perverti ni usé par la propagande soviétique¹⁹. Ce retour au « mot » était

aussi un moyen de renouer avec la culture russe « classique » qui tout au long du XIX^e siècle avait connu un intense développement. En effet les études sur le monde antique étaient considérées dans les milieux universitaires russes comme le fondement des sciences humaines – avec une prédominance pour les études sur le monde grec (plus que sur la civilisation romaine), ce qui s'explique par l'influence de Byzance sur la Russie ainsi que par les liens historiques entre la Russie et le monde orthodoxe grec. L'Âge d'argent représentait une apothéose de la redécouverte de la pensée et de la littérature grecques et, en général, de la pensée mythique opposée au rationalisme de la seconde moitié du XIX^e siècle. Avant 1917, les recherches des savants russes en philologie, histoire, sociologie et archéologie étaient d'un niveau scientifique comparable à ceux des grands pays européens.

Après la Révolution, la disparition d'une intelligentsia urbaine et bourgeoise, porteuse des idées du classicisme et la suppression des études classiques dans le secondaire entraînèrent une chute notable de l'intérêt pour l'apprentissage du grec et du latin. Dans le supérieur, les recherches sur le monde gréco-romain se déplacèrent du domaine des idées, des langues et des arts vers l'analyse historique des rapports socio-économiques et la lutte des classes. La séparation entre histoire et philologie antiques aboutit au milieu des années trente à la création dans quelques universités de départements de philologie antique relégués dans les « arrières-cours des recherches en sciences humaines ». Celui de Leningrad fut confié à Olga Freidenberg (1890-1955), la cousine et premier grand amour de Boris Pasternak.

Ces changements sur le front structurel et idéologique concernèrent également les enseignants et chercheurs. Des spécialistes éminents

19. Š. Markiš S « Sovetskaja antičnost'. Iz opyta učastnika », *Znamja*, 2001, <http://magazines.russ.ru/znamia/2001/4/itogi-pr.html>

émigrèrent, d'autres encore périrent victimes de la répression et des purges des années trente.

À partir de la seconde moitié des années cinquante, une des principales tâches des jeunes historiens fut donc de reconstituer les liens spirituels avec les travaux des spécialistes de la génération précédente et de redonner son lustre à une culture classique ternie et pervertie par le néo-classicisme stalinien²⁰. Ainsi Markish emprunta pour un article le titre d'un des ouvrages de V. Bouzeskoul, *Monde antique et monde contemporain*²¹, rédigé en 1913 soit plus d'un demi-siècle auparavant²². Une première version de cet article fut proposée dès 1966 à la revue *Voprosy literatury*, mais le texte fut refusé en raison de sa qualité insuffisante. Il fut cependant publié dans *Novyi mir* à la condition que l'extrait dans lequel Socrate refuse de fuir la prison et le châtement imposé par ses juges fût supprimé, car le passage était considéré comme faisant trop écho à la situation des Juifs en Pologne. Par contre, de l'aveu même de Markish, la citation d'une phrase prononcée par Tacite après l'assassinat du cruel et soupçonneux empereur Domitien, qui renvoyait directement au stalinisme, fut conservée, car elle était passée inaperçue. La phrase en question était la suivante : « Nous avons vraiment fait preuve d'une très grande patience ! Si le passé est allé au plus loin des limites de la liberté, nous avons quant à nous connu les limites extrêmes de l'esclavage. L'omniprésence des délateurs nous a privés de la faculté de parler et d'écouter. [...] »²³.

20. Au début des années 1950 les écoliers et universitaires russes avaient à leur disposition un livre de classe d'enseignement du latin dédié au camarade Staline.

21. *Antičnost' i sovremennost*

22. Frolov, *op. cit.*, P. 355

23. Š. Markiš, « Antičnost' i sovremennost' », *Novyj Mir*, 1968, N°4, p. 230.

Notons au sujet des connexions entre passé et présent qu'une partie non négligeable des ouvrages historiques, en particulier ceux de la série *Žizn » zamečatel'nykh ljudej* (*La vie des Hommes illustres*) et les monographies consacrées à Pouchkine, aux grandes figures révolutionnaires et en tout premier lieu aux décabristes, étaient investies d'un message de sincérité, d'altruisme et de fidélité aux idées humanistes et universalistes qui renvoyaient le lecteur aux origines d'une pensée « romantique » et révolutionnaire dévoyée par le régime soviétique. En ce qui concerne le domaine juif, le déchiffrement de la réalité contemporaine dans le miroir de l'histoire des civilisations grecques et romaines avait déjà été éprouvé en Russie au tout début du XX^e siècle. Plus en amont, cette approche coordonnée de la compréhension de l'histoire juive et de son écriture à la lumière spectrale des études sur le monde antique avait déjà été adoptée en Allemagne, au milieu du XIX^e par les érudits du judaïsme. C'est la Grèce, en tant qu'entité culturelle, qui permit à cette époque aux Juifs de concevoir l'objet de leur propre histoire et de se déclarer « grecs » en opérant un syncrétisme virtuel de la philosophie hellénique et de la Bible. L'adoption du modèle hellénistique permit aux Juifs allemands du XIX^e siècle, puis aux Juifs russes de la seconde moitié du XX^e siècle, d'associer l'élection à l'excellence disciplinaire et de se distinguer des « autres », du christianisme allemand et européen pour les premiers, des instances étatiques, du parti et du peuple russe pour les seconds²⁴.

Dans la plupart des articles ou commentaires de textes rédigés par Markish ou en collabora-

24. Perrine Simon-Nahum, « Entre hellénisme et judaïsme : la vision de l'Antiquité chez les philologues et historiens juifs du XIX^e », *Écriture de l'Histoire et identité juive. L'Europe ashkénaze XIX^e -XX^e Paris*, ouvrage collectif, Les Belles Lettres, 2003, p. 229-249.

tion avec lui est affirmée la correspondance entre monde antique et société soviétique. Le plus souvent les allusions sont transparentes. Dans sa présentation de *Apologie* et des *Métamorphoses* du philosophe et rhéteur africain platonicien Apulée²⁵, Maria Grabar-Passek met en valeur la dimension « cosmopolite » de la civilisation gréco-romaine au II^e siècle apr. J.-C.²⁶ Quelques années après les accusations portées contre les « blouses blanches » et la dénonciation de « l'influence délétère des cosmopolites (juifs) sur la grande culture russe de Pouchkine » (accusation portée par Nikolai Tikhonov en 1948), l'emploi positif du terme « cosmopolite » était tout sauf anodin. Mais c'est peut-être le contenu des textes d'Apulée, publié en 1959, qui est le plus révélateur d'une lecture du présent à la lumière du passé. Dans l'*Apologie*, Apulée se défend en effet contre les attaques qui lui sont portées : il est considéré comme magicien, car poète. Il est originaire d'une région située sur les confins de la Numidie et de la Gétulie et, malgré sa parfaite maîtrise du grec et du latin, on lui reproche son origine africaine (étrangère). Apulée doit non seulement prouver qu'il est un bon citoyen comme les autres, mais en plus qu'il n'est pas un être malfaisant et nuisible. Il démontre qu'il n'est pas en possession d'objets maléfiques, qu'il ne fabrique pas du poison à base de poisson séché et, enfin, qu'il n'a pas envoûté un enfant afin de lui faire prononcer des prophéties sous hypnose. Là encore, la formulation et le contenu de ces accu-

sations pouvaient être rapprochés par un lecteur soviétique de faits historiques, comme l'affaire Bejlis, du nom de ce Juif de Kiev accusé en 1911 d'avoir tué un enfant catholique orthodoxe pour utiliser son sang afin de confectionner du pain azyne. Il est plus que probable que l'évocation de ces accusations calomnieuses faisait écho aux parodies de procès et à l'affaire du fameux complot des « Blouses blanches » qui, dès la mort de Staline, se révéla bien vite avoir été fabriquée de toutes pièces pour éliminer des médecins juifs et préparer une grande vague de déportation de la population juive soviétique.

Dans les *Vies parallèles de Plutarque* (Markish traduit près de deux tiers des textes), il est également question de double culture et de cosmopolitisme syncrétique. De même que dans *La Gloire des Siècles passés* qui est une forme romancée par Markish de la vie de Plutarque et de certains portraits isolés des personnages illustres présentés dans *Les Vies parallèles*. L'esprit d'unité culturelle (européenne) recherché à travers les destins comparés d'un Grec et d'un Romain, qui séduisit des penseurs et écrivains, comme Rabelais, Montaigne, mais aussi Shakespeare, Jean-Jacques Rousseau, Joseph de Maistre, Érasme et plus tard Stefan Zweig, est conservé, même si l'essentiel du « message » chez Markish porte sur la description de la demeure de Plutarque. Celle-ci, par sa centralité culturelle, rappelle l'appartement de son père, Peretz Markish, où se réunissaient des intellectuels soviétiques. L'accent est également mis sur la cruauté du règne de Domitien (Titus Flavius Domitianus, 51-96) marqué par de nombreuses déportations, par son atmosphère de délation et de chasse aux ennemis du pouvoir et parmi eux les philosophes et les écrivains. La double portée « présent (essentiellement le stalinisme comme dans le cas précédent) — passé » est aussi sensible dans la présentation du récit de

25. Récits annotés et commentés par Š. Markiš, *Zolotoj Osjol, komentarii k poeme, ili Reč' v zaščitu samogo sebjia ot obvinenija v magii*, perevod S. Maršaka, M. A. Kuz'mina, Moscou, izd. Akademija Nauk SSSR, 1956. La postface rédigée pour ce livre par M. Grabar'-Passek a été reprise dans *Apulej, Apologija, Metamorfozy, Floridy*, Moscou, Nauka, 1993, p. 357-372.

26. M. Grabar'-Passek, *Apulej, op. cit.*, p. 357

Tite-Live, *La Guerre contre Hannibal*, un récit qui fut, précise Markish, retiré des bibliothèques sous le règne de l'empereur Caligula avec l'ensemble des œuvres de l'historien romain. Rapidement le rappel du contexte de la guerre contre Hannibal et des batailles avec Scipion l'Africain dérivent vers des réflexions sur le bien et le mal, la raison d'État, et même sur les causes des défaites des régiments romains qui sont une allusion directe aux premiers jours de l'invasion allemande en juin 1941 et à la responsabilité de l'état-major soviétique.

Dans les travaux et études consacrés à Homère, la translation du passé vers le présent est également réalisée par un jeu subtil – mais évident – de références et d'allusions. Cependant la tonalité en est plus personnelle et surtout plus « juive ». Dans l'introduction de *l'Iliade et l'Odyssée* (dans une traduction de Nikolaj Gnedič), Markish reproduit les paroles d'un acteur dans *Hamlet* qui, récitant le monologue du Troyen Enée, s'interroge sur la cruauté des vainqueurs et les souffrances de la reine Hécube, épouse de Priam, roi des Troyens. L'acteur blêmit et fond en larmes. Hamlet demande alors : « Qui est-il pour Hécube ? Et qui est Hécube pour lui ? / Et il sanglote. » Markish donne le texte en russe dans une traduction de Boris Pasternak dont l'évocation est associée à la fois à Mandelstam affirmant l'intangibilité des valeurs humaines²⁷ et au talmudiste Hillel auteur du fameux aphorisme « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ? Si je suis seulement pour moi, que suis-je ? Et si pas maintenant, quand ? »²⁸

27. “Il existe une roche ferme des valeurs/ S'élevant au-dessus de des fautes lassantes des Siècles (Est' Cennostej nezyblemaja skala/ Nad skučnymi ošibkami vekov)

28. Š. Markiš, “Put' k Gomeru”, *Vstupitel'naja stat'ja k proizvedenijam k Gomeru*, *Odisseja, Illiada*, trad. Nikolaj Gnedič, Moscou, Khudožestvennaja literature, 1967, p. 7-28.

La filiation reconstituée des poètes, Shakespeare et Mandelstam-Pasternak (que Markish ne rejette pas encore en tant qu'écrivains non juifs, comme ce sera le cas plus tard), aboutit à une identification entre le père de la poésie, Homère, et tous les représentants de la poésie mondiale et tout particulièrement le père, père de famille, père de la poésie juive yiddish, Peretz Markish. Dans *Homère et ses poèmes*, il est certes question de la structure de *l'Iliade et l'Odyssée* et de la trame narrative, mais aussi et surtout de la douleur d'une épouse qui n'a pas pu dire adieu à son mari. Le ton est d'une subjectivité revendiquée et combattante : « C'est aussi indiscutable, aussi humain et aussi fort que le chagrin inconsolable d'une épouse qui a perdu son mari sans avoir pu lui dire adieu : “De ton lit de mort, hélas ! Tu n'as pu tendre tes mains vers moi, ton amante ; / Tu n'as pas prononcé ces mots testamentaires, ces mots dont éternellement/ Je me serais souvenue jour et nuit en versant des larmes.” » Markish cite ici *l'Iliade* 24, 743-745.

Plus loin Markish consacre son analyse au discours d'Andromaque (*Deux pleurs*, 22-477 et 24, 725). L'épouse d'Hector pleure le passé et hurle sa douleur en pensant au futur, non pas le sien, ni celui de son mari, mais celui de leur fils, qui restera orphelin. Enfin dans la prière finale de Pénélope qui, est-il rappelé, fut mariée très jeune à un homme beau, vigoureux et bien plus âgé qu'elle (évocation évidente des parents de Sh. Markish), se fait entendre la voix d'Esther Markish évoquant sa fidélité à un mari qu'elle ne verra plus²⁹.

29. Š. Markiš, *Gomer i ego poetry*, op.cit., p.47

De la Renaissance à la renaissance juive

Le passage ou plus exactement l'intérêt concomitant pour le monde antique et la Renaissance, et tout particulièrement pour Rabelais, Von Hutten et Érasme, était somme toute logique³⁰. En effet, bien avant l'époque soviétique, la Renaissance européenne avait été marquée par une redécouverte de l'esprit chrétien originel qui s'était accompagnée d'un retour aux textes en grec et hébreu. Les trésors de l'antiquité renfermés naguère dans les coffres se mirent à nouveau à circuler. Virgile est imprimé en 1470, Homère en 1488, Aristote en 1498, Platon en 1512. C'est d'ailleurs une « remontée aux sources³¹ » qui doit, selon Markish, permettre de conserver dans le tamis des pensées non pas tant la recherche érasmiennne de la pureté de l'image du Christ que l'affirmation de l'intangibilité de l'être et la critique d'une pratique ritualisée de la foi encouragée par une Église dévoyée et pervertie dans le luxe et les ors des palais. Il convient donc de redécouvrir le monde en le nettoyant des scories de l'obscurantisme moyenâgeux.

Toutes proportions gardées, pour un citoyen soviétique des années 1960, le Dégel soviétique et le passage du Moyen Âge à la Renaissance pouvaient présenter un certain nombre de similitudes. Ces deux époques se distinguaient en effet par la transition d'un monde clos sur lui-même à un univers ouvert sur de nouvelles découvertes qui remettaient en question l'enseignement même de l'Église et de l'État. La découverte du Nouveau Monde par Christophe Colomb et Amerigo Vespucci, les expéditions de Vasco de Gama, et corollairement la conquête du cosmos et le développement des transmissions radiotélé-

visées modifièrent la perception des dimensions du monde et dans le cas des années 1950 – de la validité des rapports de force et de l'imperméabilité du rideau de fer.

Dans ses écrits sur Rabelais et Érasme, Markish établit à maintes reprises un parallèle à peine voilé entre le Moyen Âge et le stalinisme, la Renaissance et le Dégel.

Dans ce système d'oppositions – Luther-Erasme, Moyen Âge-Renaissance, Église et État totalitaire contre pensée humaniste et culture – Markish définit sa place en identifiant son père à Érasme. Ce rapprochement culturel trouve sa légitimité juive dans la caractérisation même des esprits éclairés de la Renaissance et de leurs disciples qui en leur temps avaient été accusés par les autorités de l'Église de paganisme et de judaïsme parce qu'ils s'attachaient à l'étude du grec, langue réputée être celle des schismatiques d'Orient, et à l'étude de l'hébreu, langue des Juifs. Enfin, l'action même de Von Hutten prenant dans les *Lettres des Hommes obscurs* la défense de l'humaniste Jean Reuchlin accusé par l'Inquisition de Cologne de défendre les Juifs, et les prises de position d'Érasme contre la haine anti-juive³², contribuent à la propre inclusion de Peretz et Shimon Markish, du père et du fils, dans le système de valeurs européennes héritées de la Renaissance et du monde antique. Les Juifs qui s'étaient considérés comme Grecs au moment des Lumières pouvaient de la même façon se qualifier d'érasmiens ou de rabelaisiens à l'époque soviétique.

D'une langue à une autre : la traduction

La traduction d'œuvres étrangères était également un moyen d'échapper au formatage littéraire et d'ouvrir une fenêtre vers un autre espace,

30. En URSS les études érasmiennes et sur la littérature de la renaissance ont connu un développement important dans les années 1950-1960.

31. « nazad k istočnikam »

32. Être un bon chrétien se définit-il par son animosité envers les Juifs, s'interroge Erasme dans *Nikomu ne ustuplju*, op.cit p. 177.

celui de l'Occident et de la littérature américaine tout particulièrement. Ainsi, selon Markish, si dans les années 1920-1930, la traduction avait été le gagne-pain de « vieilles dames » très cultivées et polyglottes, dernières représentantes de la culture russe du Siècle d'Argent, à partir des années 1950, cette activité devint un refuge pour les enfants des intellectuels qui n'avaient guère d'autres moyens de subsistance et avaient l'impertinence et l'esprit d'indépendance pour drapeau³³. L'autonomie, précise Markish dans un article rédigé bien après son départ d'URSS, était toute relative. Les œuvres à traduire étaient déterminées selon un plan établi chaque année par les rédacteurs des maisons d'édition qui devaient justifier que les textes étaient « utiles pour l'édification des masses ». Cependant, même la traduction d'auteurs très classiques et conformes aux critères soviétiques, comme Hemingway, Twain, Jérôme K. Jérôme, Faulkner, pouvait fournir l'occasion d'une ouverture sur l'Occident et l'ailleurs. Cela pouvait être le cas, par exemple, d'un livre sur les fonds sous-marins en Méditerranée ou, dans un registre totalement différent, des œuvres d'Edgar Poe. Markish participa à la première publication après la guerre des nouvelles de l'auteur américain qui était considéré comme un écrivain décadent et délétère. D'ailleurs un des textes de Poe traduit dans les années 1950 fut inclus dans un recueil qui ne sortit qu'en 1970³⁴.

Le choix de traduire pouvait être aussi être tout simplement motivé par l'amour de la littérature et de l'écriture et devenir un geste politique. Ainsi à partir d'une digression historiographique sur les traductions de *l'Iliade* et *l'Odyssée* dans la revue *Masterstvo perevoda*, Markish expliqua que les traductions qui plaçaient le lecteur dans

la même position qu'un citoyen athénien découvrant le poème d'Homère dans l'original avaient sa préférence. Le bon traducteur, selon Markish, devait restituer au texte sa fraîcheur originelle et cette recherche enthousiaste de pureté fait de la traduction un acte révolutionnaire, s'opposant à la banalisation des slogans et des grands discours porteurs d'une idéologie usée. Outre leur qualité intrinsèque, pour de nombreux textes traduits par Markish, leur contenu même présente un intérêt certain. Ainsi dans un récit bien innocent, *l'Invasion des Huns* de Conan Doyle, un ermite prévient un poste avancé de l'armée romaine de l'imminence de l'arrivée d'une horde venue de l'Est. Dans le contexte de la guerre froide et des événements en Hongrie, cette invasion pouvait aisément être rapprochée du danger que représentait l'armée soviétique. Le texte *La Compétition* racontant le défi lancé par Périclès à Néron qui se flatte de posséder un grand talent de poète et de chanteur, réactivait la question du rapport entre le poète (le berger Périclès) et le pouvoir (Néron). Mais de tous les auteurs traduits, Lion Feuchtwanger est celui qui eut certainement le plus d'influence sur Markish et sur les Juifs de sa génération. Le destin de l'écrivain juif allemand, compagnon de route du Parti, obligé de fuir l'Allemagne lors de la venue au pouvoir d'Hitler, ne pouvait laisser insensible, des intellectuels juifs soviétiques. Mais plus encore c'est son œuvre qui devait retenir leur attention, et tout particulièrement *Le Juif Süß* (1920-1922), le récit de son voyage à Moscou, *Moscou 1937*, dans lequel Lénine est comparé à César et Staline à Auguste, et surtout sa trilogie, *La Guerre de Judée*, *Les fils*, *Le jour viendra* (1931-1942). Dans ces trois romans Feuchtwanger raconte l'itinéraire du commandant militaire de la Galilée, l'historien Flavius Josèphe, au cœur de la période troublée de la destruction du temple, au 1^{er} siècle

33. Š. Markiš, "O perevode", *Ierusalimskij žurnal*, 2004, N°18, p. 193-206

34. *Ibid.*,

apr. J.-C. Si le paysage historique est fermement planté, l'utilisation volontaire d'anachronismes – dans la désignation des grades des militaires, par exemple – vient rappeler que le thème principal est le personnage même de Flavius, Juif et Romain, partagé comme Feuchtwanger entre deux cultures. Si dans le premier tome, Flavius fait le choix de servir Rome en devenant l'historien attitré de Vespasien, dans *Les Fils*, l'apparition de sa première épouse juive et de leur fils Siméon, va placer Flavius devant la nécessité de choisir entre son désir d'intégration et sa culture d'origine. Enfin, dans *Le Jour viendra*, traduit par Shimon Markish en russe, Flavius rédige un texte, *Contre Apion* (*Contra Apionem*) dans lequel il défend les Juifs et le judaïsme contre les accusations du grammairien et sophiste Apion et souligne l'ancienneté du peuple d'Israël. Mais c'est surtout la rencontre avec Akavija, un berger autodidacte devenu un fin érudit et un défenseur du peuple juif, qui change le cours de la vie de Flavius. Akavija l'invite à fêter la Pâque juive. La scène a une haute portée symbolique. Flavius accomplit un « passage ». Il comprend l'illusion de son cosmopolitisme militant et redevient « juif ». Il est tué en revenant chez lui par des soldats romains en ayant renoué avec le nationalisme de sa jeunesse.

Ce récit reproduit le cheminement personnel de Feuchtwanger qui dès 1940 militait pour la création de l'État d'Israël. Pour Markish et pour

les Juifs soviétiques, la trilogie de l'écrivain allemand reproduisait le cheminement suivi par un grand nombre d'entre eux dans la re-création de leur identité juive par la littérature, par l'étude de textes sur l'Antiquité et la Renaissance et leur adaptation raisonnée au contexte soviétique. À partir du moment où Markish quitta l'URSS, il ne revint plus jamais à l'étude des textes des penseurs et philosophes grecs. Il ne renoua avec la traduction que très tardivement pour faire connaître au lecteur russe les œuvres de l'écrivain hongrois Imre Kertész. Par contre, il put se consacrer totalement et ouvertement à la création littéraire juive de langue russe sans faire le choix, cependant, de s'installer en Israël. Shimon Markish ne s'est jamais réellement exprimé sur sa décision – tout à fait respectable – de ne pas vivre en Terre Promise. Cependant il est selon nous possible que sa définition très stricte de la littérature juive-russe ait été pour lui comme une garantie de s'inscrire dans une judéité russe n'existant que dans ses écrits et non dans la vie « réelle » israélienne. Cet aboutissement d'un parcours identitaire structuré essentiellement par l'écriture et le livre ne correspondait pas à une démarche scientifique, mais existentielle se réalisant dans l'écriture et la lecture. En se composant une « identité de papier » Markish fut le digne héritier de son père et un représentant éclairé d'une tradition juive basée sur les études et le savoir.

UN INTELLECTUEL JUIF EN POLOGNE

Entretien avec Konstanty Gebert

Propos recueillis par Jean-Yves Potel

Konstanty Gebert est incontestablement une des figures les plus marquantes du « renouveau juif » et des discussions sur les relations judéo-polonaises, dans la Pologne démocratique de ces vingt-cinq dernières années. Très présent dans le débat public, journaliste et écrivain, auteur d'une dizaine d'ouvrages, il incarne surtout la relation, parfois conflictuelle et finalement solidaire, entre deux mouvements d'ampleur différente : l'éveil démocratique d'un peuple, continu depuis la fin des années 1970, et la réaffirmation du judaïsme polonais dans un rapport franc avec les Polonais non juifs.

Psychologue de formation, enseignant à l'école de médecine, il s'engagea très tôt auprès du KOR, ce groupe de défense des ouvriers sanctionnés pour une grève en 1976 et qui s'était transformé en opposition sociale ; il participa au vaste mouvement libérateur que fut Solidarnosc. Après le coup de force du général Jaruzelski, il anima un groupe d'opposition et devint une des plumes de la presse clandestine libre, sous le pseudonyme de David Warszawski. À ce titre d'ailleurs, il fut accrédité comme journaliste lors de la « Table ronde » entre le pouvoir communiste et les représentants de l'opposition démocratique, au printemps 1989. Après la chute du régime, il participa à la création du quotidien issu de Solidarnosc, dirigé par Adam Michnik, *Gazeta Wyborcza*. Éditorialiste et grand reporter, il est intervenu sur de nombreux sujets au cœur de la grande transformation en cours, particulièrement sur les guerres dans les Balkans et le Moyen-Orient. Il prit même des responsabilités, en faisant partie de la mission confiée

par l'ONU à l'ancien Premier ministre polonais, Tadeusz Mazowiecki, sur les crimes en ex-Yougoslavie. Il reste aujourd'hui une des voix les plus écoutées de ce journal.

Né en 1953 dans une famille de vieux militants communistes, il s'interroge, dès son premier engagement critique, sur la signification de son origine juive. Lycéen lors de la crise de mars 1968, il est choqué par la violence de la répression contre les étudiants, mais surtout par la campagne antisémite lancée par les communistes sous couvert « d'antisionisme » et de condamnation de l'État d'Israël après la guerre des Six Jours. Cette interrogation le conduit à fonder, avec un petit groupe d'amis, en marge de l'université clandestine de l'opposition, une « université volante juive », en fait un groupe de conscience qui s'intéressait à la découverte de cette identité. Ils se réunirent pendant plus de deux ans, jusqu'à la loi martiale de décembre 1981. Ce fut le berceau de ce renouveau lent et difficile, et de la réaffirmation d'une identité juive libre en Pologne. Dès lors, Konstanty Gebert fut de tous les débats sur les relations judéo-polonaises qui ont régulièrement secoué la vie publique, et s'attacha à redonner une vie sociale et religieuse à la communauté. Il fonda avec ses amis une première école primaire juive, ils éditérent une revue mensuelle, *Midrasz*, avec un réel succès. Membre du Conseil du dialogue entre Juifs et Chrétiens, participant aux très nombreuses initiatives culturelles, politiques ou religieuses de ces vingt dernières années, il est dorénavant un acteur et un intellectuel juif écouté, parfois contesté bien sûr. Mais influent en Pologne.

Il était donc tout à fait justifié d'engager avec lui cette conversation. Nous l'avons rencontré fin août 2014, chez lui, à Varsovie.

Jean-Yves Potel

Est-ce que des intellectuels juifs ont marqué l'histoire récente de la Pologne ?

Oui, ils sont nombreux. En fait la modernité polonaise s'est construite avec une participation active des intellectuels juifs. Je pourrais évoquer le socialisme polonais avec Feliks Perl (1871-1927), qui fut un des fondateurs et une des grandes figures du parti socialiste, ou bien des intellectuels qui ont réfléchi sur la culture polonaise comme Wilhelm Feldman (1868-1919), par exemple, sans oublier les grands écrivains du 20^e siècle que furent Julian Tuwin (1894-1953), Bolesław Leśmian (1877-1937), Antoni Słonimski (1895-1976) et bien d'autres encore, des historiens, des artistes, des responsables culturels communistes, certains devenant ensuite des opposants, etc. Quel que soit le domaine, on trouve des intellectuels juifs. Avec cependant cette précision : c'est seulement maintenant que nous leur donnons cette étiquette sans nous faire accuser d'être antisémites. Eux, ils se considéraient, dans l'immense majorité, intellectuels polonais. Ils étaient d'origine juive ? Oui, mais ça regardait qui ? Leśmian se moquait de ceux qui niaient sa polonité. Tuwin se disait blessé quand on lui reprochait de ne pas être suffisamment polonais.

Et les intellectuels sionistes ?

Quelqu'un comme Ozjasz Thon (1870-1936) à Cracovie, sioniste, rabbin libéral, député aux parlements polonais de l'entre-deux-guerres, rédacteur en chef du journal sioniste en langue polonaise *Nowy Dziennik*, s'est d'abord battu en 1918 pour que les Juifs soient reconnus citoyens

polonais à part entière. Cofondateur de l'Institut des Études Juives à Varsovie et de l'association culturelle Tarbut, c'était un homme-institution, incarnant l'idéal sioniste polonais. Ses discours à la Diète faisaient envie à ses opposants antisémites, jaloux de sa maîtrise oratoire du polonais.

Voyez encore Menachem Begin. Il se considérait tout aussi polonais, très polonais même, avec une vision un peu romantique. Rappelez-vous l'épisode du serment, lors de son arrivée en Palestine en 1942. Il était caporal du Corps de l'armée polonaise reconstitué en Union soviétique par le général Anders. Quand les clandestins de l'Irgoun lui demandèrent de se joindre à eux, suite à l'arrestation de plusieurs responsables par les Britanniques, il leur répondit : je ne peux pas, j'ai prêté serment à l'armée polonaise ! Et la direction de l'Irgoun dut prendre contact avec le commandement du Corps polonais, pour lui demander de « libérer » Begin de son serment de loyauté. Nous en avons besoin ici, et sans cela il ne fera rien. Anders voyait sans doute d'un bon œil le départ des Juifs de son armée où l'antisémitisme ne manquait pas, et Begin fut informé non officiellement de sa « libération ».

Après le génocide les attitudes évoluent

Bien sûr, après la guerre tout cela change. D'un côté, certains intellectuels décident d'être Polonais et donc, de ne pas être Juifs. C'est le cas de beaucoup de militants communistes comme Jakub Berman (1901-1984) ou bien Hilary Minc (1905-1976). Un grand poète, Mieczysław Jastrun (1903-1983), un des meilleurs spécialistes de Mickiewicz, a refusé jusqu'à sa mort l'idée même que l'on puisse le considérer comme juif. À cela s'ajoutaient ceux qui avaient l'air « trop juif ». La femme de Gomulka, juive elle-même, faisait le tri : elle disait à tel camarade qu'il ferait mieux de rester en retrait, dans les coulisses ; ce

fut le cas de Léon Kasman (1905-1984), rédacteur en chef de *Trybuna Ludu*, l'organe du Parti, qui n'apparaissait jamais en public. D'un autre côté, quelques-uns essayaient de renouer avec cette identité. Je pense au romancier Kazimierz Brandys (1916-2000), ou à d'autres, rares, mais très importants, comme Julian Strykowski (1905-1996), qui se revendiquait juif, voire dépositaire d'une tradition assassinée. La lecture de son œuvre nécessite une bonne connaissance des traditions et légendes juives ; il les racontait en disant implicitement à ses lecteurs polonais : voilà ce que vous avez laissé détruire

En réalité, après la guerre, il n'y avait presque plus en Pologne d'intellectuels « Juifs-juifs » qui s'adressaient au peuple juif. Ce qui restait de ce peuple quittait le territoire, ou bien préférait qu'on ne lui parle pas des Juifs. Donc la figure de l'intellectuel juif, maître à penser du peuple juif, à l'image d'un Yitskhok Laybush Peretz au début du siècle, après la Shoah n'existe quasiment plus. Je pourrais citer quelques poètes, des intellectuels comme Szymon Datner (1902-1989) à l'Institut historique juif, ou l'écrivain yiddish Dawid Sfar (1905-1981) qui dirigeait le journal littéraire *Yidishe shrifn*, mais la plupart disparurent après 1968.

Au moment du pogrom de Kielce, en juillet 1946, certains se sont quand même exprimés.

Oui, en tant qu'intellectuels libéraux, humanistes. Il fallait avoir une forte capacité à jeter un défi à la réalité ou bien avoir un grand amour pour le peuple d'Israël, pour se proclamer publiquement intellectuel juif dans la Pologne de 1946.

Et Marek Edelman ?

Je ne sais pas si on doit le compter parmi les intellectuels juifs. Tout dépend des définitions. En tout cas, Marek était la preuve vivante de l'im-

possibilité de faire disparaître un passé. Il était bundiste¹, il se disait juif, qualificatif qu'il refusait à l'État d'Israël. Je suis juif, disait-il, un des derniers du peuple assassiné. Ça n'a rien à voir avec les Israéliens.

On peut encore citer le grand rabbin de Lodz, Zew Wawa Morejno (1916-2011) qui maintenait, malgré les réticences de l'establishment juif, sa position de rabbin – il fut le dernier grand rabbin de Pologne sous le communisme –, il faisait des déclarations rabbiniques sur l'acceptabilité ou non de certains comportements. Il agaçait tout le monde, et finit par être expulsé du pays après 1968. Ils ont détruit son appartement et toute sa bibliothèque. On m'a raconté comment ses livres furent jetés par la fenêtre, puis transportés dans une usine qui en fit de la pâte à papier.

Plus récemment, je citerai Hannah Krall (née en 1937), journaliste et écrivaine. Elle est juive à la manière de Marek Edelman, c'est-à-dire à titre personnel et avec une position à part. Elle ne fait pas partie de l'establishment juif, elle est citoyenne de ses histoires. Ou bien, dans un autre genre, Szymon Szurmiej, le directeur du Théâtre juif qui vient de mourir à 92 ans. Il avait maintenu une sorte d'oasis yiddishiste quand la chape de plomb s'était abattue sur ce qui restait de judaïsme polonais après 1968, tout en étant un grand collaborateur du régime communiste. Ainsi il a signé des dénonciations d'Israël que lui présentaient les communistes, y compris celles qui comparaient l'État juif aux nazis – ce qu'avait toujours refusé la direction précédente de l'Association socioculturelle juive, pourtant communiste ! Il fut aussi le créateur d'un style juif kitsch, du moins une version polonaise qui a dominé le théâtre yiddish pendant trente ans.

1. Survivant du commandement de l'Armée juive de combat (ZOB) qui lança l'insurrection du ghetto de Varsovie le 19 avril 1943, Marek Edelman (1919-2009) était membre du parti socialiste juif polonais (BUND).

Venons-en à ces quarante dernières années. Au sein de l'intelligentsia polonaise qui a maintenu une certaine distance vis-à-vis du régime et des pouvoirs politiques, des courants démocratiques ont donné naissance à une véritable opposition politique qui, outre Solidarnosc, a permis la chute du régime, puis a été un acteur politique évident dans la construction d'une nouvelle Pologne, membre de l'Union européenne. Au sein de cette intelligentsia, il y avait des personnalités catholiques ou laïques, mais aussi des intellectuels qui s'affichaient et se revendiquaient juifs. Vous étiez de ceux-là. Comment perceviez-vous votre rôle en tant que Juif ?

En tant que Juifs, nous ne nous rendions pas compte à l'époque de Solidarnosc, que nous pouvions avoir un rôle social, ou que certains nous percevaient comme porteurs d'une mission particulière. Nous étions trop occupés par nos vécus individuels. C'est étonnant, car en tant qu'intelligentsia polonaise nous étions tout à fait conscients de notre fonction, nous savions même l'analyser et la critiquer. Nous en prenons conscience avec la chute du communisme. Alors, j'ai compris à titre personnel que si, en tant que militant politique, j'avais des obligations auprès des gens qui me faisaient confiance, le fait d'être perçu comme un intellectuel juif avait une portée à ne pas négliger. Aujourd'hui cela peut paraître étrange : il n'y avait aucune raison que la reconnaissance soit différente côté polonais et côté juif. À vrai dire, je n'y pensais pas.

Pourtant vous écriviez dans les journaux clandestins sous le nom de David Warszawski, pseudonyme que vous avez conservé à *Gazeta Wyborcza*.

C'était pour énerver les flics, et les antisémites. Ma référence était plus folklorique que

juive : j'ai pris « Warszawski » par patriotisme local, et « David » en référence à celui qui a défié Goliath. Ensuite, j'ai remarqué sa connotation juive. Tant mieux ! Mais ce n'était pas l'idée de départ.

Je pense aussi à « l'université volante juive » (ZUL) à la fin des années soixante-dix. Elle ne réunissait pas que des Juifs, mais c'était un lieu de réflexion collective sur l'identité

Nous étions tellement concentrés sur nous-mêmes. Dire en public « Je suis Juif », était une expérience tellement extraordinaire, ahurissante, que franchement au début la réflexion n'allait pas au-delà. Ce groupe, comme vous savez, venait aussi d'un contexte psychothérapeutique de jeunes gens en crise d'identité. Nous avions certes adopté un nom qui se référait à l'Université parallèle de l'opposition où l'on étudiait vraiment, dont la mission était d'éduquer, mais nous, nous ne transmettions aucun savoir. Nous étions d'ailleurs assez ignorants du judaïsme. Les choses ont évolué quand j'ai commencé à écrire sur des thèmes juifs dans la presse clandestine des années quatre-vingt. J'ai pu mesurer la différence entre mon ignorance, qui s'estompait, et celle de nos lecteurs : elle était telle que je me rendis compte que j'avais des obligations. Lors des débats sur l'anniversaire de la révolte du ghetto, sur *Shoah* de Lanzmann ou autour du texte de Blonski², débats auxquels la presse clandestine a activement participé, j'ai compris que nous les juifs nous avions un certain savoir du passé que

2. Suite à la publication en 1987, dans un hebdomadaire catholique libéral, d'une analyse de deux poèmes de Czesław Miłosz par le critique littéraire catholique Jan Błonski, stigmatisant la responsabilité des Polonais spectateurs indifférents du génocide, une grande polémique anima l'intelligentsia polonaise

d'autres n'avaient pas – les autres c'est-à-dire les Polonais – et donc une responsabilité.

Puis au début des années 1990, vous commencez à vous dire que les Juifs ont un avenir collectif en Pologne.

Oui, j'ai changé d'opinion quand les parents des enfants de l'école maternelle juive que nous avons créée, sont venus nous voir, nous, les quelques activistes juifs qui étaient visibles. Leur progéniture avait grandi et intégré l'école publique. Ils pensaient que ces jeunes étaient désormais privés de leur droit à une éducation juive. Ça m'a coupé le souffle ! J'imaginai que quand on envoyait son gosse à l'école juive, on se proclamait juif soi-même. Or ces parents n'affichaient aucune identité juive formelle. Ils revendiquaient seulement ce droit pour leurs enfants. À ce moment-là, je me suis dit : il y a un peuple. Or j'étais toujours très attaché à la vision romantique de Marek Edelman, comme quoi il n'y avait que le peuple assassiné dont il était le porte-parole et nous ses deuxièmes adjoints... C'était beau et romantique. Mais là, je dus l'admettre : le peuple n'était pas mort. La vision romantique était complètement fausse. Ces gens qui veulent une école juive pour leurs enfants, ils sont juifs.

Dès lors vous considérez qu'en tant qu'intellectuel juif vous avez un rôle particulier pour ce peuple

C'est plus complexe. J'ai une réticence, même aujourd'hui, à me définir dans ces termes, non par fausse modestie, car j'accepte que l'on me considère comme un intellectuel dans la société en général. C'est peut-être à cause du fait que je suis arrivé à cette identité tardivement, que mes connaissances juives sont incomplètes, que j'hésite à me voir comme quelqu'un qui en saurait plus ou mieux que d'autres Juifs, lesquels ont pourtant

fait le même parcours que moi. Les jeunes d'aujourd'hui sont tellement mieux éduqués ; ils n'ont pas besoin de moi. Telle est ma réticence. Je n'ai pas assez de légitimité intellectuelle pour être un intellectuel juif avec une position dans la société juive polonaise.

Et votre livre de commentaires sur la Torah³ ?

Nous avons besoin d'un tel livre en Pologne. Dans une courte préface, je précisais qu'on n'y trouverait pas LE point de vue juif, mais 50 commentaires parmi d'autres. J'étais conscient que mes compétences pourraient être mises en question. En plus, pour l'essentiel, je n'avais pas l'impression d'être original. C'était une présentation actualisée du savoir juif traditionnel dont je ne suis pas propriétaire. Je me considérais plus éditeur qu'auteur de ces commentaires. Un peu comme lorsque j'étais rédacteur en chef de *Midrasz*.

Parlons justement de *Midrasz*, ce « magazine juif » que vous avez créé en 1997 et dirigé jusqu'en 2000. On peut le définir comme une voix juive qui s'adresse aux Juifs et aux non-juifs de Pologne. N'est-ce pas une manière d'assumer collectivement cette mission intellectuelle ?

Oui, le collectif a été fondamental pour *Midrasz*. Nous savions ce que nous ne voulions pas, sans nécessairement avoir la même vision de l'avenir de la communauté en Pologne. Nous partagions très profondément un refus de ce que nous appelions la « sainte trinité juive » : shoah, antisémitisme, violon sur le toit. Nous avions peur de la reconstitution d'une identité juive en Pologne fondée sur ces trois repères. Ainsi nous n'acceptons pas l'idée, très répandue en diaspora et en Israël, que la Shoah fut le point de

3. *54 komentarze do Tory*, Austeria, Kraków 2004.

référence central. Bien sûr, il s'agit d'un événement historiquement incomparable, et tout être humain vivant après la guerre doit s'y référer. Mais nous sommes une religion de vie, pas une religion de mort. Nous entretenons la mémoire de nos martyrs en étudiant des textes et en faisant des enfants qui grandissent juifs. J'ai une très grande résistance envers une éducation concentrée sur la Shoah, qui finit par dire à nos enfants : soyez Juifs car si vous l'aviez été à l'époque, les Allemands vous auraient tué. Quelle belle raison d'être juif ! De plus, en se polarisant sur la Shoah, on ignore trente-cinq siècles de vie intellectuelle et spirituelle juive. Une richesse extraordinaire qui demande des années à apprendre, à apprécier, à interpréter, à continuer. Les Juifs ne passent pas tout leur temps à être juifs, nous avons plusieurs identités, alors le « temps juif » est selon moi, mieux occupé à étudier le Talmud ou à le contester, qu'à se dévouer à chaque détail de l'histoire de l'horreur. Il y a par exemple, un abus de cette identité dans le message simpliste de la « Marche des vivants » organisée par Israël, selon lequel vivre en diaspora conduit nécessairement à Auschwitz tandis qu'Israël est la seule alternative : on vient en Pologne voir la mort puis on va en Israël pour la résurrection. Cela a toutes les allures d'une religion civile

Quant à l'antisémitisme, la formule de Sartre selon laquelle l'antisémite fabrique le Juif m'a toujours paru farfelue. On peut même la trouver antisémite. En fait, en tant que juif, l'antisémitisme ne fait pas partie de mes problèmes, il regarde les non-juifs. Pour eux, c'est grave. C'est à eux de le combattre. En revanche, le racisme ou la xénophobie entre Juifs m'interpelle et me trouble profondément. Comprenez-moi bien : je ne sous-estime pas le danger de l'antisémitisme sous toutes ses formes. Je ne nie pas le virus, mais je ne construis pas mon identité sur ce

péril. Et finalement, je me reconnais dans la formule géniale de Karl Kraus, cet intellectuel juif assimilé de la Vienne d'entre les deux guerres, qui disait : l'antisémitisme ? C'est une maladie des gentils, fatale pour les Juifs. Et c'est vrai ! L'antisémitisme est une réalité qui me regarde plutôt en tant que démocrate qu'en tant que Juif.

Enfin, nous appelons « le violon sur le toit », tout ce kitch de mauvais gout, sentimental et suave, qui idéalise la vie de ce qu'on appelait avant-guerre le « ghetto », c'est-à-dire le shtetl. La vision des Hassidim par Martin Buber n'y est pas pour rien. Je veux bien admirer la sagesse des maîtres hassidiques, mais ne pas oublier combien ce monde du shtetl a aussi été dur, pauvre, ignorant ; c'était un trou noir, un mode de vie atroce que beaucoup fuyaient, quand ils le pouvaient. L'idée de le métaphoriser, de le mythifier et de l'adorer, de raconter des blagues juives avec, et de chanter les bons airs klezmers, non, ça ne me va pas. Cela dit, tous ces éléments ont une place légitime dans l'identité et la vie juives. C'est un peu comme la « bonne vieille France », chaque culture produit ce genre de folklore.

Mais alors comment définissiez-vous vos propositions dans *Midrasz* ? Je vois bien ce contre quoi vous étiez, mais le pour ? Pour quoi étiez-vous ?

Le pour ? Plusieurs considérations interviennent. D'abord nous n'avions pas de journal juif, il fallait le faire, car il y avait quand même ce peuple juif. Il existait deux autres journaux qui ne voulaient surtout pas qu'on les remarque comme juifs. C'est pourquoi nous avons décidé de faire quelque chose en couleur, de très voyant, qui se proclame juif et que l'on pourrait lire dans le tram ou trouver par hasard chez le dentiste. Quelque chose qui dirait : c'est juif et c'est normal, avec la même place que n'importe quel

autre produit intellectuel. Je voulais que ce soit un mensuel auquel Madame Rappaport aurait envie de s'abonner, même si elle ne lit pas tout, et avec lequel sa fille pourrait se promener. Pour nos lecteurs non-juifs, ce devait être un point de référence. On nous posait tellement de questions élémentaires, que nous avons voulu leur fournir une source fiable, avec des réponses claires, dont les lecteurs juifs pourraient également profiter.

Est-ce que vous placez la pratique religieuse au centre de votre « engagement juif » ?

Pour moi, oui. Pour d'autres à *Midrasz*, non. Il existe des identités juives non religieuses, voire antireligieuses, qui sont tout aussi authentiquement juives que mon identité religieuse. J'aurais préféré rencontrer tous ces gens à la synagogue, et m'y quereller, mais ce n'est pas demain la veille ! Je peux le regretter, pas contester l'authenticité juive de ces autres identités. La plupart des rédacteurs de *Midrasz* sont farouchement séculaires, ce qui ne les empêche pas d'avoir une appréciation et des connaissances de la tradition religieuse, que je respecte et que parfois j'admire. En fait, l'identité juive est toujours au pluriel.

Comment tout cela influence-t-il votre action proprement politique ? Vous étiez dans l'opposition démocratique, puis il y eut des élections libres, un gouvernement issu de Solidarnosc que vous avez soutenu, la naissance du grand quotidien *Gazeta Wyborcza* où vous vous êtes naturellement investi. Vous avez contribué personnellement à tout ce processus, vous étiez très proche du nouveau pouvoir. Vous êtes-vous demandé quelle pouvait être votre mission en tant qu'intellectuel ? Vous auriez pu vous présenter aux élections, devenir député, sénateur, voire ministre. Comment, au milieu

d'un tel bouleversement, avez-vous défini votre relation au politique ?

Je vais remonter un peu plus haut. En 1980, j'étais un des fondateurs des syndicats libres à l'école de médecine où j'enseignais, syndicats qui ont ensuite intégré Solidarnosc. J'étais contre l'idée d'un grand syndicat unique, car je me disais un peu stupidement que nous avions déjà gagné, qu'il fallait apprendre la démocratie et que ça ne se ferait pas dans un organisme comprenant des millions de membres, aussi n'ai-je pas adhéré formellement à Solidarnosc. Personne ne s'en était aperçu. Ma participation au syndicat était tellement évidente, que lorsqu'il fallut élire un représentant au Conseil de Solidarnosc de l'école de médecine, des amis militants m'ont demandé de ne pas me présenter. Ils m'ont dit : Écoute, tu es très populaire, tu te feras sûrement élire, or tu es juif ; ça facilitera tellement la tâche de nos adversaires ! Et là, je dois reconnaître avec honte que je leur ai donné raison. Je n'avais pas l'intention de me présenter, mais j'étais d'accord avec leur ligne de pensée. Ce qui est plutôt inconvenant ! En 1989, j'ai aussi refusé. On m'a proposé d'être candidat. J'ai dit non, sans explication. Il m'aurait été difficile à l'époque d'exposer clairement mes raisons, mais je savais absolument que je ne voulais rien avoir à faire avec une responsabilité politique. L'idée de base était : nous avons reconquis la normalité, je peux être journaliste, psychologue – métier que j'ai exercé pendant des années – je peux être commentateur de la politique, mais faire de la politique professionnelle ne m'intéresse strictement pas. Je peux faire des choses utiles, mais entrer dans la machine, non.

Un peu comme Adam Michnik qui décide de diriger *Gazeta* ?

Non. Adam a fait un choix politique. Un calcul même. Il a pensé être beaucoup plus utile politi-

quement pour réaliser sa vision de la Pologne, à la tête de *Gazeta* qu'en tant que député de Silésie (ce qu'il fut au parlement, élu en 1989). Mon choix est différent. Je ne voulais pas participer à la politique. La commenter, oui. Changer la société en menant des actions locales, en fondant une association ou un journal comme *Midrasz*, oui.

Est-ce une question de tempérament ?

Sans doute. Je réitérais également l'erreur de 1980. Je me disais : la révolution est faite, il faut maintenant administrer, et ça ne m'intéresse pas. Je ne l'aurai pas dit ainsi en 1989, car tout était à construire. Mais c'était le fond de ma pensée.

Ça ne vous a pas empêché de prendre des positions politiques très affirmées sur de très nombreux sujets, y compris juifs (le Carmel d'Auschwitz ou les relations avec Israël).

Oui, je prends position à titre individuel, en vertu de ce que je considère être ma connaissance et mon expérience, je souhaite que mon influence soit fondée sur la qualité de mes arguments, sur ma propre crédibilité. Je trouverai injuste d'avoir derrière moi l'autorité d'une institution.

Et la Bosnie ? Vous avez participé aux missions de Tadeusz Mazowiecki comme rapporteur de l'ONU sur les crimes en ex-Yougoslavie au début des années 1990. C'était un engagement au cœur d'un conflit. Que vous a apporté cette expérience ?

La Bosnie a changé ma vie. Elle fut ma première guerre vécue – j'ai finalement passé une année, en plusieurs séjours, dans Sarajevo assiégée. Je ressentais une immense solidarité juive avec les Bosniaques qui se faisaient bousiller pour ce qu'ils n'étaient même pas sûrs d'être. Désormais, quand on veut me vendre le caractère judéo-chrétien de l'identité européenne, je me

sens très musulman. J'ai aussi vu l'indifférence et l'impuissance du monde extérieur, et j'ai compris que si ça nous arrivait à nous, en Pologne, la réaction ne serait guère différente. Je pense beaucoup à la Bosnie en ce moment, alors que je suis les événements d'Ukraine.

Et comment vous situiez-vous vis-à-vis des Juifs à l'extérieur de la Pologne ? Je pense à la diaspora et à Israël.

Les choses ont évolué. Pour la diaspora, nous étions des martiens. Au début, on se réjouissait de l'existence de survivants en Pologne, mais il fallait les évacuer ! Le fait que nous ne nous considérions pas survivants, mais vivants, que nous ne voulions pas partir, que nous espérions au contraire de l'aide pour nous renforcer en Pologne, était généralement très mal vu. Il existe un récit juif de la Pologne après guerre, dans lequel l'existence de Juifs vivant là parce qu'ils le veulent, se sentent bien et s'identifient à ce pays, est obscène. J'ai été traité de « *judenratnik* » par un Israélien, une personnalité très importante d'ailleurs, ce qu'il n'a jamais répété après ma réaction. Cela dit, nous avons aussi rencontré un bon accueil dans certains milieux de la diaspora. Je pense particulièrement à la fondation Lauder qui a joué un rôle inestimable dès les années quatre-vingt-dix. Elle a eu tout de suite confiance dans la vitalité du judaïsme polonais. Je leur suis immensément reconnaissant, ainsi qu'à la fondation Taube, ou à des personnages comme Zygmunt Rolat, philanthrope et homme de culture. Ils ont apporté de l'argent – c'était très important – des connaissances et surtout de la confiance. Ils nous disaient : ce que vous faites c'est bien. C'est juif, et c'est bien. Nous avions immensément besoin de ce type de confirmation.

L'État d'Israël fut paradoxalement moins décisif, car la Pologne d'après 1989 se montra en

général, pro-israélienne. Elle avait un sentiment de culpabilité assez légitime suite à la politique de la Pologne communiste pendant la Guerre des Six Jours et après. La nouvelle Pologne avait le sentiment de devoir quelque chose à Israël. Les Israéliens ont mis du temps à le comprendre. Ils se sont d'abord montrés ravis de voir ces Polonais gentils avec les Juifs, tout en gardant une mécompréhension profonde du mécanisme de la position polonaise. Ça a changé au début de ce siècle. Maintenant, Israël admet que la politique polonaise de sympathie pour Israël est un choix, pas une obligation. Choix que d'ailleurs, la Pologne paye à l'intérieur de l'Union européenne. Donc la politique du début – « c'est la moindre des choses après tout ce qu'ils nous ont fait » – s'est révélée un cul-de-sac. Au contraire, Israël a maintenant des obligations envers la Pologne comme par exemple celle de changer le contenu de la « Marche des vivants ». Il est amusant de constater comment chaque ambassadeur israélien change au contact du pays. Tous, au milieu de leur séjour à Varsovie, deviennent des ambassadeurs de la Pologne en Israël.

Ce n'est pas vraiment le cas de la diaspora française. Malgré des évolutions récentes, elle demeure méfiante, peu encline à coopérer avec les Polonais. Vous accepte-t-elle mieux en tant que Juifs polonais ?

Cette réticence est compréhensible. Les Juifs polonais établis en France ont fui la Pologne, et ils avaient pour cela de bonnes raisons. Très souvent, leur image de la Pologne reste figée autour de ces raisons d'il y a 25, 50 ou 70 ans. Il y a quelques années, j'ai donné une conférence à la Bibliothèque Medem de Paris. Je parlais de la Pologne d'aujourd'hui, puis un vieux monsieur s'est levé et m'a dit : oui, votre discours est intéressant, mais franchement, c'est de la foutaise. Il

a certes existé une grande période juive avant la guerre et même après la guerre en Pologne, mais passé 1948, c'est fini. Il n'y a plus rien. Je lui demande : vous monsieur, quand êtes-vous parti ? En 1948 !, m'a-t-il répondu.

Vous le voyez, chacun a sa date de départ – 1948, 1956, 1968 – et après il n'y a plus rien. Je ne peux pas en vouloir à ces gens qui ont fui des pogroms et des assassins, et qui ont conservé une image négative de la Pologne. Encore que ! Quand on commence à discuter plus en détail avec eux, leur vision s'avère plus complexe, plus nuancée. Le problème vient plutôt de leurs enfants, parfois de leurs petits-enfants, qui n'ont hérité que de cette image négative. Ils n'ont généralement pas eu l'occasion ou la volonté de la confronter à la réalité. Le peu qu'ils savent – mars 1968, Radio Maryia ou les graffitis anti-sémites – les conforte dans leurs préjugés. Or, à ceux-là, je demande plus. Je pense que les Juifs ne peuvent pas se permettre le luxe de se cramponner à des idées reçues, notre volonté de vivre nous oblige à être un peu plus malins, à se poser des questions et à aller voir un peu plus près. Au moins, à admettre la possibilité que l'on puisse se tromper. Je sais que ce n'est pas facile. Il y a une réticence en France, mais je sens aussi une bonne volonté. Parfois au sein d'une même personne, je rencontre cette méfiance et l'espoir que peut-être quelque chose peut encore arriver. Je trouve cette timide bonne volonté extrêmement touchante.

Ça évolue donc dans la bonne direction ?

Oui, car si on s'intéresse on finit par apprendre des choses : le débat sur Jedwabne, les livres de Gross, les festivals de culture juive, les grandes discussions, etc. Toute une série de faits auquel on est finalement confronté. Le résultat est bien sûr compliqué, mais c'est cela qui est intéressant.

Avec une relation douloureuse à la Pologne qui se maintient...

Oui, il ne peut en être autrement.

Pour conclure, que dit un intellectuel juif dans la Pologne d'aujourd'hui, face au désordre du monde ? Nous terminons l'été 2014 qui n'est pas de bon augure, avec les guerres à Gaza, en Irak/Syrie, et dans l'est de l'Ukraine

C'est immensément compliqué, ça part dans toutes les directions, et il n'est pas évident que nous sachions à quoi nous assistons. Je ne me lancerai pas dans cette analyse, même si je constate qu'en Pologne, comme dans le reste de l'Europe, commence à poindre un nouvel antisémitisme sous couvert d'antisionisme – habillage que nous connaissons pourtant très bien depuis 1968 ! Nous avons eu deux manifestations devant l'ambassade d'Israël cet été, liées à la guerre de Gaza. L'une organisée par des groupes néonazis avec des slogans du genre « Nous ne demandons pas pardon pour Jedwabne », pour signifier soit que nous ne sommes pas responsables – les Allemands sont les seuls coupables – soit qu'il n'y a pas à s'excuser – tuer des youpins est bien normal. Un autre slogan était d'ailleurs plus clair : « Nous ferons de vous du savon ». La deuxième manif, organisée par des groupes de gauche qui avaient condamné les slogans antisémites de la précédente, criait

« Varsovie, Gaza, même combat », mais sans un mot contre les roquettes du Hamas. Trop peu pour moi ! Ces manifs étaient très minoritaires, car les Polonais ne s'intéressent pas au Moyen-Orient et ne le comprennent pas. Ils sont plutôt touchés par ce qui se passe à côté, en Ukraine. Mais je crains qu'en Pologne les partisans du Hamas deviennent plus nombreux que ceux d'Israël.

Plus généralement, je dirai que les vingt-cinq années depuis la chute du Mur, seront vues rétrospectivement, comme une des meilleures périodes de l'histoire européenne. De la Pologne certainement. Cela fait des siècles que nous n'avons pas connu une telle opportunité historique. Or, dorénavant c'est terminé. Nous marchons vers un avenir peu encourageant. Les guerres redeviennent un élément de la réalité européenne. Que l'Europe ait mis autant de temps à comprendre leurs enjeux, que nous ne pouvions pas les éviter, c'est pour moi, après la Bosnie et ses 120 000 morts, d'une bêtise incompréhensible. La Bosnie et la Croatie nous ont prouvé que la guerre restait bel et bien citoyenne de l'Europe. Ce qui s'annonce n'est pas réjouissant. Je crois que nous serons devant une lame de fond, d'une violence à laquelle nous ne sommes pas habitués, et la réaction européenne ne s'annonce pas belle à voir.

LA COLLECTION « DOS POYLISHE YIDNTUM » (1946-1966) : histoire et mémoire d'une collection au lendemain de la Catastrophe

Judith Lindenberg

L'article qui suit cette introduction doit son existence à un projet financé par l'Agence nationale de la recherche¹ qui s'est déroulé de 2011 à 2014 au sein du Centre de recherches historiques de l'EHESS, qui a donné lieu à un colloque international² et se prolonge actuellement par un séminaire au sein de cette même institution³.

L'objet de ce projet interdisciplinaire, à la croisée de l'histoire et des études littéraires, était la collection d'ouvrages en yiddish publiée après-guerre en Argentine sous le titre « Dos poylishe yidntum » (« la judéité polonaise »), conçue par Marc Turkow, journaliste et personnalité influente de la diaspora yiddish, et Abraham Mittelberg. Cette série, publiée par l'« Union centrale des juifs polonais en Argentine » de 1946 à 1966, compta 175 volumes.

« Dos poylishe yidntum » est connue, et a fréquemment été citée, pour avoir publié la version yiddish du livre d'Élie Wiesel, *Un di velt hot geshvign* [*Et le monde se taisait*]⁴, qui, retravaillé,

deviendra en français, sous le titre *La Nuit*⁵, un ouvrage à portée universelle et l'une matrice des écrits de « témoignage de la Shoah ». Pourtant ce livre en yiddish, par sa date de publication (1956), la figure de son auteur (jeune écrivain et juif roumain) n'est pas représentatif de l'ensemble de la série. « Dos poylishe yidntum » a d'abord été pensée comme une collection publiant des « documents » — on parlerait aujourd'hui plus volontiers de « témoignages » — écrits par des intellectuels juifs polonais sur leur expérience de la guerre, des ghettos et des camps (la catastrophe ou *khurbn* en yiddish) ; la collection s'ouvrit progressivement à des écrits de ces mêmes auteurs relatant leur expérience antérieure et portant plus largement sur la Pologne d'avant-guerre, et plus tard à la réédition d'ouvrages d'auteurs disparus. Autant d'axes annoncés par Turkow dès la fin du premier volume, *Malke Ovshyani Derzeitl* : « souvenirs de l'ancien foyer/description des villes et des villages/biographie de célèbres personnalités yiddish/documents sur le *khurbn* de la judéité polonaise/l'histoire de cent ans de vie yiddish en Pologne/œuvres de célèbres écrivains et personnalités : tel sera le contenu de la série »⁶.

Si cette collection avait précédemment fait l'objet d'articles de synthèse⁷, elle n'avait jamais,

1. Projet développé sous l'acronyme « POLY », sous la direction de Judith Lindenberg et Judith Lyon-Caen, avec la participation d'Éléonore Biezunski, Arnaud Bikard, Jennifer Cazenave, Valentina Fedchenko, Akvile Grigoravičute, Daniel Kennedy, Audrey Kichelewski, Fleur Kuhn, Constance Paris de Bollardièrre.

2. http://www.mahj.org/fr/5_auditorium/colloque-Ecritures-de-la-destruction-dans-le-monde-judeo-polonais.php?niv=11&ssniv=6

3. <http://cej.ehess.fr/index.php?823>

4. Elie Wiesel, *Un di velt hot geshvign* [*Et le monde se taisait*], Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1956.

5. Élie Wiesel, *La Nuit*, Paris, Éditions de Minuit, 1958.

6. Marc Turkow, introduction, *Malke Ovshyani Derzeitl*, [Malke Ovshyani raconte], Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1946, lecture de Jennifer Cazenave.

7. Voir Schwarz, Jan, « A library of hope and destruction : the Yiddish book series "Dos poylishe yidntum" ("Polish Jewry") 1946-1966 », *Polin* n° 20, 2008 et Malena Chinski, « Un catálogo en memoria del judaismo polaco. La colección

avant ce projet collectif, donné lieu à une étude approfondie visant à la fois le contenu de ses ouvrages et la manière dont ils furent pensés, composés et publiés. Une telle étude tire son intérêt du fait qu'il s'agit, quantitativement, de la plus importante collection yiddish publiée à cette période, mais surtout parce que, contrairement à d'autres collections, elle n'a pas été conçue sous un patronage politique ou idéologique⁸, mais selon une vision éditoriale complexe et cohérente, développée par son principal concepteur, Marc Turkow, au gré des introductions aux ouvrages de la collection : la richesse de ce paratexte (qui contient également des photos, des articles de presse, etc.) est elle aussi une spécificité de la collection qui participe de son grand intérêt, tout en alimentant son étude. L'article qui suit revient en détail sur le rôle éditorial de Turkow.

À partir d'un matériau d'une telle ampleur, quelle a été notre perspective ? Tout d'abord, une redécouverte de cette collection d'ouvrages, pour la plupart tombés dans l'oubli, et du projet qui la sous-tend. Au-delà de la richesse des écrits singuliers qui composent la série, le projet de Marc

Dos poylishe yidntum, Buenos Aires, 1946-1966", dans E. Kahan, L. Schenquer, D. Setton et S. Dujovne (dir.), *Marginalizados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en Argentina* [Marginalisés et consacrés. Nouvelles études sur la vie juive en Argentine], Buenos Aires, Lumière, 2011, pp. 213-238.

8. Au lendemain de la guerre, Buenos Aires ne comptait pas moins de sept collections de livres yiddish : ICUF, liée au communistes, Idubuj, liée au bundistes, Kium, liées aux sionistes socialistes, et deux autres collections laïques, émanant du IWO (branche du YIVO de Buenos Aires) et du Yiddisher Kultur Kongress. Informations provenant de Alejandro Dujovne, chapitre 3, « El libro idish en la Argentina de posguerra », in *Impresiones del judaísmo. in Una sociología histórica de la producción y circulación transnacional del libro en el colectivo social judío de Buenos Aires, 1919-1979*, IDES, 2010, inédit.

Turkow convoque des manières de faire qui, pour une part, proviennent des pratiques intellectuelles, savantes et éditoriales de la Pologne juive d'avant-guerre, où Marc Turkow, journaliste au *Moment* de Varsovie, a vécu jusqu'en 1939. Turkow les réinvestit au lendemain de la Catastrophe, dans une configuration où tout est à réinventer, et où l'on croit encore à un renouveau possible de la vie yiddish en diaspora. C'est ce croisement entre le prolongement de pratiques d'avant-guerre (qui ont été, en elles-mêmes, peu étudiées, notamment en France) et une tentative de réparation et de reconstruction de la culture yiddish par les livres au lendemain du génocide, qui nous est apparu remarquable dans le projet de cette collection.

La Pologne juive d'avant-guerre y apparaît comme le lieu d'émergence d'une intelligentsia fortement engagée dans une réflexion sur elle-même, sur son rôle culturel, social et politique. Notre intention a donc été d'explorer la manière dont cette réflexion, qui n'avait jamais cessé, même au cœur de la Catastrophe⁹, a pu être à nouveau mobilisée dans l'après-guerre, après la disparition de ce monde. C'est là toute l'ambiguïté du projet de Marc Turkow, qui affleure dès le titre : « la judéité polonaise », c'est ce dont il est question dans la collection, mais c'est aussi le monde de ses auteurs, qui constituent un réseau informel et désormais international. Par ailleurs, la collection, si elle ouvre sur un monde antérieur – d'un passé ancien¹⁰ au plus récent –, se

9. Samuel Kassow, *Qui écrira notre histoire. Les archives secrètes du ghetto de Varsovie*, traduction française Paris, Grasset, 2012.

10. Ainsi les articles d'Emmanuel Ringelblum rassemblés dans le recueil posthume édité par l'historien Yankev Shatski, concernent pour la plupart la vie des Juifs en Pologne au XVIII^e siècle. E. Ringelblum, *Kapiteln geshikhte*, Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1953.

donne aussi comme une caisse de résonance de sa propre période de publication et de l'évolution du monde yiddish, et du rapport que ce monde entretenait avec son passé, dans ces années-là. En effet, la collection elle-même a connu une profonde évolution au cours de son existence.

À ses débuts donc, « *Dos poylishe yidntum* » publia une grande majorité de témoignages (vingt ouvrages sur les trente-deux premiers, jusqu'en 1948), bien que ce terme, comme celui de Shoah, fût alors impropre à décrire ces écrits qui, on l'a dit, étaient désignés comme « documents ». En effet, ces écrits s'inspiraient des mouvements de collecte documentaire élaborés, à partir de Simon Doubnov, dans la culture judéo-polonaise sécularisée antérieure à la Catastrophe, et réactivée au cours de celle-ci par des initiatives multiples, dont les plus connues sont celles de Ringelblum dans le ghetto de Varsovie et, après la Libération, de la Commission centrale historique Juive. Dans les deux cas, ces entreprises se fondaient à la fois sur la collecte de récits et sur l'enquête auprès de témoins, puis de témoins-survivants, à partir desquels des synthèses devaient être réalisées (toutes ne purent l'être, dans le ghetto de Varsovie notamment, mais une partie des matériaux fut sauvegardée). De la même manière, Marc Turkow publia certains de ces récits collectés¹¹ – il est lui-même, symboliquement, l'auteur du premier volume, qui recueille et donne à lire le récit de Malke Ovshyani, la première survivante à être parvenue en Argentine. À

côté de ces documents individuels, Turkow publia également des études plus synthétiques qui, parfois, émanaient directement des travaux de la Commission avec laquelle il avait des liens¹² et qui furent, de fait, pionnières dans l'historiographie de la Shoah. En réalité, la collection de Turkow entendait « documents » dans une acception très large : ils pouvaient aussi inclure des écrits littéraires, qui avaient acquis une valeur documentaire et testimoniale du fait d'avoir été produits, et sauvés, au cœur de la Catastrophe, ou du fait de prendre appui sur le souvenir d'une documentation perdue¹³. De manière générale, tous ces écrits, quelle que fût leur forme, qu'ils aient été produits dans la tourmente ou dans ses lendemains immédiats, présentaient une variété d'expériences (les camps et les ghettos bien sûr, mais aussi l'errance, la vie sous une fausse identité, l'exil) et souvent l'enchaînement de plusieurs de ces expériences, dans une palette chronologique large, pouvant aller des pré-

11. La publication la plus représentative de cette démarche est l'anthologie de témoignages d'enfants réalisée par Noé Grüss à partir du questionnaire élaboré par la Commission Centrale Historique Juive. Noé Grüss, *Kindermartyrologie*, Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1946, lectures de Jennifer Cazenave, Fleur Kuhn, Audrey Kichelewski. Voir Audrey Kichelewski, Judith Lindenberg, « Les enfants accusent : témoignages d'enfants polonais dans le monde polonais et yiddish », in Ivan Jablonka (éd.), *L'enfant Shoah*, Paris, PUF, 2014.

12. Ainsi dans la « Note de la rédaction » en introduction du volume de Joseph Kermisz sur l'insurrection du ghetto de Varsovie, l'éditeur explique qu'il s'agit d'une traduction du polonais d'un ouvrage envoyé en Argentine par le ZIH (l'Institut historique juif, qui a succédé à la Commission Historique à l'arrivée des communistes). Le travail de Kermisz a été traduit pour le cinquième anniversaire de l'insurrection, à l'occasion de l'inauguration du monument la commémorant. Joseph Kermisz, *Der ufshtand in varshever geto* [*L'insurrection du ghetto de Varsovie*], Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1948, lecture d'Audrey Kichelewski.

13. C'est ce qu'explique Strigler dans l'introduction au deuxième volume de sa série romanesque sur son expérience des camps : après avoir passé une partie de la guerre à l'usine HASAG du camp de Skarzysko-Kamienna [Skarzysko-Kamienna], où il avait recueilli des documents qu'il a perdus, il se fonde sur sa mémoire pour décrire son expérience et choisit une forme littéraire. Mordechai Strigler, *In di fabrikn fun toyt* [*Dans la fabrique de la mort*], Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1948, lecture de Fleur Kuhn.

misses de l'occupation nazie jusqu'à l'immédiat après-guerre : ils se trouvaient alors quasi contemporains de l'époque même de leur publication.

Si les « documents sur la Catastrophe » dominèrent au début de la série, le « monde d'avant » fut représenté dès le second numéro avec la réédition d'une monographie sur Peretz, écrite et publiée avant-guerre par l'un de ses amis, le critique Nomberg. Cette place ne semble par être un hasard, tout comme les multiples apparitions de la figure de Peretz à travers tout un réseau d'ouvrages ou de chapitres d'ouvrages, d'allusions, de citations¹⁴, qui le font apparaître, sans que cela soit formulé ainsi, comme le père spirituel de la collection. Une filiation qui se réclame, non tant de l'*aura* littéraire qui a fait sa renommée, mais plus profondément de l'ensemble de son rapport à la culture yiddish, passant par l'ethnographie et une approche savante du folklore, comme source de la réinvention de cette culture¹⁵.

14. On peut citer, en plus de ce volume (H.D. Nomberg, *I.L. Peretz*, Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1946, lecture de Daniel Kennedy), Joseph Wulf, *Leyenendik Peretz [En lisant Peretz]* Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1948, lecture de Judith Lindenberg, mais aussi un chapitre de l'essai d'Y. Trunk, *Geshtalt un gesheenisht [Images et événements]*, où des passages de plusieurs mémoires, dont celles d'Almi (A. Almi – *Momentn fun a lebn [Instants d'une vie]*, Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1948, lecture d'Akvile Grigoraviciute).

15. C'est cette dimension de Peretz que l'on retrouve dans le volume *Les oubliés du shtetl*. En reprenant l'écrit de Peretz paru sous le titre *Bilder fun a provinz raize [Images d'un voyage en province]*, et en l'accompagnant d'une série d'annexes pour en éclairer les différents contextes, les éditeurs de ce volume constitue cet écrit en témoignage sur un monde disparu, et réalisent une opération comparable à celles de Marc Turkow avec les rééditions de la collection. Jean Malaurie, Nathan Weinstock (éd.), Y.L. Peretz, *Les oubliés du shtetl*, coll « Terre Humaine », Paris, Plon, 2007.

Au-delà de cette présence en filigrane, ce rapport à la culture yiddish imprègne la collection, et permet de comprendre, au-delà d'un éclectisme apparent, sa cohérence : tous les ouvrages consacrés à l'« avant », qui constituent la quasi-totalité des publications à partir de 1950, – mémoires d'intellectuels, de travailleurs ou de militants (qui remontent bien souvent en deçà du premier conflit mondial), recueils folkloriques de chansons ou d'histoires, rééditions de romans à succès de l'avant-guerre – sont sous-tendus par une même idée, faire renaître par l'écrit la Pologne juive disparue, avec toujours, en sous-texte, l'horizon de sa disparition.

Ainsi le recueil *Broder Zinger* de Shloyme Prizament, composé de chansons écrites par l'auteur (qui fut un compositeur et acteur célèbre du théâtre yiddish) ou par d'autres, pour cette troupe qui fut l'une des premières à proposer un théâtre yiddish profane au début du siècle. Le recueil proprement dit est précédé d'une triple introduction, constituée d'un récit sur la vie et l'œuvre de l'auteur ; d'un texte de Zygmunt Turkow (frère de Marc et personnalité du monde du théâtre) sur le rôle des Broder Zinger dans l'histoire du théâtre yiddish, à partir de matériaux collectés et d'entretiens ; enfin d'un texte de l'auteur lui-même sur sa rencontre avec les Broder Zinger¹⁶. Les auteurs de ces textes tiennent respectivement les rôles de biographe, ethnographe et témoin, par rapport à ce pan d'histoire de la Pologne juive, présenté comme appartenant à un passé révolu, mais ressuscité par cette démarche. D'autres recueils folkloriques sont présents dans la collection, tel l'étonnant *Gelekhter durkh trern*, dans lequel l'auteur, Nudelman, présente des histoires « drôles »

16. Shloyme Prizament, *Broder Zinger [Les chanteurs de Brody]*, Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1960, lecture d'Éléonore Biezunski.

qu'il a collectées pendant et sur la Catastrophe¹⁷. Des manières de faire appartenant au passé – ici, la collecte du folklore – sont ainsi appliquées, de manière presque expérimentale, à des objets plus récents : la cohérence de cette collection relève pour cette raison autant de ses thèmes que des démarches employées pour les aborder.

Le roman *Yidn fun a gants yor* en fournit un autre exemple : initialement publié à Varsovie en 1936, ce roman, qui raconte la vie d'un adolescent dans un shtetl et ses premiers émois amoureux, fit scandale à sa sortie. Son auteur fut par ailleurs pendant la guerre un membre du collectif Oyneg Shabes dirigé par Emmanuel Ringelblum ; il mourut dans le ghetto de Varsovie en 1943¹⁸. En republiant ce roman, Turkow accomplit plusieurs opérations : il offre une fenêtre sur un aspect de la vie des Juifs polonais avant la guerre : les « simples juifs », le moment de la jeunesse dans ce milieu. En étant republié après la Catastrophe, ce roman se constitue en témoignage d'une forme de vie disparue, mais également de la vie littéraire de l'époque de sa publication. Sa réédition apparaît aussi comme un geste de commémoration envers son auteur, qui résista au nazisme et disparut tragiquement. Passés au crible d'une lecture interdisciplinaire et attentive à toutes leurs dimensions, intellectuelles et matérielles, textuelles et paratextuelles, micro — et macro-textuelles, les ouvrages de la collection apparaissent comme feuilletés, et ouverts à une pluralité de contextes et d'interprétations. Ceci ressort clairement des rééditions, dans lesquelles l'écrit

lui-même est distinct du geste éditorial qui le redonne à lire dans un nouveau contexte, celui de l'après-Catastrophe. Cette « lecture de l'après » sous-tend de fait toute la collection, et infléchit la lecture des écrits dans deux directions : une *lecture testimoniale* qui fait de tout écrit sur l'avant un document rétrospectif sur cette période, et une *lecture commémorative* qui fait de ces écrits des hommages, soit aux auteurs quand ils sont morts pendant la Catastrophe, soit, à l'instar des Livres du Souvenir, aux lieux dont ils parlent.

Bien de ces écrits constituent des traces d'un monde qui n'est plus. En cela, ils sont eux-mêmes des survivants de ce monde, idée thématisée dans le magnifique roman-fleuve de Leib Rochman ressurgi récemment de l'oubli grâce à la traduction de Rachel Ertel¹⁹. Mais pour Turkow, cette idée n'est pas seulement nostalgique et mélancolique. Son projet est aussi sous-tendu par une volonté constructive de sauvegarde d'un patrimoine culturel et d'édition de travaux à destination des futurs chercheurs.

De ce point de vue, l'approche ethnographique qui se trouve au cœur des recueils folkloriques ne se donne pas seulement comme une des dimensions de la collection, mais occupe une place centrale. Le geste éditorial de Marc Turkow, dans sa manière de présenter les écrits qu'il publie, est aussi, à sa manière, un geste d'exhumation et de revitalisation. Le spectre de la disparition des anciennes coutumes avait été le mobile et le levier d'action du mouvement d'études folkloriques à ses débuts à la fin du XIX^e siècle, dans le monde juif est-européen comme d'ailleurs dans toute l'Europe, face aux mutations de l'industrialisation et de l'urbanisation. C'est parce que le *khurbn* a tragiquement réalisé cette hantise que le geste de collecte ethnographique tient une place

17. M. Nudelman, *Gelekhter durkh trern* [Le rire à travers les larmes], Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1947, lecture de Judith Lindenberg.

18. Yeosha Perle, *Yidn fun a gants yor* [Simples juifs], Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1950, lecture de Judith Lindenberg. Sur la figure de Perle voir Kassow, Samuel, *Qui écrira notre histoire*, op. cit. .

19. Leib Rochman, *À pas aveugles de par le monde*, trad. Rachel Ertel, Paris, Denoël, 2012.

centrale dans le projet de sauvegarde culturelle de la collection.

Ainsi, le travail de groupe mené sur « Dos poylishe yidntum », en envisageant la collection dans son projet global et dans la singularité de ses écrits, a permis de restituer l'œuvre et les intentions de Marc Turkow – que celles-ci aient été mises en pratiques ou contredites dans la réalisation des ouvrages. Ce travail a également permis de faire poser certaines questions qui entrent fortement en résonance avec des problématiques actuelles, en faisant apparaître des pratiques documentaires et testimoniales ancrées dans des manières de faire historiquement situées. Remises dans leur contexte, elles offrent un contrepoint aux formes du témoignage que nous connaissons et dont l'universalité et l'ahistoricité apparaissent aussi, par contraste, comme des choix et des stratégies éditoriales à reconstituer : c'est toute la distance, déjà largement étudiée²⁰, qui sépare le célèbre témoignage français de Wiesel de son

20. Voir notamment Naomi Seidman, « Élie Wiesel and the Scandal of Jewish Rage », *Jewish Social Studies*, vol. 3, n°1, 1996 et Rachel Ertel, « Écrit en yiddish », in M. de Saint Chéron, *Autour d'Élie Wiesel*, Paris, Odile Jacob, 1996. Repris dans Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Plon, 1998, p.54-70.

antécédent yiddish. L'étude de la collection fait également émerger des perspectives historiographiques, longtemps passées sous silence dans la Pologne devenue communiste, qui ont ressurgi après la chute de ce régime, ou attendent encore de l'être : ainsi le rôle des populations locales dans l'extermination²¹ (on trouve notamment plusieurs mentions du pogrom de Kielce), la vie des Juifs réfugiés en URSS²², ou encore la vie sous une fausse identité²³, trouvent dans les ouvrages de la collection des mises en récit précoces.

Judith Lindenberg

(Centre de Recherches Historiques, EHESS)

21. On peut citer, entre autres, à ce sujet, Marc Turkow, *Malke Ovshyani Derzeilt*, op. cit., Khaim Grade, *Shayn fun farloshene shtern* (Lueur d'étoiles éteintes), lecture d'Arnaud Bikard, Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1950, H. Shoshkes, *Poyln 1946 [Pologne 1946]*, Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1946, lecture de Constance Paris de Bollardière.

22. Avrom Zak, *Knekht zaynen mir gevenavons été esclaves*], Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1956, lecture d'Arnaud Bikard.

23. Michel Borwicz, *Arishe papirn [Papiers aryens]*, Buenos Aires, Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, 1955, lecture d'Akvile Grigoraviciute.

MARK TURKOV ET SA « COMMUNAUTÉ IMAGINÉE » : l'activité éditoriale comme engagement intellectuel¹

Fleur Kuhn Kennedy

avec les contributions d'Éléonore Biezunski, Akvilė Grigoravičiūtė, Daniel Kennedy et Constance Pâris de Bollardière

Instituer une figure en tant qu'« intellectuel », *a fortiori* en tant qu'« intellectuel juif », invite nécessairement à questionner les limites et les problèmes que rencontre cette notion. Qu'est-ce qu'un intellectuel ? Quels sont son rôle dans l'espace social et son rapport au pouvoir ? Appartient-il à un groupe qui lui est propre ou émerge-t-il, de manière isolée, au sein de groupes divers aux intérêts desquels il adhère ? D'Antonio Gramsci à Michel Winock, en passant par Raymond Aron et Edward Said, les penseurs ne manquent pas qui se sont interrogés sur cette figure particulière, omniprésente dans les sociétés

européennes modernes, et dont l'émergence – en tout cas en tant que phénomène social et en tant qu'entité nommée – coïncide avec la progression des idées marxistes et avec l'intervention engagée, sur la scène sociale et politique, d'un nombre croissant de figures appartenant au champ du culturel. Alors que la définition de l'intellectuel et de la manière dont il s'inscrit dans la société varie d'un système de pensée à l'autre, on trouve cependant certaines constantes dans ce que recouvre la notion, entre autres caractérisée par l'établissement d'une zone intermédiaire, ni pleinement arrimée à la pensée idéologique ni

1. Pour la rédaction de cet article, consacré à la posture d'intellectuel de Mark Turkov et à la manière dont elle se manifeste au sein de la collection « Dos poylishe yidntum », j'ai limité mon corpus de lecture aux œuvres de Mark Turkov lui-même, aux préfaces signées de son nom ou signées « la rédaction », ainsi qu'à un certain nombre d'ouvrages que j'ai eu l'occasion de lire et d'étudier en relation avec ma participation au projet de recherche collectif *POLY : La collection « Dos poylishe yidntum » (1946-1966) : histoire et mémoire d'un monde disparu au lendemain de la catastrophe*, dirigé par Judith Lindenberg à l'EHESS d'octobre 2011 à septembre 2014 et bénéficiant du soutien financier de l'ANR. Se fondant sur une lecture exhaustive des œuvres les remarques sur : *Fardekete shpiglen* de Yisroel Emyot, *A vanderung iber okupirte gebitn* de Tanya Fuks, *Moyshlekh, Yoselekh, Yisruliklekh* de Janusz Korczak, *Yanush Kortshak* de Paula Appenzlak, *Di velt iz ful mit nisim*, de Y. Y. Trunk, *Kinder-martirologye* de Noyekh Gris, *Yizker-bukh Belkhatov, Malke Ovshayni dertseylt* et *Di letste fun a groysn dor* de Mark Trukov, ainsi que sur la traduction française des ouvrages de Yonas Turkov *Azoy iz es geven, In kamf farn lebn et Nokh der bafrayung*. Les autres ouvrages mentionnés sortent du champ

de mes lectures personnelles et leur présence dans cet article se fonde soit sur le paratexte et les comptes rendus parus dans la presse au moment de la sortie des ouvrages (c'est le cas pour ceux de Yisroel Efros, Sholem Izban, P. Mints, Yitskhok Perlov et Simkhe Poliakiévitch), soit sur le travail d'autres membres du projet. Je remercie donc tout particulièrement Éléonore Biezunski, Akvilė Grigoravičiūtė, Daniel Kennedy et Constance Pâris de Bollardière, dont les contributions sont mentionnées en note à la suite des références des ouvrages qu'elles concernent. Je n'oublie pas non plus les autres membres du projet qui, s'ils n'ont pas directement participé à la rédaction de cet article, ont joué un rôle dans sa maturation : Judith Lindenberg et Judith Lyon-Caen, qui ont créé et dirigé l'ANR consacrée à la collection ; Anaud Bikard, Jennifer Cazenave, Valentina Fedchenko et Audrey Kichelewski, dont les lectures, quoiqu'elles ne soient pas citées ici, ont engendré des échanges féconds sur la collection dans son ensemble. On pourra trouver un aperçu de la réflexion de certains des contributeurs sur le carnet Hypothèses consacré au projet : <http://poly.hypotheses.org>

cantonnée à un art détaché de toute contingence. C'est en ce lieu de friction que le porteur du discours et de l'écriture se fait, par sa position et ses points de vue, le porte-parole d'un certain *éthos* politique, se manifestant ainsi comme une figure d'autorité dont le pouvoir se serait déplacé sur le plan du savoir et de l'intellect : l'écriture – et, plus largement, l'espace imprimé – deviennent alors un instrument de transmission et de diffusion qui permet à l'intellectuel d'agir sur le groupe social auquel il s'adresse, voire d'en remodeler les contours.

En ce sens, Mark Turkov¹ est bien, non seulement un intellectuel, mais un intellectuel juif. Intellectuel parce qu'au croisement des sphères politico-sociale et culturelle ; juif non parce que ce qualificatif lui serait assigné de l'extérieur pas la réception, juive ou non-juive, de ses écrits, mais parce que l'ensemble de ses activités, artistiques, littéraires ou institutionnelles, s'est déroulé dans un cadre qui visait à redéfinir culturellement un judaïsme polonais dont la modernisation, la sécularisation et la migration avaient déjà profondément bouleversé les enjeux dans la première moitié du XX^e siècle, et dont l'existence, dès lors ébranlée par toutes ces ruptures, a subi un nouveau type de remise en question au sortir de la Seconde Guerre mondiale.

Né en 1904 à Varsovie, Mark Turkov est le troisième d'une fratrie qui s'est illustrée par ses activités dans le milieu du théâtre

1. Il existe différentes variantes orthographiques de ce nom, dues à la translittération du yiddish, et donc au passage de l'alphabet hébraïque à l'alphabet latin. En alternance avec Mark Turkov, on trouvera donc également dans les sources le concernant : Marc, ou même Marek, Turkow.

et qui, dans l'entre-deux-guerres, occupait une place active au sein de la vie culturelle et de l'espace public juifs polonais. Zigmunt et Yonas Turkov, ainsi que leur frère Yitskhok – aussi connu sous le pseudonyme de Grudberg – ont tous fait carrière comme comédiens, metteurs en scène ou dramaturge. Mark Turkov est le seul qui fasse exception : bien qu'il ait étudié dans des écoles polonaises d'art dramatique et de cinéma, il ne s'est confronté à l'espace scénique que sur le papier : journaliste important de la Varsovie de l'entre-deux-guerres, il a en effet publié de nombreux articles traitant de l'activité théâtrale, opérant ainsi comme une sorte de relais intellectuel de ce qui avait lieu sur la scène culturelle et qui, à travers ses écrits, trouvait à se dire, à s'explicitier et à se mettre en pensée dans des formes qui contribuaient à instituer l'activité artistique en acte politique.

Le judaïsme polonais de Mark Turkov

Ce pouvoir, celui d'agir sur la vie culturelle en l'énonçant, et donc de contribuer à former le regard que le groupe porte sur lui-même, Mark Turkov a continué à en user au lendemain de la Seconde Guerre mondiale comme d'un moyen de redéfinir un judaïsme polonais que la destruction et la dispersion des communautés juives de Pologne en tant qu'entités spatiales et sociales constituées avaient rendu caduc. Installé à Buenos Aires dès 1939, directeur de la section latino-américaine du HIAS à partir de 1946, puis représentant du Congrès Juif Mondial pour l'Amérique latine à partir de 1954, il crée parallèlement à ses activités administratives, sous l'égide de l'Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine, une collection

éditoriale ambitieusement nommée « *Dos poylishe yidntum* »² [le judaïsme³ polonais] dont le but semble être de créer un espace d'écriture, d'impression et de lecture qui puisse servir de lieu d'existence alternatif aux héritiers d'une vie juive polonaise brusquement anéantie alors qu'elle était en train de se restructurer autour d'aspirations sociales, politiques et culturelles qui remettaient en question la traditionnelle organisation religieuse de la vie du groupe. La collection, créée en 1946 en collaboration avec Avrom Mitlberg – qui assurait la gestion administrative du projet tandis que l'aspect intellectuel, justement, revenait à Turkov – semble ainsi se comprendre comme une sorte de « communauté ima-

ginée » au sens que donne à ce terme Benedict Anderson, c'est-à-dire comme le lieu imaginaire de rassemblement d'individus qui se sentent appartenir à un même groupe⁴. La collection de Turkov, d'une certaine manière, fixe ou consolide en les énonçant les critères qui fondent la cohésion de ce groupe. Composée de cent soixante-quinze volumes publiés sur une durée de vingt ans (entre 1946 et 1966), soit une moyenne de huit ouvrages par an s'échelonnant de manière irrégulière selon les années et déclinant petit à petit⁵, la collection rassemble des ouvrages de genres divers ainsi que des auteurs d'horizons et d'orientations politiques variés, rassemblés par la volonté de « donner une image complète et strictement détachée de tout parti du judaïsme polonais sous tous les aspects et toutes les sphères de ses activités sociales, politiques et culturelles⁶ ».

C'est en tout cas ce que postule Turkov, sous l'appellation neutre de « la rédaction », en exergue du tout premier volume de la collection, *Malke Ovshyani dertseylt* [Malke Ovshyani raconte], par ailleurs signé de sa main. Ces deux pages liminaires sont une véritable présentation des enjeux que se propose l'Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine en créant ce qui pourrait être une bibliothèque du Juif polonais en diaspora. La mission que se propose Turkov est de « rapprocher la large masse des lecteurs juifs du monde entier de tous les problèmes liés à

2. Sur la figure de Mark Turkov et sur la collection en général, on pourra consulter, outre le carnet Hypothèses précédemment cité, l'article de Malena Chinski, « Ilustrar la memoria: las imágenes de tapa de la colección *Dos poylishe yidntum* (El judaísmo polaco), Buenos Aires, 1946-1966 », in *E.I.A.L.*, vol. 23, n. 1, 2012 ; ainsi que l'enregistrement en ligne des conférences du colloque *Écritures de la destruction dans le monde judéo-polonais*, qui a eu lieu au MAHJ en juin 2014, <http://www.akadem.org/sommaire/colloques/ecrire-la-destruction-du-monde-judeo-polonais-1945-1960-/>

3. La notion de *yidntum*, qui désigne l'ensemble d'un groupe juif, est en réalité plus proche du terme de « judaïcité ». Dans ce contexte, la traduction de « *poylishe yidntum* » par « judaïcité polonaise » prêterait cependant à confusion puisqu'elle laisserait entendre que le terme se réfère à l'ensemble des Juifs vivant en Pologne, alors qu'il s'agit d'un groupe culturellement marqué par le judaïsme polonais, qui ne coïncide pas toujours avec les frontières politiques de la Pologne. Le terme de judéité pourrait également prêter à confusion, dans la mesure où l'usage prête à y associer des caractéristiques qui sont celles des Juifs français assimilés et qui ne recouvrent que très imparfaitement l'« être juif » qui s'exprime en yiddish. Il faut donc comprendre « judaïsme » dans son sens le plus large, non en tant que désignation exclusivement religieuse, mais en tant que terme évoquant à la fois la « civilisation, [la] culture, [la] philosophie juive » et l'« ensemble des Juifs », la « communauté juive ». (cf. *Trésor de la Langue Française Informatisé*)

4. Cf. Benedict Anderson, *L'Imaginaire national : Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2006.

5. Le pic de publications est atteint en 1947 et 1949 (soit dès les premières années), avec dix-sept ouvrages parus. En 1963 et 1964, quatre ouvrages sont publiés chaque année, ce qui est alors le chiffre le plus bas de l'histoire de la collection. Après une interruption d'un an, le dernier volume est publié en 1966.

6. Mark Turkov, *Malke Ovshyani dertseylt*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1946, p. 5. Je traduis.

la vie juive de Pologne détruite », d'apporter « sa contribution à la glorieuse histoire du judaïsme polonais », et cela en évoquant à la fois l'existence actuelle des Juifs en Pologne, la mémoire des communautés disparues et les personnalités ou événements importants de l'histoire du judaïsme polonais avant sa destruction. Il s'agit, en somme, de construire par la compilation et l'ordonnement d'œuvres diverses au sein d'une même collection un récit de soi dans lequel puisse se reconnaître le groupe des Juifs polonais.

Mais ce groupe, lui aussi, apparaît comme une forme de création intellectuelle que Mark Turkov, de par son autorité institutionnelle et éditoriale, contribue à inventer. Le « judaïsme polonais » de la collection, celui dans lequel se retrouvent ses auteurs et ses lecteurs, n'est pas si impartialement édifié que le laisse entendre la note introductive du premier volume. Dans tout dispositif éditorial enraciné dans le projet de créer une « bibliothèque », existe ce double mouvement qui consiste à s'adresser à un public particulier, sur lequel se trouvent projetées certaines attentes, et à éduquer ce public, à le former à la pensée que véhiculent les livres publiés et donc, d'une certaine manière, à pétrir les contours de ce qui le caractérise en tant que groupe. Il ne s'agit donc pas seulement pour Turkov de s'adresser à un « judaïsme polonais » déjà constitué, mais bien d'interroger un groupe dont l'existence est devenue problématique, d'en faire l'objet d'un discours et, ce faisant, d'en redéfinir les contours dans ce jeu d'échange et de miroir qui s'établit entre le directeur de collection, ses auteurs et ses lecteurs. Benedict Anderson a souligné, dans son essai sur l'imaginaire national, le rôle fondamental joué par l'imprimé dans la constitution de ces « communautés imaginées » qui se créent hors de tout contact immédiat. La lecture de la presse en particulier, pratique indéniablement liée à la

modernité, produit une forme de coïncidence temporelle qui, au lieu de faire fusionner le présent, le passé et l'avenir, comme le faisaient les sociétés rituelles, connecte des présents multiples qui se reconnaissent dans la simultanéité de leurs expériences. Le journal, en tant que denrée périssable, est lu par ses consommateurs à intervalles de temps égaux, en une cérémonie qui se répète au rythme de l'horloge et crée dans le réseau de ses lecteurs une concordance née de ce sentiment d'appartenir à un même temps. La collection, moins réglée dans sa cadence de parution que ne peuvent l'être le journal ou la revue, crée des objets moins éphémères mais non dénués d'une certaine forme de périodicité. Chaque publication appartient à un tout, qui implique la continuation de ce qui a été commencé ailleurs et l'attente de volumes à venir. À ce titre, il est significatif que l'Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine ait proposé des abonnements qui permettaient aux lecteurs de commander par avance les volumes annoncés et que, dans chaque publication, on trouve non seulement une liste des ouvrages déjà publiés mais également une annonce des livres en préparation. Par ailleurs, les préfaces sont presque toujours datées et donc empreintes d'une volonté de marquer le temps, de se mettre en relation avec un présent auquel l'ouvrage et, plus encore, la manière dont il est présenté, se veulent une réponse.

Tout cela inscrit la collection dans une forme d'interaction avec l'actualité, qui, sans se mettre au service d'une quelconque idéologie partisane, n'en oriente pas moins la définition du judaïsme polonais dans la direction que lui impulse Turkov. Ainsi, s'il est vrai que des personnes diverses s'expriment au sein de la collection – écrivains de profession ou de hasard, historiens ou littéraires, sionistes ou socialistes –, s'il est vrai par ailleurs que le directeur de la collection établit

un espace de parole qui, ne serait-ce que par le choix de publier en yiddish, s'inscrit en marge des discours dominants, il n'en reste pas moins que Turkov lui-même représente un certain pouvoir. Autorité intellectuelle investie de la faculté de rendre publics les écrits d'un certain nombre d'auteurs, il occupe une position qui lui confère la possibilité de donner la parole aux autres tout en la prenant lui-même.

Ainsi, s'il est indéniable que les auteurs qu'il publie appartiennent à des horizons politiques variés, on remarque tout de même certaines récurrences et, à l'inverse, certaines absences, qui dévoilent les failles de l'ambition totalisante revendiquée par Turkov et indiquent la manière dont son autorité intellectuelle innerve la collection et oriente la représentation de l'avenir du judaïsme polonais qui s'y réinvente. L'actualité politique, si elle ne donne lieu à aucune prise de position directe de la part du directeur de collection, semble favoriser certains types de publications qui, prises dans leur contexte historique immédiat, apparaissent déjà comme une forme d'engagement. Les sympathies sionistes de Turkov, sans être ouvertement énoncées, sont assez évidentes et, dès 1948, probablement sous l'influence de la guerre d'indépendance et de la création de l'État israélien, on voit apparaître un certain nombre d'ouvrages évoquant, par le reportage ou la fiction, l'immigration des Juifs en Palestine : « *Umlegale* » yidn shpaltn yamen⁷ [Des Juifs « illégaux » divisent les mers], de Sh. Izban (1948), *Familye Karp*⁸ [Famille Karp] du même auteur et de *Di mentshn fun « Ekzodus 1947 »*

[Les gens d'« Exodus 1947 »] de Yitskhok Perlov⁹ en 1949. Les deux romans sont dénués de toute explication para-textuelle tandis que le reportage sur les Juifs « illégaux » tentant de rejoindre la Palestine est précédé d'une introduction, certes idéologiquement marquée, mais signée par Ruth Kliger, sans qu'intervienne une de ces notes « au lecteur », encore très fréquentes en ces premières années de parution de la collection, par lesquelles la rédaction avait coutume d'explicitier les raisons qui la poussaient à publier l'ouvrage en question. Dans un contexte où une telle intervention risquerait de transformer la ligne éditoriale en étiquette politique, Mark Turkov délègue les paroles introductives à une voix extérieure ou laisse l'ouvrage parler de lui-même. Il ne s'exprime alors que par sa fonction structurante, par le choix qu'il fait d'intégrer le livre à l'ensemble que forme la collection, ainsi que par les jeux d'associations et de résonances qui se créent non seulement avec les autres ouvrages publiés, mais aussi avec l'actualité politique.

Dans la mesure où les parutions ne sont pas étayées par un discours éditorial qui mettrait les œuvres au service d'une idéologie institutionnelle, imposant aux lecteurs une ligne de pensée fixe, la manière dont le directeur de la collection use de sa propre parole et de son pouvoir d'infléchir la lecture des œuvres qu'il publie relève d'un positionnement intellectuel. Sujet en marge, exilé du pouvoir étatique aussi bien qu'institutionnel, l'intellectuel n'est pas, selon Edward Said, « quelqu'un dont on peut prédire les positions publiques, ni les enfermer à l'intérieur d'un slogan, de l'orthodoxie d'un parti ou d'un dogme immuable¹⁰ ». Si son statut veut qu'il se pro-

7. Sh. Izban, « *Umlegale* » yidn shpaltn yamen, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1948.

8. Id., *Familye Karp*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1949.

9. Yitskhok Perlov, *Di mentshn fun « Ekzodus 1947 »*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1949.

10. Edward Said, *Des intellectuels et du pouvoir*, Paris, Seuil, 1994, p. 12.

nonce devant les événements du temps, il semble ne devoir manifester d'engagement que dans la mesure où cette prise de position témoigne de sa propre responsabilité éthique, sans relation de dépendance ou de fidélité à une structure préétablie. Son rôle est de donner des événements une *lecture* détachée de l'emprise que peuvent exercer sur la pensée le pouvoir de l'État, des institutions ou du consensus. Il est certain que cette indépendance a ses limites : Turkov, ne serait-ce que parce qu'il s'adresse à une audience qui, potentiellement, est prête à adhérer à ses vues, ne serait-ce que parce qu'il crée sa collection sous l'égide de l'Union Centrale des Juifs Polonais en Argentine et voit ses publications en grande partie financées par la Claims Conference¹¹, n'échappe par à un certain nombre de catégories de pensée qui, même de manière souterraine, peuvent interférer avec sa liberté d'intellectuel. Pourtant, s'il parle bien au nom d'un groupe, il s'agit d'un groupe

11. Cela a pu faire l'objet de difficultés avec certains auteurs, notamment Max Weinreich qui, dans sa correspondance avec Mark Turkov, refuse catégoriquement que la publication de son livre soit financée, totalement ou en partie, par l'argent des réparations. Dans une lettre du 30 avril 1955, il écrit : « J'ai lu aujourd'hui que votre maison d'édition avait reçu de l'argent de la part de la Claims Conference. Je ne sais s'il s'agit d'une information authentique, et si c'est le cas, je n'ai aucunement l'intention de vous dire si vous auriez dû ou pas prendre cet argent. Je suppose que vous avez bien réfléchi avant de prendre une décision, et vous avez le droit d'arriver à votre propre conclusion. Je connais plus d'une institution qui a tranché positivement et qui ne perd pas pour autant sa valeur à mes yeux. Il en serait de même pour votre maison d'édition et vous devez croire que je ne vous aurais même pas écrit à ce propos. Mais il est une chose dont je suis certain : moi-même, je ne dois en aucun cas faire usage de l'argent des réparations. [...] C'est pourquoi je suis contraint, à mon grand regret, de vous poser cette condition : mon livre devra paraître sans aucune aide des réparations et, par conséquent, la Claims Conference et ses fonds ne devront d'aucune être manière mentionnés dans mon livre. De même, ma rétribution ne saurait provenir de cette source. »

en devenir, qu'il veut constitué d'une mosaïque de points de vue : plus qu'une quelconque idéologie, le choix des auteurs qu'il publie semble indiquer une réponse, engagée mais en aucun cas définitive, à l'histoire en train de se faire. D'où une sympathie pour le sionisme qui, à l'orée des années cinquante, se manifeste par la publication des œuvres d'Izban et de Perlov mais aussi, plus généralement, par la présence au sein de la collection d'auteurs attachés à l'idée d'une renaissance nationale juive¹². D'où également, en contrepoint, une critique du régime soviétique passant par des écrivains qui n'hésitent pas à remettre en question l'image bienfaitrice que cherchait à se donner la Russie au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Certains auteurs de la collection ont traversé les goulags : c'est le cas, par exemple, de Yisroel Emyot, qui rassemble dans *Fardekete shpiglen*¹³ [Miroirs couverts] plusieurs récits inspirés de son passage par les camps sibériens suite à la liquidation du comité antifasciste juif en 1948. Le témoignage d'Avrom Zak, *Knekht zaynen mir geven*¹⁴ [Nous avons été esclaves] est

12. On peut par exemple penser à *Perzenlekhkeytn* [Personnalités], de Nokhem Sokolov, fervent sioniste dont l'ouvrage, traduit de l'hébreu, évoque un certain nombre de personnalités ayant participé à la renaissance de la langue hébraïque ou s'étant politiquement engagé dans la cause nationale. La préface de la rédaction insiste pourtant peu sur cet aspect, soulignant plutôt que « les chapitres de ce livre constituent un véritable trésor pour l'histoire du judaïsme polonais ». Lecture et compte rendu par Daniel Kennedy.

13. Yisroel Emyot, *Fardekete shpiglen*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1962.

14. Avrom Zak, *Knekht zaynen mir geven*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1956. À propos de cet ouvrage, voir la communication proposée par Arnaud Bikard lors du colloque consacré aux *Écritures de la destruction dans le monde judéo-polonais de la fin de la Seconde Guerre mondiale à la fin des années soixante*, qui s'est tenu au Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme du 11 au 13 juin 2014 : <http://www.akadem.org/sommaire/colloques/>

aussi largement consacré aux goulags. On trouve par ailleurs, dans les mémoires d'écrivains et de personnalités culturelles ayant erré pendant plusieurs années à travers l'Union Soviétique pour échapper au nazisme, des descriptions de la tragique situation des réfugiés dans les territoires où régnait l'Armée rouge. Tanya Fuks¹⁵, notamment, évoque les formes de discrimination dont les Juifs polonais étaient l'objet une fois passée la frontière. Un ouvrage qui affirme très catégoriquement son antisoviétisme – puisque l'auteur annonce dans son introduction le double objectif de perpétuer la mémoire des anciens militants du parti communiste en Pologne, victimes de leurs propres illusions, et de faire connaître le rôle fatal joué par le communisme mondial sur le destin de l'humanité – paraît en 1954 sous le titre *Di geshikhte fun a falsher iluzye* [L'histoire d'une fausse illusion], œuvre d'un communiste repent qui entreprend d'écrire, à partir de ses propres souvenirs, une histoire du communisme polonais¹⁶. Sans doute n'est-ce pas un hasard si ce volume paraît deux ans après l'assassinat organisé de treize écrivains yiddish et peu après l'affaire du complot des blouses blanches, dans un contexte marqué par les récents ravages de l'antisémitisme stalinien. Là encore, bien que ces œuvres soient dénuées de tout discours éditorial introductif, leur présence même au sein de l'ensemble que forme la bibliothèque de Turkov indique une préoccupation politique, un souci des problèmes actuels, qui font de la collection l'écho

ecrire-la-destruction-du-monde-judeo-polonais-1945-1960-/trajectoires-et-receptions-09-07-2014-60888_4534.php

15. Tanya Fuks, *A vanderung iber okupirte gebitn* [Errance à travers les zones occupées], Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1947.

16. P. Mints (Aleksander), *Di geshikhte fun a falsher iluzye (zikhroynes)*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1954.

et le miroir de ce qui se passe dans le monde. Les parutions, parce qu'elles sont datées, parce qu'elles s'échelonnent dans un temps auquel elles sont une réponse sans cesse renouvelée, apparaissent comme une invitation à réfléchir non seulement sur le judaïsme polonais, mais sur les enjeux et apories posés par le temps présent à l'éthique individuelle.

Quel(s) lieu(x) pour le judaïsme polonais ?

Aux questions posées par la situation de l'immédiat après-guerre, la collection offre un espace de réflexion que partagent des auteurs et des lecteurs unis dans une histoire et un héritage culturel communs. Ce qu'est cet héritage et ce qu'est cette histoire, ce sont les écrits publiés qui l'énoncent et le construisent au fil des années, redessinant les contours de ce « judaïsme polonais » d'autant plus enclin à se recomposer qu'il ne renvoie à aucune délimitation géographique précise. Dans la mesure où, après la Seconde Guerre mondiale, les communautés juives de Pologne ravagées par le nazisme et privées de leurs anciennes structures socioculturelles occupent une place marginale par rapport aux nouvelles institutions qui se sont créées, avant-guerre déjà, en Israël, en Amérique latine, aux États-Unis, ou en Europe occidentale sous l'égide de Juifs polonais immigrés, le judaïsme polonais tel que l'envisage Mark Turkov ne peut que se jouer hors des frontières géographiques de la Pologne, dans un espace qui évolue en marge de toute restriction territoriale, un espace *représenté* plutôt qu'habité.

Il faut cependant rappeler que cette disjonction entre la dénomination de « judaïsme polonais » et la répartition géographique du groupe auquel elle se réfère n'est pas nouvelle : elle s'enracine d'une part dans la labilité des frontières qui, en cette région instable, se sont trouvées sans

cesse recomposées par le jeu des retournements politiques et, d'autre part, dans les mutations propres aux communautés juives soumises à des lois internes et externes différentes de celles qui régissaient l'existence du reste de la population, à des crises qui lui étaient propres, ainsi qu'à des rythmes évolutifs et migratoires où entraient en jeu une expérience singulière. Dès la fin du XVIII^e siècle, époque des partages de la Pologne, la culture commune à laquelle se sentaient appartenir les Juifs de cette zone n'a plus trouvé de correspondance dans l'unité politique du territoire où elle s'inscrivait. Soumises à un remaniement constant des frontières, des lois ou des régimes politiques, les communautés juives se sont retrouvées écartelées entre la conscience d'appartenir à un même groupe, enraciné dans un héritage et une langue commune, et les influences divergentes qu'avaient sur leur évolution les environnements divers au sein desquels elles se situaient désormais. Divisées entre l'empire autrichien, la Prusse et la Russie tsariste, elles continuaient à se penser comme juives polonaises tout en évoluant dans une zone géographique dont les frontières ne cessaient de se redessiner. À partir de la Révolution russe et du traité de Versailles, cette mouvance s'est trouvée encore exacerbée par l'effondrement de l'empire des Habsbourg, par la courte période d'indépendance de l'Ukraine, par la création de l'Union soviétique et par la proclamation de la Deuxième République de Pologne.

Par ailleurs, au-delà de ces bouleversements externes, l'image du groupe et la représentation qu'il se faisait de son espace n'ont cessé de se ramifier au fil de ses mutations internes. Dès la première moitié du XIX^e siècle, la concurrence entre hassidisme, Haskala et mouvement *mitnaged* redessinait une carte du monde juif polonais caractérisée par les bastions de ces différents mouvements : l'influence des *maskilim*,

au départ concentrée dans les grands centres et les milieux intellectuels, a connu un succès croissant dès lors que ceux-ci se sont mis à faire usage du yiddish pour diffuser leurs idées ; les *hassidim*, présents surtout aux abords de l'Ukraine, en Volhynie, en Podolie et en Galicie, s'organisaient en cours dont l'existence a rapidement bouleversé la répartition des centres et des marges, érigeant les petites bourgades où s'établissait un *tsaddik* en lieux de rassemblement de masse ; les *mitnagedim*, enfin, sont longtemps restés associés à la Lituanie, où persistait l'influence rationaliste du Gaon de Vilna. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle enfin, la politisation croissante du monde juif, sa participation aux mouvements environnants – qu'il s'agisse du développement de la pensée socialiste ou de l'adhésion au nationalisme romantique polonais –, l'invention plus tardive de pensées politiques plus spécifiquement ancrées dans l'univers juif¹⁷, ont créé de nouvelles représentations de soi et institué des centres multiples, parfois uniquement symboliques, selon l'idéologie dans laquelle se reconnaissait chaque individu.

Ce n'est donc pas un hasard si l'intrication de toutes ces tendances reste un sujet privilégié de la collection dirigée par Mark Turkov. Entre 1946 et 1966, la question de ce qu'est le judaïsme polonais ne se pose certes pas de la même manière qu'au XIX^e siècle ou au tournant du XX^e siècle, mais elle doit composer avec cet héritage multiple, trouver à se situer par rapport à lui, inventer une façon de le poursuivre et de le transformer. C'est pourquoi les volumes de « Dos poylishe yidntum » traitent de thèmes aussi variés que le hassidisme, la Haskala, l'orthodoxie religieuse, le socialisme, le sionisme, le communisme, les relations entre Juifs et Polonais à travers les siècles,

17. Notamment en 1897 avec la création du Bund d'une part et de l'Organisation sioniste d'autre part.

l'autonomie des structures sociales juives en Pologne, la tendance assimilationniste, la renaissance culturelle sécularisée ou les revendications nationales. Les publications abordent tous les sujets permettant d'approcher les changements qui se sont opérés dans le judaïsme polonais au fil des remaniements politiques externes et de ses propres bouleversements internes.

Et pourtant, dans les soubassements de cet épanouissement culturel éclaté, on voit également travailler un élément qui n'est que rarement abordé de front, mais qui sous-tend à la fois l'ensemble des courants ayant divisé le monde juif polonais et la matière dans laquelle est modelée la collection elle-même : il s'agit de la langue dans laquelle se dit ce monde, langue dont les contours dessinent pour ses locuteurs un espace d'existence alternatif. Dans un contexte où le rapport à la langue se trouve souvent teinté de positions idéologiques, le choix de publier en yiddish implique nécessairement une forme d'engagement. Pour la génération d'intellectuels juifs à laquelle appartient Mark Turkov, exilée du monde traditionnel à la fois spatialement, par la migration, et symboliquement, par la sécularisation des savoirs et des modes de vie, la langue constitue un lieu d'ancrage, l'assurance d'une certaine forme de continuité entre la tradition héritée et le renouveau culturel initié par les jeunes générations. Dans un contexte où la religion ne peut plus opérer comme facteur de structuration du groupe, le yiddish se comprend comme un lieu de reconnaissance collective matérialisé par la production d'écrits. La circulation de ces écrits au sein d'un lectorat mondialisé constitue autant de voies de communication qui permettent aux différents membres du groupe de rester liés les uns aux autres malgré la distance géographique.

Mark Turkov lui-même, il faut le rappeler, ne commence pas sa carrière en 1946 : comme la

plupart des auteurs qu'il publie – *a fortiori* ceux dont il reprend les œuvres à titre posthume –, il est marqué dans ses rapports sociaux et ses travaux littéraires par les grands bouleversements qui se sont opérés dans la première moitié du XX^e siècle. À cette époque, le sentiment qu'ont les écrivains yiddish de l'entre-deux-guerres et leurs lecteurs d'appartenir à un même groupe ne trouve pas son ancrage dans des repères spatiaux, mais dans la langue d'abord et – mais cela revient plus ou moins à dire la même chose – dans le partage des mêmes référents culturels. Lorsque, en 1946, Turkov publie les premiers volumes de la série « Dos poylishe yidntum », le groupe auquel il s'adresse est le même que celui qui, une ou deux décennies plus tôt, tentait de redéfinir son existence à travers la circulation de journaux, de revues et de divers matériaux qui, imprimés en yiddish dans différents centres de la culture et de l'édition, trouvaient des lecteurs dans l'ensemble du monde yiddishophone. Là encore, les publications sont trans-géographiques. Il s'agit désormais de reconstruire dans l'espace de l'écriture une géographie fantôme, produite par des « Juifs polonais » installés aux quatre coins du globe et dont le sentiment d'appartenance se construit moins dans l'interaction avec le monde juif de Pologne que dans l'effacement de ce dernier. À l'intersection de leurs écrits, naît un espace remémoré et partiellement fantasmé, fonctionnant comme miroir et comme trace d'une géographie désormais disparue. La multiplication de volumes s'inspirant du modèle des *yizker-bikher* indique un désir de reconstituer une topographie qui n'existe plus que dans l'espace que délimite le tracé des mots sur la page. Car si un seul des ouvrages de la collection, dédié à la ville de Bełchatów¹⁸, est clairement identifié comme un

18. *Yizker-bukh Belkhatov*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1951.

yizker-bukh, fidèle à la structure polyphonique et aux modes d'énonciation pluriels propres à ce type de mémoriaux collectivement élaborés par les survivants d'une même bourgade, les ouvrages organisés autour d'un lieu particulier, ou autour d'une constellation de lieux visant à quadriller une certaine zone géographique, sont nombreux. Les adresses symboliques de la vie juive d'avant-guerre, celles auxquelles se trouve associé tout un pan de la culture juive polonaise, occupent également une place centrale, puisqu'on trouve dans la collection deux volumes différents consacrés au numéro 13 de la place Tlomackie¹⁹, là où se trouvait l'union des écrivains juifs de Varsovie.

C'est souvent par l'arpentage, mental ou physique, de ces lieux que se tissent les liens de continuité entre le passé remémoré et sa répétition dans le présent de l'écriture ou de la publication. Dans le volume d'Avrom Teytlboym intitulé *Varshever heyf*²⁰ [Cours de Varsovie], le passage d'une cour varsovienne à une autre, déambulation narrative qui permet à l'auteur de se déplacer dans les unités temporelles segmentant sa propre existence, est ce qui permet le surgissement de la mémoire et du récit, de même que la création d'un espace virtuel sur lequel chaque lecteur est libre de projeter ses propres souvenirs et images. Dans d'autres ouvrages, où la mémoire est activée non par le parcours d'un itinéraire intérieur mais par la confrontation directe avec la réalité de la

Pologne d'après-guerre, il devient évident que cette relation à l'espace, loin d'occuper une fonction purement commémorative, s'accompagne de questionnements politiques, sociaux et éthiques sur la possible continuation d'une existence juive au sein du territoire polonais. La présence au sein de la collection d'ouvrages comme *Poyln – 1946*²¹ de Khayim Shoshkes, ou encore les mémoires en trois volumes de Zigmunt Turkov²², récits tous deux nés d'un voyage dans la Pologne de l'immédiat après-guerre, montrent à quel point la collection dépasse la seule répétition mélancolique du monde révolu pour s'interroger sur la manière dont ce qui a eu lieu engage l'histoire à venir. L'une des questions implicites que pose Turkov, à travers les reportages et les recueils de témoignages qu'il publie, est celle de savoir s'il peut encore y avoir un judaïsme polonais en Pologne ou si celui-ci doit définitivement trouver à s'implanter et à se réinventer ailleurs.

Dans les premières années de publication en tout cas, les lieux à venir du judaïsme polonais restent indéfinis, et cela d'autant plus que, la question de savoir ce qu'il adviendra des survivants et des apatrides n'ayant pas encore été résolue, l'Europe déborde de réfugiés juifs qui se trouvent littéralement privés de tout espace de vie stable, réduits à exister dans ce non-espace que sont les camps de personnes déplacées, condamnés à vivre en transit en attendant qu'une quelconque autorité étatique consente à leur attri-

19. Il s'agit de : Zusman Segalovitsh, *Tlomatske 13*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1946 ; B. Rozen, *Tlomatske 13*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1950. Lecture et comptes rendus par Daniel Kennedy.

20. Avrom Teytlboym, *Varshever heyf : mentshn un gesheenishtn* [Cours de Varsovie : figures et événements], Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1947. Lecture et compte rendu par Constance Pâris de Bollardièrre.

21. Khayim Shoshkes, *Poyln – 1946*, Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1946. Lecture et comptes rendus par Akvilè Grigoravičiūtė et Constance Pâris de Bollardièrre.

22. Zigmunt Turkov, *Fragmentn fun mayn lebn* [Fragments de ma vie], Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1951 ; *Teater zikhroynes fun a shturmisher tsayt* [Souvenirs théâtraux d'une époque orageuse], 1956 ; *Di ibergerisene tkufe* [L'époque brisée], 1961. Lecture et comptes rendus par Éléonore Biezunski.

buer un lieu où s'établir. Parmi les ouvrages qui évoquent cette dépossession spatiale, ce sentiment de non-ancrage et de profonde confusion provoqué par les indécisions politiques et les déplacements massifs de population de l'immédiat après-guerre, on peut citer *Heymloze yidn*²³, qui raconte le voyage de Yisroel Efros dans les camps de réfugiés d'Allemagne. Bien qu'Efros soit – Turkov le souligne dans la préface – un poète et un professeur de littérature hébraïque dont le métier n'est pas de s'occuper de politique, son ouvrage apparaît comme « un document aux résonances tragiques car il nous dévoile l'image des conditions dans lesquelles vivent jusqu'à aujourd'hui des milliers et des milliers d'hommes et de femmes, de jeunes et d'enfants juifs, dans un monde soi-disant libéré ». Ce livre, ajoute encore le préfacier, « est un acte d'accusation contre le monde en général, non moins accusateur envers notre propre monde juif, contre nos dirigeants et nos organisations mondiales, qui se sont montrés tout à fait impuissants à ébranler la conscience engourdie du monde et à libérer ceux qui sont restés enfermés et réduits en esclavage dans les

camps d'Allemagne. » *Heymloze yidn* se présente ainsi d'emblée comme un écrit intellectuellement engagé, approchant sur le mode de la réflexion éthique l'universelle inertie qui, après avoir laissé prospérer les camps d'extermination nazis, abandonne les Juifs survivants à des lieux qui n'en sont pas. Turkov, en publiant cet ouvrage et en soulignant la portée accusatrice, affirme à son tour sa volonté de porter ces faits « à la connaissance du plus vaste public juif possible », d'agir sur le présent en agissant sur le savoir de ses lecteurs. Les ouvrages, romanesques ou documentaires, qui évoquent la situation d'immigrants empêchés d'accéder au rivage de la Palestine et forcés de continuer à errer sur les flots ; l'insistance, dans le recueil de témoignages d'enfants édité par Noyekh Gris, sur la volonté de ces enfants de partir en Palestine et de participer à la construction d'un pays qui serait le leur, résonnent d'un nouvel écho dès lors qu'ils sont mis en regard des nombreux volumes évoquant la situation des réfugiés juifs pendant et après la guerre, contraints à mener une vie d'errance en attendant de trouver le lieu où pourra se reconstruire leur existence.

23. Yisroel Efros, *Heymloze yidn* [Juifs sans abri], Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1947.

MARTIN BUBER ET LA POLITIQUE

Dominique Bourel

La notion de politique joue un rôle important chez Buber¹ d'autant plus qu'on connaît sa biographie. Il est né dans la Vienne fin de siècle (1878) et a été élevé en Galicie à Lemberg. Après avoir étudié à Vienne, Leipzig, Berlin, Zurich puis de nouveau Vienne, où il soutient sa thèse sur Jacob Boehme et Nicolas de Cues en 1904, Buber a passé un an à Florence puis à Berlin (1906-1916). Il s'installe en Hesse du Sud à Heppenheim jusqu'à son départ pour la Palestine (1938) où il enseignera à l'université hébraïque de Jérusalem qu'il a contribué à créer par son écrit programmatique de 1902 (avec Weizmann et Feiwel). Il fut donc non seulement un sujet de l'Empereur, mais aussi un citoyen de la République de Weimar. Durant le nazisme, il sera surveillé et discriminé comme sa communauté auprès de laquelle il a voulu rester. Il vit ensuite à Jérusalem où il a assisté à la genèse de l'État d'Israël dont il fut une des consciences jusqu'à sa mort en 1965.

Buber vit s'effondrer quatre empires, fut témoin de deux guerres mondiales, fut contemporain de la Shoah et spectateur engagé des premières années de l'État, à commencer par la guerre « de libération » de 1948. Outre ses ouvrages sur le Hassidisme, son livre philosophique majeur, *Je et Tu* (1923), ses travaux sur la Bible qu'il traduit avec Franz Rosenzweig (1925-1929), il est célèbre pour son engagement inlassable pour le respect de la population arabe de

Palestine dont il partagea la vie quelques années lorsqu'il habita à Abou Tor².

Nul doute qu'il fut marqué — comme beaucoup de Juifs de sa génération — par l'expérience de l'Empire austro-hongrois qui fut assez favorable aux Juifs. Bien sûr, les communautés de Galicie ne peuvent se comparer avec elles de Vienne et de Budapest, mais le vivre ensemble fut cependant la règle. À Lemberg où il habita de l'âge de trois à quinze ans, il rencontra jusque dans son lycée (polonais) la diversité des langues, des religions et des cultures. Outre les descriptions célèbres de Shai Agnon, Alfred Döblin et Joseph Roth, on oublie souvent celle de Léopold de Sacher Masoch aujourd'hui connu pour d'autres habitudes, qui, en tant que fils du directeur de la police de la ville de Lemberg, connaissait admirablement les milieux juifs qu'il décrit avec affection et sensibilité. Il était lui-même de vieille « souche » catholique.

Après le divorce de ses parents, Buber alla à Lemberg chez son grand-père, immense érudit en science juive, homme d'affaires avisé et correspondant de l'Alliance Israélite Universelle (AIU). Dans cette ville, les Juifs sont pris dans le creuset des différents nationalismes (austro-hongrois, allemand, ukrainien, russe, polonais, etc.). De même son grand-père était à égale distance des *maskilim* (partisans de la « Haskala », des « Lumières » juives), des orthodoxes et des sionistes, ce que le jeune Buber voyait quotidiennement.

1. Maurice-Ruben Hayoun, *Martin Buber. Une introduction*, Pocket, coll. Agora, Paris, 2013.

2. Une grande partie de l'œuvre de Buber est disponible en français ainsi qu'un volume de sa correspondance.

C'est en 1898 à Leipzig que Buber crée la première association locale sioniste. Il participe ensuite au troisième (1899) et au cinquième (1901) congrès sioniste. Il crée avec Haim Weizmann et quelques amis une fraction démocratique à l'intérieur du mouvement, prônant un sionisme culturel et humaniste peu intéressé par la volonté de Herzl qui attend de la diplomatie et de ses rencontres avec les grands de ce monde qu'on lui offre une patrie pour les Juifs, si possible la Palestine. Buber est déjà un excellent orateur et possède une plume alerte. Il cofonde une maison d'édition pour les Juifs et prépare avec Haim Weizmann, en 1902, un plan pour l'université hébraïque à Jérusalem

Sa première véritable initiation politique, dont il gardera la trace toute sa vie, fut sa rencontre avec Gustav Landauer (1870-1919). Grâce aux travaux de Michael Löwy, on connaît assez bien cette figure assassinée durant la révolution avortée de novembre, et dont on édite actuellement en Allemagne les œuvres complètes. Buber avait été à Munich pour s'entretenir avec les artisans de cette révolution qui se terminera dans le sang ; y compris celui de Landauer. Ce dernier n'est pas seulement un anarchiste³, mais aussi un traducteur de Shakespeare et un grand lecteur de Maître Eckhart. Buber fut son légataire testamentaire. Il édita quelques volumes de son œuvre notamment une partie de sa correspondance et pendant dix ans se consacra à faire publier les textes de son ami. Son opuscule *Révolution*⁴ fut commandé par Buber pour sa série « La société », collection d'une quarantaine de monographies que Buber dirigea entre 1906 et 1912. Au fond, cet anarchisme éclairé et spiritualiste n'a jamais

quitté Buber qui fit beaucoup pour que la pensée inachevée et l'action désespérée d'une révolution allemande soient connues en Europe, dans la Palestine mandataire puis en Israël. En 1911, le texte de Landauer *Appel pour le socialisme* marqua Buber qui participera aux réunions d'un petit groupe antiétatique de « Alliance socialiste ».

La série crânement intitulée « La Société » (*Die Gesellschaft*) nous rappelle que Buber fut présent au premier congrès de la société allemande de sociologie et il y eut un débat remarqué avec son fondateur et premier président, Ferdinand Tönnies, ce qui d'ailleurs donnera aussi un volume sur *Les mœurs*. Lorsqu'on parcourt la liste des contributeurs, on reste surpris par l'ampleur de la tâche et il est évident que cet ensemble doit être interprété comme un geste philosophico-politique. Qu'on en juge : *Le Proletariat* (W. Sombart) qui ouvre la série, suivi par *La Religion* (G. Simmel⁵), *La Politique* (A. Ular), *La Grève* (E. Bernstein), *L'État* (F. Oppenheimer), *Le Parlement* (H. von Gerlach), *La Bourse* (F. Glaser), *Le Féminisme* (E. Key), *Le Parti* (C. Jentsch), *Le Droit* (J. Kohler), *Le Mouvement ouvrier* (E. Bernstein) et bien entendu *Éros* (L. Andreas-Salomé⁶)⁷. À vingt-sept ans, Buber est donc à la tête d'une véritable introduction générale à la société.

Un des aspects controversés de la vie de Buber fut son engagement de quelques mois dans le patriotisme germanique de l'année 1914, alors qu'il avait fait partie des cercles pacifistes. L'homme de paix qu'était Landauer lui en fera d'ailleurs reproche. Très vite, cependant, Buber abandonnera cette position, observant que des

3. Amedeo Bertolo (éd), *Juifs et anarchistes. Histoire d'une rencontre*, Paris 2001.

4. Trad. anonyme, Paris 1974, Arles 2006.

5. Trad. Philippe Ivernel, postface Patrick Vazier, Paris 1998

6. Trad. Henri Plard, introduction Ernst Pfeiffer, Paris 1984

7. Jacques Le Rider vient de publier la contribution de Fritz Mauthner, *Le langage*, Paris 2013.

Juifs tiraient sur d'autres Juifs⁸. En 1916, Buber déménagea « à la campagne », à Heppenheim dans l'Odenwald. Il fonde et dirige un mensuel qui jouera un rôle central dans la culture juive, *Le Juif* (*Der Jude*). Très présent dans les milieux progressistes de Francfort où il enseigne dans deux lieux stratégiques, l'université et le *Lehrhaus*, établissement fondé par Franz Rosenzweig conjuguant idées de *beit hamidrach* (« maison d'étude ») et université populaire, Buber est en contact permanent avec les cercles dirigeants de l'éphémère République de Weimar qui, lorsqu'ils sont juifs, le considèrent comme leur mentor.

Après 1933, et... une visite de la Gestapo puis une interdiction de parole vite levée, Buber anime la résistance spirituelle, sillonnant l'Allemagne pour des séminaires, des lectures, des colloques, en faveur de la formation pour adultes. Former des formateurs : voilà qui fut, toute sa vie, sa mission – tant en Allemagne (alors qu'il fallait rejudaïser une communauté mise au ban alors même que son judaïsme se limitait à la lecture de la Bible de Luther et à l'écoute de la musique de Bach) qu'en Palestine et en Israël (où il fallait aussi en quelques mois scolariser des centaines de milliers de nouveaux immigrants). Dans les deux cas, il conçut et dirigea des institutions dévolues à cette tâche colossale.

Mais revenons un peu en arrière.

Tenant du sionisme culturel, Buber s'est battu très tôt contre le chauvinisme importé d'Allemagne ; car si les Juifs sont majoritaires à Jérusalem, il n'en est pas de même dans le pays. Ainsi le socialisme des kibboutz qui doit tant à la

pensée de Buber, et où on lit beaucoup de Landauer, doit-il veiller ne pas spolier les Arabes, l'idée étant qu'il y a de la place pour tout le monde. Mais les puissances occidentales négocient, mentent et s'adjugent des régions qui ne leur appartiennent pas. Les accords (secrets) Sykes-Picot, en 1916, précèdent d'un an la déclaration Balfour, la même semaine que la révolution russe en novembre 1917. La fin de la guerre va modifier les alliances et le sionisme va évoluer. Rappelons que Herzl est mort en 1904. Buber est devenu le chef de file d'une nouvelle génération dévolue à une autre conception du sionisme. À Stefan Zweig, qui redoute que le nationalisme juif ne soit qu'une pâle imitation des nationalismes qui commencent à ravager l'Europe, il répond le 4 février 1918 :

« Je veux simplement vous dire aujourd'hui que j'ignore tout d'un "État juif" avec canons, drapeaux et médailles », même sous forme de rêve. Ce qui surviendra dépend uniquement de ceux qui créeront cet État ; c'est pourquoi des gens qui partagent mes idées sur l'homme et l'humanité doivent jouer un rôle déterminant maintenant qu'il est donné à nouveau à des hommes de fonder une communauté. Concernant le peuple nouveau appelé à naître d'une ancienne lignée, je ne peux prendre en considération vos déductions fondées sur l'Histoire.⁹ »

Buber et ses amis seront immédiatement dans l'opposition au *mainstream* qui cherche à créer une majorité juive en Palestine. Au fidèle Shmuel Hugo Bergmann qui vient de Prague, il écrit :

8. Rappelons qu'en 1916, le ministère de la Guerre allemand fit faire un sondage pour savoir si les Juifs n'étaient pas des embusqués. Le résultat démontrant l'inverse, on n'en fit pas de publicité : sur 120 000 combattants juifs, 12 000 sont morts au front et des milliers furent blessés. On sait que les Juifs de France ne furent pas en reste du point de vue du patriotisme.

9. Martin Buber à Stefan Zweig 4 février 1918. Tous les textes cités dans cet article sont empruntés à deux anthologies remarquables : *Martin Buber, Une terre et deux peuples*, textes réunis et présentés par Paul Mendes-Flohr, trad. Dominique Miermont et Brigitte Vergne, Paris 1985. On trouvera aussi des textes topiques sur notre sujet dans l'excellente anthologie due à Denis Charbit, *Sionismes*, Seuil, Paris.

« Nous ne devons pas nous cacher que la plupart des sionistes à la tête du mouvement (et sans doute aussi la plupart de ceux qui le suivent) sont aujourd'hui des nationalistes effrénés (sur le modèle européen), des impérialistes, voire des gens qui, sans même le savoir, sont des esprits mercantiles assoiffés de réussite. Ils parlent de renaissance et pensent en termes d'entreprise. Si nous ne parvenons pas à leur opposer une force qui fasse autorité, l'âme de notre mouvement sera peut-être à jamais corrompue » (3/4 février 1919).

Certes, l'accord Faycal-Weizmann du 3 janvier 1919 pourra faire illusion, mais elle sera de courte durée et surviendront les premiers pogroms en Palestine les 4 et 5 avril 1920. Les grandes puissances sont incapables de réaliser une paix véritable. Elles feront encore pire au Moyen-Orient. « Le principe de l'État centralisateur s'est révélé incapable de restructurer l'Orient et l'Europe et il échoue tout autant dans l'instauration d'une nouvelle société. C'est le principe du socialisme fédératif qui est appelé à rénover la société et c'est lui seul qui peut réussir à régénérer les relations entre les peuples et, en particulier, entre l'Europe et l'Asie. » Et de livrer son credo dont il ne se départira pas : « Seuls des systèmes communautaires décentralisés et composés de travailleurs autonomes peuvent s'unir pour former une véritable Société des Nations qui pourra tendre la main à l'Orient ; et l'Orient répondra par une poignée de main fraternelle, car une telle Société des Nations n'aura plus la volonté de faire violence à quiconque ».

C'est au XII^e congrès sioniste (tenu à Karlsbad) en 1921 que Buber souhaite porter un coup décisif pour faire passer ces idées, avec une différence conceptuelle sur laquelle il reviendra souvent :

« Pour un peuple, l'affirmation de soi est un instinct aux effets créateurs ; pour une nation, elle est indissolublement liée à une mission, à une idée ; pour le nationalisme, elle devient un but, un programme ». Ainsi la nation ne saurait être un but en soi, et il faut trancher entre deux nationalismes, un légitime et un illégitime. Certes le judaïsme est une nation, mais il est bien plus, il est un peuple ainsi qu'une structure religieuse qui doit aider à établir une communauté juive en Palestine. Changer de nation, changer de judaïsme, pour changer les hommes et les femmes afin de promouvoir une exigence éthique supranationale, voilà le but. Il est donc chargé d'une proposition pour le règlement du problème arabe. Bien qu'il déplore le temps perdu (la déclaration Balfour date de 1917), Buber sait qu'il n'y a plus un moment à perdre malgré les affrontements violents en Palestine :

« Notre retour en Eretz-Israël, qui doit s'effectuer sous la forme d'une immigration sans cesse croissante, ne veut porter préjudice à personne. En alliance avec le peuple arabe, nous voulons créer sur cette terre que nous partageons une communauté économique et culturelle florissante, et dont le développement permette à chacun de ses membres de devenir autonome et de s'épanouir sans entraves ». Cette résolution rencontrera une telle opposition que les bureaux l'amendront considérablement au grand dam de Buber. Mais il a compris que les politiciens avaient la haute main sur les congrès sionistes.

Lors de l'inauguration de l'université hébraïque (1^{er} mai 1925) les arabisants invités, souvent des Allemands qui seront l'ossature du département orientaliste de la nouvelle institution se réunissent chez Arthur Ruppin (1876-1943), sociologue reconnu, en Palestine depuis 1908 et chargé précisément d'acheter des terres.

Ils créent une association dont le nom sera très connu, le *Brit Schalom*, cette alliance pour la paix qui rassemblera une grande partie de l'émigration intellectuelle d'Europe centrale et occidentale. On y retrouve Gershom Scholem, Ernst Simon, Shmuel Hugo Bergmann, Hans Kohn, Robert et Felix Weltsch et bien sûr Judah L. Magnes, charismatique rabbin américain qui sera chancelier puis président de l'université hébraïque, tout ce monde est docteur et constituera le corps des futurs professeurs. On notera une forte présence de juifs venus de Prague au milieu d'un empire multiethnique, comme si le bilinguisme prédisposait au binationalisme !

L'objet de l'association est clair : « parvenir à la compréhension entre les Juifs et les Arabes, organiser leurs relations mutuelles en Palestine sur la base d'une absolue égalité politique entre les deux peuples culturellement autonomes, et déterminer le cadre de leur coopération pour le développement du pays ». Suit une série de propositions afin de modifier l'opinion publique, et surtout de l'informer d'une réalité que bien des Juifs allemands ignorent. Il y a toujours une différence démographique énorme, 75 000 Juifs pour une population de 750 000 Arabes ! Pourtant il faut faire vite, car cette même année est créé par Vladimir Jabotinsky un sionisme « révisionniste » nationaliste, chauvin, musclé et dévastateur. Il jouera longtemps et joue encore un rôle capital dans la vie politique des juifs surtout en Israël. Buber voyage en Palestine en 1927, écoute beaucoup, consulte encore plus et prépare son départ pour Jérusalem où il reviendra avant de s'y installer définitivement à la fin du mois de mars 1938.

Entre-temps les massacres d'Hébron et de Safed puis les événements du Mur des Lamentations (été 1929) vont rendre la solution encore plus urgente. Le 31 octobre 1929, à Berlin, Buber pré-

sente sa solution d'un état binational sur lequel on daube aujourd'hui oubliant simplement qu'il a été pensé alors que les Juifs étaient en minorité en Palestine. « Quand nous parlons de colonisation, nous ne pensons pas à étendre notre puissance, mais à nous rassembler ; nous ne pensons même pas à acquérir de la puissance ». Et de réaffirmer :

« Notre relation avec les Arabes devrait s'établir de manière positive dans tous les domaines. Sur le plan économique, nous devrions fonder une solidarité d'intérêt concrète au lieu de donner des assurances à une solidarité d'intérêts existante, comme cela a toujours été le cas ; partout, à tous les moments où des décisions d'ordre économique sont à prendre, nous devrions tenir compte des intérêts du peuple arabe. Cela n'a pas suffisamment été fait. Quiconque connaît la situation sait que beaucoup d'occasions ont été perdues ».

Les membres du *Brit Schalom* vont chacun prendre leur liberté et Hans Kohn va même quitter la Palestine pour faire une grande carrière aux USA.

Une longue célèbre lettre à Gandhi en 1938 permet à Buber de rassembler ses arguments pour défendre la présence juive en Palestine.

Buber ne désarme pas et crée en octobre 1939 une ligue pour la compréhension et la collaboration entre les Juifs et les Arabes. Celle-ci publie entre 1940 et 1942 une revue en hébreu *Be'ayot ha-Yom*, (problèmes du jour), qui deviendra ensuite *Be'ayot ha-Zman* (problèmes de notre temps). Au fur et à mesure, Buber intervient aussi en anglais, en hébreu. Entre-temps, commence la mise en place de la solution finale et la conférence de l'hôtel Biltmore de New York prévoit la création d'un État juif, réponse à la possibilité de création d'un État arabe prévue dans le livre blanc de 1939. Buber crée alors l'*Ihoud* (Union) tenant compte des nouvelles conditions catastrophiques qui rendent urgente la création d'un

refuge pour les Juifs. Il s'agit toujours, restant bien entendu à l'intérieur du mouvement sioniste, « d'élaborer en Palestine une forme de gouvernement sur la base des droits politiques égaux pour les deux peuples ». C'est donc vers une fédération d'États souverains qu'il faut s'orienter, et la relier avec l'union anglo-américaine. La révélation de la Shoah va précipiter les événements. Il vient même parler devant la commission anglo-américaine en mars 1946 qui avait déjà entendu Einstein aux USA. Pour Buber il ne faut absolument pas de séparation entre les deux communautés. La commission semble d'ailleurs d'accord avec lui. C'est bien le binationalisme qui est la solution. Entre temps, le King David explose, le pays est à feu et à sang, c'est la guerre civile et l'opposition aux Anglais. Buber publie avec son groupe *Vers l'union en Palestine. Essais sur le sionisme et la coopération judéo-arabe* en anglais en 1947. On connaît la suite : Plan de partage, déclaration unilatérale de l'État d'Israël puis... la guerre soldée par une victoire. Mais Buber ne relâchera pas son attention et la pression sur le gouvernement, ce qui emplira Ben Gourion de respect ! « Je crains qu'une victoire des Juifs ne signifie la défaite du sionisme », dit-il en 1948 ! Bernadotte est assassiné en septembre 1948. En avril 1949, Buber crée une nouvelle revue *Ner*, et remet l'ouvrage sur le métier avec une constance admirable. Il exerce aussi une influence grandissante sur certains kibboutz, fondés par ses élèves et par le séminaire de formation permanente dont il rêvait depuis longtemps.

En 1954, dans un journal israélien il constate :

« Notre principale erreur a été que nous ne nous sommes pas efforcés, dès notre arrivée ici, de faire naître la confiance dans le cœur des Arabes, aussi bien sur le plan politique qu'économique. Nous avons contribué à renforcer l'argument selon lequel nous étions des

étrangers, des gens de l'extérieur qui ne s'intéressaient pas à un accord avec les Arabes. Ceci a préparé la voie à tous les conflits ultérieurs ».

Désormais le problème des réfugiés et les confiscations de terres vont être au centre de ses prises de parole et il deviendra une sorte de conscience du jeune État, intervenant lors des massacres de Deir Yassin, Kfar Kassem, remettant en cause l'administration militaire, le procès Eichmann.

Mais Buber sait bien que, depuis les années vingt, il y a avait très peu de réponse du côté des Arabes. Certains furent même assassinés pour avoir rencontré régulièrement des Israéliens. En 1950 il rassemble sa position politique dans *Utopie et socialisme*¹⁰. En 1960, il participe à Paris à une rencontre destinée à alerter l'opinion publique internationale sur les juifs d'URSS avant de rallier Florence où il va dialoguer, dans le cadre des rencontres de la Méditerranée organisées par Giorgio La Pira, charismatique maire de la cité, avec des intellectuels arabes. Ainsi parti d'une réflexion politique à l'intérieur du judaïsme, il est venu à la politique internationale où sa voix a été très entendue comme en témoignent ses rencontres avec Dag Hammarskjöld, secrétaire général de l'ONU, abattu en vol alors qu'il traduisait *Je et Tu* en suédois afin de faire attribuer le prix Nobel à Buber.

Aujourd'hui sur les murs de l'université hébraïque ou sur des tracts politiques, des citations rappellent cet engagement et cette utopie.

Auteur, à ce jour, de dix romans, de quatre recueils de nouvelles et de cinq pièces de théâtre, Avraham B. Yehoshua est aussi ce que l'on appelle communément un « intellectuel engagé ».

10. Trad. Paul Corset, Paris 1977.

AVRAHAM B. YEHOSHUA – UN PENSEUR SUR LA CORDE RAIDE

Denis Charbit

Régulièrement sollicité par la presse israélienne comme par la presse étrangère, c'est au nom de cette notoriété acquise dans l'espace littéraire, reconnue par la critique comme par le grand public, qu'il multiplie ses interventions dans l'espace public et livre ainsi, de chroniques en pétitions, de manifestes en discours, ses convictions, ses humeurs, ses indignations et ses espoirs aussi. On attend de lui qu'il prenne position, et Yehoshua ne se dérobe pas à cette mission au service de la cité, laquelle le lui rend bien par le succès, et souvent le triomphe, qu'elle réserve à ses livres. Est-il écouté ? Sa parole a-t-elle quelque effet ? Il forme, en tout cas, avec Amos Oz et David Grossman, le triumvirat de la République des lettres israélienne. Non sans une certaine ironie pour ces trois agnostiques, ils sont souvent qualifiés d'*admorim*¹, le titre vénérable que dans la tradition hassidique les fidèles donnent aux rabbins et docteurs de la Loi religieuse les plus éminents. *Admorim* séculiers, ils font, en effet, figure de grands sages, de mentors, consultés sur toutes les questions à l'ordre du jour, ce qui ne veut pas dire que l'opinion laïque et de gauche se reconnaisse toujours dans leurs opinions.

Yehoshua est toutefois conscient de la loi du genre qui règle ce type d'intervention : quelques minutes d'antenne sur la chaîne publique, quelques milliers de signes dans tel ou tel quotidien. C'est trop peu pour favoriser une réflexion approfondie, une enquête plus fouillée, la proposition d'une théorie nouvelle. Yehoshua ne se

décharge pas de cette ambition en renvoyant le lecteur à ses livres de fiction pour y discerner, à travers les propos des personnages et le fil du récit, l'état de sa pensée. Il aurait pu s'y résoudre sans difficulté : ne trouve-t-on pas, pour ne prendre qu'un exemple, disséminées dans *L'Amant*, *Mr. Mani*, *Le Voyage au bout de l'an mil* et *La Mariée libérée*, les représentations littéraires de ce qui est plus qu'une coexistence judéo-arabe : une complémentarité, si ce n'est une symbiose entre les deux fractions de ces deux peuples qui revendiquent la même terre ? Et cependant, parallèlement à sa création romanesque, parallèlement à ses écrits de circonstance dictés par les événements, Yehoshua a toujours veillé à développer sa réflexion sous la forme d'articles plus étoffés. Ce recours à l'essai lui a permis de prendre du recul vis-à-vis de la tyrannie de l'actualité immédiate. Yehoshua peut protester contre la poursuite des implantations ; appeler à refonder sur de nouvelles bases le dialogue israélo-palestinien ; supplier la gauche parlementaire et extra-parlementaire de mettre fin à ses haines fratricides ; critiquer la confusion entre le politique et le religieux au sein de l'État ; donner son avis sur la nouvelle judéophobie en Europe ; même s'il cède volontiers à la pression médiatique qui se contente d'un condensé, il lui importe d'examiner de manière plus systématique les causes profondes de l'antisémitisme, de méditer la nature religieuse et nationale du fait juif, de reprendre à zéro le problème de la légitimité morale du sionisme. C'est qu'avant de prétendre changer le monde, il faut d'abord le penser. Le repenser. Son point de

1. *Admor* : acronyme de *Adonenou*, *Morenou Ve-Rabenou* (Notre seigneur, notre maître, notre rabbi).

départ est toujours celui d'un chercheur en éveil qui a lu toutes les thèses et n'en demeure pas moins insatisfait. Celles-ci ne sont pas inutiles, elles apportent assurément des lumières, mais il leur manque quelque chose — quelque chose qui incite précisément Yehoshua à se saisir à son tour du problème. Il en ressent d'autant plus la nécessité que la réflexion qu'il apporte est novatrice et souvent provocatrice. En ce sens, il est un agitateur. Il remue les idées reçues, les théories trop bien assises, les lieux communs confortables. Ce n'est pas qu'il affectionne la position du prophète ou celle de l'imprécateur, pas plus qu'il n'a de goût pour la polémique ou le scandale. Lorsqu'il constate l'onde de choc qu'a suscitée telle ou telle de ses thèses, il ne se targue pas d'être incompris ou dissident. Au contraire : effet de sa culture rationnelle et démocratique, effet, sans doute aussi, de son souci d'appartenir, il ne désespère jamais de convaincre. Il multiplie interviews et conférences comme des ballons d'essai afin de tester et affiner ses hypothèses ; puis, après publication, il reprend son bâton de pèlerin pour dissiper d'ultimes ambiguïtés, reformuler des arguments restés obscurs et s'assurer qu'on l'a bien compris. Sans jamais prétendre être sociologue ou historien, il s'infiltre dans cette chasse gardée pour poser ses questions demeurées sans réponse et avancer ses thèses audacieuses. En vérité, il ne prétend pas rivaliser avec eux sur leur terrain de prédilection. Ce n'est pas la science désintéressée qu'il entend faire avancer par sa réflexion : les savants le font très bien sans lui. En interrogeant le passé à travers l'histoire, l'éthique, la littérature et la sociologie politique, il entend donner à ses vues normatives sur le présent et l'avenir d'Israël une légitimité supplémentaire susceptible de favoriser le changement espéré.

Mais autant ses romans lui valent des lecteurs fidèles de livre en livre, autant ses propositions

théoriques apparaissent iconoclastes et déconcertent le plus souvent, y compris ceux qui le suivent sur le plan politique. Il aurait pu s'arrêter en chemin et préserver le consensus autour de son œuvre littéraire ; renoncer à ce genre spécifique pour ne se vouer qu'à l'écriture romanesque où il donne toute la mesure de son talent créateur. Et cependant, Yehoshua poursuit sa quête, inlassablement. C'est qu'à travers ses quatre volumes d'essais, il s'est engagé dans une course de fond. Qu'il s'agisse d'un roman ou d'un essai, l'écriture est pour lui le lieu de la maîtrise : maîtrise de la destinée de ses personnages, maîtrise d'une situation qui peut être mise à plat, étudiée à sa racine, jusque dans son tréfonds, offrant une compensation, fût-elle imparfaite et relative, à un réel toujours fuyant et insaisissable.

Yehoshua a la disposition d'esprit révisionniste, au sens noble et tonique qu'avait ce terme avant que ne l'aient pollué ceux qu'il était plus juste d'appeler des négationnistes.² Réviser, c'est-à-dire remettre en question une vérité consensuelle afin d'examiner d'autres explications, d'autres hypothèses, pour en tirer de nouvelles conclusions. C'est ainsi qu'il conçoit son rôle : tendre un fil entre le passé et le futur, tisser un lien entre le ciel des idées et le sol des réalités. Un intellectuel ne remplit sa mission que s'il se tient sur la corde raide : on ne pense pas si l'on ne prend pas de risques.

Nous essaierons, dans les pages suivantes, de préciser les valeurs premières qui sont à l'origine de son engagement, pour mieux comprendre, à travers elles, les convictions qui l'animent et les changements qu'il appelle de ses vœux, afin qu'à l'ambiguïté, au chaos, aux menaces qui pèsent sur

2. Dissipons la confusion : le révisionnisme que nous attribuons à Yehoshua n'a rien à voir également avec le programme et le mouvement du même nom conçu et fondé par le leader de la droite nationaliste sioniste, Zeev Jabotinsky.

Israël succèdent lumière et ordre, enfin la paix, intérieure comme extérieure.

Né à Jérusalem en 1936 d'une mère originaire du Maroc et d'un père dont la famille était établie en Palestine depuis cinq générations ; résidant depuis 1967 à Haïfa où se perpétue une coexistence judéo-arabe des plus harmonieuses, romancier et professeur de littérature, Yehoshua se définit comme un intellectuel israélien. Ce n'est pas seulement là un jugement de fait, une constatation objective, mais aussi la désignation du cadre de référence privilégié qu'il ne considère nullement comme étroit ou étriqué par rapport à une vision planétaire étendue à l'échelle de l'humanité au nom de laquelle il aurait pu s'exprimer. Sans être indifférent aux malheurs du monde, Yehoshua revendique pleinement son enracinement dans une communauté donnée. Contrairement à la tendance dominante de bien des intellectuels qui se piquent de prendre leurs distances avec la nation, l'État, la souveraineté, la politique, l'identité culturelle et nationale, Yehoshua les revendique pleinement tout en les passant au crible de ses convictions. La prétention de l'intellectuel à s'émanciper de son identité, à se tenir à distance de son appartenance grâce à l'exercice d'une raison suprême universelle et transcendante, est, pour lui, un vœu pieux, une promesse non tenue et qu'on ne saurait tenir, une illusion dangereuse, et surtout une auto-mystification.

Ce n'est pas qu'un homme est fatalement assigné à l'identité que lui confèrent son lieu de naissance ou ses antécédents familiaux. Yehoshua est trop attaché à l'idée de la liberté individuelle pour ne pas admettre qu'un individu puisse décider volontairement de se détacher de sa communauté d'origine. Au demeurant, nombre de Juifs ont accompli cette métamorphose identitaire. Yehoshua ne croit toutefois ni à la consistance

d'un « homme sans qualités », pas plus qu'à l'abstraction d'un État neutre. Le propre de l'homme est d'inscrire sa condition, ses aspirations et son action dans un système de signes (la langue), un espace territorial (le lieu où il vit, qu'il y soit né ou qu'il y ait émigré), une communauté politique (le peuple dont il fait partie), et un réseau de valeurs et de pratiques (la culture), lesquels font l'homme tel qu'il est – ensemble qu'il lui incombe, à son tour, de recomposer. L'intellectuel n'échappe pas à ce lot. L'arrachement qu'il proclame est une fiction idéaliste : elle ne produit pas un homme universel qui planerait au-dessus des contingences, au-dessus des appartenances, au-dessus des identités, pour juger d'en haut et de haut le spectacle de l'humanité tout entière. Voltaire, Zola ou Sartre pouvaient bien, à travers l'affaire Calas, l'affaire Dreyfus ou les *Réflexions sur la question juive*, se ranger du côté de l'universel, ils n'en défendaient pas moins en France, en français et pour la nation française, une certaine idée de la France à laquelle ils tenaient : en l'occurrence, ouverte et généreuse.

Cette liaison, organique pour ainsi dire, de l'intellectuel à sa communauté nationale que revendique Yehoshua est affaire d'efficacité et de modestie à la fois. C'est fort de la connaissance et de la pratique des codes internes à sa communauté qu'un intellectuel peut espérer être mieux entendu. D'autant qu'il ne s'agit pas, à partir de cette appartenance nationale pleinement assumée, d'exalter le génie du peuple en toute circonstance, d'admettre en bloc ses choix passés et présents, mais, bien au contraire, de lui signifier ses devoirs et ses lacunes, de l'exhorter à l'auto-critique et à l'examen de soi. Inversement, c'est parce que Yehoshua n'a pas la maîtrise intégrale des références culturelles, historiques et psychologiques spécifiques aux autres nations, qu'il lui paraîtrait difficile, malaisé, sinon incongru de

procéder à l'examen moral des États-Unis ou de la Palestine, par exemple. Il va sans dire que par rapport au modèle du clerc, tel que Julien Benda l'avait défini, Yehoshua trahit, comme tant d'autres, sa vocation, si ce n'est que, pour lui, l'universel n'est pas fonction de l'audience à laquelle on prétend s'adresser, mais du message que l'on tient, quand bien même celui-ci est délivré initialement à sa communauté immédiate.

Si Yehoshua parie pour l'optimisme, ce n'est pas en vertu d'une confiance naïve en un progrès moral qui, convergeant avec le progrès technique, se réaliserait à chaque fois un peu plus. Même si la marge de manœuvre est réduite, même si les efforts ne sont pas couronnés de succès, Yehoshua refuse de désespérer. Il sait bien que ce monde n'est pas le meilleur des mondes, mais c'est le seul où vivent des êtres humains. Or, l'homme a cette faculté, ce devoir même, de le perfectionner, comme si cette amélioration ne dépendait que de lui, à l'échelle individuelle comme à l'échelle nationale, pour prévenir de nouvelles catastrophes. Ce volontarisme est pour Yehoshua l'antidote indispensable pour résister à ce qui lui apparaît le plus pernicieux dans l'histoire humaine en général, et dans l'histoire juive en particulier, la tentation du désespoir. Aujourd'hui encore, lorsqu'en maintes circonstances, — et elles sont hélas nombreuses — le découragement semble gagner le camp de la paix en Israël, Yehoshua ne cesse de réitérer son leitmotiv : « combattre, d'abord et avant tout, avec acharnement, le désespoir et le fatalisme, endiguer la déception et la désertion »³. C'est ce refus de l'abatement qui l'anime dans sa tenace volonté de dialoguer avec les Palestiniens, tout en restant lucide sur les effets politiquement limités de ces

rencontres. « S'il a encore une sensibilité, une indépendance d'esprit, une conscience politique et quelque chose qui s'apparente à de l'espoir, l'intellectuel, écrivait-il déjà en 1969, les apportera avec lui en des lieux considérés comme perdus, là où d'autres ont déjà désespéré. Il nous faut avoir la naïveté qui vient après le désespoir. »⁴

Cet optimisme lucide est, en fait, sa manière de déclarer son refus obstiné, buté même, du fatalisme. C'est un état d'esprit que Yehoshua juge opportun et indispensable pour que, face à l'adversité, l'homme déploie la plénitude de ses responsabilités. Ce plaidoyer pour une responsabilité active s'opposant au désespoir et au fatalisme résulte d'une confrontation attentive au tragique de l'histoire juive ancienne et moderne, une dimension tragique à laquelle, trop souvent à son goût, les Juifs se sont résignés en y voyant la contrepartie de leur élection. À cet égard, Yehoshua préconise le troc historique inaugurant un cours nouveau dans l'histoire juive : action temporelle contre élection spirituelle. Or ce troc a un nom, et nonobstant sa délégitimation, son assimilation à ce qu'il y a de pire dans le nationalisme, Yehoshua s'en réclame sans fléchir : le sionisme. Certes, il n'est ni ignorant ni insensible à ce qu'il a pu signifier pour la population arabe de Palestine. Toute son action publique n'est-elle pas vouée à réparer, au niveau local comme au niveau étatique et régional, les dégâts de la guerre qu'Arabes et Juifs continuent de se livrer ? Ce faisant, il ne peut admettre que l'on occulte ou sous-estime cette énergie libératrice qu'a été le sionisme et qu'il demeure encore pour un peuple aussi éprouvé que les Juifs. Yehoshua redoute que la durée du conflit et son aggravation récente ne

3. Avraham B. Yehoshua, « La totalité clarifiée entre le couteau et le missile », *Politika*, n°37 mars 1991, page 5, (en hébreu).

4. Avraham B. Yehoshua, "Meeting sans rencontre" (décembre 1969), *The Wall and the Mountain - The Extra-Reality of The Writer in Israel (Essays)*, Tel-Aviv, Zmora-Bitan, 1989, p. 13, (en hébreu).

rétablissent la croyance en un éternel retour du « malheur juif ». Ce n'est pas qu'il ait la certitude que l'avenir est radieux et la haine définitivement conjurée, ce n'est pas qu'il ignore que l'Histoire est tragique et que le mal présente quelque chose d'irréductible. Le malheur juif est assurément plus une constante qu'une exception à la règle, un scandale intolérable. Mais il ne peut et ne doit surtout pas dispenser de l'impératif catégorique de penser ce qui peut et doit être fait pour transformer cette condition d'oppression. D'autant qu'Israël, en dépit des contingences particulières dans lesquels il se trouve, a permis d'opérer ce renversement psychique substituant la responsabilité ici et maintenant au messianisme repoussé à la fin des temps. Le sort de son peuple inspire à A. B. Yehoshua moins le devoir de commémorer les douleurs subies que la volonté de remédier et d'interrompre ce cours mortifère. Sisyphe ne saurait être un modèle dont il conviendrait de s'accommoder. Ce refus de la fatalité souligne *a contrario* la suprématie morale que Yehoshua accorde à l'exercice de la responsabilité. En toute circonstance, l'homme doit se demander à quoi elle l'engage. Or, nul n'est exonéré de cette épreuve : et pas plus la victime que le bourreau. C'est là que Yehoshua se montre exigeant, allant jusqu'au bout de ce sens irréfutable de la responsabilité. Que le bourreau soit coupable ne dispense pas, en effet, la victime, et surtout les survivants, de penser à ce qu'ils auraient dû faire, mais surtout à ce qu'il leur incombe de faire pour réduire le risque que le bourreau réitère son acte. Il faut agir comme si l'on était convaincu que l'action que l'on mène est à même de modifier le comportement de l'adversaire. « Certes, admet Yehoshua, on ne peut rien faire si l'on passe à côté d'une bombe qui est sur le point d'exploser, mais, en revanche, on peut faire en sorte, sur le plan politique, que l'homme qui a jeté la bombe

n'ait plus de motivation de le faire. »⁵ Cet impératif de la responsabilité vaut tant pour les Juifs que pour les Palestiniens. Mais comme Yehoshua estime devoir s'adresser aux siens, il se préoccupe d'abord de dégager la part de responsabilité d'Israël et des Israéliens, reprochant au gouvernement comme à ses concitoyens de ne pas avoir fait tout ce qui était possible « pour ne pas pousser [les Palestiniens] à une action suicidaire dans laquelle ils nous entraîneront également ». Et il ajoute que « cette disposition suicidaire n'est pas autonome, elle dépend aussi de nos actes. »⁶ Et Yehoshua de reprendre à son compte la célèbre formule de Ben-Gourion pour la retourner dans un sens inédit qui n'est pas celui du fait accompli, mais celui des effets de l'action : « Ce qui compte, ce n'est pas ce que diront les nations du monde (*Goyim*), mais ce que feront les Juifs ».

Cette élévation de la responsabilité au premier rang des attitudes humaines morales, Yehoshua estime la devoir à une source juive (le sionisme), à une source grecque (Le « Connais-toi toi-même » de Platon), à quoi l'on pourrait ajouter également une source française : l'existentialisme sartrien.

Le sionisme est d'abord pour Yehoshua la décision historique du peuple juif de prendre en charge son destin, de se constituer en communauté nationale majoritaire, de telle sorte qu'il soit délivré des problèmes et des complexes que pose la condition minoritaire en général, et la condition minoritaire juive en particulier. Certes, Israël n'a pas été créé sans conflit, et à ce jour, celui-ci polarise l'attention intérieure et internationale, menace son existence comme sa légitimité. Toutefois, les attributs de la souverai-

5. Yotam Reuveny, *Diokan 2 Avraham B. Yehoshua, Two interviews and notes*, Tel-Aviv, Nimrod, 2003, (en hébreu).

6. Avraham B. Yehoshua, « La totalité clarifiée entre le couteau et le missile », *Politika*, n°37 mars 1991, page 5, (en hébreu).

neté modifient la gestion du conflit. En ce sens, pour difficile qu'elle soit, la situation vécue par les Israéliens n'est pas comparable, aux yeux de Yehoshua, à celle qui fut le lot des juifs en butte aux persécutions. Même si la maîtrise de la force engendre chez lui de graves inquiétudes morales.

C'est en s'appuyant sur la formule de Platon qu'il étend son enquête du niveau individuel à celui de la nation, et cherche à scruter avec la même ardeur l'histoire collective présente et passée. Enfin, on peut émettre l'hypothèse d'une parenté sinon d'une influence sartrienne. Yehoshua adapte au contexte qui est le sien cette idée d'une liberté en situation, d'une conduite authentique et le refus de la mauvaise foi.

Cette conception d'une responsabilité toujours en éveil, soucieuse, en permanence, de procéder en amont comme en aval à son examen de conscience — qu'avons-nous fait et que devons-nous faire ? —, si elle peut être entendue et apparaît même louable lorsqu'il s'agit du conflit israélo-arabe, suscite souvent malentendu et incompréhension lorsqu'elle est appliquée à l'antisémitisme. Il est moralement inadmissible d'expliquer la misogynie par le comportement des femmes, le racisme par ce que font les noirs ou les Arabes. Et il ne devrait pas en être autrement pour l'antisémitisme. C'est Theodor Lessing qui avait conceptualisé comme discours de « la haine de soi » et stigmatisé, à juste titre, la prose de ces juifs convaincus que c'était bien aux mœurs des Juifs qu'il fallait imputer l'origine de leurs maux. Lorsque Yehoshua se demande s'il n'y a pas dans la structure même de l'identité juive un facteur de déstabilisation qui réveille potentiellement les forces de haine, il est tout à fait conscient qu'il s'avance en terrain miné tant il est suspect de chercher une explication dans l'identité des persécutés, là où la seule raison qui

vaille doit être trouvée dans la psychologie individuelle et collective des persécuteurs. Il prête ainsi le flanc à l'accusation, qu'il récuse vigoureusement, de justifier l'antisémitisme. Yehoshua condamne à l'avance toute confusion, tout dérapage, toute manipulation de ses thèses visant à leur faire dire ce qu'il ne dit pas et ne pense pas. Son approche se situe aux antipodes de la « haine de soi » : Yehoshua se garde bien de mettre en cause quoi que ce soit de ce que les juifs font ou pensent. Ni leurs mœurs, ni leurs ambitions, ni leur patriotisme ou leur cosmopolitisme, ni leur rapport prétendu à l'argent ou à la révolution ne sauraient passer pour des facteurs générant et justifiant une réaction hostile. L'antisémitisme étant un phénomène de longue durée, Yehoshua estime qu'il est trop réducteur pour un esprit en quête de synthèse de se tourner vers ses occurrences historiques, discernant pour chacune d'elles le faisceau unique de causes conjoncturelles qui l'expliquent. Il doit bien y avoir, suggère-t-il, une cause structurelle aussi permanente que l'antisémitisme, qui permettrait de comprendre pourquoi celui-ci réapparaît de manière cyclique dans des sociétés qui diffèrent pourtant les unes des autres, autant, d'ailleurs, que les juifs, qui ne sont pas les mêmes d'une communauté à l'autre, et d'une époque à l'autre. Cette quête des racines profondes de l'antisémitisme ne répond pas à une curiosité d'ordre historique et intellectuel. Il ne s'agit pas pour Yehoshua d'appréhender le passé en tant que tel, mais, une fois mis à nu ce fondement structurel, de tirer les conclusions adéquates pour désamorcer sa résurgence éventuelle. Affaire de survie !

La réponse sioniste classique avait consisté à pointer du doigt l'exil, et notamment sa faille politique et démographique : en tant que minorité ethno-religieuse au sein d'une population majoritaire, les juifs, sont, de par leur disper-

sion, vulnérables face à une haine qui les vise. Sans aucun doute, nombre de sionistes ont opéré ce glissement consistant à voir dans l'exil, plus qu'une condition objective de l'antisémitisme, sa cause immédiate. Yehoshua va plus loin et considère que ce qui altère le rapport des sociétés majoritaires à leurs minorités juives est la double structuration de l'identité juive. Celle-ci joue sur les deux tableaux — identité religieuse forte d'ingrédients nationaux et identité nationale forte d'ingrédients religieux. Qui plus est, elle présente un aspect excessivement virtuel dans la mesure où l'on se réfère à une patrie lointaine où l'on ne vit pas et à une langue que l'on ne parle pas, mais que l'on cultive, l'une et l'autre, dans l'imaginaire par souci de distinction. Voilà de quoi troubler les sociétés, lesquelles se retournent contre leurs juifs. Or, si l'on revient aux valeurs fondamentales invoquées par Yehoshua — son optimisme, son refus du fatalisme et son sens aigu de la responsabilité — on devine aisément où il veut en venir et ce qui motive son approche et sa conclusion : puisqu'il est exclu que l'antisémitisme soit une fatalité permanente inscrite dans l'ordre des choses, il faut tenir pour possible la perspective de l'éliminer, ou, du moins, celle d'en réduire le niveau d'intensité. Il faut, pour cela, agir, sur l'un ou l'autre des acteurs. Il est assurément peu probable que le protagoniste antisémite soit capable, par enchantement ou par auto-persuasion, de renoncer à la haine qu'il éprouve. Il convient, donc, de se tourner du côté des Juifs qui, peut-être, détiennent le moyen de diminuer la pression antisémite, ce qui aurait l'avantage inestimable de les préserver d'une catastrophe à venir. Le problème de l'antisémitisme reste bien celui des non-juifs. Il faut évidemment s'interroger sur leur seuil d'intolérance ; mais dans la mesure où les juifs sont les cibles visées, les moyens de s'en

prémunir relèvent, bel et bien, de leur responsabilité, et le plus tôt sera le mieux.

Ses propositions ne sont pas, comme le pensent ses détracteurs, une apologie réitérée du sionisme. Ce serait réduire sa pensée au niveau de la propagande. Elles découlent de sa conviction que c'est aux Juifs de prendre les devants — comme ils l'ont déjà fait, au demeurant, en se regroupant dans l'État d'Israël en majorité souveraine pour y recomposer l'identité juive dans sa dimension territoriale et linguistique, la rendant ainsi moins virtuelle pour les Juifs comme pour le reste du monde. Toutefois, Yehoshua a pu constater que cette partie du peuple juif restaurée dans son foyer national, et à laquelle il appartient est, elle aussi, exposée sous la forme de l'antisionisme, à la vindicte. Celle-ci dépasse souvent la critique légitime et place Israël au ban des nations. C'est là une raison supplémentaire de procéder à l'accomplissement définitif de cette opération identitaire israélienne encore inachevée : dissocier dans l'identité juive l'aspect national de l'aspect religieux. C'est alors que la révolution sioniste aurait un avenir. À s'arrêter en chemin comme elle fait, elle résout certains problèmes, mais elle en maintient d'autres tout aussi cruciaux, et qui sont liés non seulement à la diaspora, mais aussi à la structure de l'État d'Israël et son identité tant par rapport à la population juive observante qu'à la population arabe. Cette révolution, si elle venait à s'accomplir, aurait une portée décisive sur cette partie des nouveaux immigrants de l'ex-Union soviétique qui ne sont pas juifs en vertu des critères du judaïsme traditionnel, tout en étant Israéliens sur le plan civique, et, de surcroît, en voie de l'être également sur le plan de la langue et de la culture. Cette révolution identitaire, le sionisme en a posé les jalons avec la création de l'État d'Israël et la production d'une identité

nationale israélienne. Il est indéniable qu'elle n'est pas stabilisée, qu'elle génère encore maintes ambiguïtés. Or, Yehoshua fut l'un des premiers à les cerner, une fois de plus. « Israélien » désigne une communauté politique : celle de tous les citoyens d'Israël indépendamment de leur appartenance ethnique, de leur confession religieuse et de leur langue. Toutefois, il n'existe pas, officiellement et juridiquement, de nation israélienne ou de peuple israélien. À cet égard, Israël n'est pas encore, comme il le souhaiterait, au diapason des nations du monde. La normalisation d'Israël est encore en gestation.

Cette notion de normalité, Yehoshua en a fait son leitmotiv, le mot-clé de sa réflexion sioniste, au grand dam de nombreux Israéliens indéfectiblement attachés à leur singularité juive. Ils y voient la réduction d'Israël à un « État comme les autres », ce qui leur apparaît une chimère impraticable autant qu'un idéal contestable. C'est la raison pour laquelle son « Plaidoyer pour la normalité » fut l'essai éponyme du recueil tout entier⁷. Normaliser la condition juive suppose un étalon dont on peut se demander ce qu'il est, qui le détermine, et au nom de quoi on devrait se soumettre à son hégémonie. Le mot présente, en outre, une connotation péjorative qui l'associe à des notions telles que médiocrité, uniformité et moyenne⁸. À l'ère du post-modernisme, du multiculturalisme et du *politically correct*, il

est indéniable que le terme n'a pas bonne presse. Pourquoi devrait-on normaliser la condition juive et liquider cet héritage singulier ? Pour s'aligner sur l'Occident ? Mais celui-ci, pour avoir mis en avant des principes d'organisation sur une base nationale, n'est pas aussi dégagé de ses racines religieuses, et chrétiennes en l'occurrence, qu'il le prétend. Cette normalisation implique qu'Israël coupe ses liens avec la diaspora. N'est-ce pas tout le projet sioniste qui est remis, par là, en cause ? Yehoshua ne se fait-il pas ainsi, malgré lui, l'allié de ces juifs antisionistes qui réclament à cor et à cri la rupture inverse : celle de la diaspora avec Israël ? En outre, pourquoi Israël devrait-il renoncer aux communautés juives à travers le monde qui se sont ralliées à sa centralité, alors que depuis une ou deux décennies à peine, un certain nombre de nations développent plus que jamais leurs liens avec leurs diasporas respectives ? On voit bien que les propositions de Yehoshua soulèvent autant d'objections que d'approbation, et forcent le respect par ceci qu'elles suscitent et même ressuscitent un débat qu'on croyait tombé en désuétude. Dans l'esprit de Yehoshua, cette normalisation n'est en aucune manière un renoncement à des exigences morales. Inversement, ce sont les partisans de la domination exercée sur le peuple palestinien, ceux-là mêmes qui stigmatisent cette vision de la normalité, qui portent préjudice à Israël et en font un État comme les autres. Yehoshua entend par normalité le fait que les Juifs établis en Israël se sont enfin dotés des instruments semblables à ceux adoptés par les nations – ce qui ne veut pas dire, évidemment, qu'il en fera le même usage. Cette mutation mérite d'être explicitée par un changement de nom, passant de l'identité juive associée à la diaspora à l'identité israélienne liée à l'État d'Israël. Elle marque, pour Yehoshua, la métamorphose d'une identité partielle en une identité totale – partielle,

7. Le recueil d'essais publié en Israël en 1980 (*Be-Zehout ha-normaliout*, Tel-Aviv, Shoken) fut partiellement traduit en français sous le titre : *Pour une normalité juive* (Liana Lévi, coll. « Opinion », 1992).

8. Le terme en France a aussi ses avatars péjoratifs : outre la mise en cause de la « normalisation » en psychologie par la critique anti-psychiatrique, notons également son emploi spécifique dans le vocabulaire politique pour désigner la mise au pas des Tchèques et de leur expérience de « socialisme à visage humain » durant le « Printemps de Prague », avec l'invasion des forces du « Pacte de Varsovie » en août 1968.

en ce qu'elle est réduite et confinée en diaspora à un aspect strictement familial, culturel et communautaire, dépourvue de toute dimension collective et politique ; totale, en ce que l'État d'Israël offre, par le territoire du même nom où sa souveraineté est établie, par la renaissance de l'hébreu comme langue parlée, littéraire et vernaculaire, par le regroupement croissant de ses membres épars, par l'établissement d'un espace public où ils déterminent, comme un plébiscite de tous les jours, l'identité politique et culturelle de la Cité. Cette « israélisation » d'Israël serait, en fait, une républicanisation : elle institutionnaliserait définitivement la suprématie de l'identité nationale au détriment de l'identité religieuse, ainsi que l'intégration politique et nationale des Arabes d'Israël dans la nation.

Cette perspective effraie les sionistes religieux qui s'opposent tant à la laïcité institutionnelle de l'État d'Israël qu'à l'invention d'une nation israélienne transcendant les clivages confessionnels. L'État juif, tel qu'ils le conçoivent, exige, d'une part, le maintien de cette soudure unissant ces deux composantes nationale et religieuse de l'identité juive, et d'autre part, la conformité de l'espace public aux lois religieuses relatives à la gestion de la Cité.

Pour étayer sa vision des choses, Yehoshua se réfère souvent au modèle républicain tel qu'il s'est incarné en France depuis la Révolution. Toutefois, en approuvant la logique de l'émancipation consistant à accorder tous les droits aux individus, mais à n'en accorder aucun comme nation, Yehoshua n'a pas recueilli au sein des élites arabes d'Israël le soutien escompté. Sa proposition remaniée d'aligner Israël sur le système espagnol dans lequel les minorités basques et catalanes disposent d'un statut d'autonomie au sein d'un État-nation n'a pas été mieux reçue. En tant que communauté autochtone (à la différence

d'une communauté immigrée), et, de surcroît, majoritaire jusqu'en 1948, partie intégrante de la nation arabe, hégémonique à l'échelle de la région, ces élites politiques et intellectuelles revendiquent, pour la communauté des Palestiniens d'Israël, ainsi qu'ils s'auto-proclament, outre l'égalité des droits, l'égalité devant la loi, outre la reconnaissance de leur personnalité culturelle, confessionnelle et linguistique, la reconnaissance de leurs droits nationaux : autrement dit, le droit de peser autant sur les symboles culturels de l'État que sur la décision politique – ce que Yehoshua leur dénie, estimant que ce n'est qu'au sein d'une Palestine indépendante et souveraine, voisine d'Israël, que les Palestiniens auront toute légitimité et toute liberté de réaliser la plénitude de leurs droits nationaux.⁹

Avraham B. Yehoshua a toujours pressenti qu'une réconciliation durable et profonde avec les Arabes exigeait une tentative méthodique de repenser le sionisme à la lumière des objections qu'ils avancent. Aussi convaincu soit-il du rôle bénéfique et même salubre que le sionisme a joué pour le peuple juif, de sa légitimité interne, il ne s'est pas dérobé à la tâche de penser, d'une manière exigeante, les fondements de sa légitimité externe. Non pas tant celle qui sied au monde occidental, mais bien la légitimité à laquelle le monde arabe, et en premier lieu les Palestiniens, pourrait consentir. Gageure ? Peine perdue ? Mais la résignation devant le rapport de forces n'est-elle pas une base tout aussi aléatoire

9. En 1985, une polémique fortement médiatisée a opposé à ce sujet le poète et romancier palestinien Anton Shammas (auteur d'*Arabesques* écrit en hébreu) et Avraham B. Yehoshua en 1985. David Grossman a relaté dans son reportage sur les Arabes d'Israël l'échange franc mais courtois entre les deux écrivains. Voir David Grossman, *Les Exilés de la Terre promise*, Seuil, 1998.

susceptible d'être remise en question s'il venait à être modifié ? Une fois de plus, l'on voit que Yehoshua ne se contente pas de prendre position sur telle péripétie et telle conjoncture. Son devoir d'intellectuel était de penser une légitimité universelle du sionisme, différente des raisons traditionnelles invoquées par les Juifs. C'est qu'il ne suffit pas d'avoir raison au regard de Dieu et de la Bible, au regard de l'Histoire et de sa culture. Il faut fournir d'autres arguments qui puissent être entendus et admis par celui à qui la cause a porté préjudice. Yehoshua déconstruit, pourrait-on dire, les arguments ordinaires. Il les relativise et montre bien qu'ils restent non opératoires pour obtenir cette reconnaissance indispensable à la paix. Ayant démontré, un à un, la vacuité des critères fondés sur le droit historique, le droit religieux, le travail, les résolutions internationales, la modernisation, il ne fait reposer, en dernière instance, le droit d'Israël à s'être établi aux dépens d'une population autochtone que sur la détresse. Ni plus ni moins. En un certain sens, on peut dire que son essai est l'illustration argumentée de cette fameuse parabole par laquelle Isaac Deutscher, le biographe de Trotsky, avait admis le sionisme : « Un homme saute du toit d'une maison en flammes dans laquelle plusieurs membres de sa famille ont déjà péri. Il atterrit indemne ; mais, en tombant, il heurte une personne qui se trouvait sur le trottoir et lui casse bras et jambes.

Il n'avait pas le choix ; cependant il est la cause du malheur qui a frappé le blessé. »¹⁰

Pour se revendiquer comme Israélien, Yehoshua n'en reste pas moins juif : par cette sensibilité qui le détermine à chercher toujours la responsabilité de l'homme juif dans l'Histoire. Responsabilité, et non-culpabilité. La nuance est de taille. Infatigable, répondant à tous ces interlocuteurs, Yehoshua répond de leur destin. Et à défaut de l'avoir écrite, ne peut-on dire qu'il vit cette maxime : « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ? Et si je ne suis que pour moi, qui suis-je ? Et si ce n'est pas maintenant, alors quand ? » (*Pirké Avot*, Maxime des pères).

(Postface à A. B. Yehoshua, *Israël, un examen moral*, Calmann-Lévy, 2005)

Avec l'autorisation de l'auteur et des éditions Calmann-Lévy que nous remercions.

10. Voir « La guerre israélo-arabe de juin 1967 », in Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, Payot, coll. Études et documents, 1969, p. 167.

Hors-dossier : Textes

MEDDEB LE SAGE : L'HONNEUR D'UN INTELLECTUEL

Souvenirs et réflexions mêlés

Philippe Zard

Souvenirs improvisés

Le lecteur qui ouvre les *Contre-prêches* d'Abdelwahab Meddeb sera sans doute étonné de trouver, au revers de la page de couverture, deux magnifiques reproductions d'enluminures du XIV^e siècle. L'une, celle du bas, est une Annonciation ; l'autre, celle d'en haut, représente Mahomet recevant la première révélation de l'Ange Gabriel. Ce que le lecteur ignore, c'est le revers de ce revers : cette figuration du prophète, Meddeb voulait en faire la couverture de son livre, ce que l'éditeur a refusé. L'affaire des « caricatures de Mahomet » était encore dans tous les esprits : par prudence, par souci sans doute de la sécurité de son auteur, l'illustration avait été reléguée dans les replis de l'ouvrage. Meddeb en avait été marri. Il était pour lui si important de montrer que le fameux « interdit » de la représentation du Prophète n'avait pas toujours revêtu ce caractère d'absolu qu'on lui prête aujourd'hui. Quant aux risques, il acceptait de les courir : depuis des années, des islamistes l'avaient inscrit sur leur liste noire. C'était cela, Meddeb : la culture, et le panache. Un sens de l'honneur : le sien, celui de son héritage islamique, et par-dessus tout celui de l'homme.

Aujourd'hui, encore sous le choc de sa disparition brutale, je rouvre certains livres qu'il m'avait fait l'amitié de me dédicacer. « Pour Philippe, ces *Contre-prêches* où nous nous croisons, amicalement » ; « pour Philippe, présent dans ce livre, en amical hommage » ; « pour Philippe, ce *Pari de civilisation* qui passe par la reconnaissance

juive, un bien amical hommage »... Qu'on me pardonne de donner à ces lignes un tour inhabituellement personnel. Mais en Abdelwahab Meddeb, j'ai perdu un ami. Je l'avais rencontré au milieu des années quatre-vingt-dix alors que nous étions tous deux assistants temporaires de recherche. Plus âgé que moi, il était alors surtout connu comme écrivain et poète – *Phantasia*, 1986, *Tombeau d'Ibn « Arabi*, 1987... – et comme directeur de revues – *Intersignes* puis *Dédale*. Je le retrouvai comme collègue à l'Université de Nanterre au début des années 2000, où il avait été élu maître de conférences cinq années plus tôt. Il était à la veille de ce qui allait être pour lui, dans le contrecoup immédiat du « 11 septembre », des années d'une extraordinaire fécondité. *La Maladie de l'islam* (2002), *Face à l'islam* (2004), *Contre-prêches* (2006), *Sortir de la malédiction* (2008), *Pari de civilisation* (2009) constituèrent des moments clefs de notre vie intellectuelle. Cette production écrite fut accompagnée par sa mémorable émission *Cultures d'islam* (créée en 1997) sur les ondes de France-Culture, festin d'intelligence et de pluralisme.

En 2007, j'avais accepté de répondre à son invitation et d'y parler avec lui de *Nathan le Sage* – une pièce de Lessing sur le dialogue des trois monothéismes, antidote à tous les fondamentalismes – et du *Fanatisme ou Mahomet le prophète*. Car c'était aussi cela, Meddeb : il aimait Voltaire, il savourait la controverse, détestait l'anathème. Voltaire faisait du Prophète de l'islam un monstre ? Soit, mais il dressait aussi un tableau clinique du fanatisme qui n'avait rien

perdu de sa pertinence. Et au diable ceux qui, à Genève ou ailleurs, crient au sacrilège et appellent à la censure.

Sa retraite de l'université en 2011 n'avait nullement signifié la fin de cette activité fébrile et inspirée. Il suivit avec passion – et un enthousiasme qui ne lui faisait jamais perdre sa vigilance ni sa lucidité – la révolution tunisienne (*Printemps de Tunis, la métamorphose de l'histoire*, 2011). Après la publication de sa monumentale *Histoire des relations entre juifs et musulmans* (2013) avec Benjamin Stora, la nouvelle de sa mort imminente vint le saisir à la fin de l'été 2014. Il trouva encore la force d'appeler à voter pour faire barrage aux islamistes aux élections tunisiennes, d'enregistrer ses dernières émissions, de réviser les épreuves de son dernier livre, devenu testamentaire : *Portrait du poète en soufi*.

Depuis 2011, nous avons un peu perdu contact, mais il n'avait jamais quitté mon esprit. Je continuais à suivre avec affection et admiration chacune de ses interventions ; je poursuivais en silence un dialogue avec lui, et à chaque fois que je risquais telle opinion sur nos sujets communs, ces sujets où nous nous « croisons » – lui, le Musulman mécréant, moi le Juif mécréant, lui l'agnostique soucieux de l'islam, moi l'agnostique soucieux du judaïsme –, je me demandais ce qu'il en aurait dit, ce qu'il m'aurait répondu. Il était ce que l'on appelle un « contemporain capital » : l'interlocuteur par excellence, l'expression de son siècle et de ses tensions fondatrices.

La position de Meddeb n'a cessé de susciter des malentendus. Il est vrai qu'elle était complexe, et qu'elle se prêtait par cette complexité même aux contresens de ceux qui, à l'un ou l'autre bord du spectre politique ou religieux, aiment à ranger les penseurs dans des cases. Au croisement de la poésie, de la philosophie, de l'histoire, de l'es-

sayisme, il faisait son miel de la mystique soufie comme de la pensée présocratique, citait *Mille et une nuits* en même temps que Jacques Derrida ou Jean-Luc Nancy, le Coran, Dante, Raymond Lulle, Spinoza et Joseph Conrad : rien de ce qui est profond ne lui était étranger. D'aucuns le croyaient théologien, en raison de son étourdissante érudition, de sa délectation à explorer les antiques disputations, à s'alimenter aux controverses médiévales, à revenir aux sources coraniques. C'était une erreur : incroyant, amateur de bons vins, Meddeb appelait certes de ses vœux la naissance de réformateurs de l'islam – « l'islam, écrivait-il, attend son Spinoza pour l'initier au libre examen des Écritures qui, dans sa prudence même, démonte les préjugés des théologies ; et [...] son Moses Mendelssohn, qui chercha à réformer le judaïsme tout en restant fidèle à l'*Aufklärung* et à son alliance philosophique avec Lessing »¹ – mais il était lui-même trop libre pour s'inscrire dans l'ornière d'une confession. L'islam était pour lui toute autre chose qu'une foi personnelle : un imaginaire, un terreau spirituel, une mémoire familiale, une culture multiséculaire dont une vie ne suffisait pas à explorer les richesses, les sommets et les gouffres. Sa passion pour la chose islamique n'avait d'égale que son intransigeance humaniste, son refus de laisser cet héritage culturel aux mains des ignorants, des bigots et des fanatiques.

Ses ennemis ne s'y trompaient pas, d'ailleurs. Ils étaient nombreux. Du côté de ceux qui, généralement à l'extrême droite, demeurent convaincus que de l'islam rien de bon ni de grand n'était jamais sorti ni ne pouvait advenir, on se méfiait de cet intellectuel qui évoquait les heures glorieuses de la civilisation islamique : ceux-là lui en voulaient

1. *Face à l'islam*. Entretien avec Philippe Petit, Textuel, p. 134.

assurément de contrarier le manichéisme qui leur tient lieu de pensée. De là à le soupçonner d'être une sorte d'agent double, adepte de la *taqiya*², fourrier avenant et trompeur de la conquête musulmane de l'Europe, il n'y avait qu'un pas que la bêtise ignorante n'hésitait pas à franchir. Mais ses ennemis venaient surtout de l'autre côté : celui des intégristes avérés, des islamistes farouches ou cauteleux, des islamophiles béats, de tiers-mondistes inconsolables. Ceux-là n'hésitaient pas à frapper très bas. Pour eux, Meddeb était un traître, un vendu, un chanfre nostalgique de la colonisation française – pour Vincent Geisser, sa célébration de « l'islam des Lumières » ou « l'islam light » (*sic*) « évoque parfois les accents fortement assimilationnistes de certaines élites indigènes pro-françaises pendant la période coloniale »³. Un pas de plus dans la malveillance est franchi par Alain Gresh (visant d'un même trait Meddeb, Tahar Ben Jelloun et Abdennour Bidar) :

« Heureusement, il ne manque pas de candidats pour occuper cette place du “bon musulman”, de celui qui dit ce que nous avons envie d'entendre, et qui peut même aller plus loin encore dans la critique, car il ne saurait être soupçonné, lui qui est musulman, d'islamophobie. Les Anglo-Saxons ont un joli nom pour désigner ces personnages, “native informant” (“informateur indigène”), quelqu'un qui, simplement parce qu'il est noir ou musulman, est perçu comme un expert sur les Noirs ou sur les musulmans. Et surtout, il a l'avantage de dire ce que “nous” voulons entendre [...] »⁴

2. C'est ainsi qu'on désigne en islam la nécessité de dissimuler ou de falsifier les principes de sa foi pour égarer l'ennemi.

3. <http://oumma.com/Islam-light-un-produit-qui-se-vend>

4. <http://blog.mondediplo.net/2012-03-25-Bidar-ces-musulmans-que-nous-aimons-tant>

Qu'attendre d'autre de l'ami politique de Tariq Ramadan ? Quant à ce dernier, il avait fini par devenir son antagoniste électif. Je me rappelle combien Meddeb avait été affecté au lendemain d'un débat télévisé dans lequel il avait été piégé par ce redoutable rhéteur et manipulateur. C'était là plus qu'une blessure personnelle : chaque victoire médiatique du prédicateur islamiste était pour lui un coup supplémentaire porté à l'honneur et à l'avenir des musulmans européens.

Geisser, Gresh, Ramadan : dis-moi qui te hait je te dirais qui tu es. De tels ennemis constituaient pour Meddeb un tableau d'honneur. Lorsque je lui communiquai, en 2012, à l'heure de la révolution tunisienne, un nouvel article venimeux du même Alain Gresh qui lui reprochait ses silences passés sur le régime de Ben Ali (reproche assez piquant de la part du directeur du *Monde diplomatique*, dont on sait les indulgences à l'égard des atrocités autrement sanglantes d'un Hafez el Assad ou d'un Saddam Hussein), Meddeb me répondit, lapidaire : « Nostalgique des procès de Moscou : solidarité gauchistes/islamistes par anti-occidentalisme. Salut d'un Tunis profondément divisé : effervescent ». Ce fut l'un de nos derniers échanges.

Oui, certainement, hanté qu'il était par l'horreur de l'intégrisme, il a pu faire preuve de compréhension pour des régimes qui, comme ceux de Ben Ali, tiraient ce qu'il leur restait de leur légitimité du barrage qu'ils prétendaient opposer aux visées islamistes. Oui, l'horreur du FIS ou du GIA lui faisait préférer, malgré son antipathie profonde pour un régime libricide, la violence des « éradicateurs » algériens à celle des fanatiques religieux. Il savait, avec Paul-Louis Landsberg, que s'engager, c'est « se décider pour une cause imparfaite », mais il avait choisi son camp au nom des exigences de l'heure. Cela n'a jamais fait de lui ni un thuriféraire de la dictature ni un apôtre du néo-conserva-

tisme, à l'égard duquel il prononça des jugements sans appel. Lui qui n'hésitait pas, de manière itérative, à parler du « fascisme islamiste »⁵ – tout en se refusant à l'amalgame enveloppé dans l'expression « islamo-fascisme » –, croisa le fer avec Norman Podhoretz⁶ : favorable aux sanctions contre le régime iranien, il demeurait résolument hostile au bombardement⁷ d'un pays qui, à ses yeux, sonnerait le glas d'une alliance entre l'Occident et le peuple iranien, qui ne pouvait manquer d'advenir le jour où celui-ci se serait débarrassé de sa théocratie. Plus récemment, il s'était alarmé du tournant diplomatique américain en faveur des Frères musulmans encouragé par l'universitaire Noah Feldman – inspirateur des constitutions irakienne et afghane –, parce qu'il voyait dans la notion de « démocratie islamique » un chimérique et dangereux oxymore⁸.

Au nom d'un « pari de civilisation » (qu'il opposait par défi au « choc des civilisations » huntingtonien), Meddeb soutenait les efforts des sociétés civiles arabes pour s'affranchir réellement des pesanteurs despotiques de la tradition. L'occidentalisation n'était pas pour lui synonyme d'aliénation et d'impérialisme. L'acculturation, la bâtardise, le métissage n'étaient pas une malédiction, mais une chance : celle d'une modernité – instrumentale, mais plus essentiellement critique – dont les pays et les sujets d'islam devaient s'emparer sous peine de rester tragiquement à l'écart du mouvement même de la civilisation.

5. Sortir de la malédiction, op. cit., pp. 95 et passim, Contre-prêches. Chroniques, Seuil, pp. 82-88...

6. *Sortir de la malédiction*, p. 98.

7. *Ibid.*, p. 100.

8. <http://www.leaders.com.tn/article/abdelwahab-meddeb-les-fondements-theoriques-du-soutien-americain-a-l-islamisme?id=13109>

Les combats d'un homme d'honneur

Complexes, oui, tendus, contradictoires, comme l'Histoire et comme l'humanité, mais d'une cohérence et d'une constance qui forcent l'admiration, furent les combats d'Abdelwahab Meddeb, « tout contre » l'Islam, en vertu de ce qu'il se plaisait à appeler sa « double généalogie ».

Un premier combat, d'ordre archéologique : aviver dans la culture européenne la mémoire de son histoire musulmane. Cette cause ne fut jamais abandonnée, même aux pires moments politiques. Rappeler la part européenne de l'héritage islamique et la contribution islamique à la culture européenne, en revenant avec obstination à ce qu'il aimait appeler les périodes de « convivance » et de dialogue, où se fertilisaient mutuellement les pensées grecque, juive, chrétienne et musulmane. La séquence andalouse en aura certes été la plus glorieuse, mais non la seule. Nul angélisme, pourtant, dans ces évocations d'une mémoire « heureuse ». Meddeb ne cherchait ni à minimiser les tragédies ni à escamoter l'asymétrie fondamentale qui, souvent, présidait à ces échanges – que ce fût sous hégémonie islamique ou sous tutelle coloniale. Mais même les conflits ne peuvent effacer les dettes – ni escamoter l'héritage islamique de Dante, ni empêcher les *Mille et une nuits* de féconder l'Europe, ni faire oublier ce que les philosophes et les savants arabes doivent à la philosophie grecque, ou ce que la philosophie médiévale doit aux savants arabes, ou encore le rôle de passeurs entre les mondes que jouèrent les penseurs juifs de langue arabe...

Meddeb refusait toutes les simplifications, aussi bien la « légende dorée » que certains cherchent à imposer au nom du politiquement correct (l'image d'Épinal de l'Espagne des « trois religions » et de la « tolérance islamique ») que la « légende noire » que l'on réveille aujourd'hui en

vertu de biais tout aussi pernicieux, et qui voudrait ramener toute l'histoire de l'Islam à un film d'horreur. Explorer ces échanges, ce commerce, cette circulation entre les langues, les cultures, les religions, ce n'est pas se complaire dans une mièvre nostalgie, encore moins y chercher un modèle ; c'est refuser le piège du figement dogmatique des identités, retrouver cette porosité à l'autre qui constitue la condition d'un cosmopolitisme authentique.

Le second combat de Meddeb fut de prendre la mesure du péril islamiste et de le dénoncer sans relâche. Abdelwahab Meddeb avait choisi son camp, et c'était celui des démocraties laïques. Il connaissait de près l'intégrisme, ses logiques, ses ruses, ses stratégies, ses textes. On ne pouvait pas lui en conter. Il était consterné par la naïveté, l'ignorance ou l'irénisme de certains Occidentaux. Dans ses engagements publics, ce voltairien n'a jamais fait défection sur ce terrain des libertés et du combat contre « l'Infâme » : lutte contre la coercition religieuse (la destruction des bouddhas de Bamiyan, le voile islamique et la liberté des femmes, des homosexuels, des athées, des apostats, des minorités religieuses...), dénonciation de l'oppression intégriste sous ses formes étatiques (l'Iran, le Pakistan) ou non étatiques (FIS, GIA, Hamas, al-Qaïda, Daesh...). Sur tous ces sujets, Meddeb parlait clair, parlait dru.

En veut-on des exemples ?

Sur le terrorisme, bien avant le 11 septembre, il avait donné le ton, en s'inscrivant dans une filiation camusienne :

« Pour ce qui concerne le terrorisme et l'extrémisme islamiste, je serai tranchant : l'un et l'autre représentent pour moi l'inacceptable, rien ne peut les légitimer [...] ; je les combats et continuerai de les combattre par les moyens qui sont les miens. [...] Je m'ap-

proprie la descendance de Camus qui était l'un des rares à avoir eu la lucidité de refuser cette barbarie, quelle qu'en soit la cause ; ce fut, souvenez-vous, dans les années cinquante pendant la guerre d'Algérie ; et Camus était isolé dans l'arène intellectuelle parisienne ; et moi-même, vingt ans plus tôt, je m'assimilais à ses détracteurs ; et ce n'est pas par infidélité ou par culte voué à la palinodie que j'ai changé de position ; seulement, le temps est un révélateur qui rend justice à ceux qui ont gardé leur lucidité dans l'exception et la solitude. [...] »⁹

Sur les caricatures de Mahomet : après avoir regretté la médiocrité des caricatures danoises, exprimé sa révolte devant les appels au meurtre et les manifestations intégristes, Meddeb ajoute, à propos de la désormais célèbre couverture de *Charlie Hebdo*, dessinée par Cabu, où l'on voit le Prophète se désoler « d'être aimé par des cons » :

« Ces foules en furie protestant par le feu et le sang contre des sous-produits de la caricature sont en effets assimilables à des gens d'une crasse bêtise ; et j'adhère à ce dessin, car je désire voir l'islam se détacher de ceux qui en font une entité bête et détestable, pour qu'il soit ce qu'il peut aussi être ; une configuration intelligente et aimable. »¹⁰

Sur la charia, il ne sera pas moins incisif :

« Nombre de ses dispositions sont en contradiction flagrante avec la Déclaration

9. Abdelwahab Meddeb, « Le partage », *Dédale, Multiple Jérusalem*, n°3-4, 1996, p. 18.

10. *Sortir de la malédiction*, op. cit., p. 127. Ces lignes d'homage à A. Meddeb ont été rédigées en décembre 2014, avant le carnage du 7 janvier 2015 au siège de *Charlie Hebdo*. Triste consolation : Abdelwahab sera mort avant d'avoir vu ça. Mais plus que jamais sa voix nous manque. (Note du 11 janvier 2015.)

des droits de l'homme [...]. Le choix me paraît divinement simple : soit entretenir vive cette incompatibilité, soit affronter la contradiction [...] pour élaborer une problématique juridique mettant en question la shari'a, sa lettre, les limites de son interprétation, et déclarer son irrecevabilité si le législateur décide d'être cohérent avec l'esprit du droit actuel et les valeurs éthiques qui le sous-tendent. »¹¹

C'est là que commence *son troisième combat*, celui qui relève non plus seulement de l'intervention dans l'espace public, mais du travail de la pensée. La dénonciation morale ne suffit pas : il faut penser l'intégrisme. Avoir le souci de l'islam, pour Meddeb, ce n'était pas le défendre prioritairement contre ceux qui en avaient peur (car il y a souvent de bonnes raisons à cette peur), c'était avant tout tenter de le soustraire à l'emprise de la lecture fondamentaliste défendue par ses zéloteurs.

Comment déjouer l'intégrisme ? Comment confondre les fondamentalistes ? Tâche interminable. D'un côté, il s'agit de montrer, soit par les ressources de sa propre inventivité exégétique ou philologique, soit par le recours à des exégèses oubliées ou occultées, que l'interprétation intégriste ne va pas de soi. « La tâche, pour ceux qui sont au-dedans comme en dehors de l'islam, est de mener le travail critique qui aide à restaurer les complexités, les subtilités, les nuances qui palpitent dans certaines des lettres qui nourrissent ses fondements »¹². De là aussi sa passion pour le mutazilisme (école théologique tierce, ni chiite ni sunnite, d'inspiration « rationaliste », qui survécut jusqu'au 13^e siècle), le soufisme et autres courants minoritaires ou hérétiques.

11. *Ibid.* p. 68

12. *Face à l'islam, op. cit.*, p. 140.

De l'autre côté, il s'agissait aussi pour lui, refusant tout parti pris apologétique, de repérer les sources spécifiques de l'islamisme, les ressorts intrinsèques de l'intégrisme. Reconnaître qu'il n'y a pas d'innocence musulmane, qu'il y a dans les textes fondateurs de quoi alimenter la fabrique des fous de Dieu, telle était aussi la responsabilité de l'intellectuel qu'il était. Dans *La Maladie de l'islam*, s'énonce ainsi une récusation éclairée des positions d'Edward Saïd – trop soucieux à ses yeux, par peur de « l'essentialisme », d'exonérer l'islam de ses dérives terroristes :

« Autant je mets mes pas dans ceux d'Edward Saïd lorsqu'il rappelle la contribution de l'islam à l'universalité, autant je m'en écarte lorsqu'il escamote la part du spécifique nécessaire à la compréhension de ses dérives, sinon de sa maladie. [...] Je ne peux que condamner les propos racistes et imbéciles de Silvio Berlusconi, ce qui ne m'empêche pas de réfléchir sur "les troubles inhérents à l'islam" qui, incontestablement, existent. Ce livre a cherché à les identifier et à les analyser. »¹³

Dans *Sortir de la malédiction*, Meddeb identifie ainsi quatre épreuves, ou quatre « stations » nécessaires à la « guérison » : « le devoir de séparation » (parce qu'il n'est « de sujet que séparé, coupé, porteur de blessures »¹⁴, d'où la nécessité de briser la consubstantialité du spirituel et du temporel, du religieux et du politique, de la vérité religieuse et de la vérité scientifique) ; le devoir d'abrogation définitive du « djihad » (« la perversion de la notion a tellement contribué à légitimer le crime que celle-ci se trouve à jamais ruinée »¹⁵) ; l'épreuve de « l'altérité des

13. *La Maladie de l'islam*, Seuil, 2002, chapitre 31, ici cité en version numérique (Kindle), emplacement 3088.

14. *Sortir de la malédiction, op. cit.*, p. 13 et pp. 27-80.

15. *Ibid.*, p. 14 et pp. 80-154.

femmes » (en finir avec l'inégalité, la réclusion, et le voile, « signe de l'asservissement et de l'infériorisation » érigé en « bannière » de la réaction antimoderne¹⁶) ; la reconnaissance de « la vérité de l'étranger »¹⁷, qui implique un partage de l'origine, un véritable pluralisme fondé sur l'émulation des différences.

Mais la condition des conditions est que soit brisé ce qu'il appelle « le tabou coranique »¹⁸. Ce dernier point mérite examen. Les sources de la violence islamiste sont multiples. Il faudrait notamment distinguer entre la violence guerrière (celle du djihad) et la violence juridico-politique (inégalités statutaires entre hommes et femmes, musulmans et non-musulmans, limitation des libertés individuelles). Pourtant, aucune de ces entraves ne serait impossible à lever si toutes n'étaient subsumées par une violence en quelque sorte antérieure, une violence métaphysique, une violence transcendantale (au sens kantien, en tant qu'elle porte sur les conditions de possibilité de la révélation religieuse)¹⁹, qui tient au postulat théologique le plus lourd : celui qui attribue la lettre même du Coran à Dieu :

« Ce qui emprisonne le Coran dans sa particularité négative, ce n'est donc pas son sens, mais bien le statut qui le sanctifie en associant sa lettre à l'incarnation du verbe, en identifiant ses mots à la parole même de Dieu, incréée et éternelle. C'est ce tabou qu'il faut briser comme préalable à un libre examen, mobilisant aussi bien l'art de l'interprétation que l'investigation historique sur la constitu-

tion du texte. »²⁰

De là, la nécessité de

« relire (le Livre) dans une perspective qui neutralise la violence qu'il recèle, celle-là même qui est privilégiée par les ennemis islamistes. Et une telle neutralisation ne pourra opérer hors d'une lecture envisageant les circonstances historiques de son avènement, pour distinguer dans le Livre sa part obsolète, caduque, et sa part pérenne, permanente. »²¹

Meddeb va chercher les premiers remèdes jusque dans certains courants oubliés de la tradition islamique (le mutazilisme, partisan de la thèse d'un Coran « créé »). Une exhumation en forme d'espérance : ces précieuses archives pourraient devenir, en des temps meilleurs, supports d'une nouvelle légitimité. Processus d'« anamnèse » indispensable, « levée de l'oubli » qui porte aussi bien sur les premiers siècles de l'Islam que sur certaines références majeures de la modernité occultées par les pouvoirs officiels. Remettre ces textes en jeu, c'est remettre du « jeu » dans la vision « fixiste » de l'islam, qui « paralyse le sens commun islamique » :

« Je le répète encore une fois : le Coran porte dans sa lettre la violence, l'appel à la guerre. La recommandation de tuer les ennemis et les récalcitrants n'est pas une invention malveillante, elle est dans le texte même du Coran. Mais j'ai déjà démontré que, d'une part, cette violence n'est pas propre à l'islam, lequel, sur cette question, se révèle mimétique de la Bible ; et que, d'autre part, l'islam ne se réduit pas à cette violence. L'interprétation du sens donné à la lettre dépend de la lecture qu'on en fait et des priorités accordées

16. *Ibid.*, p. 15 et pp. 155-198.

17. *Ibid.*, p. 15 et pp. 199-268.

18. *Ibid.*, p. 16.

19. Je ne sais s'il est arrivé à Abdelwahab Meddeb d'user de cette notion par laquelle je prends la liberté de traduire sa pensée.

20. *Ibid.*, p. 17.

21. *Ibid.*

à des prescriptions émanant de domaines divers (métaphysique, expérience, lois, rites et cultes, théologico-politique). De nos jours, nous nous affrontons à des littéralistes aveuglés qui interprètent à la lettre le fameux verset de l'épée [...] »²².

On l'aura compris, tout le travail de Meddeb revient à en finir avec la « clôture de l'interprétation », avec la « fermeture des portes de l'*ijtihad* ». Sa démarche peut, semble-t-il, se résumer en trois temps – dont l'esprit n'est, d'ailleurs, pas foncièrement différent de celui qui anime les courants modernistes et libéraux d'autres religions, à commencer par le judaïsme.

– Elle consiste d'abord à déconstruire la démarche fondamentaliste : à montrer dans quelles conditions historiques et intellectuelles s'est constituée la doxa, la captation réductrice et univoque des textes fondateurs par les courants dominants ; à aller retrouver, dans les textes coraniques mêmes, ce qui pourrait venir contrarier l'interprétation pétrifiante du fondamentalisme. C'est la dimension archéologique et philologique.

– Elle consiste ensuite à aller exhumer d'autres textes, chez d'autres théologiens, susceptibles de faire pièce à la doxa.

– Enfin, quand ni les textes fondateurs ni les débats théologiques périphériques ne permettent cette relecture vivifiante et humaniste, Meddeb n'hésite à se prononcer pour l'abrogation pure et simple, pour un *aggiornamento* sans concession. On l'a vu pour les notions de *djihad* ou de *charia*, décidément trop compromises à ses yeux.

Un exemple montrera son honnêteté intellectuelle extrême. Il concerne la sourate IV, dite « Sourate des femmes », qui autorise l'homme à

battre son épouse. Après s'être indigné qu'une juge allemande ait cru bon, au nom du respect des cultures, de refuser la plainte d'une femme musulmane battue qui demandait le divorce²³, Meddeb fait état d'un débat philologique. Une islamologue renommée, Laleh Bakhtiar, aurait donné au verbe traduit par « battre » ou « corriger » dans le Coran, un sens tout autre : celui d'« éloigner » – ce qui, on s'en doute, ne serait pas de faible conséquence. Là où cependant un apologiste aurait paresseusement saisi l'aubaine d'une réinterprétation si libérale, Meddeb a l'honnêteté d'affirmer, sur la base d'une expertise grammaticale, que cette lecture n'est pas tenable – le sens du verbe, dans le verset, est bel et bien celui de la violence. Trop empressée d'embellir le Coran ou d'améliorer le sort de ses congénères, Laleh Bakhtiar aurait « manipulé le sens », en cherchant « à tout prix à sauver une lettre mauvaise » :

« Malgré toute la sympathie que j'éprouve pour Laleh Bakhtiar, je me dois de prévenir du danger que comporte la manipulation de sens, même si elle infléchit l'interprétation vers un horizon libéral et moderniste. Je préfère considérer la signification obvie et estimer que [...] ce verset appartient tout simplement à la part obsolète, caduque, circonstancielle, du Coran. [...] L'humanité a évolué et le stade anthropologique de certaines prescriptions coraniques appartient à une étape antérieure de l'évolution humaine. Voilà ce à quoi le bon sens nous ramène, et la technique exégétique se doit de se soumettre à cette procédure plutôt que de détourner l'interprétation dans le sens de son désir »²⁴.

Belle leçon de probité. Aller aussi loin que possible dans la recherche d'une conciliation

22. *Face à l'islam*, op. cit., p. 145. Rappelons que le « verset de l'épée », dans la sourate IX, est celui qui prescrit de tuer les ennemis de l'islam, y compris les juifs et les chrétiens.

23. *Sortir de la malédiction*, op. cit., p. 191.

24. *Ibid.*, pp. 194-195.

entre les standards éthiques et les prescriptions musulmanes, tel est l'effort de Meddeb ; mais lorsque cette conciliation se révèle décidément impossible, il importe de donner toujours la priorité à la réponse éthique, sans truquer les textes.

Admettre qu'il y a de l'insauvable. Faire la part du feu. Aider à mourir ce qui doit l'être, sans mâcher ses mots. Au risque de choquer des millions de fidèles, Meddeb n'hésitait pas à prôner la fin de certains rites archaïques, comme celui de l'égorgement du mouton lors des fêtes de l'Aïd : « Je rêve d'un dépassement de ce rite consenti au sang versé et à la chair dépecée [...]. Déjà lorsque j'étais enfant, je vivais le cauchemar de ma propre identification au bélier lorsque le couteau aiguisé lui tranchait la gorge. Comment ne pas penser que ce cérémonial autour du sang versé incline au geste qui coupe le cou de l'homme ? »²⁵

À propos du statut de dhimmi, Meddeb a été également d'une clarté exemplaire. Sans doute, concédait-il, ce statut a-t-il été un progrès en son temps, au sens où il accordait une protection aux minorités reconnues (juifs, chrétiens, zoroastriens) en leur permettant, moyennant tributs, le libre exercice de leur culte. Mais à l'ère démocratique, cette protection juridique asymétrique, révocable, pour tout dire humiliante, est devenue *de facto* et *de jure* insoutenable : s'y accrocher comme à un modèle, c'était s'interdire de comprendre l'enthousiasme avec lequel les anciens dhimmis ont embrassé la modernité politique européenne qui faisait d'eux des citoyens à part entière.

Juifs et Musulmans : destins croisés

Parmi ces anciens dhimmis, il y eut, chacun le sait, des millions de Juifs. Il me plaît que l'une des dernières grandes œuvres de Meddeb ait été cette *Histoire des relations entre juifs et musul-*

mans dirigée de concert avec son ami Benjamin Stora. Il serait trop long d'aborder ici le rapport riche, complexe, exigeant, mais foncièrement fraternel qu'Abdelwahab Meddeb a su tisser avec la mémoire et le monde juifs. Sur la dénonciation de l'antisémitisme – y compris sous ses masques musulmans, antisionistes ou conspirationnistes –, il sera resté d'une intransigeance absolue. Il était de ceux que désolait la fin de la présence juive en terre d'Islam. Tout l'y prédisposait : son origine tunisienne (elle n'a pas manqué, du reste, de nous rapprocher, car il se plaisait, en souriant, à m'appeler son « compatriote »), sa connaissance de l'histoire longue comme sa compréhension aiguisée des convulsions récentes.

Sur le plan du conflit israélo-arabe, il avait depuis fort longtemps souscrit à l'essentiel : « une solution raisonnable entre Israël et la Palestine, dans la logique de deux États souverains, dont les territoires seraient circonscrits par la légalité internationale reconnaissant la légitimité d'Israël dans les contours des frontières d'avant juin 1967 et la souveraineté de la Palestine dans une continuité géographique viable et avec Jérusalem, capitale partagée » – solution qui passait par le renoncement « au droit du retour des réfugiés à l'intérieur d'Israël, tout en légitimant leur retour à l'intérieur de l'État palestinien, doublé d'une compensation financière conséquente » et par la reconnaissance israélienne du préjudice subi par les Palestiniens du fait de la fondation d'Israël²⁶. Une ligne maintenue sans fléchir. Les jugements sévères qu'il portait sur la politique du Likoud, sur le développement de partis et de discours racistes dans la société israélienne, le soutien pondéré qu'il apportait à la cause palestinienne, ne se sont jamais traduits par quelque complaisance que ce fût à l'égard du terrorisme ni même

25. *Ibid.*, p. 128.

26. *La Maladie de l'islam*, op. cit., chapitre 22, emplacement 3371.

par cette obsession antisioniste que l'on rencontre trop souvent chez des intellectuels arabes. Là encore, et pour ne citer qu'un exemple à sa mesure, son discours semblait d'une tout autre veine et d'une tout autre netteté que celui d'un Edward Saïd, qui n'avait jamais su cacher son malaise vis-à-vis du fait national juif. Pour tout dire, je n'ai jamais connu d'homme aussi étranger que Meddeb à la logique du ressentiment.

Rien ne le fera mieux comprendre qu'un des chapitres les plus poignants de *Sortir de la malédiction*, intitulé « la sortie des Juifs »²⁷, chef-d'œuvre littéraire où tout est dit en peu de mots. La scène se situe à Tunis en 1967 à l'époque de la guerre des Six-Jours. Abdelwahab Meddeb s'y dépeint, au milieu d'un groupe d'étudiants tunisiens, les yeux braqués sur l'imminence d'une guerre dans laquelle Nasser « semblait prêt à laver tous les affronts antérieurs ». Le lundi 6 juin, tandis que la presse arabe publie de trompeurs communiqués de victoire, les Tunisiens apprennent par la presse européenne la déroute égyptienne et le désastre arabe. Ce même jour, Tunis est « à feu et à sang » : la foule, ivre de représailles, attaque les derniers quartiers juifs de la ville : « Un pogrom avait lieu sous mes yeux dans ma ville [...] les manifestants, disait-on, s'attaquaient même aux appartements [...] un de nos anciens professeurs de lycée, très aimé, M. Pérez [...] sortit de la grande synagogue en flammes en portant des rouleaux de la Torah qu'il sauvait du feu ; il était hébété, en pleurs, balbutiant je ne sais quelles paroles remplies de stupeur, protégé par un cercle d'anciens élèves venus l'extraire d'une horde hystérique saisie de délire ».

Après avoir soulevé quelques hypothèses sur le comportement équivoque du pouvoir, Abdelwahab Meddeb évoque en ces termes le

souvenir d'un « jeune Juif » tunisois qui, au lendemain du triomphe israélien, n'hésite pas à venir défier ses compatriotes :

« Discutant avec nous, courageux, accusateur, irréconciliable, tranchant, radical, bravant les ardeurs majoritaires, dénonçant la lâcheté de ceux qui s'en étaient pris à des Juifs sans défense [...] pendant que, sur le front militaire, dans le face à face des armes, ceux qui se réclamaient de la même cause se déchaussaient et fuyaient comme des lapins couards, les pieds nus [...]. Certains, hystériques, se retenaient pour ne pas le contraindre au silence, d'autres, confus, buvaient jusqu'à la lie la coupe de la honte. D'évidence, pour ce Juif, ce face à face était une parole d'adieu à la terre natale. La violence subie ne lui laissait plus de place, plus d'espace pour se mouvoir sans déroger à sa vérité présente et future. »

Infiniment mieux que toute analyse conceptuelle, ce récit nous fait pénétrer intuitivement dans les ressorts les plus intimes du contentieux judéo-arabe et de ses métastases actuelles. Meddeb y donne à lire ce que certains Tunisiens, fussent-ils les mieux intentionnés, s'emploient aujourd'hui encore à ne pas comprendre à propos du départ des Juifs, en lequel ils ne sont pas loin de voir une désolante ingratitude. Et cette capacité de revenir sur soi, cette formidable aptitude aussi à appréhender le vécu de l'autre, à donner accès à sa vérité, dans sa part d'irréductible et d'inconciliable, nous fait aussi saisir, en retour, quel homme (et quel écrivain) était Abdelwahab Meddeb. Celui qui a su aller si loin dans la sortie de soi, dans la rencontre d'autrui, dans l'examen sans concession de ses propres mythes collectifs a gagné à jamais le droit d'exiger de l'autre

27. *Sortir de la malédiction*, op. cit., pp. 217-221 pour les citations qui suivent.

la même honnêteté, la même audace, vis-à-vis de lui-même et des siens.

L'événement, conclut Meddeb, l'aura définitivement vacciné contre la propagande arabe et ses mensonges ; il aura été également à l'origine de la « dernière saignée juive que connaîtra la ville », « perte irrécusable » qui prive les Arabes de cette « stimulante et nécessaire épreuve de l'altérité, celle qui met en jeu la vérité de l'étranger et mesure la santé des cités ».

Meddeb, intellectuel arabe ? intellectuel musulman ? Qu'importe, au fond, pourvu que l'on perçoive dans la tension entre ces termes le goût d'une fidélité et l'impératif de liberté. Il est courageux d'être fidèle à son héritage envers et contre toutes les exhortations à désertier – de l'entretenir, de l'explorer, de le cultiver. Il est un autre courage, qui est de s'en libérer, par-delà toutes les intimidations et les chantages – de le critiquer, d'en jouer, d'en faire éclater les limites et les interdits. Il nous est souvent demandé de choisir entre ces deux courages : Meddeb, lui, possédait les deux et parcourait dans les deux sens la voie escarpée qui va de l'ancien au nouveau, de l'Orient à l'Occident, de sa patrie à l'universel, de l'amour de sa famille à la rencontre de

l'étranger. Il y avait quelque chose d'élitiste dans sa démarche – il aurait préféré dire « aristocratique » –, et seuls pouvaient le rejoindre sur ce chemin de crête ceux qui avaient déjà accompli, comme le Nathan le Sage qu'il aimait tant, un pas de côté à l'égard de leurs propres allégeances. C'est en quoi sa voix nous manque déjà. C'est en quoi aussi ce grand intellectuel musulman demeure un modèle possible pour l'intellectuel juif à venir.

Élargissant la notion straussienne de « mauvais juif », il avait écrit qu'elle suscitait en lui « le désir de créer *le cercle des mauvais* : peut-être est-ce la solidarité entre les mauvais juifs, les mauvais musulmans, les mauvais chrétiens, d'autres mauvais encore qui saura limiter la malignité du mal qui corrompt le monde avec les humains qui l'habitent. »²⁸ Si, au ciel des mécréants, dans le quartier des Justes, il existe un bistrot appelé « Le Cercle des Mauvais », j'aimerais bien aller y retrouver Abdelwahab Meddeb, pour discuter encore avec lui.

Le 24 décembre 2014

28. <http://www.leaders.com.tn/article/abdelwahab-meddeb-les-fondements-theoriques-du-soutien-americain-a-l-islamisme?id=13109>

LE TEMPS DES MIENS — DE MORIAH À BUDAPEST

Daniella Pinkstein

Lentement, et sans grande attente de retour, la situation des juifs d'Europe devient irrespirable. L'effondrement des valeurs et symboles qui ont reconstruit l'après-guerre, les « unes » incensantes ou obsessionnelles sur Israël, le retournement pervers de la mémoire de la Shoah, la chute molle, flasque de ce qui aurait pu être l'éthique d'une nouvelle Europe, entraînent, lames après lames, la dislocation de l'« être » juif sur le continent. L'exemple des juifs hongrois en est d'une certaine manière l'exemple et l'*épitomé*¹. Vaillants, quelquefois jusqu'à l'abnégation, supports de la Nation hongroise, les juifs furent tour à tour, honnis, admirés jusqu'à la chute de l'Empire Austro-Hongrois. Puis de plus en plus écartés et quelques années seulement plus tard massivement gazés, y compris dans les territoires fraîchement reconquis à partir de 1938 sur la Slovaquie, la Roumanie et la Serbie, où ils avaient continué à honorer leur patrie d'origine. 80 % des juifs hongrois furent assassinés en quatre mois, tandis que l'autre versant de l'Europe commençait d'être libéré. Aujourd'hui, au nombre de cent mille, ils représentent la communauté la plus importante d'Europe Centrale et de l'Est. Ce que les juifs hongrois recèlent de trésors dans leur polyphonie est incommensurable. Leurs littératures, leurs philosophies, leurs arts, leurs dissidents, fort peu connus, voire pour un large nombre d'intellectuels totalement inconnus hors de Hongrie, a pourtant nourri à la fois l'esprit européen et l'espoir qu'il charriait avant-guerre, mais a également encouragé un excep-

tionnel engagement juif dans tous les domaines. Fort peu sionistes, c'est pourtant aussi parmi eux que naquit Herzl. À cette heure, les juifs hongrois sont, par des retournements de l'histoire, et de leur histoire en particulier, la proie d'un antisémitisme renaissant dans toute la société, revigoré par l'apologie de figures nationales ayant participé à leur destruction, et par l'entrée pétrifiante du Parti d'extrême droite Jobbik au Parlement. Les musées de « l'Holocauste », de la « Terreur » et prochainement « des Destins » font éloge des juifs morts, dans un environnement où pêle-mêle, comme s'il s'agissait d'un jeu de bonneteau, ils sont escamotés parmi les affres de l'Europe, dont la fêrule soviétique qui emporta la moitié du continent dans la dictature.

Si la Hongrie s'est longtemps sentie au centre de l'Europe, les juifs ont cru par ailleurs avoir réussi le pari d'y trouver leur place. La Shoah, insurmontable, l'effondrement d'aujourd'hui, font du centre de cette Europe un point noir que l'on ne saurait fixer sans y distinguer une ombre terrifiante. Deux ans durant, j'ai pour l'élaboration de ma thèse, étudié cette communauté inédite. Nous étions, alors, en 2004, la Hongrie rentrait dans l'Union européenne. L'espoir était encore palpable.

Je dédie ce texte, à ces juifs hongrois qui traversent à ce jour un grand désert, toute ma considération, et l'honneur que je leur dois, d'être devenue entre leurs mains, une juive européenne debout. Éclairée, dirais-je même, d'une lumière sans reflet.

1. L'abrégé (ndlr).

À ciel ouvert
Daniella Pinkstein

À mon père

Je sais des hymnes que je tais.
Et quand j'ai l'air de me dresser,
mes sens à l'intérieur s'inclinent :
aussi me vois-tu grand,
alors que je suis humble.
Tu peux obscurément me distinguer
De ces choses agenouillées ;
elles sont comme troupeaux qui paissent,
et je suis le berger aux flancs de bruyères
qu'ils précèdent quand vient le soir.
Alors j'arrive derrière eux,
perçois le bruit sourd des ponts enténébrés,
et dans la vapeur de leur dos
se dissimule mon retour².

« Si je ne réponds pas de moi, qui répondra de moi ? Mais si je ne réponds que de moi — suis-je encore moi ? » Pirké Avot 6. a

Mon père. Est-ce par lui que tout commence ? L'histoire, les histoires qu'il me raconte dans l'apothéose fanatique d'un travestissement de soi, du monde, de l'histoire, forcent l'abysse qui me sépare chaque jour du monde, de soi de l'histoire. Lacune, vacance, dans laquelle la Hongrie va s'engouffrer toute entière.

– Tu confonds, me dit-il. C'est simple, pour différencier Bucarest de Budapest, pense au fait que Budapest est la réunion de deux villes, d'un côté Pest, « tu vois ? », de l'autre Buda, séparés par un fleuve, le Danube, « tu comprends ? ».

2. Tous ceux dont les mains.... R. M. Rilke



Lajos Vajda : Self-Portrait

Je suis encore enfant, cinq ans tout au plus. Mon père voyage régulièrement en Roumanie où il achète du bois. Il va, vient. De ses voyages, il ne dit cependant jamais rien, rien si ce n'est cette inlassable distinction que je dois retenir « pour ne pas confondre » entre une capitale roumaine et l'autre hongroise. Au milieu, le Danube, je me répète seule, frappant l'eau pour que son visage se reflète plus longtemps tandis que ses valises sont déjà faites.

Entre mon père et moi, une distance vertigineuse d'âge nous sépare. Il existe, m'a-t-on dit, une expression suédoise qui dit des enfants engendrés fort tardivement, qu'ils sont les « enfants de la glissade ». En effet, on ne pouvait trouver mieux. Je lui ai, pas de doute, glissé des mains. Devant mes yeux, c'est le siècle tout entier qui se

tient, siècle vide, creux, auquel mon père survit à la grâce de mythologies diverses. Ma famille ? Il dit qu'elle vient de Vilnius, ou de Riga, il ne sait plus très bien. Mon second prénom ? Celui de ma grand-mère qui aurait fui les pogroms, Cécile. C'est si facile Cécile.

*Kutya nehéz úgy hazudni ha az ember nem ösmeri az igazságot*³.

Mais commençons par le début. La Hongrie, disais-je.

La Hongrie s'est introduite dans mon histoire comme la foudre s'engouffre dans le conduit d'une cheminée. Rien ni personne ne m'attendait là bas, pas de famille, pas d'histoire personnelle, aucun lien, c'est à peine si je pouvais nommer une ville autre que la capitale.

Premier jour : *Ferihegyi repülőtér*⁴, 25 février. Costumée en Parisienne, fine écharpe et chaussures vernies, j'ai l'impression ce premier jour que l'avion m'a jetée comme un vieux paquet en pleine Sibérie. Pas la moindre idée de ce que je fais ici. J'ai loué un petit appartement, rue Szinyei Merse, à une étudiante. Dès mon arrivée, elle m'explique qu'il faudra toujours prendre la précaution de fermer les trois verrous, puis la grille supplémentaire, me tendant une clef de la taille de ma valise (je ne fais aucun commentaire, malgré le sentiment entêtant que tout l'immeuble semble tenir sur une seule et même poutre et que si un objet devait survivre à l'effondrement général, ce serait, qu'elle se rassure, sa grille). « Je compte sur ta discrétion » ajoute-t-elle en roulant les r, il est préférable que cette location reste

3. « Il est bigrement difficile de mentir quand on ne connaît point la vérité ». Incipit de l'ouvrage de Péter Esterházy, *Harmonia Caelestis* (traduction Joëlle Dufeuilly et Agnès Jáfás)

4. Aéroport de Budapest.

ignorée. Une heure plus tard, la jeune étudiante a définitivement quitté les lieux. Je sors le temps d'acheter quelques vivres, mais à demi paralysée par le froid, je me presse aussitôt de rentrer. En ma courte absence, la clef et la grille ont, dans un coup d'éclat, divorcé. *Hogy mik vannak, és hogy kell vigyázni*⁵... Discrètement, je fais appel à ma voisine directe, Zsuzsa, qui devant mon ravissement de la voir, me croit irrévocablement bilingue. En vain, s'acharnera-t-elle (en jurons variés) sur la grille. Discrètement, elle fait à son tour appel à son voisin, qui discrètement s'enquiert auprès d'un autre voisin, qui discrètement peu à peu rameute la totalité de l'immeuble.

- *Magyar ?*
- *Nem. Francia vagyok*
- *Nem lep meg*⁶.

Dès lors, c'est au nom de Clemenceau⁷ qu'aux mauvais jours, mon voisinage me saluera, ce même voisinage qui au moindre coup dur sera à chaque fois à mes côtés.

La raison officielle de ma venue était une bourse de recherches que j'avais obtenue pour l'étude des juifs de Hongrie. Pourquoi avais-je choisi un sujet aussi éloigné de ma spécialité universitaire ? Exorciser mon enfance ? Je croyais, pourtant, qu'il n'y avait de ce côté rien à rédimier. Surtout pas. J'ai grandi dans un lieu froid, sans nom, dans lequel l'Holocauste était la chambre

5. Expression vieillotte et populaire construite dans un mauvais hongrois et qui signifierait littéralement : « tout ce qu'il se passe et comme il faut faire attention ».

6. « - Hongroise ?

- Non. Je suis française.

- Cela ne m'étonne pas. »

7. Clémenceau étant pour les Hongrois la figure de la plus basse trahison, ayant participé et encouragé la signature du Traité de Trianon (1920), qui valut à la Hongrie de perdre deux tiers de son territoire.

d'à côté. Mon père, construisait déconstruisait des comités, des associations, des fondations, je passais mes mercredis à encadrer par de fines languettes de bois des photos inénarrables confiées par le Musée de Yad Vashem⁸. Mon père se maudissait en Yiddish, et moi je lui écrivais ses discours, en français, des discours avec des chiffres, des dates, des lieues dont Tréblinka était le centre. À l'école, on parlait de mon père comme s'il s'agissait de mon grand-père, avec lui, en effet, je retraversais le siècle, seule. Cécile, ce n'est pas si facile. Lorsque j'ai quitté la maison, j'ai préféré ne plus songer à ces juifs, dont je me demandais au fond si mon père ne les avait pas haïs. J'ai fermé la porte.

Aux premiers jours, Budapest me donne l'impression d'un constant déjà-vu, d'une ville qui dégage la nostalgie de tout un continent, d'un européanisme presque intact, encore conscient de sa culture. Je ne sais encore rien de ce pays, ou plus exactement, tout ce que je sais, tout ce que j'ai lu, aura vite fait de voler en éclats. En attendant, je marche beaucoup, qu'il pleuve ou qu'il neige. J'ai souvent voyagé, séjourné longtemps dans d'autres pays que le mien. Où que je fusse, je me perdais à quelques mètres de mon domicile. Rien, ni mes errances, ni ma sédentarité ne venaient à bout de cette « intranquillité » géographique. Mais, ici, rien ne m'égare, je marche sur les traces laissées dans la neige par d'autres qui se sont détournés du mirage avant moi.

Vers 8 heures 30, tous les matins, je m'engage dans la rue Aradi, marche quelques mètres puis tourne à droite dans la rue Szív où j'achète chez un maigre épicier, qui ne vend pour ainsi dire rien

8. Musée de l'Holocauste (Jérusalem)

ou presque, du pain. « Szeretlek⁹ » : imperturbable, j'annonce à cet homme aux joues rondes et à la moustache broussailleuse, « szeretlek kenyeret ». Je suis pourtant sûre que je lui fais ma demande (szeretnék) dans le plus pur hongrois. À une lettre près, cet homme emmuré dans un mutisme volontaire, attend chaque matin, ma déclaration, qui au mieux concerne son pain, au pire ses cigarettes. Je ne comprendrai qu'à la fin de mon premier séjour (soit un an plus tard !) l'évidence de ses sourires...

Ensuite, à Kodály körönd je prends le kismetró, jaune, jusqu'à Oktogon, puis marche à nouveau sur le boulevard Teréz jusqu'à ce que j'atteigne la rue Dob. Dans le tambour des pelleteuses, le quartier tombe par pans entiers¹⁰, ces bâtisses que j'ai à peine le temps d'admirer s'effacent dans un nuage de fumée, la maison construite par l'architecte Vilmos Freund rue Káldy Gyula, les demeures du 11 rue Holló, de la rue Kazincy, de la rue Vasvári Pál, de la rue Nagymező, à quelques mètres du « Broadway de Pest », de la rue Király, et tant d'autres encore. Il faut marcher plus vite que les pelleteuses, plus vite que le temps et les disparitions.

Dans la journée, je me rends dans les universités avec lesquelles je collabore, puis démarre mes interviews. Je rencontre dans un aveuglement innocent des universitaires, témoins, anciens dissidents, philosophes, juifs demi-juifs d'origine juive convertis, et que sais-je encore. Si mon organisation ne cesse de s'améliorer avec le temps et une meilleure connaissance de la ville, en revanche ma capacité à comprendre s'obscurcit chaque jour un peu plus. Tout, au premier

9. Szeretlek signifie « je t'aime », contrairement à « szeretnék : je voudrais ».

10. Quartier d'Erzsébetvaros, ancien quartier juif de Budapest.

abord, tient de la contradiction la plus paroxys-tique – deux Hongrois, trois opinions (au moins).

Mon premier rendez-vous est fixé à Moszkva-tér à 18 heures. Il fait déjà presque nuit, jamais cette place ne m'a paru aussi moscovite, et com-ment reconnaître un Hongrois d'un autre, *a keser-vit* !¹¹ je n'ai jamais rencontré ce journaliste avec qui j'ai tant insisté pour obtenir une interview.

- *Hol van a fül*¹² ?

Sourire narquois (je suis habituée), et aucune réponse de ceux à qui je m'adresse avec pour-tant le plus franc désespoir. Il ne viendra à l'idée de personne qu'avec un *ke* supplémentaire, je cherche une cabine téléphonique¹³. Le journa-liste heureusement me reconnaît, quant à lui, à mille lieux. Une fois chez lui, je n'ai pas le temps de sortir mon magnéto, qu'il m'explique déjà qu'il appartient à la communauté Loubavitch, mais qu'il est libéral et soutient à ce sujet la femme rabbin, mais que, précisons, il est laïque. Découragée, je ne pose aucune question.

Quelques jours plus tard, c'est à Debrecen que j'ai rendez-vous avec Horvath János, le « Président » de la communauté juive de la ville. Je suis accompagnée du directeur de l'Univer-sité d'été de Debrecen qui dit bien le connaître : « *barátom*¹⁴ » m'invective-t-il à son propos, comme si ma langue avait encore fourché. Il m'explique qu'Horváth est un nom fort répandu parmi les juifs qui, dès le XIX^e siècle, ont magya-risé leur nom. Je me demande du reste pourquoi mon propre nom possède une consonance si alle-mande, sans correspondance aucune avec la lan-gue lettone ou lituanienne. Toutefois, sans plus de réflexion, je sors, mon calepin et je note : Horváth.

11. « Sacré nom ! »

12. « Où est l'oreille ? ». (Fül : oreille)

13. Fülke : cabine (de téléphone).

14. « Mon ami »

Au début de l'entretien, le directeur me traduit les propos de son ami avec le plus grand soin, m'explique avec patience les conférences qu'or-ganise le Président de cette mince communauté, les horaires de la synagogue — celle récemment construite, l'ancienne étant aujourd'hui trop grande, trop vaste pour les absents. Mais rapide-ment, leur dialogue s'accélère et je m'accroche aux bribes que je comprends in extremis, juste avant que la conservation ne se close définitive-ment :

- *Nem zsidó ? Tényleg ?* : interroge le directeur de l'Université.

- *Nem*¹⁵ : Répond, donc, Horváth János.

C'est ainsi que nous nous séparons, avec maints remerciements, tout de même.

*E furcsa élet villanását*¹⁶

Le soir tombé, je ne peux expliquer ma joie de retrouver mon Szinyei Merse et ma grille. Zsuzsa a posé sur le rebord de ma fenêtre un gâteau, délicieux comme l'enfer. Zsuzsa était dans une autre vie ingénieur agricole. Depuis sa mise à la retraite, elle s'est réhabilitée, de son propre fait, dans l'étude des chakras et autres métaphores mystiques. Elle soigne, guérit ou pas, dans un nuage d'encens et une musique « indienne » qui résonne maigrement dans un magnétophone pour ainsi dire préhistorique. Zsuzsa veille, à sa façon, sur moi.

Les jours s'installent dans la neige et le silence de Budapest, les interviews se succèdent. Je sors mon calepin, je note, j'enregistre chaque contradiction, chaque antagonisme que recèlent,

15. « - Vous n'êtes pas juif ? Vraiment ?

- Non. »

16. « Instant faits de foudre en cette vie d'étrangeté. », **Ady Endre**, *Egyre hosszabb napok* (*Jours plus longs chaque jour*, traduction Armand Robin)

dans cette Hongrie que je découvre, les décors de l'existence immense. Je m'y accoutume, et cesse d'en prendre ombrage comme si l'on se moquait du mur fissuré sur lequel je m'appuie. À force, ma collection s'accroît, de sons, d'odeurs, de paroles, de lumières. Et moi, je grandis. Peu à peu, je ne sais plus au juste comment je peux encore songer à repartir, en France ou ailleurs. *Mentem mert vitt a járda a tág Andrássy-úton, / Lassan mellém húzódtak, s múltak a barna házak, / Nem is sétáltam; mentem, de nem tehettem róla*¹⁷.

Deux mois plus tard, je suis pourtant à l'Aéroport Charles de Gaulle. Je porte au demeurant une chaussure de trop ou la valise d'un autre, tant tout est soudain de guingois, moi, mon costume usuel et le spectacle qui se présente à mes yeux et que je ne reconnais plus. Je ne prends toutefois pas le temps de m'arrêter très longtemps à Paris, juste le temps d'envoyer quelques requêtes administratives : acte de décès de la dite Cécile et naturalisation du digne grand-père disparu selon les déboires mythologiques familiaux sur le front russe.

Retour à Szinyei Merse : le temps s'est radouci. Zsuzsa et ma tribu personnelle d'anti-Clemenceau me saluent toujours d'une courtoise ironie, mon épicière, bras croisé, attend toujours aux mêmes heures, mon je t'aime matinal. La vie s'est posée ici et la poutre tient mon immeuble de toute sa force miraculeuse. Avec le temps et la méthodologie de mon parcours quotidien, je m'arrête dans des échoppes que je connais, salue certains que j'ai interviewés, et m'assois un jour sur

17. « J'avais, tandis que le trottoir me poussait vers le large boulevard Andrássy/ Lentement, des bâtisses mordorées me frôlaient puis disparaissaient/ Je ne me promenais pas, j'avais sans la faculté de m'en empêcher. », **Szép Ernő**, *Magányos éjszakai csavargás*.

deux dans un petit restaurant qui sert tout au plus cinq couverts, chez celui que j'appellerais pour l'occasion Balázs Imre et que le voisinage interpelle sous l'éponyme de « Bácsi¹⁸ ». Il vient de Nagyvárad¹⁹. Le plus souvent, il me parle de l'Europe, de son importance, du fait que « nous » ne rentrons pas dans l'Union européenne, mais que « nous » ne l'avons jamais quittée. À sa femme roumaine et à ses enfants, il ne parle qu'en hongrois. Ce dernier jour, je lui explique que je pars dans quelques semaines, que je quitte « le pays ». Il ne me demande rien, pas même si je reviens. Il me tend un plat « de là bas » dont je vois déborder une crème blanche, que mon estomac secoué d'épouvantables sursauts après tant de fritures et de panés, renonce à observer. Lui, sa femme et leur jeune fils dont la beauté méditerranéenne tranche si nettement avec celle de ses parents, s'assoient ensemble face à moi, et me regardent manger. C'est d'un embarras impensable... Entre deux laborieuses bouchées, Bácsi m'avertit abruptement qu'il va raconter ce que sa femme et son fils vont entendre pour la première fois. Ce dont il fut témoin, « là-bas », à Nagyvárad. En effet, ses parents et lui habitaient à quelques mètres de la scène, insiste-t-il. Ils logeaient à la lisière du ghetto, construit en toute hâte par les autorités hongroises, et dont l'évacuation pour les camps de Transnistrie, puis d'Auschwitz fut aussi brève qu'efficace. Plusieurs fois, il se lève pour me mimer la distance, la distance qui le sépare encore de la disparition, des autres, des siens. Il raconte, lentement, exécutant plusieurs fois le même mouvement obsédant. Il parle, long-

18. « Bácsi » est un terme qui signifie à la fois « Oncle » et « Monsieur », il désigne un homme à qui l'on porte de l'affection.

19. Oradea (Transylvanie – Roumanie), mais que la communauté hongroise désigne toujours sous l'appellation hongroise datant de l'Empire.

temps. Il marche péniblement de la porte de son restaurant à la cuisine, répète un geste, celui qui désigne encore la distance, la même distance qui l'éloigne des siens qui disparaissent au loin, devant de ses fenêtres. Le mariage de la mère de « Bácsi » à un non-juif leur avait accordé un peu de répit avant la fuite. Mais devant ses yeux d'enfants, ses cousins, ses tantes, son grand-père, ses amis s'éloignent sans fin ; chaque jour, ils les regardent, muet, s'effacer dans le néant. Son fils est aussi pâle que la neige. C'est ainsi, alors que je tremble sous la table, qu'il découvre son passé, sa judaïté et son père qui, depuis avant même sa naissance, répétait, répétait entre la crème et le fromage, la scène de l'ultime départ.

Je n'ai cette fois ni magnéto ni calepin, juste la douleur commune.

Je n'ai pas pu me résoudre à tout quitter, j'ai laissé à Budapest nombre de mes affaires, de mes vêtements, de mes livres. Je reviendrai.

Sous ma porte à Paris, je reconnais le timbre de l'administration française. Sans hâte et sans surprise, je lis que Cécile non ce n'est pas facile, jamais ne porta ce prénom. Jusqu'à sa stèle, elle se prénomma Iszka. Quant à mon grand-père, aucune trace ou presque, si ce n'est son acte de mariage. Ni l'un ni l'autre ne sont de Riga ou de Vilnius. D'après le peu que je recueille, leur nom originel était Tabakine. C'est donc ainsi que je m'appelle : Iszka Tabakine. Je tiens ce maigre courrier contre moi. Ainsi mon père aurait usé des mêmes obsédantes chimères pour m'éviter l'incommensurable dette. Toi, qui pourtant, criait à tout fendre, l'imminence de la survie, toi auprès de qui j'allais, cahin-caha dans des conférences de plus en plus nombreuses où je t'y voyais, chancelant, enseigner la Shoah et où pour chacune, je fus ta plume, tes yeux. J'ai 10 ans, j'ai 11 ans, j'ai 12 ans, chaque année plus de photos

que je ne pourrais en supporter toute ma vie se gravent sur un corps que le temps rend de plus en plus léger, de moins en moins lesté sur cette terre. C'est donc ainsi que tu m'élevais ? À ciel ouvert. *Tengerem ölelé karok / meleg homályú, lágy világa./ Egem az ésszel fölfogott/ emberi-ség világossága...*²⁰. Alors les yeux fermés je m'élève, me lève et tournoie, vivante, malgré tout, avec toi, mon Père. Il suffit de fermer cette vie-là, et d'ouvrir celle d'Iszka puis je reprends la rue Aradi, tourne à droite, emprunte la rue Szív²¹ « tu vois ? », un cœur pour un autre, et je préfère bien celui des vivants, « tu comprends ? ». À une lettre près, celle qui fait d'un mot un autre mot, j'aurai pu être l'« étincelle », le premier journal aussi de Lénine, à une lettre près, j'aurai pu naître sous une autre étoile et me construire sous d'autres apparences, mais aurai-je été pour autant dans cette plénitude-là, debout. De mon père à mon peuple : Juive.

Ceux qui fomentèrent une Europe possible en pleine période stalinienne tandis qu'une autre Europe se gaussait d'un communisme au visage « humain », ceux qui a une table de café, tandis que déjà la Hongrie avait rejoint l'Union européenne, me contaient un présent dont j'étais leur témoin — le témoin d'un diable malin et de ce dieu polymorphe qui se disputaient la préséance dans leur conscience que ni les contradictions ni les fractures n'apeuraient, m'ont rendu ma dette, — sans crainte du ciel au-dessous duquel désormais je peux marcher, en ce nom que je porte caché...

20. « Ma mer : pénombre chaude et grise / des bras ouverts pour embrasser. / Mon ciel : la clarté bien comprise de ce qu'on nomme humanité. », **József Attila**, *Már régesrég...* (*J'ai découvert cela depuis longtemps* : , traduction Geroges Kassai.)

21. Szív signifie « cœur ».

L'histoire marche au pas, Imre Kertész parlait de la désillusion à l'Ouest à laquelle lui comme toute l'Europe de l'Est échappa, mon père n'est sans doute pas un cas isolé. Les valises pleines de trésors, d'écrits inédits, de témoignages insignes, j'irai, errante, m'adresser auprès d'institutions pour qu'ils soient publiés, avant qu'ils ne se brisent dans l'oubli. Non, je ne parle pas de l'holocauste insisterai-je, ce n'est pas mon propos, pas ici, pas maintenant. Il ne s'agit que des vivants, ceux toujours présents ou ceux qui par leurs écrits ne cessent de renaître, non Miklós Radnóti n'est ni ceci ni cela, jusqu'au seuil il mourra en poète hongrois. Toutes les institutions me fermeront leurs portes.

Je n'ai été en Hongrie en quête ni d'un passé ni d'une identité qui, forgés sur le tard, auraient été aussi trompeurs que dérisoires. Je ne peux rien contre ce qui n'a pu m'être transmis, pas même un peu d'espoir, finalement intrinsèquement lié à toute forme d'héritage. L'antisémitisme, la solution finale sont le fleuve maudit de cette Europe, fleuve qui ne se traverse pas. Ceux qui croisèrent mon chemin, ces juifs hongrois au visage multiple m'ont construit une passerelle, à la mesure

de mes pas, pour que je puisse retourner de temps à autre dans cette Europe, celle qui a vu naître un Freud comme un Kafka, dans toute la complexité de leur propre héritage et la considérable diversité de leurs aspirations culturelles, intellectuelles, en lutte contre les ténèbres. Cette Europe d'antan, de laquelle mes mains, tremblantes, serrent encore quelques vers de Rilke, quelques lignes éparses de Musil, ne sera plus. Seule dans un océan d'écrans plans, de télévisions, de bruits, seule derrière ce monde au visage grimaçant, il me revient alors l'écho des miens, que mon père indistinctement évoqua. Ce qu'ils avaient rêvé, bâti, échafaudé, élaboré, pensé jusqu'aux silences, et dont il est l'heure aujourd'hui de restituer l'immensité.

Mon pauvre père, *a bisel mentsh*²², perdu dans l'Histoire, dont les pas ne purent jamais se frayer vers le passé englouti des siens, a très probablement dû passer par la Hongrie pour y déposer un caillou, au cas où. Au cas où je viendrais le chercher...

Et je suis venue le chercher.

22. Petit homme (en yiddish)

EN ATTENDANT MARINE LE PEN

Brève réflexion sur la situation politique des Juifs de France en 2014

Philippe VELLILA

L'ascension de Marine Le Pen est la version française de la montée du populisme dans toute l'Europe. Devenu parti attrape-tout à partir d'un discours anti-islam, le FN a désormais de quoi plaire aux Juifs de France. Plus largement, le Front national ayant réussi son opération de « dédiabolisation », rien ne s'oppose à sa progression.

*

Le virage à droite des Juifs de France n'a pas seulement profité à Nicolas Sarkozy. En recueillant un pourcentage significatif des voix juives en 2012, Marine Le Pen a fait bien mieux que gagner des dizaines de milliers de suffrages : elle a dédouané l'extrême droite de son passé, lui ouvrant la voie à de nouveaux succès.

L'Internationale populiste

Le Front national n'est pas seul au Monde. Son ascension participe de celle que l'on peut observer pour les partis populistes dans tout l'Occident. Aux États-Unis, la situation est un peu particulière, car c'est au sein du Parti républicain que le populisme s'exprime. Cela a toujours été le cas : dans un système bipartisan, on trouve au sein de chacune des grandes formations une aile progressiste et une aile conservatrice. Le Parti républicain abrite en son sein une droite extrême faisant du communisme hier (avec le maccarthysme), de la liberté des mœurs aujourd'hui (avec les églises évangélistes), une obsession. Le mouvement du *Tea Party*, désignant l'État et la fiscalité comme l'ennemi principal, complète le dispositif popu-

liste au sein du parti républicain. Notons que les églises évangélistes, pro-israéliennes, et les néo-conservateurs, où les Juifs sont nombreux, n'ont pas réussi à faire basculer dans le camp républicain une communauté juive qui, après avoir accordé 78 % de ses voix à Barack Obama en 2008 ¹, lui a renouvelé sa confiance avec 70 % de ses suffrages en 2012.

Mais la folie populiste est d'abord une folie européenne, qui s'exprime de façon très différente à l'est et à l'ouest du continent. Dans les anciens pays communistes, il s'agit d'une extrême droite traditionnelle, faisant de l'hostilité aux Roms et aux Juifs un thème majeur de son discours. Des partis comme Romania Mare en Roumanie, et le Jobbik en Hongrie, sont très représentatifs de cette tendance. De façon moins nette, le FPÖ autrichien, avant ses divisions, se situait dans l'extrême droite classique. En Europe de l'Ouest, l'extrême droite a muté. Elle a abandonné – du moins officiellement – le thème de l'antisémitisme au profit, si l'on ose dire, d'un discours anti-islam. Ce changement présente plusieurs avantages. D'une part, il participe de la stratégie de « dédiabolisation » de l'extrême droite, donnant au populisme l'attrait d'un discours nouveau. En rejetant l'antisémitisme, les partis populistes en Europe se dédouanent de leur passé. D'autre part, le discours anti-islam permet d'élargir l'audience, au-delà des classes populaires effrayées par l'immigration, aux classes moyennes inquiètes des menaces pesant sur l'identité nationale. Enfin,

1. Voir notre article dans le numéro 13 (2009) de cette même revue, *Barack Obama, Israël et les Juifs*.

cette mutation du discours permet des rapprochements avec la droite classique. Au total, les partis populistes déclarent leur projet compatible avec les valeurs des sociétés libérales, comme l'égalité homme-femme. Cet aggiornamento a payé. En Europe du Nord, les pays d'immigration ancienne, après avoir proclamé leur volonté d'intégration et organisé la diversité, cèdent de plus en plus aux sirènes de la folie populiste. En Europe du Sud, dans des pays où l'immigration est un phénomène plus récent, le racisme progresse rapidement, faisant le lit de formations d'extrême droite. En tout état de cause, le populisme est devenu une donnée incontournable de la vie d'États démocratiques qui risquent de l'être de moins en moins. Le Parti populaire danois obtint plus de 12 % aux élections législatives de 2011. Lors des élections du 9 juin 2010, le Parti pour la liberté de Geert Wilders était devenu le troisième parti des Pays-Bas avec 15,4 % des voix. Fort de ses 24 sièges (sur 150) à la deuxième chambre, il permit la constitution d'un gouvernement minoritaire, mais en provoquant sa chute en 2012, il recula de 5 points aux élections législatives anticipées. Ses succès ont été depuis dépassés par le parti des Vrais Finlandais qui, en 2011, obtint 19 % des voix. Même la très prospère Norvège accorda près de 23 % de voix au Parti progressiste norvégien en 2009. D'autres partis populistes obtiennent en Europe des scores spectaculaires. L'UDC suisse est devenue le premier parti aux élections fédérales de 2011 avec plus de 26 % des voix. Les partis irrédentistes sont souvent en tête dans les villes et les régions qu'ils convoient, comme la Ligue du Nord en Italie et le Vlams Belang en Flandre. Avec un Front national atteignant près de 18 % aux élections présidentielles en France en 2012, on ne peut plus en douter : le populisme est le phénomène politique le plus important de ce début du XXI^e siècle en

Europe. Notons avec intérêt que dans nombre de partis populistes européens, les dirigeants s'affichent pro-israéliens, comme Geert Wilders, qui travailla dans un mochav pendant sa jeunesse, ou Oscar Freysinger, leader de l'extrême droite suisse qui déclarait en 2009 : « *Notre parti a toujours défendu Israël parce que nous sommes bien conscients que, si Israël disparaissait, nous perdriions notre avant-garde...* ». Ce positionnement en faveur d'Israël est d'abord un positionnement contre : contre le monde arabe, contre l'islam. C'est précisément sur ce terrain que les connexions avec les communautés juives vont s'établir.

L'islam, voilà l'ennemi !

L'islamophobie a été théorisée par une historienne – juive, soulignons-le – Bat Yeor, qui a inventé le concept d'Eurabia : l'Europe courrait un danger mortel en laissant l'islam s'implanter, transformant le Vieux Continent en terre de mission pour le djihad et la charia. En Europe du Nord, ce discours a été relayé par les responsables des partis populistes. Après Pim Fortuyn, assassiné en 2002, Geert Wilders combat le *nazisla-misme* et veut interdire le Coran qu'il compare à *Mein Kampf*. En Scandinavie, l'hostilité aux Musulmans est renforcée par la peur face aux comportements déviants et aux émeutes urbaines comme dans les banlieues suédoises en mai 2013. Notons que ce climat est ressenti douloureusement par les Juifs, ultra minoritaires dans ces pays, où ils ont dû fuir certaines villes, comme Malmö. En Suisse, c'est bien l'hostilité à l'islam qui a fait le succès d'Oscar Freysinger. À l'origine de la votation de 2009 contre les minarets, il emporta un grand succès avec 57,5 % des voix. Gageons qu'en Europe du sud, après la Ligue du Nord en Italie, des partis populistes en Espagne et au Portugal sauront jouer sur l'affaiblissement

des partis de gouvernement incapables de faire sortir leurs pays de la crise, en exploitant *l'inquiétante étrangeté* d'un islam venu du Maroc voisin dans ces pays jusqu'alors monocolores : blancs et catholiques.

En France, le Front national prospère aussi en développant des thèmes islamophobes, mais pas seulement : un discours anti-européen contribue puissamment au succès du FN. Mais l'hostilité à l'islam n'est jamais absente : l'Europe est accusée d'être une passoire pour une immigration sauvage qui profite d'abord aux ressortissants des pays musulmans. Ce discours est bien accueilli dans la communauté juive qui depuis 2000 a une vision de l'islam de plus en plus négative. Il y a plusieurs raisons à cela. On évoquera bien sûr le traumatisme de l'expulsion des pays du Maghreb dans les familles séfarades. Mais l'explication est un peu courte, et n'explique pas la résurgence de ce sentiment plusieurs décennies après les événements qui accompagnèrent l'indépendance des pays d'Afrique du Nord. En fait, l'hostilité à l'égard de l'islam a été considérablement renforcée par le déclenchement de la deuxième Intifada et la naissance d'un nouvel antisémitisme étroitement corrélé aux événements du Proche Orient : des actes violents qui sont le fait de jeunes issus de l'immigration, maghrébine principalement. Bien évidemment, l'assassinat d'Ilan Halimi par un *gang des barbares* dirigé par un Musulman originaire du Sénégal en 2006, et la tuerie de Toulouse perpétrée contre quatre Juifs, dont trois enfants, par Mohamed Merah en 2012, ont considérablement renforcé le sentiment d'insécurité vécu par les Juifs de France. Ce sentiment d'appartenir à une minorité agressée est d'autant plus vif que la communauté juive est désormais affaiblie.

Communauté en déclin

La régression est d'abord démographique : après avoir culminé à 600 000 personnes pendant les années soixante-dix, la communauté juive est en déclin démographique. Le chiffre de 500 000 était couramment admis au début des années 2000. Il serait désormais plus proche de 450 000. Un moindre taux de nuptialité, un taux de mariage mixte proche de 50 % et une *alya* qui a tendance à croître, contribuent à la diminution du nombre de Juifs en France. La décroissance est aussi relative : après avoir dépassé 1 % de la population française, la communauté juive n'en représente plus que 0,6 %. Notons également un fait important pour le sujet qui nous occupe : les Juifs sont désormais dix fois moins nombreux que les Musulmans, dont le nombre serait de l'ordre de 5 millions. La régression est aussi d'ordre intellectuel. Il paraît loin le temps où des Juifs dominaient l'agenda culturel avec des penseurs comme Emmanuel Levinas, et plus tard la vague des nouveaux philosophes, où les écrivains à succès s'appelaient Albert Cohen et Isaac Bashevis Singer, où le cinéma faisait la part belle aux films de Claude Berri ou Claude Lelouch. Signe des temps, c'est désormais le cinéma israélien qui intéresse un public cultivé, les succès populaires étant réservés à des films comme *La Vérité si Je Mens*. Sur le plan de la bataille des idées, des intellectuels et journalistes juifs (Alain Finkielkraut, Elisabeth Lévy, Eric Zemmour ...) ont tendance à se focaliser sur des polémiques qui leur attirent l'hostilité de beaucoup de Français, à gauche surtout. Sur le plan politique, la présence de Juifs est de plus en plus rare, et dans la jeune génération, seul Jérôme Guedj semble se faire un nom. Deux événements importants sont venus confirmer le déclin intellectuel des Juifs de France. Le premier est la démission forcée du Grand rabbin de France, Gilles Bernheim. Ce dernier, qui passait pour une

autorité morale et intellectuelle, pratiquait le plagiat et l'usurpation du titre d'agrégé de philosophie. Au CRIF, le nouveau président est un ancien, Roger Cukierman, qui s'est fait réélire à l'âge de 77 ans, et devrait terminer son mandat pour son 80^e anniversaire. À cette régression intellectuelle, on doit opposer la montée en puissance d'artistes ou d'écrivains venus du monde arabe (Tahar Ben Jelloun, Yasmina Khadra, Rachid Bouchareb, Abdellatif Kechiche) ou de l'immigration (Azouz Begag, Nina Bouraoui, Faïza Guène ...) dans la littérature ou le cinéma. Dans le débat d'idées, des intellectuels arabes – Malek Chebel, Soheib Bencheikh — sont en train de s'imposer en développant une vision universaliste qui leur vaut respect et considération dans le grand public. Sur le plan politique, des personnalités comme Rachida Dati, Najat Vallaud-Belkacem ou Razzi Hammadi sont désormais incontournables. En somme, le talent a changé de camp.

Dans le même sens, on ajoutera que le rapport des Juifs à la société française s'est dégradé. Le développement de l'école juive qui scolarise un tiers des enfants, alors qu'un autre tiers fréquente aussi des écoles privées, contribue à un enfermement de la communauté. La déferlante antisémite des années 2000 a aussi chassé les Juifs de certains quartiers. Des villes de Seine-Saint-Denis auraient perdu 80 % de leurs Juifs, et de nouveaux ghettos – après Sarcelles et Créteil, les XVII^e et le XIX^e arrondissement de Paris, Saint-Mandé et Levallois – se sont développés. Tous ces phénomènes ruinent l'image d'une communauté bien intégrée. On ne soulignera jamais assez que ces évolutions, qui, en moins d'une génération ont bouleversé la physionomie de la communauté et sa perception à l'extérieur, sont d'abord motivées par la peur : peur du débat, peur des agressions, mais aussi peur de l'assimilation. Et la peur n'est jamais bonne conseillère.

Juifs lepénistes

La montée en puissance du populisme chez les Juifs se nourrit bien évidemment de ces peurs, mais pas seulement. Le populisme est favorisé par l'ostracisme à l'égard d'une gauche que la majorité des Juifs ont abandonnée depuis plus de 10 ans : en sus d'une hostilité à Israël qui lui est souvent reprochée, une moindre vigilance à l'égard de l'antisémitisme lui est imputée. Notons que sur ces deux questions, le pouvoir socialiste issu des élections de 2012 a nettement corrigé la trajectoire antérieure : entre son discours au Vel d'Hiv, son hommage aux victimes de Toulouse en compagnie de Benyamin Netanyahu, sa présence au dîner du CRIF et au congrès des communautés juives en juin 2013, François Hollande est un président très attentionné. À l'égard d'Israël, il fait même preuve d'une compréhension parfois surprenante. Quant à la lutte contre l'antisémitisme, avec Manuel Valls au ministère de l'Intérieur, les agresseurs ne peuvent compter sur aucun laxisme. Il n'empêche que la gauche continue de susciter de la méfiance chez la majorité des Juifs. Nul doute que le climat général, avec la persistance d'un chômage important, et une rigueur budgétaire qui ne dit pas son nom, participe aussi de cette désaffection. Mais ce n'est pas l'UMP qui en profite. On observera à cet égard qu'à l'occasion d'élections législatives partielles, ce ne sont pas les candidats officiels de l'UMP qui ont emporté les batailles électorales dans les circonscriptions où les Juifs sont nombreux : dans la 8^e circonscription des Français de l'étranger qui comprend Israël, Meyer Habib, UDI, a été élu contre la candidate de l'UMP, Valérie Hoffenberg, le PS ayant été éliminé dès le 1^{er} tour. Dans la 1^{re} circonscription du Val-de-Marne, Sylvain Berrios, candidat dissident de l'UMP a battu Henri Plagnol, maire de Saint-Maur, UDI soutenu par l'UMP, le PS, là aussi, n'ayant pu se maintenir au second tour.

Logiquement, le Front National devrait bénéficier de ce recul du PS et de l'UMP. Chez les Juifs aussi, ce qui est nouveau. Déjà, en 2012, on l'a souligné dans ces colonnes², les Juifs auraient choisi Marine Le Pen dans une proportion (14 %) proche de la moyenne nationale (18 %), et dans deux bureaux de vote en Israël, la candidate du FN était arrivée en seconde position devant François Hollande. Au sein du Front National, des Juifs se sont constitués en une Union des Français Juifs, et ont obtenu l'investiture de leur parti dans des circonscriptions très typées comme Sarcelles ou le XIX^e arrondissement de Paris. De toute façon, la peur favorise les extrêmes, et nul doute qu'après l'affaire Merah, des incidents comme ceux qui se sont produits à Argenteuil, à Marseille, ou à Trappes, où des contrôles de femmes portant le voile intégral ont dégénéré, exacerbent chez les Juifs de France le sentiment que l'on ne peut plus distinguer l'islam de l'islamisme. Ajoutons que dans les catégories populaires, où contrairement à la légende il y a encore beaucoup de Juifs, notamment chez les employés, l'hostilité à l'égard de l'Europe et le sentiment d'avoir été floués avec l'euro, prédisposent à une bonne réception du discours du Front National. D'autant qu'avec les Juifs, Marine Le Pen sait s'y prendre.

Dédiabolisation réussie

À contre-courant de toute l'histoire de l'extrême droite, dans le cadre de son entreprise de « dédiabolisation », Marine Le Pen ne ménage pas ses efforts pour séduire l'électorat juif, n'hésitant pas à déclarer : « *Dans certains quartiers, il ne fait pas bon être femme, ni homosexuel, ni Juif, ni même Français ou blanc* » (discours de Lyon, 10 décembre 2011). Elle prendra soin de préciser, après son offensive contre l'abattage rituel, et sa

critique du port du voile et de la kippa dans la rue, que sa rhétorique est une figure imposée : « *Si j'avais limité ma proposition à la religion musulmane, on m'aurait brûlée en place de Grève pour islamophobie... Il est évident que la kippa ne pose pas de problème dans notre pays... Je demande à nos compatriotes juifs ce petit effort... Je suis sûre qu'une grande partie d'entre eux sont tout à fait prêts à faire ce petit sacrifice* » (discours de La Baule, 22 septembre 2012). N'ayant pas réussi à se faire inviter en Israël, elle y envoya pendant la campagne présidentielle son compagnon et numéro deux du FN, Louis Alliot, et rencontra, dans les circonstances que l'on sait, l'ambassadeur de l'État juif à l'ONU en 2011. Vis-à-vis d'Israël, elle n'a pas encore franchi le pas comme ses pairs d'autres partis populistes européens, qui, on l'a vu, sont ouvertement pro-israéliens. Une tendance au FN a en effet tendance à soutenir l'Iran et des régimes arabes autoritaires. Mais il s'agit plutôt de la vieille garde lepéniste. Les révolutions en cours dans le monde musulman aidant, cette tendance est en régression, et bientôt Marine le Pen pourra sans doute afficher un soutien à Israël de bon aloi.

Pour Marine Le Pen, son opération séduction vis-à-vis des Juifs de France dépasse largement les enjeux de la conquête d'un électorat communautaire quantitativement limité. Il s'agit, en présentant des preuves de sa « judéo-compatibilité », de montrer que le FN d'aujourd'hui n'a plus rien à voir avec l'extrême droite d'hier, que sa xénophobie n'est dirigée que contre les immigrés illégaux et les Musulmans. Au total, il s'agit de montrer que le FN est devenu un parti de gouvernement, qui peut passer des alliances à droite et accéder au pouvoir. Avec une telle approche, rien ne s'oppose à une nouvelle progression de Marine Le Pen chez les Juifs, comme dans l'ensemble de l'électorat. Le

2. Voir notre article dans le n° 18/2013 de Plurielles, *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2012*.

FN a réussi son opération de « dédramatisation », puisque le diable est ailleurs : dans les mosquées, les banlieues... On ajoutera que les digues mises en place pour s'opposer à cette montée sont en train de s'effondrer. Le Front républicain a montré ses limites à l'occasion d'élections législatives partielles dans l'Oise et à Villeneuve-sur-Lot, où les candidats FN sont arrivés tout près de la barre des 50 %. Il faut dire que la gauche n'a pas encore révisé son argumentaire : ses rappels des méfaits du fascisme sont inaudibles auprès d'un public qui se méfie de moins en moins du FN, et considère de plus en plus qu'il s'agit d'un parti comme les autres. Les adversaires de Marine Le Pen n'ont pas encore rénové un discours qui devrait beaucoup plus dénoncer la démagogie et la dangerosité

de ses propositions économiques, de ses projets de sortie de l'euro...

*

De toute façon, dans une période où les ouvriers et les jeunes – les deux principaux viviers électoraux du FN – sont à l'abandon, et où les classes moyennes, paupérisées, sont terrorisées par leurs perspectives de déclassement, le populisme ne peut que prospérer. Marine Le Pen n'a pas de souci à se faire pour son avenir. Les Juifs de France, si.

Philippe VELILLA

KHURBN — L'HOMME CHAOS

Rachel Ertel

En yiddish, *khurbn*, est le mot qui dit la « destruction totale », par analogie avec la destruction du Premier et du Second Temple dans l'Antiquité et de la diaspora qui s'ensuivit, connaissant à la fois des Âges d'or et des massacres. Le monde anglophone désigne cet événement sous le terme « Jewish Holocaust », erreur sémantique sur le vocable et qui à mes oreilles sonne comme indécent. Car il n'y a jamais eu holocauste, ni du côté des victimes, qui n'ont pas cherché à s'immoler, qui n'avaient pas choisi le kiddush – ha-shem, la mort au nom de Dieu, ni du côté des bourreaux qui ne cherchaient pas à sacrifier, mais à anéantir. Il n'y a pas eu holocauste, il y a eu extermination.

En intitulant son cycle de poèmes *Khurbn*, Jérôme Rothenberg rend aux victimes et aux survivants le droit de désigner au moins leur propre mort par le mot de leur choix et leur rend la dignité que cela suppose.

En 1987, treize ans après la publication de son livre inspiré par ses ancêtres *Pologne/1931*, pays où il n'avait jamais mis les pieds, Jérôme Rothenberg se rendit en Pologne et en particulier au bourg Ostrow-Mazowiecka d'où ses parents avaient émigré en 1920.

En Allemagne, après la guerre, où il est stationné à Mayence, dans les années cinquante, il traduit déjà Celan, Gunther Grass entre autres. De retour aux États-Unis, il fonde des revues poétiques telles que *Poems from the Floating*

World & Something. (Poème d'un monde flottant & quelque chose).

Son premier volume de Poésie s'intitule *Black and White* (1960)

En 1972, quittant New York, il s'établit dans Alleghany Seneca Réserve. Pendant des décennies, Jérôme Rothenberg fut la figure de proue de l'avant-garde littéraire américaine. Sa poésie embrassa et déploya le monde entier, par intérêt pour la diversité, la multiplicité, le métissage des êtres et des cultures. Refus obstiné et tenace d'une pureté raciale quelconque. Démarche qu'il intitula Ethno-Poésie.

Une série d'anthologies, *Technicians of the Sacred* (1968, Techniciens du Sacré), *Traditional Poetry of the Americas* (1972 Poésie traditionnelle des Amériques), *Poems from Africa, America, Asia and Oceania* marquent la période suivante ainsi que *A big Jewish Book : Poems and other visions from Tribal times to the Present* (Un Grand Livre juif : poèmes et autres visions de l'âge tribal à nos jours), revu et réédité sous le titre *Exilés dans le monde* (1977-1988). Que cherchait-il dans ces langages, métaphores, sensibilité, visions poétiques, quel ailleurs ? L'inconscient du poète peut-il le savoir ?

D'une créativité, d'une fécondité, d'une luxuriance, la poésie de Rothenberg traversa cette période comme un ouragan entraînant dans son sillage nombre de disciples au cours des ces années turbulentes où « l'action painting », « poetry performance » et « street theater » inscrivirent une vitalité inconnue jusque-là dans

le paysage artistique américain, que l'Europe admira, mais qu'elle n'eut pas l'audace d'adopter.

Quant à moi, dès l'âge de vingt ans, j'avais commencé à traduire la poésie yiddish du Khurbn, de l'anéantissement. Inconscience ? obsession ? qui sait ? La poésie yiddish après le Khurbn ne pouvait pas y échapper. L'anéantissement du peuple, l'étouffement et la condamnation définitive de sa langue dans les chambres à gaz et dans les exterminations par balles vouaient l'un et l'autre à l'anéantissement total. Pourtant la littérature et surtout la poésie yiddish ne furent jamais aussi fécondes. Elles s'inscrivaient dans une tradition millénaire, celle des prophètes de la Bible dans leurs querelles incessantes avec les hommes et leur Dieu, celle des procès intentés par des rabbins et des rabbis, le plus connu étant celui de Kotsk, à un Dieu rancunier et féroce que les prières invoquaient néanmoins comme miséricordieux et bienveillant.

Les *Lamentations* sur les pogromes, les massacres et les expulsions avaient créé un véritable canon d'écriture. Les poètes yiddish, nourris de ces écrits, dès leur enfance ne pouvaient l'abolir ni l'oblitérer. Et surtout face à un monde sourd et muet, ils n'avaient pas d'autre interlocuteur à la hauteur de leurs souffrances que ce Dieu mythique à interpeler, à qui lancer leurs anathèmes, ce Dieu qui pour la plupart des poètes yiddish, comme pour Jacob Glatstein était « le Dieu de leur incroyance. »

Le hasard (?) avait voulu que je sois étudiante, puis professeur de littérature américaine à la Sorbonne. Une partie de l'œuvre de Rothenberg m'était donc connue. L'ensemble m'était impossible à maîtriser.

Mais déjà Rothenberg entraînait dans une nouvelle phase de création, plus intime, plus per-

sonnelle, plus secrète : *Poems for the games of silence*, Poèmes pour le jeu du silence, publié chez Bourgois en 1978 ¹ et *Poland /31²* entre autres.

Je vis toujours sous le choc, l'ébranlement que causa en moi, la publication en 1966 de *Khurbn*. Je n'ai cessé de traduire et retraduire ces poèmes, dont chaque titre est en yiddish, tout en continuant à traduire du yiddish d'autres poèmes du khurbn, stimulée par la fracture, l'écartèlement entre les deux poésies, dans des langues et des traditions si différentes.

Après avoir poétiquement parcouru le monde, Rothenberg revient à ce non-lieu, à ce point aveugle dans l'immensité de l'univers, à Ostrow-Mazowiecka.

Avec *Khurbn*, Rothenberg fait entendre sa voix aux côtés d'auteurs comme Paul Celan, Nelly Sachs, des prosateurs comme Primo Levi ou Robert Antelme, qui cherchèrent à nommer l'innommable au cœur de l'histoire de notre temps. Mais étant donné son parcours de la littérature universelle et ses diverses sensibilités, formes, Rothenberg forgea une écriture qui ne relève d'aucune norme préexistante. Rothenberg forgea, à partir de toutes ses expériences précédentes son canon personnel.

Il n'a pas d'interlocuteur métaphorique privilégié comme les poètes yiddish. Les présences auxquelles il s'adresse, en les tutoyant sont des absences. Des absences qu'il chérit. Ce qui est prodigieux c'est la diversité, sémantique, lexicale, incluant des vocables étrangers à l'américain, comme l'allemand ou le yiddish.

1. Poèmes traduits par Didier Pernerle, Jean-Pierre Faye et Jacques Roubaud

2. Traduit par Jean Portante et Zoé Skoulding, Paris, Caracères 2012

Dans sa déploration sur la langue abolie, la langue coupée, l'instrument même du poète, vient en premier. Ce bouquet changeant, disparate, composite, hétérogène que Rothenberg a composé tout au long de son parcours vient troubler et bouleverser le lecteur. Cette langue inconnue et assassinée, il la tutoie.

« Désastre dans la langue de la mère
ses paroles vidées
du parler ».

L'évidemment des lieux où cette langue avait cours, familière, maternelle, fraternelle, avec toutes les sensations spécifiques qui en font partie — les odeurs, les goûts, la pomme, la cannelle, le miel, — la gestuelle, les intonations, les idiomatismes qui la traversent, spécifiques ou adoptés de l'Europe, car le yiddish est l'Europe, à sa façon, comme l'écrit Kafka. Tout ce continent meurt sous la botte nazie et avec lui tout ce qui est humain dans l'homme. Tous ces anéantisissements, tous ces évidements, tous ces gouffres, il les tutoie.

Que te dirais-je douce ville ?
Que la maladie est encore en toi
Que les morts continuent de mourir
il n'y a pas de fin au mourir ? »

Quant à son oncle bestialement assassiné, il ne peut dire sa souffrance et sa déchéance que dans sa propre langue, pourtant morte avec lui :

*Dayn mames bruder farshvundn in dem
khurbn un muz in mayn eygenem loshn redn loz
mikh es redn durkh dir dos vort khurbn.*

*Mayne oygn zaynen blind fun mayn khurbn
ikh bin yetst a peyger.*³

3. 1) « le frère de ta mère disparu dans le khurbn, doit parler dans ma propre langue laisse moi à travers toi dire le mot khurbn. Mes yeux sont aveugles dans mon khurbn, je suis maintenant une charogne.

Dans ces trois lignes, la répétition quatre fois du mot « khurbn » proclame que c'est le seul terme adéquat, le vocable qui dit tout. Il le transmet à son neveu en héritage.

Dans la polyphonie de cette écriture, qui mêle les rythmes, les vers et la prose, deux tonalités dominent. L'une élégiaque et tragique évoquant l'effacement d'un monde, aimé à qui il s'adresse et qu'il tutoie ou qui le tutoie.

L'autre brutale, pleine d'anathèmes (di toyte kloles) et de malédictions pornographique avec des scènes de pédophilie dont l'aspect mièvre dissimule les instincts les plus bas, le poète ne reculant devant aucune audace ni métaphorique ni réaliste. Un champ lexical dégradant, scatologique,

« femmes accroupies sur de longues planches
pour chier “tels des oiseaux
perchés sur des fils électriques”

qui se barbouillent de fientes les uns les autres. “

Un langage crapuleux, effronté, indécent, qui déshumanise, animalise, les êtres,

Les faisant s'entredévorer entre eux en se dépouillant de l'indispensable vital, orpailleurs de menues monnaies, comme de miettes de nourriture qui aurait peut être pu être salvatrice.

Tous les aspects du khurbn sont évoqués dans ce cycle de poèmes. De l'horreur à la plainte et l'élégie, à l'anathème, du soulèvement à l'abattage. Rothenberg pousse l'audace jusqu'à une déshumanisation totale de l'homme, non pas de cet être spirituel que nous aimons à voir en nous, mais une déshumanisation de la corporalité en exposant à l'air les boyaux, les tripes, le foie où se loge un œil, les poumons, le sexe, la dépouillant de la peau, cette membrane protectrice de sa dignité.

L'espèce humaine a perdu sa face. Il n'est plus qu'entrailles déchiquetées sans liens. Retour au tohu-bohu.

Tout ce que ces temps exigeaient ou la merde du poème

Déversa sur le mur et le sol

Le sexe déchiqueté parties génitales lacérée par les griffes des chiens”...

Plus un mystère les corps nus puis les corps

Désossés et pourris...

... » leurs longues entrailles pendantes...

Se pose alors au poète la question essentielle ... quelle lutte

sa rage de beauté doit livrer pour faire un poème

si laid qu'il chasse les autres voix

Car seul ce type de poème, celui de Rothnberg, par sa violence inouïe, reste pour sauver l'homme dans l'homme, pour sauver l'espèce humaine en dévoilant l'extrême de la souffrance et de la « laidur ».

Quand, à ses débuts, Rothenberg, éclatait dans tous les sens et faisait éclater le monde avec lui, il ne pouvait pas prévoir où cette course effrénée le

menait. Mais quand vient le temps des bilans, en lisant l'ensemble de ses écrits, une diversité, mais aussi une cohérence sans faille dans la démarche frappe le lecteur. La multiplicité, la diversité, le métissage, les mélanges ont abouti à réfuter à jamais la pureté mortifère.

C'est ce qu'on appelle un destin, c'est ce qu'on appelle faire œuvre.

Et l'auteur le souligne lui-même : « Je ne m'étais pas rendu compte, écrit-il, que (Ostrow-Mazowiecka) était à une vingtaine de kilomètres de Treblinka... », de la confrontation du poète avec l'anéantissement de sa famille naquit *Khurbn*. « les premiers poèmes que j'entendis à Treblinka furent pour moi le message le plus clair de la raison même de mon écriture de la poésie. Ils sont aussi la réfutation absolue de “on ne peut plus écrire de poésie après Auschwitz.

Ont contribué à ce numéro

Dominique Bourel, est Directeur de recherche au CNRS, Centre Roland Mousnier (Sorbonne). Parmi ses livres citons : *Moses Mendelssohn et la Naissance du judaïsme moderne*, (Gallimard, 2004) ; (avec Florence Heymann) *Lettres choisies de Martin Buber : 1899-1965* , (CNRS Editions, 2004).

Antoine Coppolani, agrégé d'Histoire, ancien élève de l'École normale supérieure et de l'Université de Berkeley, est professeur d'Histoire contemporaine à l'Université de Montpellier et chercheur associé à la Chaire Raoul-Dandurand en Études stratégiques et diplomatiques de l'Université du Québec à Montréal. Il a notamment publié *Richard Nixon* (Fayard, 2013).

Boris Czerny, est chercheur au Laboratoire ERLIS EA 42 54 Université de Caen Basse-Normandie. Dernier ouvrage paru *La Steppe de Tchekhov : Nouvelles lectures*, (Presses Universitaires de Caen, 2012).

Rachel Ertel, agrégée d'anglais, a été professeure de littérature américaine à l'Université Paris-VII (Institut Charles V). Elle y fonda le Centre d'études judéo-américaines et y créa dans les années 1970 un cursus d'enseignement de langue et de littérature yiddish qui fut le principal lieu d'enseignement universitaire du yiddish en France. Elle est aussi essayiste et traductrice. Dernier ouvrage paru, *Brasier de mots* (Liana Levi, 2003)

Carole Ksiazenicer-Matheron est maître de conférences HDR en Littérature comparée à l'Université Paris 3. Elle a publié *Les Temps de la fin* (2006) sur Joseph Roth, I. Bashevis Singer et M. Boulgakov et *Déplier le temps : Israël Joshua Singer. Un écrivain yiddish dans l'histoire* (2013, Classiques Garnier).

Fleur Kuhn Fleur Kuhn est docteur en littérature générale et comparée et post-doctorante au Centre de Recherches Historiques de l'EHESS. Elle est l'auteur d'une thèse intitulée *Les Métamorphoses romanesques de la mémoire juive : entre imitation et subversion*.

Héloïse Hermant, Agrégée d'histoire, ancienne élève de l'Ecole Normale Supérieure, est maître de conférences en histoire moderne à l'Université de Nice-Sophia Antipolis. Elle a publié, *Guerres de plumes. Publicité et cultures politiques dans l'Espagne dans la fin du XVIIe siècle*, (Madrid, Casa de Velázquez, 2012).

Martine Leibovici est maître de conférences HDR émérite en philosophie politique à l'université Paris Diderot-Paris 7. Elle a notamment publié *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire* (Desclée de Brouwer, 1998) et *Autobiographies de transfuges. Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar* (Editions Le Manuscrit, 2013).

Judith Lindenberg, chercheuse à l'EHESS (CRH), travaille sur l'histoire des écrits dans le monde judéo-polonais après la seconde guerre mondiale, elle a dirigé de 2011 à 2014 le projet ANR POLY sur la collection «la judéité polonaise» et co-anime cette année avec Judith Lyon-Caen un séminaire intitulé «Histoire des écritures de témoignage dans le monde judéo-polonais au XXème siècle».

Michael Löwy, est sociologue et philosophe. Il est directeur de recherche émérite au CNRS et enseigne à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Il est auteur d'ouvrages sur Marx, Luckacs, Walter Benjamin et Franz Kafka. Parmi ses ouvrages : *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, (Paris, Presses universitaires de France, coll. " Pratiques théoriques ", 2001). *Franz Kafka, rêveur insoumis*, (Paris, Éditions Stock, 2004), *Juifs hétérodoxes. Messianisme, romantisme et utopie* (Éditions de l'Éclat, 2010).

Charles Malamoud, est spécialiste de l'Inde, ancien Directeur d'Études à l'École pratique des Hautes Études. Parmi ses ouvrages citons *La Danse des pierres, Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne*, (Seuil, « La Librairie du XXI^e siècle », 2005) ; *Féminité de la parole, Études sur l'Inde ancienne*, (Albin Michel, 2005)

Richard Marienstras, était professeur d'Université, spécialiste de Shakespeare, essayiste, fondateur et président du Cercle Gaston Crémieux, cercle de réflexion diasporiste. Parmi ses ouvrages citons *Être un Peuple en diaspora*, (Éd. Les Prairies ordinaires, rééd. 2014), *Shakespeare au XXI^e siècle: une petite introduction aux tragédies*, (Minuit, 2000).

Daniel Oppenheim est psychanalyste et psychiatre, à Paris. Il a publié 12 livres, dont *Peut-on guérir de la barbarie?* (DdB 2012) et *Héritiers de l'exil et de la Shoah* (avec H. Oppenheim-Gluckman) Erès 2006. Ses travaux, dans le champ clinique ou littéraire, portent sur les traumatismes majeurs et la transmission de leurs effets sur plusieurs générations.

Hélène Oppenheim-Gluckman, psychiatre et psychanalyste. Ouvrages récents : *Lire Ferenczi, un disciple turbulent*, Ed Campagne Première, 2010, (avec Daniel Oppenheim) *Héritiers de l'Exil et de la Shoah, entretiens avec des petits-enfants de Juifs venus de Pologne en France*, Erès, 2006

Pierre Pachet, professeur des universités, est écrivain et essayiste. Parmi ses livres citons : *L'Amour dans le temps*. Essai autobiographique, (Calmann-Lévy, Paris, 2005), *Devant ma mère*. Récit autobiographique, (Gallimard, 2007).

Daniella Pinkstein, écrivain, philologue, spécialiste des minorités en Europe Centrale, enseignante à l'Institut Lévinas, a travaillé pour plusieurs Institutions européennes. Son prochain roman est à paraître aux éditions M.E.O (Bruxelles), en 2015.

Jean-Claude Poizat, Agrégé de l'Université, rédacteur en chef adjoint de la revue *Le Philosophoire*, a publié notamment *Intellectuels et juifs en France aujourd'hui*, (éd. Le Bord de l'eau, 2014 !).

Izio Rosenman, ancien directeur de recherches au CNRS, rédacteur en chef de *Plurielles*, a coordonné le numéro de *Panoramiques*, « Juifs Laïques. Du religieux vers le culturel. », éd. Corlet-Arléa, 1992. Dernière publication : *Life during the camps and after: Displacement and Reconstruction of the young survivors*, 2013, in "Displacement, Jewish Migration and Rebirth of Communities" (1945-1967), edited by Manfred Gerstenfeld and Françoise Ouzan, (éd. Brill, (series "Jewish Identities in a Changing World"))).

Marie-Brunette Spire, fille du poète français André Spire, a enseigné l'anglais à l'Université Paris-Sud. Elle est aussi traductrice. Elle a traduit Israël Zangwill, notamment *Enfants du ghetto*- Étude d'un peuple singulier, (Les Belles Lettres, 2012) .

Jean-Charles Szurek est directeur de recherche émérite au CNRS. Ses derniers ouvrages portent sur les relations judéo-polonaises : *Juifs et Polonais 1939-2008* (co-dir. avec Annette Wiewiorka), (Albin Michel, 2009), - *La Pologne, les Juifs et le communisme*, éd. Michel Houdiard, 2010.

Sandrine Szwarc, est Docteur en Histoire, professeur et journaliste. Elle a publié *Les intellectuels juifs de 1945 à nos jours*, (éditions Le Bord de l'eau, coll. : Clair et net dirigée par Antoine Spire, 2013).

Philippe Velilla est docteur en droit. Dernier ouvrage paru : *La République et les tribus*, (Buchet Chastel, 2014).

Philippe Zard est maître de conférences en littérature comparée à l'Université de Paris-Ouest-Nanterre. Il a publié *La Fiction de l'Occident* (PUF, 1999) et dirigé plusieurs ouvrages (sur Albert Cohen, Franz Kafka, ou sur les rapports entre littérature et philosophie). Ses travaux portent sur l'imaginaire politique et religieux dans les fictions littéraires.

