

SOMMAIRE

Kaléidoscope, éditorial par Izio Rosenman3

DOSSIER : ISRAËL-DIASPORAS: INTERROGATIONS

Je suis un Juif diasporiste par Jacques Burko6

Conversation sur Israël, la société, la paix, le monde d'Amos Oz et David Grossman13

Passé et présent, idéal et réalité par Daniel Oppenheim21

Gauche française, gauche israélienne regards croisés par Ilan Greilsammer28

Cinéma israélien/Cinéma Juif: la quête d'une identité par Mihal Friedman33

Juifs et Américains : une communauté intégrée par Corrine Levitt41

Albert Cohen et l'Histoire: son action politique et diplomatique par Denise Goitein-Galpérin ...46

Le duo Eyal Sivan et Rony Braumann, leur traitement de la mémoire par Jean-Charles Szurek 56

Etre Goy en diaspora par Olivier Revault d'Allonnes60

Quatre portraits: Nahum Goldmann, Léon Blum, Pierre Mendès France, Raymond Aron64

Interviews: Vous et Israël – Liliane Atlan, Robert Bober, Bianca Lechevalier-Haïm, Henri Raczymow, Régine Robin77

ÉTUDES, TEXTES, CRITIQUES.

Laïcité et démocratie en terre d'Islam : une nécessité vitale par Rachid Aous87

Primo Levi, le malentendu par Françoise Carasso99

Aharon Appelfeld, ou la mémoire des langues par Michèle Tauber106

Petit lexique de Chagall par Itzhak Goldberg117

Quarante sept moins quatre, une nouvelle inédite de Cyrille Fleischman123

Trois jours et un enfant, d'Abraham B. Yehoshoua par Daniel Oppenheim127

Gilda Stambouli souffre; Paula Jacques ne la plaint pas par Chantal Steinberg130

La foi athée des Juifs laïques, de Yaakov Malkin par Izio Rosenman132

Écriture de l'histoire et identité juive, Delphine Bechtel, Evelyne Patlagean, Jean-Charles Szurek et Paul Zawadzki (sous la direction de) par Anny Dayan-Rosenman134

Les opinions émises par les auteurs ne sont pas nécessairement celles de la rédaction de *Plurielles*.

Les auteurs de ce numéro

<i>Rachid Aous</i>	<i>Éditeur et musicologue</i>
<i>Liliane Atlan</i>	<i>Poète et écrivain</i>
<i>Robert Bober</i>	<i>Réalisateur de documentaires et romancier</i>
<i>Jacques Burko.</i>	<i>Traducteur</i>
<i>Françoise Carasso</i>	<i>Enseignante</i>
<i>Anny Dayan Rosenman</i>	<i>Enseignante à l'Université Paris VII</i>
<i>Cyrille Fleischman</i>	<i>Romancier</i>
<i>Mihal Friedman</i>	<i>Professeur de cinéma à l'Université de Tel Aviv</i>
<i>Denise Goitein- Galpérin</i>	<i>Professeur à l'Université (retraitee)</i>
<i>Itzhak Goldberg</i>	<i>Enseignant d'histoire de l'Art à l'Université Paris X</i>
<i>Ilan Greïlsammer</i>	<i>Historien, professeur à l'Université Bar Ilan</i>
<i>David Grossman</i>	<i>Romancier</i>
<i>Bianca Lechevalier-Haïm</i>	<i>Psychanalyste</i>
<i>Corrine Levitt</i>	<i>Docteur de l'université Paris VIII en civilisation américaine</i>
<i>Daniel Oppenheim</i>	<i>Psychiatre et Psychanalyste</i>
<i>Amos Oz</i>	<i>Romancier</i>
<i>Henri Raczymow</i>	<i>Romancier</i>
<i>Olivier Revault d'Allonnes</i>	<i>Professeur d'esthétique à la Sorbonne (retraitee)</i>
<i>Régine Robin</i>	<i>Historienne et essayiste.</i>
<i>Chantal Steinberg</i>	<i>Enseignante</i>
<i>Jean-Charles Szurek</i>	<i>Sociologue. Directeur de Recherches au CNRS.</i>
<i>Michèle Tauber</i>	<i>Docteur en Littérature de l'Université Paris VIII</i>

Éditorial Kaléidoscope

Par Izio Rosenman

L'intrication des destinées des Juifs d'Eretz-Israël, devenu Israël, et des Juifs de Diaspora est aussi ancienne que l'histoire des Juifs. Abraham, ancêtre mythique, n'est-il pas originaire d'Ur en Chaldée, c'est-à-dire de Diaspora? Et l'histoire des Juifs n'a-t-elle pas été, en se référant au séjour en Égypte et à Babylone, un va-et-vient entre la terre d'Israël et la Diaspora, l'une ou l'autre s'imposant tantôt politiquement tantôt culturellement? Les périodes de présence en Eretz-Israël ont depuis si longtemps alterné avec des périodes d'absence de souveraineté ou d'exil diasporique, que l'on pourrait considérer l'histoire du peuple juif sous deux angles: soit comme une succession ancienne de périodes de présence étatique en terre d'Israël interrompues par des exils en Diaspora, soit comme l'histoire d'une longue vie diasporique fondée sur un rêve de retour à Sion qui se concrétisera par la création de l'État d'Israël. Ainsi a-t-on vu dans la conscience collective juive, telle qu'elle s'exprime dans sa culture, se développer des questionnements qui portaient tantôt sur la dimension du politique, c'est le cas des lois sur la royauté de Maïmonide, tantôt sur la culture et la transmission, bien que la vision historique elle-même n'ait très longtemps pris ses modèles que dans un passé très ancien (voir Zakhor de Yosef Hayim Yerushalmi).

Plus de cinquante ans après la Shoah, la plus grande catastrophe que le peuple juif ait connue dans son histoire, la renaissance juive en Diaspora est un fait, et l'intégration des Juifs dans leurs sociétés environnantes, est une réalité, quels que soient les troubles du présent. De même, un demi-siècle après la création de l'État d'Israël, qui a marqué le retour d'une présence juive sous la forme étatique sur une partie de la terre ancestrale des Juifs, celui-ci s'y

est développé et a constitué une société suffisamment forte pour, au-delà de ses mythes fondateurs, se permettre de s'interroger sur ses origines modernes. C'est ce que tentent de faire ceux qu'on appelle par un raccourci simplificateur "les nouveaux historiens", et qui forment un ensemble très diversifié quant à leurs options politiques ou idéologiques (voir p. ex. La nouvelle histoire d'Israël d'Ilan Greilsammer).

Pendant un certain temps, ces deux entités, Israël et Diaspora, ont évolué vers une sorte d'autonomie réciproque, particulièrement, depuis les espoirs de paix, nés avec les Accords d'Oslo de 1993. Israël s'est interrogé sur son identité propre, son inscription dans son environnement géographique, et sur le sens de ses nouvelles relations avec les communautés juives de Diaspora. En Diaspora, une grande partie des Juifs, conscients à la fois du rôle d'Israël dans le destin du peuple juif, et des liens familiaux, historiques ou culturels qui les y rattachent, sont devenus plus autonomes quant à leur culture, et tout en développant leurs associations et leurs institutions, se sont enracinés dans leurs pays respectifs en participant activement à la vie politique nationale.

Mais la poursuite de l'occupation et de la colonisation des Territoires Occupés par Israël, et le refus de l'Autorité palestinienne de désarmer les groupes terroristes, et de cesser la propagande anti-israélienne, ont entraîné l'échec des Accords d'Oslo.

Les espoirs de paix entre Israël et le monde arabe qui persistaient malgré tout, ont reçu un rude coup avec l'échec des négociations de Camp David en l'été 2000, puis de celles de Taba, et surtout avec le déclenchement de la seconde Intifada, l'Intifada El-Aksa, qui n'était plus celle des pierres mais celle des armes, des

attentats-suicides, et des représailles : des milliers de morts, plus de sept cents chez les Israéliens, plus de deux mille chez les Palestiniens.

Cette violence a réduit presque à néant les espoirs de paix, ramené sur le devant de la scène le camp du refus arabe, et ramené au pouvoir la droite nationaliste israélienne et Ariel Sharon longtemps sur la touche. Elle a aussi entraîné le retour d'un antisémitisme que l'on croyait disparu, et a ainsi déstabilisé les Juifs de Diaspora.

La multiplication des actes anti-juifs en France notamment, incendies de synagogues, coups et insultes à des enfants juifs dans des écoles de la République, ou à des adultes juifs dans la rue, a suscité chez les Juifs de France une inquiétude et un sentiment de solitude et d'incompréhension, d'autant plus grands que trop longtemps le gouvernement de gauche, alors au pouvoir, a tenté de minimiser ces actes, manquant d'apporter les paroles fortes de condamnation et les mesures de dissuasion que les Juifs de France attendaient.

De même la société civile, les grandes associations de droits de l'homme, les partis et syndicats, ont tardé à réagir contre ces attaques peut-être parce qu'elles provenaient souvent de groupes marginaux du monde musulman. Dans le même temps on a assisté à un glissement de plus en plus dangereux de trop nombreuses manifestations pro-palestiniennes vers une assimilation de plus en plus fréquente du sionisme et d'Israël au nazisme.

La conséquence en a été une banalisation des attaques anti-juives et le sentiment d'isolement ainsi engendré a contribué à une tendance marquée de la communauté organisée à se refermer sur elle-même, à paraître soutenir inconditionnellement la politique du gouvernement d'Israël.

En ce qui nous concerne, nous nous rangeons sans équivoque dans le camp de la paix, aux côtés de Shalom Archavprécisément. Nous regrettons qu'une partie des responsables de la communauté juive organisée, au nom d'un

légitimisme traditionnel que nous refusons, ne se démarquent pas de la politique d'occupation et de colonisation qui fait tant de mal à l'État d'Israël. Cependant nous ne saurions approuver non plus ces « autres voix juives » qui, par diverses pétitions, laissent à croire qu'il y aurait au sein de la communauté nationale, une influence pernicieuse de l'extrême droite israélienne, véhiculant ainsi sous une autre forme, et de façon inattendue, le mythe sinistre et archaïque du complot juif. Ni la diabolisation du sionisme ni l'approbation inconditionnelle de la politique israélienne ne vont dans le sens de la paix.

Il semble qu'il y ait bien une fragilité commune d'Israël et de la Diaspora, rien de ce qui arrive à l'une n'étant sans effet sur l'autre.

Vous trouverez dans le dossier de ce numéro de Plurielles, des textes tant d'Israéliens que de Juifs de la Diaspora, interrogeant nos destins respectifs, suivis de portraits de quelques Juifs « historiques », et d'interviews de créateurs interrogés sur leur relation avec Israël.

L'éventail des positions des Juifs de la Diaspora vis-à-vis d'Israël est extrêmement large : hostilité, indifférence (soutenues sans doute par la tradition d'un vécu de minoritaire et/ou le refus du pouvoir de coercition ou de la violence possible que représente un Etat), solidarité, soutien critique ou identification complète. On retrouve des positions symétriques chez nombre d'Israéliens : hostilité teintée de mépris, pour ces Juifs galoutiques ("de l'exil"), conscience que l'histoire des souffrances juives de la Diaspora est inscrite en Israël dans la plupart des familles, souhait d'un recours à cette même Diaspora afin de sortir des impasses actuelles.

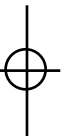
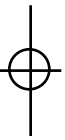
C'est sur ce kaléidoscope que nous avons voulu nous pencher.

Parmi les contributions, hors du dossier, je souhaite signaler celle de Rachid Aous, qui porte sur la laïcité et la démocratie en terre d'islam. Elle concrétise ce dialogue que nous souhaitons tous.



Dossier

Israël et les diasporas



Je suis un Juif diasporiste

par Jacques Burko

Diasporique et diasporiste

Je suis juif. Je suis un Juif diasporique: le hasard de l'Histoire m'a fait naître en Diaspora. Hasard historiquement et statistiquement explicable: au moment où je suis né, à peine deux ou trois pour cents des Juifs du monde naissaient en Palestine. Je suis aussi un Juif diasporiste: la réflexion m'a fait croire que ma place était dans la Diaspora, que c'était une place légitime, durable, voire une sorte d'obligation. Il m'importe de dire «diaspora» et non «hagola», «dispersion» plutôt que «exil». Ce n'est pas pour nier le fait que le peuple juif, mon peuple, avait été un jour très lointain exilé de chez lui, c'est une rébellion contre la péjoration de l'état d'exilé, contre l'idée que les siècles de vie en dispersion ne sont qu'une parenthèse dans notre histoire, parenthèse qui n'a plus lieu d'être depuis qu'un État juif existe. On entre ici dans le domaine de la conviction intuitive, d'attitude qui ne prête pas à discussion, mais que l'on s'applique à fonder ensuite par des arguments d'apparence logique. J'y reviendrai.

Mon diasporisme n'est pas sans mérites: dans le lycée polonais où j'ai subi il y a quelque cinquante-cinq ans une partie de mon cursus secondaire, il arrivait à mes condisciples de m'amener de force devant la vaste carte «Eurasie» qui couvrait un mur de la classe, pour me mettre sans douceur excessive le nez (la perversité du hasard a fait qu'il frappait le mur à peu près à la bonne hauteur) sur une petite tache rouge¹ en bordure de la Méditerranée en disant: «Juif, ta place est là! Fous le camp d'ici!». Il se peut que ma conviction diasporiste soit née de la révolte contre ce choix imposé, de cet esprit de «davké» qui habite le Juif et qui l'empêche parfois de

céder à la tentation du «bon choix». Encore une fois, ceci est mon histoire personnelle; c'est le résultat qui est à retenir.

En réfléchissant à la condition du Juif à partir de ces convictions instinctives, j'ai eu très tôt la tentation de contester la pertinence de l'État d'Israël. Contestation difficile, voire iconoclaste, à contre-courant de l'élan universel. Les Juifs d'Europe, au sortir du Génocide, voulaient plus que jamais un lieu à eux; quant aux autres, aux non-juifs, l'effroi au souvenir de ce qui s'était passé les poussa à octroyer aux Juifs leur royaume (sur le dos des autres); sans parler de ceux à qui leur antisémitisme faisait dire «bon débarras». N'empêche, lorsqu'en 1949 la situation du Juif en Pologne, affronté à la fois à l'antisémitisme mortifère et au stalinisme triomphant est apparue insupportable à ce qui restait de ma famille, nous sommes partis, partis ailleurs – mais non en Israël. «À cause du climat», disait ma mère cardiaque. À cause du climat aussi, sans doute... Il est temps de tenter une synthèse plus rationnelle.

Tenter de rationaliser le «contre l'État»

Il y a parmi les Juifs de la Diaspora certains qui ont refusé, une fois pour toutes, l'idée d'un état national juif. Avant 1939, la création d'un tel État semblait une utopie irréaliste à ceux qui ne voyaient pas comment déraciner et transférer ailleurs, vers un «ailleurs» rude et hostile de surcroît, les millions de Juifs européens. L'histoire leur a donné tort: le problème a été résolu par l'assassinat de ces millions-là. Leur disparition a rendu réaliste le rêve sioniste et sa concrétisation. Mais la création et surtout l'évolution d'Israël n'a pas supprimé toutes les oppositions de principe; il a fallu quelques années pour que la réflexion

s'organise; aujourd'hui une certaine clarification est faite.

On peut d'abord parler d'une vocation diasporique du peuple juif, avec la conviction, paradoxale en apparence (mais il arrive aux apparences de tromper) que le changement apporté par une existence étatique dans la psychologie, les attitudes et les comportements des Juifs n'est pas nécessairement bienfaisant, tant pour ceux de la Diaspora que pour ceux d'Israël. Ainsi, jusqu'à la création de l'État, les actes des Juifs pris dans leur ensemble n'étaient guère guidés par la raison d'État – ils n'en avaient point. Circonstance qui leur permettait de se placer plus aisément à l'avant-garde des combats éthiques. C'est que là «raison d'État» est une raison puissante, qui dicte hélas à l'État hébreu des comportements que la morale individuelle doit refuser. L'image du Juif en souffre, et d'abord à ses propres yeux – mais non seulement. Tout Juif a eu un soupir de satisfaction. quand à l'image, courante naguère en Europe, du Juif craintif et fuyant la guerre s'est substituée celle de la Hagana et de Tsahal, armée puissante et combien efficace... Hélas, l'usage que l'État fait de ce redoutable outil plonge dans la perplexité.

Une cause de perplexité différente est le passage de l'état du minoritaire à celui du majoritaire. Durant des millénaires, les Juifs ont été dans les pays qui les hébergeaient une minorité plus ou moins acceptée, et cet hébergement leur créait des nécessités. Nécessité d'être meilleur, voire le meilleur – simplement pour vivre et survivre. Dérisoires en force (encore que l'histoire connaît de nombreux cas de soulèvements armés juifs dans le monde ancien, et même de créations fugaces d'entités juives indépendantes), ils devaient développer sur d'autres plans des qualités particulières. Ce n'est pas par accident si dans la Pologne du XVI^e ou XVII^e siècles le Juif converti (on considérait à cette époque que seule sa religion et ce qui s'y rattachait

l'empêchaient d'être «comme les autres») accordait automatiquement à la noblesse – hommage était ainsi rendu au niveau intellectuel des hommes issus du «peuple du Livre», qu'on n'aurait pu verser dans l'état des serfs-paysans ou dans celui des bourgeois, les deux autres classes (castes?) de la société polonaise d'alors (cette attitude a complètement changé aux siècles suivants, quand la société polonaise, de plus en plus réticente, a décidé qu'un Juif resterait un Juif quoi qu'il fasse; mais ceci est une autre histoire).

Le passage au statut de majoritaire, l'acquisition d'un «chez lui», induit chez le Juif-Israélien des attitudes qui découlent logiquement de cette nouvelle condition. Ne se comporte-t-il pas désormais envers les minoritaires selon des schémas dont il avait été lui-même victime en d'autres lieux? Non seulement les Arabes israéliens font objet d'une discrimination dans leur statut de citoyen (discrimination généralement explicable par les circonstances «provisoires», mais qui n'est pas sans rappeler celles dont les Juifs en Diaspora s'étaient plaints jusqu'à leur émancipation), mais encore l'Israélien juif moyen a une propension à les considérer comme ses inégaux intrinsèques, transposant mutatis mutandis non plus seulement les actes mais aussi les préjugés dont ses pères avaient été des victimes. Cette attitude assez répandue envers «l'autre» quel qu'il soit – y compris la main d'œuvre importée d'Europe de l'Est ou d'Extrême-Orient – prolonge et aggrave les discriminations que la société israélienne avait déjà esquissées (c'est un euphémisme) en son propre sein, avec les conflits ashkénazes/séfarades, et les préventions contre les «noirs» en général – et les falchas ne sont pas ici les seuls visés.

Il est des corollaires plus subtils du statut de majoritaire. La nécessité de se battre pour la survie est passée en Israël de l'individu à la collectivité: désormais c'est l'ensemble des

Israéliens qui doit se confronter à un environnement massivement hostile, quant à l'individu israélien il affronte, dans son effort vers la réussite, des concurrents qui sont ses semblables (certes, aux conditions économiques près, mais il en va de même partout). Ce défi, pour dur qu'il puisse être, n'est pas différent de celui qu'affronte dans sa vie n'importe quel individu d'un pays civilisé. Ce n'est plus un combat d'un minoritaire désavantagé par sa condition, combat plus dur et donc plus stimulant, qui oblige à se surpasser et qui engendre des réussites exceptionnelles. Cette thèse paraît fragile, j'en conviens, mais comment expliquer, par exemple, que depuis la naissance d'Israël les quelque 600 000 Juifs de France ont donné au monde, dans les domaines scientifiques, une demi-douzaine de prix Nobel, alors que les Israéliens, combien plus nombreux, n'en ont engendré à ce jour si je ne me trompe – que la moitié d'un, en économie? Il est vrai qu'ils se sont rattrapés pour ce qui est du prix de la Paix, qui compte trois titulaires – sans, hélas, obtenir la paix. (Je n'oublie pas Agnon en littérature, mais c'est encore autre chose, et l'État ne me semble pas directement impliqué). Ne croyez pas que je trouve des talents particuliers aux Juifs français ; il est probable que des résultats analogues apparaîtraient si l'on se penchait sur les Juifs américains, britanniques voire russes – tous les pays qui ont eu des Nobel de manière statistiquement saisissable ont parmi eux un pourcentage de Juifs supérieur à la « logique »...

On peut trouver cette réflexion spéieuse et fragile... Cependant, elle éclaire en partie les raisons du choix que je fais entre une vie « normale » qui pourrait un jour devenir celle d'un petit peuple enfin stabilisé et étatisé, et de l'autre côté – le rôle de « l'élus », du « sel des nations », du catalyseur d'idées, du promoteur du progrès dans tous les domaines – et du bouc émissaire. À l'évidence, d'autres choix sont possibles, mais c'est le mien.

Tenter d'expliquer le « pour le diasporisme »

Il n'y a pas que la méfiance à l'égard d'une vie étatisée. Au-delà de ce doute, et au-delà du « davké » évoqué au début, voici d'autres aspects positifs de mon choix diasporiste.

Je parlerai pour mémoire seulement de la douceur de vivre en France, de la richesse gastronomique, culturelle et touristique de nos provinces... N'empêche qu'il y a parmi nous une vaste communauté de « diasporistes du bien-être », ou si l'on veut, des « sionistes par procuration », pour qui, de manière avouée ou non, le matériel prime sur l'idéologique (le « matériel » peut ici inclure des items et des comforts immatériels : la langue, la culture, les habitudes, l'espace...). Il fallait les mentionner. Aux yeux de ces diasporiques-là l'antisémitisme que certains de mes amis évoquent avec insistance ne pèse pas, ou pas encore, le même poids. Mais passons à l'important.

La Seconde Guerre mondiale, en anéantissant le judaïsme européen (à une profondeur qu'on a toujours du mal à mesurer) sembla donner tragiquement tort au diasporisme. La conséquence « logique » de la création de l'État hébreu (si toutes les frontières avaient été à l'époque ouvertes aux Juifs et si l'existence même d'Israël n'apparaissait pas à bien des *olim* potentiels comme trop précaire du fait de l'hostilité active des Arabes) aurait été la réunion sur cette terre promise de la majeure partie du peuple juif dispersé.

À une telle réunion, souhaitée et activement promue par les tenants de l'État d'Israël (est-il utile de rappeler l'exploitation pour le moins maladroite qui a été récemment faite de la flambée antisémite en France?), on peut adhérer. Mais on peut aussi se poser des questions troublantes : est-il opportun de réunir l'ensemble des Juifs en un seul lieu ? Depuis

deux mille ans et plus ce peuple a paradoxalement survécu grâce à sa dispersion; les ghettos flambaient tantôt ici et tantôt là, les Juifs périssaient par milliers, mais il restait toujours quelque part des survivants et une terre de refuge. Créer un ghetto à l'échelle de la planète est une innovation qui, contrairement aux apparences de sécurité enfin acquise, présente un risque inédit et crée une nouvelle possibilité d'anéantir le peuple juif. Oui, c'est là une vision bien cataclysmique de l'avenir, et qui conduit facilement à un blocage psychologique, à un refus essentiel, mais peut-on garantir que cela ne sera pas ?

« Les temps ont changé, nous sommes devenus un État fort, plus jamais ça », disent les Sabras. Puissent-ils avoir raison ! Puissent-ils avoir raison ne serait-ce qu'en ce qui concerne leur propre sécurité. Quant à celle des Juifs en Diaspora, ceux-ci commencent à réaliser que la vision glorieuse d'Entebbe est (malheureusement) révolue, que l'appui dont ils bénéficieraient de la part d'Israël en cas de danger vital ne saurait être que diplomatique – et *la Loi du retour*, s'il est encore temps. Ce qui n'est pas rien.

En attendant, on a assisté à un phénomène nouveau: une flambée antisémite en Europe motivée par le traitement actuel des Palestiniens, qui a offert un exutoire commode à l'antisionisme (sans oublier l'antisémitisme, naguère refoulé par décence, et qui trouve ici une occasion de refaire surface). Paradoxalement, ce bouclier des Juifs dispersés que devait être Israël leur vaut au contraire quelques déboires. Ceux-ci sont encore du domaine du traumatisme psychologique plutôt qu'une menace réelle; et nous y ferons face. Avec, pour certains, ce leitmotiv peu glorieux: « Si un jour ça ne va plus ici, j'irai là-bas ». Mais pas avant ? Est-ce être sioniste que de garder Israël comme une bouée de sauvetage éventuelle, à l'égal d'un compte en Suisse ?

Fidélité

Une autre raison sous-tend mon option diasporiste, et c'est le devoir créé par le Génocide des Juifs européens. Certains des survivants (et Marek Edelman est un des plus emblématiques, même si les raisons de son choix de rester en Pologne sont multiples) ont choisi de rester sur les lieux de la Shoah en « gardiens des cimetières ». Car il en faut, et on ne peut compter sur les autres. Les générations suivantes ont, elles, un autre devoir devant l'histoire et devant le peuple juif: il nous faut poursuivre la présence et la vie juives là où on avait voulu les éradiquer. Encore l'esprit du « davké », l'esprit du « mir zeinen do ». Le passé tragique nous impose de choisir notre avenir autrement que par hasard; parmi les choix possibles je fais celui de la fidélité: « L'arbre de Judée dans la forêt française », disait Albert Cohen. Poursuivre la présence juive dans la Diaspora apparaît alors comme un devoir. Je crois sincèrement que nous pouvons bien réussir cet examen historique. Il faut continuer, l'avenir est devant.

Je n'aime pas, mais je mourrais pour (ou avec)...

Le rationnel n'est qu'en apparence le propre de l'homme (juif). Il y a le reste, le viscéral. Après avoir expliqué mes réticences à l'égard de l'État des Juifs, force est de constater que ni ses comportements ni son sort ne me laissent indifférent. Pour aller tout de suite à l'essentiel: si un jour l'État d'Israël disparaissait (et je n'ai pas assez d'imagination pour envisager sa disparition d'une manière autre que tragique²), l'événement me serait inacceptable. Je ne me vois pas alors autrement que partant mourir là-bas, avec mes frères. Élan ridicule à soixante-dix ans, mais profond et sincère. Sans doute, une séquelle indélébile du souvenir de la passivité des Juifs américains durant le Génocide. D'autant que je ne crois pas le peuple juif capable, malgré sa vitalité, de

résister à un autre Horban. Combien des nôtres ont fui la condition du Juif en devenant « autre chose » ? Et aussi, combien de nôtres ont fui le souvenir de la Shoah en rejoignant le néant ? La vie est, dans la tradition juive, le bien le plus précieux et bien des interdits s'effacent devant la nécessité de la conserver – mais il vient un moment et des circonstances où la difficile question se pose.

Hostile à Israël ?

Le reproche récurrent fait au diasporiste de tourner le dos à Israël, voire de lui être hostile, est spécieux. Dans la majorité des cas, rien n'est plus faux. L'entêtement à vouloir persister dans la Diaspora n'implique pas en inévitable corollaire l'anti-sionisme. Le peuple juif est assez riche (si ce paradoxe est de mise) pour avoir fait coexister en son sein à la fois l'utopie diasporiste et l'utopie sioniste, qui ont eu et auront encore tour à tour raison et tort. Coexistence difficile, conflictuelle car concurrentielle, avec dans le passé quelques anathèmes de part et d'autre, que des attardés brandissent encore. Nier la réalité du moment au nom d'une réalité passée ou future est chez nous une coutume qui peut amener un Juif à se détourner de son frère, jusqu'à le vouer aux gémonies – quitte à voler à son secours dans le besoin extrême. Ce n'en est pas moins une coutume fertile ; toute l'histoire du peuple juif montre que croire aux miracles est parfois raisonnable – à condition de ne pas abuser...

Pour le Juif diasporiste il est important de veiller à ce que l'intérêt qu'il porte à Israël ne devienne source de manifestations négatives. Il est ainsi des Juifs dont la seule référence spécifique paraît être un anti-sharonisme vigoureux, et la seule activité – les manifestations publiques de désolidarisation avec la politique israélienne. En miroir de ceux qui s'abstiennent d'exprimer une critique ouverte contre l'État hébreu, craignant de contribuer à la confusion entre l'antisionisme et l'antisémitisme.

Le sioniste n'aime pas le diasporiste ?

Du côté des partisans d'Israël l'hostilité contre le diasporisme semble logique, dans la mesure où il s'agit d'une concurrence directe qui menace (ou plutôt qui menacerait si cette attitude se généralisait) aussi bien la justification idéologique que l'existence pratique d'un État juif.

L'antagonisme entre les sionistes et les diasporistes (dont dans le passé le Bund, sans en être le seul exemple, a été le plus connu, au point qu'on qualifie aujourd'hui, avec une nuance de dérision, de « néo-bundiste » tout opposant au sionisme), dépasse le stade où, comme c'est la coutume, chacun détient la vérité et ne tolère ni la vérité du voisin, ni sa concurrence.

Si la Diaspora continue, comme c'est actuellement le cas, à regrouper la majeure partie du peuple juif, alors un des objectifs sionistes, celui du rassemblement du peuple dans sa patrie historique, n'aura pas été complètement achevé. Mais ne pourrait-on se contenter d'une réussite partielle ? D'autant que, simultanément, le réalisme pousse les responsables de l'État hébreu à souhaiter la persistance (provisoire ?) d'une partie au moins de la Diaspora : c'est une chose que de transférer en Israël les Juifs du Yémen, d'Éthiopie ou même de Russie, cela en serait une autre que de se priver du soutien des Juifs des États-Unis. Et l'apport économique de l'ensemble des Juifs du monde à l'économie israélienne, pour être faible, n'est pas tout à fait négligeable.

Toutefois, face à cette Diaspora « provisoirement » tolérée, l'attitude est dominante, qui tente de lui imposer soumission et obéissance, sous la forme de contributions matérielles et d'un appui inconditionnel à tout ce que l'État hébreu décide et entreprend. La notion d'une solidarité juive face aux périls permanents qui menacent Israël est un argument fort pour

justifier cette posture, qui volontairement confond le peuple, l'État et le gouvernement. La réalité hélas incontestable de ces périls sert à fonder l'épithète de «mauvais Juif», de «traître», trop souvent accolé aux critiques. Comme cette stigmatisation a de nombreux porte-parole dans la Diaspora même, le dialogue n'est pas facile. Que répondre à celui qui, dans son besoin de défendre Israël au nom d'une exigence de solidarité juive universelle, non seulement s'interdit la moindre critique, mais l'interdit aux autres: «les Goyim nous regardent et se saisissent de tout ce que nous pouvons dire» ?

De la possibilité d'une synthèse

Pour le bien de toutes les composantes de notre peuple, il faut qu'une sorte de symbiose s'établisse entre sionistes et diasporistes. De nombreux obstacles, psychologiques et aussi politiques entravent aujourd'hui un tel «compromis historique». Il faudrait une véritable reconnaissance mutuelle afin qu'un dialogue équitable et fertile puisse s'engager. On quitte ici le domaine réaliste pour une série de vœux pieux ; pour tant la réalisation de ces vœux est un préalable nécessaire... La coupe paraît encore loin de nos lèvres, quelle que soit la soif.

Il conviendrait ainsi de mettre un peu d'ordre dans la Diaspora, où un hiatus permanent existe entre les institutions officielles (et dont on sait à quel point leur représentativité peut se contester) et la «rue juive» qui néglige de conférer à ces institutions une véritable légitimité: les différentes élections qui mettent en place ces représentants n'attirent qu'une faible minorité de ceux qui se disent juifs. Or, les institutions officielles juives de France ont souvent une attitude simpliste en faveur d'Israël, même si les individus qui les dirigent tiennent en privé (voire parfois en public, mais à titre personnel) un discours plus nuancé. On entend chroniquement l'explica-

tion «ce n'est pas le moment de critiquer nos frères qui sont en danger de mort». Argument imparable, qui porte à plein chez ceux qui, vivant en sécurité (malgré «l'antisémitisme en France»), en tirent un sentiment de culpabilité et ne s'autorisent point la critique – surtout pas en public. Et, face à cet appui massif, les vociférations des quelques «anti-sionistes»...

Il faudrait donc, outre l'amélioration de la représentativité de nos porte-voix, que cesse parmi nous ce sentiment de «désertion», d'abandon de nos frères, en un mot de culpabilité qu'induit notre relative sécurité et notre choix de ne pas partir en Israël. Alors la Diaspora pourrait s'adresser aux Israéliens de façon sereine et utile. Or, on ne peut imaginer que cette «culpabilité» et ce sentiment de devoir envers les Israéliens s'efface avant la disparition de la menace sur Israël et donc – sans une paix durable, assortie de garanties sérieuses (l'idée sharonienne de sécurité pour Israël en évitant la création d'un État palestinien viable et indépendant semble encore plus chimérique que le paragraphe ci-dessus). Hélas, ce n'est pas pour tout de suite.

En face, en Israël, il faudrait qu'on nous écoute, et donc une reconnaissance de la Diaspora comme partenaire d'un dialogue équilibré. Peut-on y songer ? Face à un État fort, structuré et organisé, les individus pèsent peu, et les organisations locales guère plus, même les plus importantes. Faudrait-il imaginer alors une entité représentative et démocratiquement désignée par l'ensemble de la Diaspora juive dans le monde (ce que n'est pas le Congrès juif mondial) pour que les deux tiers dispersés du peuple juif puissent être pris en considération par le tiers «étatisé» ?

On se rend vite compte que de telles idées n'ont que peu de chances de se concrétiser dans un avenir prévisible. Par conséquent, le rapport Israël/Diaspora paraît relever pour

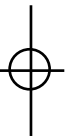


l'essentiel du domaine privé de chaque Juif diasporique. À chacun de choisir son attitude – et nous voici hélas ramenés à la situation présente... Notre peuple a réussi plus d'une fois, au cours de son histoire, à se sortir de cercles vicieux, mais celui-ci est d'une espèce inédite et particulièrement ardue. Au moins, puisse chacun y réfléchir de manière lucide!

Notes

1 Les territoires sous mandat britannique étaient, sur ces cartes, figurés en rouge et tranchaient avec la Syrie et le Liban, qui étaient, si ma mémoire est bonne, en bleu de France.

2 Oui, je sais que d'autres formes sont envisageables, mais je ne parviens pas à y croire...



Débat sur Israël, la situation de la gauche, et du monde

Amos Oz et David Grossman

Le quotidien israélien Ha'Aretz a réuni Amos Oz et David Grossman, deux écrivains engagés dans le camp de la paix. Ensemble ils évoquent la situation désastreuse de la gauche israélienne, le terrorisme et l'avenir du pays.

Amos Oz est né en 1939 à Jérusalem. Il vit désormais dans la "ville de développement" d'Arad, dans le désert du Néguev.

David Grossman est né à Jérusalem en 1954 et y vit toujours.

Arrivé au terme de son prochain livre, "Une histoire d'amour et d'obscurité", Amos Oz semble comme libéré et disert. Face à lui, David Grossman ne se départit pas de cette attitude qui le fait ressembler à un jeune prodige devant son rabbin. Il semble s'obliger à une réserve faite de politesse et de respect devant le doyen de la tribu. Il y a six mois, une petite polémique avait éclaté entre les deux écrivains. Oz voulait boycotter José Saramago*, Prix Nobel portugais de littérature, tandis que Grossman pensait autrement. C'est une vieille histoire. Oz s'est toujours montré davantage centriste et davantage critique envers l'Europe et envers la gauche. Mais une conversation sérieuse avec les deux écrivains montre que tout n'est qu'affaire de subtiles nuances. Tous deux sont des électeurs du Meretz [gauche sioniste, laïque et pacifiste], rejettent le droit au retour des réfugiés [palestiniens] et soutiennent le document Clinton. Oz professe une séparation unilatérale [avec les Palestiniens], tandis que Grossman s'identifie davantage aux initiatives de l'infatigable Yossi Beilin [ancien ministre travailliste qui vient de rallier le Meretz]. Oz est un optimiste mesuré et Grossman un pessimiste lucide. Là où Oz se montre d'une logique implacable, Grossman

assume de saines contradictions. Tous deux ne se sont pas encore remis des événements tragiques de ces vingt-huit derniers mois et semblent encore errer parmi les ruines d'Oslo [les accords de paix israélo-palestiniens de 1993]. Tous deux cherchent un moyen de composer avec une vie marquée désormais du sceau du désespoir et de la terreur.

Le retour de la destinée juive

HA'ARETZ: Ma première question est simple. Qu'est-ce qui vous horrifie le plus et avez-vous encore de l'espoir ?

OZ: La bonne nouvelle, c'est que, pour la première fois en quatre-vingt-dix ans de conflit, chacun connaît à présent l'unique solution. La mauvaise nouvelle était lorsque les Palestiniens étaient incapables d'énoncer le mot Israël et les Juifs de prononcer le mot Palestiniens. Aujourd'hui, les Juifs savent que les Palestiniens ne vont pas disparaître et les Palestiniens savent que les Juifs ne vont pas disparaître. Chacun connaît également le tracé de la future ligne de partition.

Mais alors pourquoi cette vision catastrophique ?

OZ: Le patient est plus ou moins mûr pour la chirurgie, mais les chirurgiens sont des politrons. Il n'existe à ce jour aucun dirigeant capable de dire: "Faisons ce que tout le monde sait et qui doit être fait." Chacun sait que la plupart des implantations seront démantelées, que quelques blocs resteront en échange d'autres lots de terre et qu'il n'y aura pas de droit au retour. Alors, qu'at-tend-on ? La cause, c'est ce que j'appelle "Sharafat". Je suis convaincu que Sharon et Arafat préfèrent la situation actuelle à celle qui découlerait d'une

solution politique. Une nouvelle aube pour nos deux peuples serait leur crépuscule.

David Grossman, vous partagez cette vision ?

GROSSMAN: Je suis d'accord pour condamner la lâcheté politique des deux dirigeants dont la gloire ne repose que sur leur courage physique. Je suis également d'accord pour considérer que la solution est peut-être proche parce qu'elle est connue et que les Américains et le monde entier sont suffisamment écoeürés pour nous l'imposer. Mais je suis plus pessimiste qu'Amos. Je crains que si nous arrivons un jour à la paix, cette paix ne soit pas rose et éternelle mais jalonnée de spasmes de violence. La paix réelle, nous ne la connaissons pas de notre vivant. Vous me demandiez ce qui nous horrifiait. Moi, ce qui m'horrifie le plus, c'est que je ne suis plus sûr de l'existence d'Israël. Le doute a toujours été en moi, c'est un cauchemar commun à tous les Juifs qui vivent ici, qu'Israël ne cesse un jour d'exister. Mais, pendant des décennies, nous étions au moins parvenus à vivre rationnellement avec ce cauchemar. Or, depuis deux ans, la perspective d'une disparition d'Israël et d'un anéantissement de l'expérience héroïque entreprise ici est redevenue concrète.

Qu'est-ce qui vous a tout à coup fait ressentir ce cauchemar ?

GROSSMAN: Les scandales qui ont émaillé les élections israéliennes démontrent que les gens ont perdu tout sens moral. L'hypocrisie minimale nécessaire à la vie en société a tout simplement disparu. Dans une certaine mesure, c'est la conséquence du terrorisme. Quand votre environnement n'est plus fait que de corps déchiquetés et de lambeaux de chair, vous ne pouvez plus croire en rien. Pour maintenir une certaine culture et une démocratie, il est nécessaire que les individus partagent une illusion et acceptent un contrat social. Tout cela a été réduit en pièces. Nous étions venus dans ce pays pour fonder un État où nous

ne craindrions plus pour nos vies. Aujourd'hui, cet instinct de survie est en train de s'envoler et les gens ne rêvent plus que partir sous d'autres cieux.

OZ: Je n'ai pas les mêmes sentiments que David. Mes craintes ne sont plus juives ou israéliennes, elles se sont mondialisées. Tout d'abord il y a une vague de fanatisme qui balaie pas seulement le Hamas et les Kahanistes. C'est une vague mondiale. Il est flagrant que, sur les 29 conflits qui ensanglantent la planète aujourd'hui, 27 impliquent un acteur musulman. De la Tchétchénie à la Somalie, de l'Algérie aux Philippines. Mais l'islam n'est pas le seul. Le fanatisme chrétien est à l'œuvre dans le nouvel antisémitisme européen, tandis que le fondamentalisme juif national religieux gagne des adeptes. L'ère postmoderne est celle d'un relativisme effrayant. Deux extrémismes s'alimentent l'un l'autre : soit il n'y a qu'une vérité et celui qui ne la partage pas doit être tué, soit tout se vaut et les assassins ont aussi le droit de tuer. Quant à la mondialisation, elle est en passe d'infantiliser et d'instrumentaliser le genre humain. On assiste à un lavage de cerveaux à une échelle jamais vue auparavant, à un système de stimuli destinés à produire des envies de choses et d'objets, qui remplacent tout ce que nous avons connu sous le nom de culture.

Un genre humain pour qui à présent la vie ne se résume plus qu'à vendre et à acheter. Au risque de choquer, je crois qu'il n'y a pas de culture sans hiérarchie. Il n'y a pas de culture fondée sur des sondages d'opinion ou des études de marché.

A la différence de David, ce qui me fait peur, ce n'est plus la crainte d'un pogrom ou d'une destruction d'Israël, mais bien ce monde de la quatrième guerre mondiale où un simple individu fondu dans la masse peut anéantir des centaines de civils avec une arme chimique ou bactériologique ou encore par une contamination radioactive.

GROSSMAN Amos, au risque de passer pour un paranoïaque, je ne peux ignorer le fait

que nous sommes de plus en plus isolés et détestés. Depuis le début de la nouvelle Intifada et depuis le renouveau d'actes antisémites à l'étranger, quelque chose a changé en nous. Pour moi, l'Israël moderne, universel et des nouvelles technologies est en train de voir le tragique du destin juif se refermer sur lui. J'ai le sentiment que le Juif qui est venu en cette terre d'Israël pour se relier à une certaine base solide, à une existence concrète est redevenu le symbole de quelque chose d'autre. Le Juif avait toujours fonctionné comme la métaphore d'autre chose et rarement été perçu en tant que tel. On assiste à un soudain retour de cela.

Les humains ont toujours eu du mal à se référer aux Juifs en tant qu'êtres humains. Il y a toujours eu un mélange de diabolisation et d'idéalisation, deux formes de déshumanisation. Le sionisme nous avait au moins guéris de cela en nous réintroduisant dans l'Histoire. Aujourd'hui, nous sommes peu à peu renvoyés à cette place symbolique. Cette évolution est dangereuse parce qu'elle ravive la dimension persécutive, sacrificielle et traumatique que contient la culture juive. Notre créativité, notre vitalité, notre solidarité sociale et notre passion morale sont en train de s'estomper ouvrant la voie à des sentiments tragiques sur la destinée juive.

Amos Oz, les sentiments de David Grossman vous seraient-ils à ce point étrangers? Avant l'Intifada, votre littérature traitait pourtant de cela...

OZ: J'ai aussi toujours eu le sentiment que nous marchions sur une fine couche de glace, que nous étions en liberté conditionnelle et que nous bénéficions du capital de la Shoah. D'autre part, je suis convaincu que des pans entiers du monde arabe, voire musulman, n'ont pas encore digéré le terrible affront qu'a représenté pour eux la création d'Israël, en 1948. Ils y ont vu la consécration de huit siècles d'humiliation. Huit siècles au cours desquels ils n'ont même pas obtenu une seule victoire extérieure. Pas une seule victoire depuis Saladin. Et

maintenant, cette petite souris, cette petite chose méprisable vient leur infliger une défaite. Que des Juifs puissent, de façon répétée, leur infliger une défaite? Ainsi dans le monde arabo-musulman c'est clair: c'est un affront.

Dans le monde chrétien, c'est encore plus profond. Le christianisme enseigne que quelqu'un a tué Dieu. Celui qui parvient à un tel prodige ne peut être que fort, rusé, surhumain, diabolique. Chaque jour, des millions de petits chrétiens ouvrent les yeux et la première chose qu'ils voient, c'est quelqu'un en train de saigner sur une croix. Quand l'enfant chrétien découvre que c'est Dieu qui est en train de mourir, il demande qui est le coupable? Cette question travaille même les athées, car même ceux qui ont rejoint les marges de la gauche ont été nourris de ce lait au sein de leur mère. Ce n'est pas de l'antisémitisme au sens de vouloir tuer chaque Juif, c'est plutôt un mélange de fascination et de peur. Parfois, cela les amène à placer très haut la barre du sens moral exigé des Juifs. C'est comme si, après avoir fini par être exonérés de toute responsabilité collective dans la crucifixion de Jésus, les Juifs devaient prouver qu'ils méritent cette exonération.

A part Israël, aucun pays au monde ne vit en liberté surveillée. On dit à Israël: comportez-vous correctement et vous aurez le droit d'exister, sinon, vous disparaîtrez, et toute cette affaire aura été une erreur. Personne n'a dit cela à propos de l'Allemagne après la Deuxième Guerre Mondiale. Personne n'a dit la moitié ira en France, et l'autre moitié en Pologne, mais il n'y aura plus d'Allemagne. Ce qui m'effraie le plus, c'est de voir tant d'Israéliens de la gauche pacifiste et éclairée adopter cette approche et considérer Israël comme un État sous condition. Un État dont l'existence dépend de ses actes. Ainsi vous trouver à Tel Aviv des gens qui sont contre la peine de mort pour les tueurs en série et contre la peine de mort contre les violeurs et contre la peine de mort contre les terroristes, mais sont pour la peine de mort pour un État qui ne se comporte pas bien. Pour un seul État qui ne se com-

porte pas bien. Je pense que c'est terrible. D'un point de vue moral, c'est un abord terrible.

Selon vous, une partie de la gauche israélienne se ferait l'écho d'une vision antisémite chrétienne de l'État juif?

OZ: Pendant les atrocités commises en Algérie et au Vietnam, les intellectuels français et américains, bien que pleins de rancœur, n'ont jamais remis en cause leur propre droit à l'existence. Parmi certains intellectuels radicaux israéliens, ce que je vois, ce n'est pas seulement de la haine envers les religieux, les colons, la droite ou les nationalistes, mais une haine sournoise envers l'architecture, envers la musique, envers les chants folkloriques, envers la mémoire, envers toutes les réalisations d'Israël. Même envers les rues sur lesquelles ils marchent. Pour les autobus dans lesquels les gens voyagent

GROSSMAN: Tu exagères.

OZ: Peut-être que le mot "haine" est exagéré, je devrais plutôt parler de dégoût. Mais c'est un dégoût sournois. Et je vois réellement parmi certains intellectuels radicaux, quelque chose qui est lié à la persécution générale qui dit qu'Israël n'existe que sous condition. Si vous êtes gentils et doux vous avez le droit à l'existence. Mais alors ni les kibboutzim, ni l'Institut Weizmann ni les poètes, ni les écrivains ne servent à rien. Pourquoi existeraient-ils? personne ne dit une chose pareille au sujet du Yémen. Personne ne cela au sujet de l'Islande. Il y là-dedans quelque chose d'implicite qui me blesse davantage, le fait que cela ne provienne pas des intellectuels chrétiens européens, mais de l'intérieur même d'Israël.

GROSSMAN: Je pense que tu vas trop loin. Les gens dont tu parles se révoltent contre ce qui est en train de se passer ici, contre le gouffre qui se creuse entre le rêve et la réalité. De plus, cette gauche n'est pas très nombreuse. Moi, ce qui me pose un problème, c'est le fait que, après cinquante-quatre ans d'existence, nous doutions encore de notre existence. Il me semble que c'est la question clé. Est-ce que,

en tant que Juifs, nous avons un gène particulier qui nous empêche de rester à un endroit? Les Juifs ont toujours été habités par cette question: sommes-nous un peuple inscrit dans l'espace ou dans le temps? En diaspora, nous nous étions définis comme un peuple inscrit dans le temps, un peuple éternel. Mais même après nous être installés ici, nous sommes encore incapables de nous considérer réellement comme un peuple inscrit dans un espace particulier.

Prend note de l'expression: la Terre Promise. C'est une forme grammaticale qui continue à l'infini. Ce n'est pas la terre de la promesse ou la terre qui a été promise, c'est la terre qui est éternellement promise. C'est une terre que l'on n'atteint jamais.

Erreurs de la gauche, responsabilité de la droite.

Comment s'est forgée votre vision politique en tant que membres la gauche israélienne? Comment avez-vous évolué ces deux dernières années?

GROSSMAN: J'avais 13 ans lorsque la guerre des Six-Jours a éclaté. Je me rappelle l'angoisse qui l'a précédée. Je me rappelle à quel point la possibilité que nous soyons jetés à la mer était concrète. Ce sentiment était si fort que je me souviens d'avoir pris des leçons de natation au YMCA.

Ensuite est venue l'occupation. Pour toute ma génération, il y avait une sorte de fusion entre l'énergie sexuelle de l'adolescence et l'énergie de l'occupation. Ce fut une pénétration soudaine et violente que de briser le tabou et d'entrer dans les lieux saints du judaïsme. Il y a quelque chose d'érotique dans la relation entre l'occupant et l'occupé. Je me rappelle parfaitement cette sensation physique de puissance, mais aussi le sentiment de crainte. C'est cette peur qui a poussé mes parents, de vieux travaillistes, à glisser de plus en plus à droite. Pendant mon service militaire, j'ai moi-même embrassé les idées de la droite israélienne. J'ai travaillé dans les services de renseignements et

j'ai découvert ce que les Arabes pensaient de nous. C'est pourquoi jusqu'aujourd'hui les peurs qu'exprime la droite israélienne ne me sont pas étrangères.

Mais le vrai choc a été pour moi la guerre du Liban [1982] et j'ai complètement épousé le slogan suivant lequel nous partions en guerre pour éradiquer le terrorisme. Mais, lorsque j'ai servi comme réserviste, dans un petit village de l'Est du Liban, j'ai vu des choses que je ne voulais pas voir auparavant. Et soudainement tout ce qui avait été réprimé en moi a éclaté.

Il y a un moment particulier que je n'arrive pas à oublier. Quelque temps après mon retour à Jérusalem, le bus dans lequel je circulais s'est arrêté à côté d'un bus transportant des Palestiniens de Bethléem ou du camp de réfugiés palestiniens de Deheisheh. Soudain je les ai vus. J'ai vu le désespoir sur leur visage. Ils ressemblaient à des fantômes, comme si leurs corps s'étaient vidés de toute vie. Et j'ai enfin vu ce qu'était un occupé.

Quand j'ai écrit *Le sourire de l'agneau* (Seuil, 1995), j'ai tenté de comprendre quelle était la maladie de l'occupation. Je me suis demandé comment il était possible qu'une nation, que je croyais une nation morale, puisse arriver à une telle situation. Et comment les deux peuples ont appris à dresser un voile d'ignorance : car les occupés ont honte de leur situation et les occupants préfèrent ne pas voir ce qu'ils sont en train de faire.

Quand je suis allé à Deheisheh pour collecter les matériaux pour mon livre au sujet de l'occupation *Le Vent jaune*, paru en Israël en 1987 (Seuil, 1988), j'étais réellement effrayé. Je me tenais là debout pendant environ trois heures, entouré par des gens qui étaient très méfiants à mon égard. Certains enfants voyaient pour la première fois un Israélien sans uniforme. Il a fallu qu'une vieille femme brise le cercle qui s'était refermé sur moi et me fasse entrer dans sa cabane pour que nous commencions à parler. Et c'est là que se produisit une vraie expérience émotionnelle. Après un échange de tous les arguments pour nous et

contre nous, soudainement quelque chose s'est passé. Ils tenaient beaucoup à ce que je reconnaisse leur sens de l'offense.

Ces deux dernières années, quel a été votre choc le plus violent ?

GROSSMAN : Le lynchage [de deux réservistes israéliens] à Ramallah. Pour nous tous, cela a été un point de rupture. Cela a ramené à la surface nos peurs les plus enfouies et une disposition à se soumettre aux stéréotypes, à se dire qu'ils sont tous pareils. Mais je crois que penser cela c'est capituler.

Bien qu'il faille militer pour la paix, je me dis souvent qu'il n'y a aucune perspective. Je regarde la carte du petit Israël, un pays si petit qu'on peut difficilement inscrire son nom sans jeter quelques lettres à la mer... Tout ce qui se passe autour d'Israël est effrayant. Le fondamentalisme qui mine ces pays. Le manque de démocratie dans les États arabes. Et le fait que le Moyen-Orient ne nous a pas réellement acceptés.

Mais, en définitive, je ressens comme une offense personnelle de céder à ces sentiments d'abandon.

Je ne suis pas aveugle aux défauts de notre partenaire. Je ne me fais aucune illusion quant à la bonne volonté des Arabes et, reconnaissons-le, nous n'avons pas montré davantage de bonne volonté à leur égard. J'estime que, avec notre puissance militaire, nous devons avoir le courage de sortir du cercle vicieux dans lequel nous nous enfonçons depuis 1967 et qui nous fait répéter sans cesse les mêmes erreurs. Avant de sauter sur la branche de la paix, nous devrions d'abord sauter de la branche [de l'occupation?]. Mais il semble que nous ayons encore peur.

En dernière analyse, la gauche a-t-elle échoué ? S'est-elle trompée ou a-t-elle fait le bon choix ?

GROSSMAN : La gauche a clairement échoué, mais c'est un échec auquel je suis fier d'avoir participé. Ceux qui avaient fait le choix d'Oslo savaient quel risque ils prenaient. Ils

savaient qu'il serait extrêmement difficile de résoudre d'un seul coup un conflit plus que centenaire.

La gauche a fait deux erreurs fondamentales. La première fut sa foi trop grande en la raison – elle idéalisait presque la rationalité. La seconde fut une mauvaise évaluation des forces en présence. De ce point de vue, la droite a un meilleur instinct en ce qui concerne les forces dans la région et comprend l'importance de la dissuasion. C'est essentiel dans la région violente, fondamentaliste et sombre dans laquelle nous vivons. Mais, en dernière analyse, les erreurs de la gauche n'ont porté que sur des détails, notamment sur la personnalité d'Arafat, qui semble être un terroriste dans l'âme. La droite, elle, s'est trompée sur le fond en croyant qu'il était possible de perpétuer le régime d'occupation. C'est pourquoi je n'ai pas la moindre hésitation sur la position que j'occupe et sur ce qui doit être fait.

Il y a également autre chose. Nous avons longtemps cru en notre expérience de victimes tout en ignorant ce que cette expérience rendait possible. En réaction à l'hostilité à notre égard, nous avons transformé la Cisjordanie en un immense camp de détention et avons mené des opérations qui frôlaient la limite du crime contre l'humanité et la franchissaient souvent. Notre société a remis ses valeurs éclairées dans un réfrigérateur. Notre stature morale a sombré. Finalement, nous avons presque confirmé certains stéréotypes antisémites qui font du Juif un xénophobe, un manipulateur, un amoureux de la force, un individu non fiable et un impérialiste. Tout cela doit s'arrêter. Nous devons sortir de cette situation.

Amos Oz, ces deux années et demi, quel a été votre choc le plus violent? Y a-t-il eu quelque chose qui ait remis en question votre vision du monde?

OZ: Écoutez, le Comité pour la paix et la sécurité a été créé il y a plus de trente ans, six semaines après la Guerre de Six-jours. Il avait l'idée de deux États comme base d'une paix

entre les Palestiniens et nous. Je soutenais avec d'autres que si nous suivions le chemin que nous proposons, il pourrait y avoir la paix entre nous et les Palestiniens. J'ai invoqué cet argument pendant plus de trente ans. Aujourd'hui, je ne l'invoque plus. Si je crois toujours en l'idée des deux États, je ne suis plus certain que cela amènera la paix. Dans le meilleur des cas, cela amènera la paix. Dans le pire, cela créera une situation où, plutôt que de mener deux guerres – dont l'une est juste –, nous n'aurons plus qu'à en mener une seule, la guerre juste. C'est un changement substantiel.

Cela explique aussi que pendant la campagne électorale de 2003, la gauche ne promet plus la paix: le retrait, mais non la paix.

OZ: A titre personnel, je me suis déjà mentalement retiré. Pour moi, face à ce qu'Ehoud Barak leur avait proposé à Camp David [2000], les Palestiniens auraient dû faire une contre-proposition. Mais jamais je n'aurais imaginé qu'après s'être vu proposer une solution fondée sur deux États, deux capitales et la restitution de 92 à 95 % ou 95 ou 97 % des Territoires, les Palestiniens allaient déclencher une guerre contre nous. Cela a été un choc très profond pour moi.

Rétrospectivement, les accords d'Oslo furent-ils une erreur?

OZ: Oslo n'a pas joui d'un seul jour de grâce. L'encre était à peine séchée que les uns préparaient le djihad, et le lavage de cerveau pour le djihad, pendant que les autres continuaient la colonisation. Oslo n'a pas échoué, Oslo n'a simplement jamais été tenté.

Je n'accepte pas l'idée selon laquelle la gauche n'a tiré aucune leçon des événements. Lorsque le chef du Parti travailliste parle d'un retrait unilatéral hors des territoires occupés les plus peuplés, cela signifie un changement radical par rapport aux positions que ce parti défendait avant l'Intifada. C'est la droite qui n'a tiré aucune leçon. Pas seulement depuis Oslo, mais depuis les années 30. Depuis toujours, la

droite croit qu'il suffit de frapper les Palestiniens pour qu'ils se calment.

Sharon, Mitzna, Meretz, Shinui.

Que pensez-vous de Sharon? Le détestez-vous?

GROSSMAN: Je ne le déteste pas. Je crois simplement que sa vision du monde est très étroite et qu'il réduit tout à un seul concept: la force. Il croit que nous devons utiliser de plus en plus de force. Il n'a pas d'autre solution à nous offrir, et il est totalement inflexible. Il est en train de mener Israël vers une zone très dangereuse. Son rôle de dirigeant devrait être de nous guider vers le futur, mais il ne fait que nous ramener dans le passé. Le plus surprenant, c'est sa popularité. Il se meut dans le vide. C'est un Premier ministre sans opposition et sans coalition. Il fait ce qu'il veut.

Peut-être cela s'explique-t-il par le fait que, alors que tout s'effondre autour de nous, les Israéliens veulent se raccrocher à une personne qui incarne une sorte de continuité, de ténacité, de détermination politique. En tant qu'écrivain, les sentiments éprouvés par les partisans de la droite ne me sont pas étrangers. Sharon dégage un sentiment de force et de puissance. Mettez-lui une toge, il ressemblera à un empereur romain. Il y a quelque chose de biblique dans ce personnage. Cette image, avec ses instincts de puissance, sa brutalité et son histoire, possède apparemment quelque chose qui plait au peuple.

OZ: Ce n'est pas en tant qu'écrivain ou psychologue, mais en tant qu'analyste politique que je considère Sharon. Il est populaire parce qu'il est perçu comme celui qui a vaincu les Palestiniens sans provoquer la colère de l'Amérique. Et s'il est perçu comme un vainqueur, c'est parce qu'il a obtenu au nom d'Israël une victoire définitive: aujourd'hui, les Palestiniens demandent ce qu'ils ont rejeté à Camp David. L'opinion voit en Sharon celui qui a porté un coup fatal à l'ennemi et fourni une réponse aux frustrations provoquées par les

images de nos enfants déchiquetés, et celle de la discothèque et de Pâques à Netanya [lieux de sanglants attentats]. Sharon dégage une confortable confiance en lui, mais il ne sait pas où il va.

Existe-t-il à gauche des successeurs de Rabin et de Pérès?

GROSSMAN: Il y a un vide. Amram Mitzna, dit ce qu'il faut, et s'y tient, mais il paie le prix de deux années durant lesquelles le Parti travailliste a servi de feuille de vigne à Sharon sans offrir le moindre contrepois à ses instincts. J'ai de la sympathie pour le Meretz. Et c'est pour lui que je vote. Ses dirigeants, Yossi Sarid et Yossi Beilin, pensent avec deux longueurs d'avance. Ils refusent de contribuer au climat de désespoir et d'impuissance. Et ils parviennent à sublimer un désir compréhensible de peur et de vengeance.

OZ: Je suis également sensible au Meretz, et je vote pour ce parti. Je suis pour des négociations sous le feu, pour tenter une nouvelle fois de négocier avec les Palestiniens. Si cette tentative n'aboutit pas, alors il faudra mettre unilatéralement fin à l'occupation.

Que pensez-vous du parti Shinui?

GROSSMAN: Il représente un authentique phénomène qui contient des sentiments vrais. Mais le modèle original de ce parti n'appartient pas à Tommy Lapid [son chef] mais au parti [ultra-orthodoxe] Shas. Le Shas, dans sa haine des ashkénazes et sa haine pour tout ce qui est laïque, a forgé cette créature, qui est en fait artificielle et finira par se briser. La plate-forme [politique] du Shinui est insipide. Finalement un vote pour le Shinui me semble un vote gaspillé.

OZ: Je pense que le programme du Shinui est mauvais. C'est comme si une personne qui arrive dans une unité de soins intensifs au cours d'une attaque terroriste se mettrait à remettre en place les plantes dans leurs pots avec beaucoup d'enthousiasme. Il les taille et les arrose, et tout cela est très beau - mais pendant ce

temps le sang coule. Je pense également que le Shinui prend sa force du Shas, et le Shas du Shinui, et je dirai que les deux partis devraient signer un accord électoral pour se répartir les restes.

GROSSMAN : Je voudrais proposer un nom pour leur liste commune: Shisui [signifie incitation en hébreu].

[Le Shinui a obtenu 15 sièges et 12,3 % de voix, ce qui en fait le 3^e parti de la Knesset]

Pensez-vous que la gauche se reprendra et mènera Israël vers un avenir raisonnable?

OZ Mon ami Djoumous ["Buffle", surnom arabe de Haïm Oron, dirigeant du Meretz] dit que ce qui se passe dans l'opinion publique israélienne est comparable à un séisme. Quand les plaques tectoniques se déplacent, les plaques inférieures glissent d'un côté et les supérieures de l'autre. Les élections du 28 janvier témoignent d'un glissement à droite. Les sondages montrent que, sur le processus de paix, les Israéliens sont davantage de gauche que de droite.

La semaine dernière ma tante Sonia a fait la remarque suivante: si Sharon avait parlé à Golda [Meir] comme il parle maintenant, elle l'aurait jeté du Mapai [ancêtre du parti travailliste] pour gauchisme, comme elle a exclu Lova Eliav. Et cela est vrai. Fondamentalement le public israélien glisse à gauche et non à droite.

Cela dit, je suis très inquiet de la politique de Sharon. Après avoir détruit l'Autorité palestinienne, il est en passe de détruire la classe moyenne palestinienne. Car on fait la paix avec la classe moyenne, et non avec des fanatiques religieux ou la mafia. Je crains que, d'ici quelques années, nous n'ayons plus personne à qui parler. Mais j'ai confiance en la capacité des êtres humains de nous surprendre. Peut-être même Sharon nous surprendra-t-il. Et sinon, ce sera quelqu'un d'autre. Je ne doute pas que l'homme ou la femme qui terminera l'occupation israélienne des Territoires - avec ou sans la

paix - soit déjà ici, parmi nous. Je ne sais pas qui il est, et lui non plus ne le sait pas, mais il est déjà là.

GROSSMAN : Aujourd'hui, les dirigeants palestiniens sont prêts à accepter les "paramètres de Clinton", je le dis en connaissance de cause. Mais si aucun dirigeant israélien ne les endosse, je crains que la société palestinienne ne bascule dans l'extrémisme, et la "hamasisation". Si la privatisation du terrorisme se poursuit, cela deviendra un cauchemar tant pour les Palestiniens que pour les Israéliens. Je ne me fais toutefois aucune illusion: même si la paix est conclue avec Arafat, le terrorisme ne cessera pas complètement. Il faudra des années avant qu'il ne sorte de notre vie. Mais ce n'est pas une raison pour renoncer aux efforts de paix car ce n'est pas le terrorisme qui constitue une menace existentielle pour Israël. Le véritable danger qui guette Israël, c'est la fragmentation sociale provoquée par la situation actuelle.

Il faut mener un *sum mud* [mot arabe signifiant "tenir bon"] pour la paix. L'État d'Israël est né pour que nous ne soyons plus des victimes, pour que mon grand-père ne soit plus jamais battu en Galicie, pour que nous venions ici vivre une vie normale et nous défendre. Ce qui me bouleverse, c'est que, malgré notre puissance et nos 200 têtes nucléaires, nous continuons à être les victimes de nos peurs et de nos angoisses.

C'est cela notre grande mission: émerger des craintes et entrer dans la vie. Nous devons affronter notre histoire sans en être les victimes. Notre énergie ne doit pas seulement être consacrée à bâtir une armure qui nous protège de l'extérieur. Parce qu'aujourd'hui j'ai le sentiment que nous sommes à ce point obsédés par notre armure qu'il n'y a plus d'être humain à l'intérieur. Ma volonté est que cette armure contienne un être humain. Que la vie soit une vie d'êtres humains.

(Une version plus abrégée de l'article du Ha'aretz du 6-03-03 est parue dans le Courrier international du 19-3-03, que nous remercions.)

Passé et présent, idéal et réalité (biographie imaginaire d'une famille juive en Israël)

Par Daniel Oppenheim

J'essaie d'imaginer les pensées d'une famille juive en Israël aujourd'hui, son histoire, la confrontation entre son passé et son présent, entre les idéaux que ceux qui l'ont précédée lui ont transmis et la réalité dans laquelle elle vit, une famille parmi les autres si diverses, peut-être pas la plus représentative. Il ne s'agit pas d'une étude, sociologique ou psychanalytique, mais d'une rêverie, avec ses contraintes et sa liberté, sa précision et son flou, ses intuitions et ses préjugés.

David a 18 ans, sa sœur Sarah 12, leurs parents 45 et 47 ans. Ils vivent depuis une dizaine d'années en Israël. Les grands-parents paternels, âgés de 70 ans, sont restés en France. Les grands-parents maternels sont morts depuis longtemps. Les enfants ne savent pas très bien ce qui s'est passé avant leur naissance, le côté de leur mère leur semble particulièrement opaque, leurs parents ne leur en ont pas beaucoup parlé. Les arrière-grands-parents, des deux côtés, sont tous nés en Pologne dans les années 1910. Ils auraient aujourd'hui 92 ans. Ils ont disparu pendant la Seconde Guerre mondiale, dans les camps, les massacres, les ghettos, ils ne savent pas.

Les grands-parents paternels ont été cachés et ont connu, chacun de leur côté, au cœur même de la guerre, des moments alternés de grands bonheurs et de terreur, le sordide, la générosité et la monstruosité des hommes. Ils ont survécu. Ils se sont rencontrés, jeunes encore, quelques années à peine après la fin de la guerre, et ils ont d'emblée compris qu'ils étaient issus de la même histoire, avaient partagé les mêmes épreuves, et ne se sont plus jamais quittés. S'aimaient-ils ? Il est difficile de le dire, eux-mêmes ne le pourraient pas, ne l'ont jamais dit. Ils ont vécu en miroir l'un de

l'autre, si semblables qu'ils en étaient devenus indistincts. Ils avaient besoin l'un de l'autre, ne pouvaient imaginer vivre l'un sans l'autre. Ils se sentaient si différents des autres, des gens normaux, de ceux qui n'avaient pas vécu ce qu'ils avaient vécu. Comment pouvaient-ils se mêler à eux ? Chaque confrontation faisait resurgir la différence et la peur qu'avaient connue leurs parents, qu'ils avaient eux aussi connus : l'autre, connu ou anonyme, peut être bon ou méchant, peut vous sauver ou vous tuer. Et il était pénible de subir leurs questions, de se sentir obligé à chaque fois de tout raconter, ou cacher, comme s'ils avaient honte de ce qui leur était arrivé. La honte aurait dû être pour les autres, pour tous ceux qui n'avaient pas été comme eux victimes de la barbarie. Ils devraient s'excuser, payer leur dette, mais comment le leur dire, le leur demander ? Rester entre soi évite d'avoir à parler, de revenir sur le passé. Le silence suffit amplement quand on sait que l'autre sait, en sait assez. Pourquoi faire partager aux autres une telle souffrance, une telle horreur, ils n'y comprendront rien, ils n'y croiront pas. D'ailleurs, cette histoire est leur trésor de famille, le seul. Pas question de le dilapider, d'en faire profiter les autres, de l'offrir à leur curiosité, leur voyeurisme, leur pitié hors de saison. Nos parents ont suffisamment payé pour ce malheur, et nous aussi. Gardiens farouches et terrorisés du malheur.

Les grands-parents maternels, au contraire, aux antipodes l'un de l'autre, s'affrontèrent pendant quarante ans dans le vase clos de leur couple, et moururent à quinze jours de distance l'un de l'autre, usés jusqu'à la corde par cette débauche d'énergie et de haine. Le grand-père maternel a perdu ses parents pendant la guerre, en Pologne aussi, bizarrement.

Il s'est marié avec une femme allemande, ou peut-être alsacienne, ce n'est pas très clair, plus âgée que lui, sans doute antisémite, même si elle ne s'en rendait pas compte. Leur couple semblait être d'une solidité à toute épreuve, même si leur fille, l'enfant unique, avait l'impression terrifiante, jour après jour, qu'il allait se briser en mille morceaux, qu'un de ses deux parents, peut-être même les deux, allaient tuer ou se tuer à force de crier et de pleurer. Mais les frontières sont souvent floues entre le jeu et la réalité, et elle voyait ses parents être à tour de rôle l'agresseur et la victime, comme si ce qui s'est déroulé sur le terrain de la réalité historique se rejouait sans cesse sur la scène du théâtre privé. Quel jeu ne cessaient-ils de rejouer ? Un tel mariage était sans doute tonique pour chacun d'eux, et chaque dispute les aidait à lutter contre la dépression et l'effondrement, à se sentir vivant. Ils ne cessaient de se reprocher leurs moindres différences, véritablement intolérables, comme s'ils avaient voulu chacun que l'autre soit exactement semblable à lui, totalement sur son terrain : idéal de la perfection et du même.

David et Sarah n'ont ni oncles ni tantes. Leurs grands-parents n'ont pas pu aller au-delà d'un enfant - ils considéraient que c'était déjà un exploit incroyable -, Joseph pour les uns, Gisèle pour les autres. Ils avaient l'impression d'être des survivants (ils l'étaient), de vivre par autorisation induite, exceptionnelle d'une vie qui n'était pas une vraie vie, d'une nature différente de celle que vivaient les autres, qui n'allait pas de soi mais qui devait être fabriquée jour après jour, ils se demandaient s'ils avaient le droit d'en profiter, et n'osaient y toucher, comme des enfants qui ayant reçu par erreur un jouet attendent dans l'angoisse le moment où il leur sera retiré par son propriétaire légitime. Ils ne cessaient de penser à leurs parents, se reprochant de vivre alors que ceux-ci étaient morts, de n'avoir rien fait pour les sauver, de n'avoir pas même été présents à leurs côtés au moment de leur

mort, de ne pas même leur avoir offert une sépulture, et ainsi leurs parents n'étaient nulle part, en aucune terre, déracinés, tout comme eux qui ont quitté la Pologne, le pays d'origine, de leur enfance et de celle de leurs parents, et n'y sont plus jamais retournés, toutes les routes du passé coupées. Ils avaient le sentiment d'être les derniers maillons, miraculeusement préservés, d'une longue histoire. Ils avaient juste la force de vivre, comment auraient-ils pu avoir celle de se projeter dans l'avenir, d'imaginer un futur sans limites, de transmettre la vie. Ils l'ont fait pourtant. Pourquoi ? Ils ne sauraient le dire. Ils l'ont fait, pourquoi chercher plus loin ?

Qu'ont-ils transmis du judaïsme à leurs enfants ? Joseph et Gisèle savaient qu'ils étaient juifs, ils ne pouvaient se tromper : le moindre geste (de lassitude), la moindre émotion (d'angoisse, de peur, de tristesse), la moindre parole (de récrimination, de conseil de prudence, de critique), le moindre silence étaient rattachés au judaïsme. Mais ils ne savaient pas ce que recouvrait ce mot homérique quelques rituels et quelques goûts culinaires et le sentiment amer d'être victime d'une malédiction. Gisèle aimait bien discuter avec son voisin Samuel, dont l'histoire était évidemment presque semblable à la sienne. Le père de Samuel était communiste, l'avait toujours été, dès son adolescence en Pologne, et la guerre n'avait fait que renforcer sa conviction que l'avenir des juifs et celui de l'humanité, indissociables, passaient inévitablement par la révolution, donc par le soutien à l'URSS, identifiée à Staline puis à ses successeurs. Croyance absolue, intraitable, indiscutable. Joseph ne comprit que bien plus tard la logique d'une telle attitude, qui un temps l'avait attirée : la peur terrifiante de l'extermination, la même que celle qu'il avait perçue chez ses parents, l'extermination à laquelle ils avaient échappé, à laquelle leurs parents n'avaient pas échappé, qui pourrait revenir, que les moindres signes d'antisémitisme, de renforcement des forces réactionnaires - celles

qui tiraient vers le passé, en sens contraires du progrès, de la marche linéaire vers l'avenir heureux - réveillaient aussitôt, renforçant d'autant son énergie militante et sa foi communiste. Mais la foi est impartageable. Le père de Samuel avait dû choisir entre le judaïsme et le communisme. Il avait choisi le second, rompant tous ses liens avec le premier, persuadé néanmoins qu'il finirait bien par renouer les fils de son histoire, que l'avenir des juifs était lié à celui de tous, qu'être communiste était sa façon d'être juif (sans toujours voir l'antisémitisme caché chez certains de ses camarades derrière l'antisionisme, ni combien sa lutte pour le progrès masquait sa rage contre ses parents et sa volonté de rompre avec un passé insupportable. Pour se sauver, il avait sacrifié ceux qui l'avaient précédé, coupé ses racines et la branche qui le portait: pari risqué.

Joseph a longtemps accepté le système familial dans lequel il vivait, mais ses angoisses, ses phobies, ses colères montraient bien qu'il ne le partageait pas sans contradiction. Il s'y était habitué par la force de l'habitude, n'ayant pas d'autres modèles qui auraient pu introduire le doute. Il partageait les peurs de ses parents et, régulièrement, une parole, un geste antisémites, ou qu'il prenait, parfois à tort, pour tels, le confirmaient dans cette voie qui lui semblait celle de la sagesse et de la sécurité. Son adolescence se passa sans éclats ni révolte. Il comprit bien plus tard les raisons de cette pseudo sagesse terne: le manque de courage et la persistance de la peur, celle de l'affrontement (porteur, toujours, du risque d'être écrasé et anéanti), celle de faire s'écrouler mortellement ses parents (il s'était enfin rendu compte de leur fragilité car, plus jeune, il leur attribuait une solidité à toute épreuve, terrifiante, parce qu'ayant échappé à l'extermination ils devaient être indestructibles) et se disait que la moindre critique, la plus discrète révolte les feraient s'écrouler, seraient pour eux le coup mortel, et il se voyait déjà réussir ce que les bourreaux

n'avaient pu faire. Il était alors encore trop jeune pour les aimer avec tendresse et générosité, il craignait leur disparition et la solitude sans défense qui suivrait.

Il n'avait pas d'autre monde que le leur, pas d'autres références, d'autres pensées que les leurs. Ils étaient les gardiens, les derniers dépositaires du monde qui avait été celui de sa famille et de sa communauté avant sa naissance. Certes, ils ne lui en avaient rien dit sauf par quelques phrases qui parfois leur échappaient ou qu'il saisissait au vol quand, il y a longtemps, ils parlaient avec leurs amis, en yiddish ou en polonais, mais tant qu'ils étaient vivants Joseph n'avait pas besoin de s'approprier ce passé puisqu'il existait en eux. Comment d'ailleurs le faire eux vivants? Ils auraient considéré cet effort comme une critique violente, inacceptable. Quand Joseph tentait de les questionner, ils disaient qu'ils ne s'en souvenaient plus, qu'ils étaient fatigués, que ce n'était pas intéressant, qu'il avait mieux à faire que penser à ces vieilles choses. Mais comment vivre au présent et aller vers le futur si le passé n'est pas présence vivante en nous, si le temps est amputé d'une partie majeure de lui-même? Des années plus tard, il a pensé que ses parents se considéraient les derniers, les seuls et uniques dépositaires du passé, terrible privilège que leur souffrance a suffisamment payé, continue de payer. A son tour de constituer sa propre histoire, sa propre mémoire, son présent et son passé, de fonder une histoire, en repartant à zéro. La violence de l'histoire avait introduit une cassure irréparable, et chacun, en enfants et parents, se tenait de part et d'autre de ce gouffre qui ne cessait de s'élargir.

Comment faire que les bords se rapprochent assez pour qu'enfants et parents, présent et passé, puissent au moins se voir à défaut de se parler? Joseph, qui n'avait pas fait sa Bar Mitzvah, a fréquenté une synagogue - et pris des cours de yiddish, dont il s'est assez rapidement lassé - puis une autre, plus stricte, s'habillant en noir - barbe, redingote et cha-

peau - et a participé à un stage en Russie près de la tombe d'un rabbin miraculeux. Il fut heureux quelque temps, il avait trouvé une vraie famille, puis de nouveau se fatigua et se dit qu'il tournait en rond et jouait la comédie. Que cherchait-il ? Retourner au passé, comme si le temps n'était pas passé, que rien n'avait eu lieu, par aveuglement, effacement de l'événement, pour montrer que la vie juive continuait, malgré tout ? Pourtant, il ne pouvait nier la Shoah, il en portait les stigmates dans ses moindres façons de penser, d'être avec (ou plutôt de fuir) les autres, dans ses lectures, ses études de psychologie, son intérêt pour les enfants maltraités. Il avait fini par comprendre que ses parents ne cessaient de vivre le passé au présent, un présent figé qui longtemps l'avait, lui aussi, enfermé dans son gel. C'est pourquoi il a quitté sa synagogue pour, dans l'invention du présent, redonner sa place vivante au passé.

Gisèle a suivi d'autres chemins, différents, en apparence. Considérant que ses parents ne lui avaient rien transmis du judaïsme ni de leur histoire, qu'être juif avait été cause de tant de souffrance, elle s'était reconnue quitte avec le judaïsme, libre de ne pas se revendiquer juive. Dans l'ivresse de cette liberté elle multiplia les expériences et les rencontres, prenant des risques fous, s'aperçut, sans surprise, que ses parents ne réagissaient pas, non par manque d'amour mais parce qu'ils étaient incapables, enfermés dans le deuil de leurs parents, de se rendre compte de sa souffrance et de l'aider. Elle leur en a voulu, puis a pardonné. Elle comprit qu'elle s'était engagée dans une logique d'autodestruction et réagit violemment : trop de juifs avaient été tués, elle n'allait pas faciliter la tâche de ceux qui avaient voulu la destruction du peuple juif, elle devait vivre, elle allait vivre. Elle tira une grande fierté de sa difficile convalescence, se sentit plus forte. Elle s'engagea dans l'action politique, d'abord avec le parti communiste - elle se souvenait des discussions avec Samuel - pour reprendre la continuité de l'histoire

d'une famille juive, même si cette famille n'était pas la sienne (quelle continuité aurait-elle pu prendre dans la sienne sinon, une fois de plus, celle de l'autodestruction ?) Elle y montra, et y trouva, des trésors de générosité, de confiance dans l'avenir, mais aussi de mesquinerie, d'égoïsme et, comme chez ses parents, une ignorance, en partie volontaire, du passé - « Ce n'est pas la priorité, il ne faut pas disperser les énergies, la question de Staline a été réglée une fois pour toutes, etc. » - ainsi que des relents d'antisémitisme quand elle parlait de l'URSS et des juifs.

Joseph et Gisèle se sont rencontrés. Ils étaient revenus de leurs expériences, plutôt usés, quelque peu désabusés, déboussolés, sans véritable projet mais sans avoir renoncé à leur désir d'être heureux et de donner sens à leur vie. Ils se sont mariés, ont donné naissance à deux enfants, à plusieurs années de distance, comme s'ils avaient, comme leurs parents, hésité à transmettre la vie. Un enfant était un exploit, le destin nargué, deux risquaient d'attirer le malheur, de faire honte à leurs parents : « Voyez, ce n'était pas si difficile, vous auriez pu le faire ! » Joseph n'avait plus de pratique religieuse, Gisèle n'en avait jamais eu, mais ils ont fait faire sa Bar Mitzvah à David, considérant qu'ils n'arriveraient plus à rattraper leur retard mais que tout n'était pas perdu pour leurs enfants qui, peut-être, réussiraient à recoudre les bords déchirés du temps, à racheter l'échec de leur vie.

Vivre en France n'était pas désagréable mais ils en ressentaient une insatisfaction croissante. Quelques années après la mort de leurs parents ils décidèrent de partir en Israël. Ils n'étaient pas sionistes, ne l'avaient jamais été mais ils poursuivaient la recherche de leur identité juive et d'un lieu 'familial'. Ils s'y installèrent, soulagés, heureux, arrivés au port. L'histoire commencée bien avant leur naissance et celle de leurs parents allait pouvoir enfin reprendre son cours, après la tragique coupure, leurs enfants n'auraient pas à tout réinventer du judaïsme, s'inscriraient avec

d'autres dans une histoire commune faite de toutes les histoires individuelles. Ils découvraient, ravis, que tous les juifs ne venaient pas de Pologne, n'étaient pas névrosés, constataient que la peur transmise par leurs parents s'était apaisée. David et Sarah se sont bien adaptés à leur nouveau pays.

La guerre, l'Intifada firent voler en éclats l'apaisement. Ils retrouvèrent la peur, intacte, celle de leurs parents, et avec elle les questions et les contradictions dont ils s'étaient crus guéris. Ils essayaient de se raisonner (ils ne sont pas en pays étranger, ils sont chez eux, parmi leurs concitoyens, solidaires), en vain. Le risque de l'attentat suicide, d'une mort stupide parce que de hasard les choque: la peur d'être tués ou blessés (avec comme conséquence possible un handicap grave, physique ou intellectuel, et des séquelles psychiques), autant que le sentiment de l'impuissance jadis attribuée à leurs parents et à leurs grands-parents. Ils se reprochent d'être venus en Israël alors qu'ils vivaient en sécurité en France. Mais leurs raisons en étaient si complexes, comment pourraient-ils les débrouiller et départager celles qu'ils peuvent assumer et défendre devant leurs enfants, et les autres. Ils se sentent responsables de leurs enfants qui peuvent eux aussi être tués ou blessés. David et Sarah ne vont-ils pas leur reprocher leur irresponsabilité, leur égoïsme ? La proposition de les renvoyer en France est refusée avec indignation, ils sont accusés de défaitisme, de lâcheté. Leurs enfants s'affirment citoyens à part entière de ce pays, leur vie est ici, alors qu'eux se sentent encore appartenir à deux territoires - et à une même histoire -. Ils prennent tous conscience de ce décalage et en ressentent tristesse et inquiétude. Ils ne sont certes pas venus en Israël pour la sécurité, pas seulement. Ils se souviennent des discussions angoissées face à la montée en France de l'extrême-droite, antisémite. Beaucoup des leurs envisageaient de partir, aux Etats-Unis ou au Canada, ou en Israël. Ils sont venus ici pour

que leurs enfants bénéficient d'une éducation, d'un environnement juifs qu'ils étaient incapables de leur donner faute de l'avoir eux-mêmes reçus (s'ils avaient fait l'effort d'acquérir la culture et l'histoire juives peut-être n'auraient-ils pas éprouvé le besoin de venir en Israël?)

La réalité a-t-elle correspondu à leur attente ? Les enfants se sentent certes Israéliens, mais est-ce équivalent à Juif ? Ils ont reçu une éducation religieuse, comme eux, laïques et athées, l'ont souhaité et ainsi ils choisiront librement leurs références. Leurs enfants ne se demandent pas ce qu'est être juif, équivalent à 'israélien' ; eux restent enfermés dans ce ressassement et ont fini par penser que ce questionnement inlassable était la réponse, leur façon d'être juifs. Pour eux l'histoire du judaïsme se réduisait à celle des juifs d'Europe de l'Est, de la fin du XIX^e siècle au milieu du XX^e ; ils se disent que cette histoire est aussi en train de se faire ici, autant qu'en diaspora, qu'ils y participent, qu'elle sera ce qu'ils en feront. Leurs enfants disent que l'histoire se fait seulement ici. Ils se reprochent d'être ici, comme en France, plus en position de témoins critiques que d'acteurs de l'histoire, et se sentent étrangers, ici comme avant, ne se reconnaissent pas dans les choix du gouvernement, ni dans le style quotidien des habitants de ce pays.

David fera dans quelques mois son service militaire. Ils en craignent les risques accrus, physiques mais aussi moraux et éthiques. David parle de ses copains qui le font déjà d'une façon inquiétante. Ils ne voient dans ses paroles que la haine des Palestiniens, de l'autre, et la certitude d'être dans son bon droit : tout est justifié par la légitimité de défendre les Juifs et Israël contre les dangers mortels qui les menacent. Mais ces dangers sont-ils réels et leur peur justifiée ou ne sont-ils que des arguments politiques démagogiques ? Son enthousiasme porte la marque de la jeunesse, témoigne de sa lutte contre la peur qu'il ressent, de sa volonté d'être acteur de son

histoire, acteur de l'histoire du peuple juif - place trop longtemps occupée par les grands ancêtres, héros et victimes -, de la volonté de rompre avec le passé mais aussi avec eux et le monde auquel ils restent malgré tous leurs efforts et leurs déplacements attachés.

Luttant contre l'autre, contre le Palestinien, David leur semble vouloir lutter contre les nœuds d'insupportable enkystés dans son histoire, son passé, en lui-même. Ils ne se reconnaissent pas dans son discours. Est-ce là le résultat de l'éducation qu'ils lui ont donnée, faite de respect de l'autre, de doute et de scrupule, l'influence de la société israélienne, la révolte de l'adolescence contre eux, le désir de faire rupture avec le passé de souffrance, de victime impuissante ? Leur désarroi s'accroît de ce qu'ils se reconnaissent dans certains de ses arguments, de ses attitudes, et en rejettent violemment d'autres. Il leur tend peut-être un miroir, caricatural et cruel mais juste, de leurs propres positions qu'ils n'osent se formuler clairement. Ils l'imaginent faisant, sans état d'âme, ce qu'ils ont lu que les soldats faisaient : marquer des chiffres sur les bras des prisonniers palestiniens, exercer une violence gratuite, le mépris et la haine de l'autre, le sadisme que fait sortir la peur. Est-ce là le judaïsme qu'ils connaissaient, celui qu'ils espéraient trouver ici ? Ils sont perdus, ne savent plus très bien qui est 'l'autre' pour eux : Le Palestinien n'est plus le frère ennemi avec qui seraient possibles la réconciliation et la vie en harmonie, n'est plus l'Autre passionnément appris, en France, dans les livres de Levinas, celui dont je suis totalement responsable, qui attend tout de moi, n'est plus la victime envers laquelle on se sent en dette, dans la culpabilité et la responsabilité. L'autre est devenu force aveugle et masquée, anonyme, pour qui je suis anonyme, indistinct, toutes mes caractéristiques perdues hormis une seule, 'Juif', 'Israélien', celui qui doit être tué et détruit. Quel désastre ! Sarah est perdue, écartelée entre les arguments de ses parents et ceux de son frère.

Joseph et Gisèle se sentent seuls dans leur famille, et si loin de leurs amis restés en France qui leur demandent de préserver leurs idéaux humanistes, indissociables de l'éthique du judaïsme, de résister à la pression nationaliste et haineuse. Mais ces messages leur semblent tellement abstraits, loin de la réalité dans laquelle ils sont pris. Ici, ils ont l'impression que la société est devenue un bloc (hormis un petit mouvement de la paix et un groupe d'objecteurs de conscience), toutes différences abolies, soudée par les attentats suicide. La pression collective, la peur et le sentiment d'urgence sont si forts qu'ils rendent tout ce qui n'est pas essentiel obscène et dangereux, cause de faiblesse alors que seule la force est nécessaire. Ils constatent leur impuissance à réfléchir et à vivre, sauf au plus quotidien, au plus concret, au jour le jour, au présent (le passé ni le futur n'ont désormais place en eux). Pour sortir de cette paralysie, de cet enfermement, ils s'efforcent de comprendre la pensée des Palestiniens, au risque de trouver une justification, une excuse aux attentats-suicide, mais en constatent vite l'échec, faute de textes, de message palestiniens leur en donnant les moyens. Ils tournent leur réflexion vers leurs concitoyens mais ne voient plus qu'un bloc, abolies toutes les divisions (l'ancienneté de la présence en Israël, le pays ou le parcours d'origine, l'âge et le sexe, les positions politiques, les croyances et les pratiques religieuses, les positions sociales, etc.) qui jusqu'à alors excitaient leur curiosité et leur semblaient produire des effets stimulants. Comment en parler à leurs amis, à leurs voisins ? A qui en parler ? Comme David, chacun explique ses prises de positions et ses actes par un argument d'évidence pratique.

La peur est revenue, intolérable et d'autant plus forte qu'elle est bien au-delà des dangers réels de la situation actuelle, ce que ne manquent pas de souligner leurs enfants. Comment leur expliquer ? La peur au présent est démultipliée par celle du passé, resurgie intacte de son long sommeil, et ils sont de nou-

veau incapables de faire la différence entre elles, entre imaginaire (mémoire retravaillée et souvenirs figés des paroles et des visages de leurs parents) et réalité, contrairement à leurs enfants et à leurs amis : ils n'appartiennent plus au même temps. Ils leur faut courage et humilité pour se comprendre, pour que les conflits incessants entre eux n'élargissent et ne figent durablement la faille qui les sépare. Ils vivent cette épreuve comme la continuité sans rupture du passé et leurs enfants comme le début d'une ère nouvelle, l'occasion, enfin, de faire leurs preuves, d'un départ, d'une fondation qui serait la leur et pas celle dont ils auraient hérité des pères fondateurs, des pionniers.

Ils sont inquiets pour l'avenir du pays et se demandent quelle société se construit : Israël est un pays jeune, qui n'a pas eu le temps de constituer au fil du temps, des épreuves, de la succession des générations sa cohérence, ses repères, sa mémoire, toute cette consistance qui permet d'avancer malgré les zigzags, les embardées, les impasses sans perdre son centre de gravité et sa ligne directrice. Et pour leur famille ? Ils craignent que David commette dans cette guerre des actes monstrueux. Comment le supportera-t-il une fois la guerre

finie, pourra-t-il se regarder sans honte dans le miroir – et l'amour qu'ils ont pour lui n'en sera-t-il pas entaché, fissuré ? -, ne leur reprochera-t-il pas d'en avoir été responsables en raisons des choix qu'ils ont faits et qui les ont conduits en ce pays. Ils se souviennent des débats, quelques années auparavant, en France, au sujet des jeunes appelés qui avaient torturé ou participé à des massacres pendant la guerre d'Algérie : les conséquences personnelles, familiales, collectives en étaient terribles et durables. Quel gâchis. Ils pensent à leurs petits enfants qui naîtront un jour ou l'autre, et se demandent comment David pourra assumer devant eux ce qu'il aura fait, et ce qu'il leur transmettra du judaïsme, de son judaïsme. Ils ne voudraient pas que le silence de leurs parents sur ce qu'ont fait et subi leurs parents et eux-mêmes, dont ils ont tant souffert, se perpétue dans la famille, transmette aux générations nouvelles la même souffrance.

Sarah les observe et se demande avec angoisse où ils en seront tous dans un an, dans dix ans, dans cinquante ans ? Elle a le sentiment de vieillir vite, dans le temps qui passe sans passer, d'être au milieu du gué.

Gauche française, gauche israélienne Regards croisés Par Ilan Greilsammer

Quand on parle de la gauche française (Hasmol Hatsarfati) à des étudiants israéliens en science politique, il faut prendre bien soin de leur expliquer au préalable de quoi il s'agit. Et ce n'est pas simple ! Je leur explique, en général, que les concepts de droite et de gauche datent de la Révolution française ; que ces concepts se sont en premier lieu développés par rapport aux pouvoirs laissés au Roi, et que les députés de l'assemblée révolutionnaire s'asseyaient à droite ou à gauche en fonction de leurs opinions sur ce sujet ; qu'au cours du XIX^e siècle, à la suite de la révolution industrielle, ces notions ont commencé à revêtir une connotation socio-économique, et ont commencé à tourner autour de l'opposition socialisme-capitalisme, etc. J'insiste surtout sur le fait que, dans la France contemporaine ces concepts se sont largement modifiés. D'une part je pense que ce qui était la droite capitaliste a largement intégré la notion de l'État providence et de la solidarité sociale : dans les démocraties contemporaines les partis de droite ne demandent plus le démantèlement de la Sécurité sociale et la suppression de toute aide aux couches les plus défavorisées de la société. D'autre part, la gauche a largement renoncé à une transformation socialiste de la société, elle ne revendique plus la nationalisation de l'économie, mais simplement une certaine mesure d'intervention de l'État dans l'économie de marché. Dès lors, j'essaie d'expliquer à mes étudiants israéliens, qui à ce stade ouvrent des yeux ronds, que le clivage droite-gauche dans la France d'aujourd'hui se situe sur quatre plans, ou plus exactement sur quatre continuum :

A- Sur le plan économique, la gauche française est pour plus d'intervention de la puissance publique dans le fonctionnement de

l'économie alors que la droite souhaite restreindre au minimum cette intervention.

B- Sur le plan social, la gauche est pour plus de solidarité sociale et l'extension des services de la Sécurité sociale à des catégories périphériques très larges, alors que les partis de droite souhaitent restreindre les dimensions de l'État-providence et diminuer ses prestations ; les uns acceptent le déficit de la Sécurité sociale, les autres veulent une gestion rigoureuse.

C- Sur l'axe valeurs traditionnelles-modernité, la droite cherche à préserver le maximum de valeurs traditionnelles et en particulier religieuses et familiales (aide à la natalité, lutte contre l'avortement, la pornographie, l'homosexualité...) tandis que la gauche favorise la tolérance, le changement et la modernité

D- Enfin sur l'axe nationalisme-cosmopolitisme, la droite est plutôt nationaliste, elle tend à insister sur la préférence nationale, tandis qu'en gros les partis de gauche sont plus en faveur de l'internationalisme et de l'ouverture de l'identité nationale aux autres et aux étrangers.

Évidemment, toutes ces notions qui sont si bien connues et vécues par le public français et européen sont totalement étrangères à l'univers des étudiants israéliens en science politique. Car pour eux, les concepts de droite et de gauche ont une toute autre signification. Dans l'Israël d'aujourd'hui, ces termes sont couramment employés pour désigner une seule chose : le clivage de base sur les solutions à apporter au conflit israélo-arabe.

Expliquons-nous. Il y a toujours eu, depuis les débuts du mouvement sioniste jusqu'à aujourd'hui, deux conceptions tout à fait différentes du conflit israélo-arabe et de l'insertion

tion d'Israël dans son environnement arabe. D'un côté, beaucoup de sionistes ont compris qu'Israël ne pourrait survivre à long terme que si l'État juif s'intégrait harmonieusement dans son environnement. Cela signifiait que le mouvement sioniste se borne à cette exigence de base, création d'un État juif, sans exiger qu'il s'étende sur la totalité de l'Erets Israël biblique. Cela signifiait aussi qu'Israël soit prêt à composer avec ses voisins arabes et avec la population autochtone vivant en Palestine turque puis britannique, afin d'arriver à un *modus vivendi* et à une coexistence pacifique. On sait que certains penseurs sionistes, tels Martin Buber, Judah Magnes, Akiva Ernst Simon et les gens de Brith Shalom allaient beaucoup plus loin puisqu'ils pensaient qu'un État binational serait la seule solution qui permette aux Juifs de vivre en paix avec les Arabes. Cette attitude était extrêmement minoritaire et la majorité des sionistes « de gauche » souhaitaient un État juif, mais ni expansionniste ni annexionniste, prêt au compromis et à la conciliation. Le mouvement ouvrier socialiste israélien, plus tard représenté par le Mapai et le Mapam a constitué l'ossature partisane de ce courant d'opinion. Inversement, il y a toujours eu des militants sionistes qui pensaient que le monde arabe n'accepterait jamais un État juif en terre d'Islam, qu'il soit grand ou petit, qu'il s'étende sur tout Eretz Israël ou sur une partie restreinte de ce territoire, et que, par conséquent, Israël devrait toujours lutter pour imposer son existence. Dans cette perspective, que l'on qualifie « droite » en Israël, ce n'est que la puissance de notre armée et de nos armes qui peut contraindre l'ennemi arabe à plier et à composer. Pour cette droite, la paix ne pourra être fondée que sur la force et la supériorité physique, matérielle, technologique des Israéliens. Dès que les Arabes sentiront la moindre faiblesse chez les Juifs ils ne feront qu'une bouchée de l'État d'Israël et jeteront ses habitants à la mer (ou pire). L'ossature partisane de ce courant d'idées a été

le mouvement révisionniste de Vladimir Zeev Jabotinsky. Par la suite le Hérout de Menachem Begin a pris le relais et ce courant s'incarne aujourd'hui dans le Likoud d'Ariel Sharon et dans les partis faucons qui se situent à sa droite et à son extrême-droite.

Il est tout à fait vrai que dans le passé, il a existé des ponts entre la définition française ou européenne de la droite et de la gauche et la conception israélienne. En effet, à l'origine, c'était le même courant qui était partisan du socialisme coopératif des kibboutzim et de la Histadrout, et qui défendait aussi la thèse « minimaliste » du partage de la Palestine entre Juifs et Arabes. Le parti communiste d'abord appelé PKP (Parti communiste de Palestine) puis MAKI (Parti communiste d'Israël) avant de devenir le Rakah puis le Hadash actuel, représentait l'extrême-gauche, à la fois sur le plan de l'attitude vis-à-vis des Arabes que sur le plan social et économique. Inversement, le parti révisionniste revendiquait à la fois des solutions expansionnistes (les deux rives du Jourdain) et une économie de marché capitaliste aux antipodes du socialisme. Par conséquent, il y a eu des ponts entre les notions des uns et des autres, et les deux définitions se recoupaient largement au trefois.

Toutefois, même à l'origine, il y avait des dissonances. En particulier, au sein du mouvement socialiste israélien, à côté de tendances nettement conciliatrices quant au conflit israélo-arabe (par exemple le courant Hachomer Hatzair qui a donné naissance aux kibboutzim du mouvement Artzi), il y avait des courants beaucoup plus durs, beaucoup plus sécuritaires, pour qui Israël devait s'opposer à tout partage et revendiquer tout Eretz Israël. Ce fut surtout le cas du courant Ahdout Haavoda qui a donné naissance aux kibboutzim du mouvement Hamehouhad, et qui était inspiré par le grand idéologue sioniste-socialiste Tabenkin. C'est le courant auquel appartenaient, entre autres, Israël Galili, Igal Allon, Itshak Rabin à une époque et bon nombre de

chefs du Palmach. C'est peut-être ce qui explique que ce courant qui a fait partie un temps du Mapam avec l'Hachomer Hatzair ait rapidement rompu avec lui, et que nombre de ses cadres se sont retrouvés après 1967 et la guerre des Six-jours parmi les partisans du «Grand Israël». Rappelons que c'est Égal Allon lui-même qui donna le feu vert aux colons du Rabbin Levinger pour s'installer dans l'Hôtel Park de Hébron, installation qui fut le prélude à la colonisation juive de Kyriath Arba et de Hébron. Curieux mouvement, qui était marxiste intransigeant et socialiste dogmatique, mais d'un socialisme qui était à usage purement interne et ne prenait pas en compte les revendications nationales des Palestiniens. De même, s'est développé autour de David Ben Gourion et plus tard de Moshe Dayan un courant «sécuritaire» qui, au fond n'a cessé de mettre en avant les besoins de défense d'Israël, et n'a pas été «tendre» avec les revendications palestiniennes. C'est cette tendance qui fit scission du parti Mapai après l'Affaire Lavon, et constitua dans les années soixante l'éphémère parti Rafi. Quelques années plus tard, tandis que certains, tels Dayan, Shimon Pérès ou Teddy Kollek ont réintégré les rangs du parti travailliste, d'autres ont continué leur course éperdue vers les positions de la droite nationaliste et se sont retrouvés, tels Igal Hurwitz ou Zalman Shoval, dans les rangs du Likoud...

D'autres ont fait le cheminement inverse, mais ils ne sont pas légion. Il y a eu notamment des membres du Groupe Stern (Lohamei Herout Israel), un groupe de guérilla particulièrement extrémiste et nationaliste, qui se sont retrouvés, tels Amos Kennan ou Nathan Yellin-Mor dans les rangs du camp de la paix israélien.

Mais d'une façon très générale, le clivage droite-gauche des Israéliens a gardé, jusqu'en 1967, des liens avec le clivage européen. C'est la guerre des Six-jours et la conquête des territoires qui a vraiment brouillé les cartes. Tout d'abord, comme je l'ai précisé plus haut, la vic-

toire des Six-Jours a littéralement fait tourner la terre a beaucoup de sionistes socialistes. Ceux-ci se sont mis à soutenir avec enthousiasme les thèses annexionnistes et le processus de création de colonies juives dans les territoires occupés. La liste des intellectuels «de gauche», du grand poète Nathan Alterman au poète du Palmach Haim Gouri qui ont signé le manifeste du Mouvement pour Eretz Israël Tout Entière est éloquente! Pour beaucoup de ces sionistes socialistes du Palmach et de la guerre d'indépendance, la reconquête de ces territoires d'Eretz Israël représentait l'incarnation même du pionnisme d'autrefois. Certains se sont même, tel l'écrivain Moshe Shamir, engagés dans une action politique très militante pour l'annexion de tous les territoires.

Mais surtout, on a assisté à une «désocialisation» de l'économie et de la société israélienne. Le socialisme coopératif a vu sa fin s'annoncer. Les valeurs et les références collectives de la société israéliennes se sont, comme je l'ai décrit et expliqué dans mon livre La Nouvelle histoire d'Israël, évanouies. Aujourd'hui, il n'y a plus vraiment de tenants d'une économie socialiste en Israël. Tous les partis politiques, sans exception, se sont ralliés à l'économie de marché capitaliste, et il n'y a plus aucune différence à ce sujet entre les différents partis. Il serait difficile de trouver des avocats plus véhéments du capitalisme intégral et de la privatisation absolue que les membres des kibboutzim qui se sont engagés dans une course au privé et aux revenus différents! Bref, il ne reste plus de socialistes authentiques en Israël, à part quelques dinosaures dans certains kibboutzim qui font figure d'anachronisme, comme le kibboutz Baram d'Ely Ben-Gal, mais... attention, il s'agit justement des kibboutzim les plus riches, de ceux qui ont le mieux réussi sur le plan économique et qui peuvent «se permettre» de rester collectivistes. Les autres, les kibboutzim qui ont périclité et se sont enfoncés dans des dettes inouïes ceux-là ne rêvent que de capitalisme, de liberté, et de privatisation totale.

Mieux, le public du camp de la paix israélien (Parti travailliste et Meretz) correspond aux couches les plus riches et les plus favorisées de la société, celles qui sont les moins « prolétaires » et qui disposent des revenus les plus élevés. C'est dans la « gauche » israélienne que l'on retrouve tous les chefs d'industries, tous les propriétaires de grandes entreprises, les médecins, les professeurs bref les plus riches. Il n'y a presque pas d'ouvriers ou de gens du « petit peuple » qui pensent une seconde à voter pour les partis de la gauche israélienne. Au contraire, le Likoud qui représente aujourd'hui les positions nationalistes, a un électorat de niveau socio-économique très défavorisé, et c'est de loin le parti qui représente le plus de prolétaires du pays.

Dès lors, l'emploi des termes droite-gauche en Israël s'est trouvé totalement déconnecté de son usage en Europe, et je crois qu'il n'y a plus d'Israéliens qui pensent une seconde à la référence socio-économique lorsqu'ils emploient ces termes. Le « smolani » (injure très courante en Israël...) est l'homme de gauche, c'est-à-dire celui qui pense en termes de conciliation avec les Arabes : en d'autres termes, pour la rue, le smolani est un partisan des accords d'Oslo, de la négociation, de l'évacuation des territoires et de la création d'un État palestinien aux côtés de l'État d'Israël. Un « yemani » (beaucoup ont plaisir à se définir ainsi), c'est quelqu'un qui se dit de droite, et qui est pour résister par la force et la puissance des armes aux Arabes, et qui se refuse à évacuer les territoires. Le « smolani kitsoni » (extrême-gauche) c'est ou bien un partisan des partis arabes antisionistes, ou bien un membre de l'un de ces groupuscules juifs tels Matzpen, Derech Hanitsots, ou le Centre d'information Alternative de Michel Warchawski qui réclament un État binational... Le « yemani kitsoni », qu'il s'agisse d'un supporter du parti Union Nationale d'Avigdor Lieberman, ou pire d'un partisan des racistes du Kach ou de Baruch Marzel, sont ceux qui veulent tout annexer, frapper le plus durement

les Arabes et éventuellement les transférer hors d'Israël.

Si le clivage droite-gauche en Israël est donc aujourd'hui sans relation avec les clivages socio-économiques européens, il reste un lien, toutefois, au niveau du clivage traditionalisme *versus* modernité et du clivage nationalisme *versus* cosmopolitisme. En effet, il est certain que d'une façon générale, la droite israélienne représente, en gros, un public plus attaché aux valeurs traditionnelles, à la religion et aux valeurs familiales. Les « religieux » se situent presque tous très à droite de l'échiquier politique israélien. Comme la gauche française (qui a voté le PACS), la gauche israélienne est plus couramment identifiée avec les valeurs de la laïcité, de l'humanisme, du féminisme, de la liberté sexuelle et de la modernité. Ceci... doit toutefois être dit avec précaution est nuance, puisque le parti travailliste comprend en son sein le parti religieux modéré Meimad, et que la plupart des ténors de la droite sont de parfaits non-religieux, même s'ils ponctuent, comme Sharon, leurs discours d'expressions telles que Beezrat Hachem ou Baruch Hachem1...

Par ailleurs il est certain que le clivage, très pertinent en France, qui concerne « les frontières de l'identité nationale », et qui distingue une droite très fermée sur cette identité (avec une extrême-droite hyper-restrictive et anti-étrangers), d'une gauche plus ouverte et prête à une certaine dose de multiculturalisme, existe aussi en Israël. Par exemple, la droite israélienne est plus favorable à une politique « dure » à l'égard des travailleurs immigrés, et souhaiterait comme la droite française les renvoyer le plus rapidement possible dans leurs pays, tandis que la gauche israélienne, malgré le chômage croissant, soutient des positions plus souples et plus humaines. De même, quant aux Juifs dont la judaïté est partielle ou incertaine au regard de la définition halachique, notamment les Juifs originaires de l'ex Union soviétique, la gauche est très favorable à des solutions libérales et d'ouverture, alors

que la droite, inspirée par les religieux et alliée aux partis ultra-religieux reste favorable à une définition « fermée » et orthodoxe de l'identité juive.

Ainsi, l'effondrement de la gauche israélienne lors des élections de janvier 2003 représente une prise de position du public à l'égard des options de politique « palestinienne » des partis de la gauche, le parti travailliste et le Meretz. C'était un vote de défiance à l'égard du camp de la paix (pas nécessairement à l'égard des solutions préconisées par ce camp). C'est un vote qui n'a eu strictement

aucune espèce de connotation sociale ou économique. Au contraire, la gauche israélienne est malheureusement identifiée par l'opinion publique comme la population « riche », comme les élites qui exploitent le petit peuple. Au contraire, le Likoud et la droite israélienne, avec un ministre des finances particulièrement antisocial, ... sont identifiés comme les meilleurs représentants des couches populaires.

Note

1 "Avec l'aide de Dieu" et "Béni soit Dieu"

Cinéma israélien/Cinéma juif : la quête d'une identité

Par Mihal Friedman

Dans une formule souvent reprise, l'éminent historien Marc Ferro¹ a qualifié le cinéma de "foyer privilégié de la conscience historique", une définition que la lecture de son ouvrage² permet d'interpréter aussi comme conscience nationale ou encore comme conscience politique. Au miroir des films réalisés en Israël au cours des cinquante dernières années, il semblerait que l'identité israélienne, d'abord conçue et délibérément élaborée contre l'identité juive³, cherche aujourd'hui à la retrouver au moment où la crise actuelle des idéologies engendre dans le cinéma contemporain, tantôt une vision apocalyptique de l'avenir de la nation et du monde, tantôt incite à un repli sur la sphère privée du couple et de la famille.

C'est ainsi que dans les films les plus récents, et pour ne citer que ceux qui ont recueilli un écho public et critique favorables, aucun des problèmes majeurs de la nation et de la société ne se voit évoqué. Alors que l'interminable et sanglant conflit avec les Palestiniens, entraîne avec l'inquiétante érosion de l'image d'Israël, le réveil d'un antisémitisme sans précédent depuis la deuxième guerre mondiale, les films d'aujourd'hui proposent tantôt des drames familiaux hors du temps, tantôt renouvellent la comédie ethnique d'autrefois (dite alors "Bourekas") en la réadaptant aux changements survenus au sein d'une société devenue consciente de son pluralisme culturel.

Ainsi, *Les Ailes Brisées* (Nir Bergman, 2002) souligne les difficultés de rajustement d'une famille dont le père vient de disparaître et où la mère doit désormais assurer seule l'existence de ses quatre enfants. Le film s'attache surtout à montrer avec infiniment de sensibilité les conflits existentiels et affectifs que provoquent

l'absence et le deuil aussi bien chez les deux aînés, des adolescents soudain accablés de responsabilités nouvelles, que chez les deux plus jeunes, souvent livrés à eux-mêmes. *Les Ailes Brisées* esquisse un magnifique portrait de mère très consciente que les exigences de son travail – elle est sage-femme dans un grand hôpital – limite et parfois sacrifie les projets et les aspirations de ses enfants, provoquant leur colère et leur révolte. En particulier, le difficile rapport mère-fille a rarement été analysé avec autant de finesse et de tact.

Par ailleurs, le texte déjoue les attentes les plus ancrées dans les habitudes du spectateur israélien pour qui la mort subite d'un homme encore jeune ne peut être due qu'à une opération militaire. Le désaveu est souligné encore par l'insistance que le film accorde aux circonstances absurdes de ce décès, et par la même revendique une "normalité" inattendue.

En dépit de son titre, le film *Béтар-Provence* (Ori Inbar et Youval Friedman, 2002), lui aussi remarqué sur la scène locale, se garde de toute allusion au politique, mais évoque bien plutôt les passions que soulève chez les habitants d'une petite ville du sud israélien son équipe de foot "Béтар". S'il égratigne au passage la désaffection évidente d'une partie de la jeunesse actuelle à l'égard du service militaire, en montrant l'étoile de l'équipe locale occupée à fuir la police militaire qui le rappelle à ses obligations civiques, c'est la rencontre décisive avec la prestigieuse équipe nationale qui constitue l'essentiel du film. C'est aussi, pour quelques uns de ces anciens Méditerranéens, transfuges du Maroc, le rêve de se rendre, de vivre peut-être sur l'autre rivage du *mare nostrum*, que suggère la carte postale provençale aux couleurs de lavande qui clôt le film...

Plus centré encore sur la spécificité ethnique mais surtout sur certains clivages transmis par la tradition communautaire, *Mariage Tardif* (Dover Kosashvili, 2001) se déroule au sein de l'immigration géorgienne qui dans le film s'exprime dans sa propre langue, l'hébreu étant réservé aux plus jeunes ou aux échanges extra communautaires. La famille de Zaza peut-elle accepter la liaison orageuse et passionnée de leur fils, déjà trentenaire et docteur en philosophie, avec une superbe Marocaine, divorcée et de surcroît mère d'une petite fille ? Zaza finira par s'incliner devant les exigences du clan, non seulement en mettant fin à sa relation exogamique mais en acceptant la fiancée, godiche et vierge, que ses parents lui auront destinée. Tandis qu'il aura également rendu, dans les toilettes où il rencontre son père, un hommage sans équivoque au 'primat du phallus', Zaza lors du "mariage tardif", lèvera son verre, en un toast ironique et totalement ambigu, à son unique grand amour et à une seule femme : sa mère.

Kosashvili s'était déjà distingué au festival de Cannes où en 1999, il recevait le prix du court-métrage pour ce qui avait été son diplôme de fin d'études à l'université de Tel-Aviv. Sa description à la fois émue et satirique d'un milieu où tout doit se faire "selon les lois" (titre de son court-métrage) rencontre sans doute tout un courant dit "globalocal" puisque *Mariage Tardif* est entre-temps devenu un succès public international et le premier du genre pour le cinéma israélien.

Le verbe et la lettre

Dans leur diversité, ces films rendent compte de ce que la réflexion actuelle dénomme aujourd'hui, nostalgiquement, douloureusement, la fin, la destruction du rêve. Le "grand récit" sioniste s'était en effet défini à l'encontre de la perspective eschatologique juive où le désastre, la catastrophe attendait, appelait sa rédemption en une dialectique Hurban/Geula. Aussi, lorsque naît le sionisme politique sur le modèle des états-nations euro-

péens dont certains accomplissent leur formation à la fin du XIX^e siècle, on considère que l'errance du peuple juif va s'achever. On attend sa régénération par le retour à l'espace des origines et, le sabra ayant remplacé Ahashver, sa rejuvénation ? sa renaissance ? en Terre Promise. Les "Amants de Sion" sont là désormais pour l'irriguer, la fertiliser, la féconder.

En regard, l'autochtone, le Palestinien avant la lettre, qui des siècles durant l'entre-tint la fructifera et la cultiva se voit, dans l'esprit de l'impérialisme ambiant, tantôt ignoré : les pères fondateurs du Sionisme ayant entrevu une terre vide et vierge ; tantôt imité : on le considère à la fois comme l'héritier de l'Hébreu biblique et le modèle de l'Israélien à venir, une conception dont la dualité corrobore les analyses contemporaines sur l'ambivalence du stéréotype et de la relation coloniale.ⁱⁱⁱ

De nombreux écrits documentent les questions qui préoccupent alors les penseurs du Sionisme. Ils expriment des convictions opposées quant à la nature du futur État et reflètent des antagonismes conceptuels quant à l'idée de la nation : réserve culturelle juive ou espace de liberté pour tous les peuples de la région. Par l'ardeur de leur polémique, les uns et les autres s'inscrivent dans le droit-fil de la tradition juive. En effet, celle-ci a de tout temps privilégié la transmission du verbe et l'instance de la lettre en regard de l'image, frappée d'opprobre en tant que source éventuelle d'idolâtrie. L'interdit biblique à l'égard de la représentation humaine aura été diversement interprété au cours des siècles et aura connu des exégèses multiples. Il n'en sera pas moins lourd de conséquences en impliquant le rejet de la beauté des formes que l'orthodoxie religieuse, de nos jours encore, taxe péjorativement d'"Hellénisme."

Cette indifférence, cette négligence à l'égard de la recherche esthétique pèsera lourdement sur les premières tentatives du jeune cinéma israélien pour lequel l'idée, le messa-

ge à transmettre l'emportera sur les moyens mis en œuvre pour les représenter. Mais la méfiance séculaire envers l'image procède aussi de l'expérience ancestrale: en effet, le Juif comme représentant originel de l'altérité dans la civilisation occidentale n'a cessé d'affronter son reflet de réprouvé dans une longue pratique iconographique qui de l'enluminure médiévale à la caricature moderne, ne lui fut jamais bienveillante.

Un Cinéma "engagé"... au service de l'État

Par ailleurs les élites politiques qui se forment dans les colonies agricoles au cours des années qui précèdent l'avènement de l'État d'Israël sont des lettrés, sinon des écrivains; L'unique art de représentation qu'ils révèrent est le théâtre tel qu'il s'incarne dans la troupe du "Habima", née en Russie sous l'égide vénérée de Stanislavski et de Vachtangov qui dans les années vingt, adaptèrent et mirent en scène l'inoubliable "Dybbuk". Le cinéma est en revanche ouvertement méprisé. Le futur premier ministre Ben Gourion, dont l'avis fait sur tout autorité, y voit une perte de temps et s'opposera résolument plus tard à l'introduction de la télévision dans le pays: elle apparaîtra tardivement et à temps partiel en 1968 seulement. Les premières initiatives cinématographiques seront donc, à l'image de l'utopie sioniste elle-même, le fait de quelques rêveurs exaltés que l'on redécouvre aujourd'hui³.

Par la suite, le cinéma sera fonctionnellement mis à contribution pour servir les besoins politiques du moment. Ainsi, les actualités hebdomadaires rempliront la même tâche que partout ailleurs dans le monde, couvrant les événements que l'establishment juge alors mémorables. Des documentaires, plus ou moins maladroits, célèbrent les conquêtes pionnières, opposant "l'avant" à "l'après" des réalisations sionistes. Avec l'avènement de l'État en 1948, différents ministères financent des courts-métrages dits d'information, en fait de propagande peu sophistiquée, tandis que l'unité cinématographique de l'armée permet la

formation, pendant leur service militaire, des futurs réalisateurs et techniciens. C'est là l'origine de ce qu'on dénommera par la suite 'le réalisme sioniste' que la formule révèle peu éloignée du "réalisme socialiste" soviétique. Cet apprentissage se voit complété lorsque des compagnies internationales: américaines, britanniques, françaises, viennent en Israël réaliser des films que l'industrie locale naissante aurait été incapable de mener à bien. Ce sont donc des productions étrangères qui révèlent au monde l'épopée sioniste, célèbrent les vertus spionnières, soulignent l'héroïsme des combattants lors de la guerre d'Indépendance dans *Une Épée dans le Désert* (1949), *La Colline 24 ne répond plus* (1954) et bien sûr *Exodus* (1960) auquel il faut ajouter le film français *Donnez-moi dix Hommes Désespérés* (1966).

Ces films ont retrouvé les mythes des origines auxquels le cinéma israélien va par la suite inlassablement puiser. L'affrontement inégal de David contre Goliath est sous-jacent à la plupart des scénarios où la qualité de l'individu doit l'emporter sur un ennemi supérieur en nombre et en armement. Massada assiégée où les Zélotes préférèrent la mort à la servitude devient une métaphore politique obsédante: il faut vaincre ou mourir⁴. Cet ensemble de films surnommé plus tard non sans ironie: "national-héroïque", sera surtout apprécié à l'étranger et aux États-Unis surtout, alors que sur la scène locale il suscite déjà le sarcasme sinon le malaise. Ce cinéma en porte-à-faux par rapport à son public va susciter une double réaction, révélatrice des nouveaux enjeux et des changements dans les mentalités qui s'opèrent dès les années soixante.

Vers la "Nouvelle Sensibilité"

C'est ici que la théorie du polysystème culturel, hérité des Formalistes russes et développé par Itamar Even-Zohar⁵ et l'École de Tel-Aviv, peut rendre compte de la spécificité de cette évolution en même temps que de l'ampleur de la crise identitaire. On a vu que le modèle canonique au centre du polysystème-

me constitué par le cinéma israélien, illustre l'ethos national et retrace la difficile 'naissance d'une nation'. Or d'autres modèles se mettent alors en place qui tentent de rejeter à la périphérie le genre caduc, anachronique, des films nationaux-héroïques. Car c'est la tension constante entre les différentes composantes du polysystème qui lui donne en synchronie son dynamisme et, en diachronie, permet le changement des modèles.

Ici, il y a d'une part la tentative de créer un cinéma d'auteur inspiré par la Nouvelle Vague française et aspirant à l'expression personnelle. D'autre part des films "ethniques" que la critique par dérision surnommait "Bourekas" -une pâtisserie orientale très appréciée ici. Ils sont financés par des producteurs avisés à l'intention des immigrants orientaux récemment arrivés dans le pays, ceux que le sociologue Georges Friedman définit déjà en 1962 comme "Le Second Israël"⁶. La formule adoptée se calque sur le cinéma populaire du pourtour de la Méditerranée et jouira d'un succès considérable auprès d'un public que son arrivée en Israël, tout au long des années cinquante et soixante, a déterritorialisé, prolétarisé, frustré.

En revanche, le cinéma moderniste, élitiste, à l'occidentale n'obtiendra, à de rares exceptions près, qu'une audience limitée. Or l'intelligentsia à qui s'adresse ce type de réalisation culturelle est devenu très critique à l'égard du gouvernement que domine le parti travailliste. Cette gauche intellectuelle va se trouver bientôt en état d'anomie lorsque la droite nationaliste et populiste arrive au pouvoir en 1977: une retombée différée de la crise profonde provoquée par la guerre de Kippour. A l'instar de la contestation qui s'exprime dans les autres arts, le cinéma d'auteur, ou encore, tel qu'on le nomme aujourd'hui "la nouvelle sensibilité", devient dès lors cinéma engagé⁷. Sa politisation se manifeste par le détournement d'un autre mythe biblique: le sacrifice du fils, Isaac, par son père Abraham. La réinterprétation implique l'immolation des jeunes

générations par les pères fondateurs. La subversion atteint des proportions jusque-là inégalées puisqu'elle touche au cœur de la résurrection du peuple juif en jeune nation israélienne. Une limite supplémentaire va être franchie lorsqu'une autre sacro-sainte institution se trouve attaquée: c'est l'armée qui est maintenant critiquée, dans ses différents corps, ses cadres, mais surtout en raison de la paralysie affective, de l'érosion de la sensibilité qu'elle entraîne chez les jeunes recrues. *Parachutistes* (Judd Neeman) date de 1977, puis viennent *Le Vautour* (Yaki Yosha, 1981) *Plongée répétée* (Shimon Dotan, 1982) sur l'entraînement des unités d'élite.

L'image de l'ennemi va aussi s'en trouver transformée. Jusqu'au début des années quatre-vingt, l'adversaire arabe qu'il fut égyptien, syrien, ou jordanien, restait indifférencié. Quant à l'Arabe israélien, il apparaissait en berger, en ouvrier agricole, émergent d'un espace et d'un temps bibliques indéterminés. Or, au début des années quatre-vingt, dans la vague de films consacrés au contentieux israélo-palestinien, l'antagoniste arabe est devenu l'adversaire palestinien qui, à l'écran, parle sa langue, et affirme sa propre revendication identitaire. Cette nouvelle attitude s'est exprimée simultanément au théâtre, dans la littérature, en même temps qu'au cinéma. Si l'on a pu railler parfois la position libérale, mais encore ethnocentrique, "patronizing" présidant à la reconnaissance de l'Autre palestinien par laquelle l'Israélien tenterait de reconstituer, d'apaiser sa (mauvaise) conscience⁸, il faut néanmoins souligner les tentatives multiples, diversement exprimées, pour appréhender le problème palestinien de l'intérieur. Désormais qu'ils soient "road-movies", films d'errance, films de guerre, de prisonniers, souvent ils inversent les rôles: le protagoniste palestinien assume les valeurs d'humanité et d'humanisme considérées autrefois comme inscrites dans l'idéologie sioniste. Le renversement est parfois saisissant. Les Palestiniens, incarnés par des acteurs palestiniens, ont

adopté le comportement, la gestualité des héros israéliens du genre national-héroïque et sont filmés dans le même style: en contre-plongée magnifiante, la kalachnikov des Guérillas remplaçant le Uzi de *Tsahal*. Ces films vont insister sur l'interchangeabilité des identités. Dans *Avanti Popolo*, (Rafi Bukae, 1986) c'est un soldat égyptien, acteur dans le civil, qui déclame le fameux monologue de Shylock dans le *Marchand de Venise* pour se concilier les soldats israéliens qu'il rencontre dans le désert du Sinaï. Dans *Le Sourire de l'Agneau* (Shimon Dotan, 1986, d'après le livre de David Grossman), les rôles des juifs sont tenus par des arabes et vice-versa. Enfin, dans *Mariage Blanc* (Haim Bouzaglo, 1988) un groupe d'ouvriers de Gaza emmènent avec eux un Israélien, croyant par erreur qu'il s'agit d'un des leurs. Un retournement d'un autre ordre s'opère dans le chef-d'œuvre documentaire de David Benchérit qui, dans *L'Exil et la Voile* (1993) dépeint trois portraits de Palestiniennes. Hommage involontaire à la sensibilité et au sens esthétique du réalisateur, même le public palestinien s'y trompa et crut y voir l'œuvre d'un ou d'une des leurs.

Ouverte ou larvée, on voit que c'est la guerre, les conflits successifs opposant Israël à ses voisins qui constituent l'interminable source où le cinéma israélien puise ses sujets de réflexion, ou inlassablement il redéfinit son identité. On remarque aussi qu'à l'encontre de la traumatique guerre de Kippour, passée sous silence au cinéma, la guerre du Liban a inspiré de nombreuses œuvres qui soulignent l'absence de consensus national à l'égard de cette opération militaire controversée. Dans deux films *Ricochets* (Eli Cohen, 1986) et dans *Le temps des Cerisiers* (H. Bouzaglo, 1991) on entend la même comptine enfantine, transposée en acte d'accusation:

Descend, petit avion/ Emmène nous au Liban /On y combattra pour Sharon/ Et on reviendra dans un cercueil.

Au front et à la guerre s'oppose l'arrière que le jeune soldat au retour d'une opération,

retrouve, incrédule que le cours de la vie puisse s'y poursuivre, si lointain, si proche. L'hédonisme de Tel-Aviv défie ces dernières années l'ombrageuse spiritualité de la ville sainte, Jérusalem. Jeune, apparemment insouciant, Tel-Aviv suggère le superficiel, voire l'artificiel dans de nombreux films où les protagonistes semblent plus préoccupés par l'image que par la réalité qu'elle reflète, dans *La Vie selon Agfa*, (Assi Dayan, 1992) ainsi que dans *Histoires de Tel-Aviv* (Nirit Yaron et Ayelet Menahemi, 1992). De l'urbanisme chaotique d'une ville édiflée sur le sable et qui semble constamment menacée d'y retourner, on retient des maisons délabrées, le béton et le plâtre qui se fendent et s'écaillent sous le soleil intense, des rues sans grâce, des quartiers sans style. Les nouveaux protagonistes se situent très loin des champs que cultivaient les héros des films héroïques-nationaux, dont l'exemple prototypique était Il allait à travers champs (Yossef Milo, 1967) d'après la pièce éponyme de Moshe Shamir déjà mise en scène par le même Milo pour l'ouverture du théâtre Cameri en 1947.

Les personnages des films israéliens d'aujourd'hui, obstinément citadins et noctambules, se retrouvent dans les bars innombrables de la ville qui "ne s'arrête jamais" dans la plupart des films précédemment cités mais surtout dans l'œuvre d'Amos Gutman. Ce dernier en particulier recréa dans ses films un monde homosexuel clos dont c'était la première apparition à l'écran, où il projetait sa vision profondément originale et sombre d'une ville décadente où évoluent des marginaux. Gutman brisa aussi un autre tabou en offrant dans *Bell-Room* (1987), son seul film de reconstitution puisqu'il s'agit de la guerre de 48, une méditation sur de jeunes corps mutilés, inaugurant une série de films sur une jeunesse invalidée par la guerre.

C'est ici qu'il convient de souligner avec force ce que les lignes précédentes ont peut-être déjà suggéré. Dans son ensemble, le cinéma israélien a été jusqu'à la dernière

décennie, un cinéma d'hommes, fait par des hommes et sans doute aussi pour des hommes. Même s'il s'agit d'un des rares pays au monde à avoir institué un service militaire obligatoire pour les femmes, c'est le corps viril qui seul demeure menacé de mutilation ou d'annihilation dans les multiples affrontements armés auxquels le pays s'est mesuré au cours de ses cinquante années d'existence. L'attention particulière, quasi fétichiste, que le cinéma porte à l'intégrité physique de ses protagonistes males et aux différentes manifestations du corps – l'exhibition obsessionnelle de l'"abject" dans le sens que Kristeva donne à ce terme – émane sans doute de la peur de sa perte. En conséquence, la présence féminine à l'écran ou derrière la caméra reste ostensiblement occultée, ignorée. Or, la nouvelle visibilité récemment acquise par les femmes, comme actrices, comme réalisatrices, s'est produite dans un contexte particulier, qui nous ramène une fois encore à la quête israélienne de son identité.

Présence de la Shoah ou le retour du refoulé

On a vu que l'identité du sabra – le fruit du pays – s'était constituée par "la négation de l'exil", soit le renouveau de l'hébreu comme langue vernaculaire, la vénération du travail de la terre et du travail manuel en général, l'édification d'une communauté égalitaire et juste. C'est sur la disparition de l'utopie socialiste-sioniste que s'interrogent plus ou moins consciemment, plus ou moins ouvertement, les œuvres dont nous traitons, sans qu'ait été jusqu'ici évoquée la véritable "fêlure du monde" juif.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, rares ont été les tentatives d'évoquer la Shoah dans la culture israélienne et en particulier dans son cinéma, *Dass was war*, pour citer la formule elliptique de Paul Celan, a été obstinément refoulé, sinon de la conscience israélienne, du moins de ses expressions artistiques. C'est tout récemment qu'au cinéma, les générations de "l'après" commencent à interroger les survivants et provoquent des

confidences longtemps refoulées. Ainsi *L'Été d'Aviya* a d'abord été un "one-woman show" écrit et interprété par la grande dame de la scène et de l'écran: Guila Almagor. Le texte devint ensuite un best-seller international de la littérature enfantine, avant d'être adapté pour l'écran (Eli Cohen) et primé au festival de Berlin en 1988. Almagor donna une suite à son succès littéraire qui devint également un film: *Sous l'arbre Domim* (1995) où Aviya adolescente grandissait dans ces institutions que connurent alors tant d'enfants de survivants ou survivants eux-mêmes. La même année 1988, la Berlinale avait également distingué un documentaire consacré au retentissement du désastre dans la conscience des enfants de rescapés. Dans *A cause de cette Guerre*, Orna Ben-Dor interrogeait deux musiciens pop très aimés des jeunes, sur leur art douloureux, tel qu'il s'exprimait dans leur disque *Cendres et Poussière* dont l'une des chansons devait inspirer le titre du film. Basé sur des entretiens, des tours de chant, et sur l'interaction parents-enfants, il donna lieu à une vague de témoignages filmés, devenus entre-temps un genre en soi qui compte aujourd'hui une dizaine d'exemples. L'un des plus remarquables reste jusqu'à ce jour *Choix et Destin* (Tsippi Reibenbach, 1993) où la réalisatrice met en scène sa famille autour de ses parents rescapés. Alors que le père raconte ses épreuves d'un ton uni et avec un humour noir que domine un fatalisme souriant – d'où le titre – la mère, obstinément silencieuse, vaque inlassablement aux travaux de ménage, incarnant, au sens que Claude Lanzmann donne à ce terme, l'obsession de l'ordre et de la propreté, de la nourriture aussi, affectant souvent les anciens déportés. C'est ce qu'on retrouve aussi dans le film de Asher Talim *Touche pas à ma Shoah* (1994), qui ne se contente pas de retracer l'élaboration de la pièce la plus controversée du répertoire israélien "Arbeit Macht Frei". Interprété par une troupe "off", la compagnie d'Acco (St Jean d'Acre), où se retrouvent acteurs de la deuxième génération, aussi bien

que juifs orientaux et arabes palestiniens, ce happening torturé et bouleversant clame que, dans ce pays, la Shoah est le legs de tous et que chacun, Sépharade, Ashkénaze ou Autre, en assume l'héritage. On y voit ainsi la protagoniste principale faire inscrire sur son bras, dans sa chair à la manière d'un numéro matricule, la date de la mort de son père, autrefois déporté. Le scandale qu'avait provoqué la représentation provenait de la critique impitoyable, de la parodie cruelle, des rituels de commémoration institués et institutionnalisés, pratiqués jusque-là en Israël, et de la récupération de la Shoah à des fins politiques et même militaires.

Les films testimoniaux procèdent, il faut le rappeler, des récits d'enfance réalisés il y a maintenant plus de vingt ans tels *Cache-cache* (Dan Wollman, 1980) et *Fusil de Bois* (Ilan Moshenson, 1979) qui déjà s'élevaient contre le refoulement des émotions et le déni de la mémoire qui caractérisaient le Sabra, l'enfant du pays. Celui-ci aujourd'hui, revendique l'expression de ses sentiments, en parle dans ses films à la première personne, sans pouvoir toutefois échapper à la pression du *hic et nunc*, d'une réalité historique complexe, dure, envahissante, où s'affrontent, par-delà les conflits à l'échelle internationale, le nouvel immigrant et le sabra, le religieux et le laïque, Sépharades, Ashkénazes et Orientaux. Ainsi dans son film au titre programmatique, *Sorti chercher l'Amour... de Retour bientôt* (1998), Dan Katsir évoque et documente aussi le bouleversement qu'a provoqué pour sa génération l'assassinat de Rabin. Ron Habilio, dans son monumental *Fragments-Jérusalem*, nous offre à travers la description d'un quartier, d'une rue, l'histoire tourmentée, la superbe évocation d'une ville aimée et déchirée, celle aussi de sa famille où l'on retrouve, avec la diversité des origines, l'observance religieuse et son rejet, l'aspiration millénaire juive à l'universel et la tentation provinciale du repli sur soi.

Clôtures étranges, conclusions désespérées

J'ai entrepris ce tableau de la quête de l'identité israélienne telle qu'elle se voit transposée dans son cinéma, en soulignant d'emblée ces deux tendances contradictoires : le dénouement apocalyptique qui aboutit à la frénésie meurtrière et à la destruction totale comme dans *La vie selon Agfa*, à l'anéantissement des protagonistes dans *Le Temps des Cerises*, à l'immolation consentie dans *Le Prédestiné* (1990). L'étrange impression d'irréalité que laissent ces conclusions désespérées rejoignent d'autres clôtures non moins bizarres et improbables où les personnages soudain s'évadent, s'envolent pour échapper à leur destin (*Un Nouveau Pays*, O. Ben-Dor, 1994). Le recours à l'irrationnel, à l'inexplicable, à l'inattendu, s'étend même au courant intimiste où des comédies aimables font elles aussi appel à des éléments déconcertants, opposés et étrangers au réalisme terre-à-terre qui sévissait jusqu'ici. La situation politique sans issue de ces dernières années n'y est sans doute pas étrangère. Cependant, un événement majeur à l'échelle nationale a provoqué des changements dont l'influence se fait résolument sentir aujourd'hui. Il s'agit de l'arrivée dans le pays d'une immigration massive des pays qui formaient autrefois l'Union soviétique provoquant un renouvellement radical de la scène culturelle : des orchestres, des ensembles instrumentaux se sont formés, une troupe théâtrale prestigieuse s'est intégralement transportée de Moscou à Tel-Aviv que l'on peut voir dans le film de Lihi Hanoch *Le Cirque* (1995). Ces acteurs apparaissent désormais dans de nouveaux films israéliens, que dirigent parfois des réalisateurs immigrés, et où les problèmes du déracinement culturel, de la détérioration sociale sont couramment abordés. Nul doute que la prédominante présence russe - un cinquième de la population à ce jour - va retravailler l'identité culturelle israélienne et remodeler son cinéma. Pour sa part, l'immigration éthiopienne a donné lieu à différents documentaires, présentés à la télé-

vision surtout, où est souligné le racisme ordinaire de l'Israélien moyen. L'exploitation éhontée de la vague de travailleurs étrangers – venus remplacer la main-d'œuvre palestinienne bouclée dans les territoires à chaque nouvel attentat – a également inspiré ces mêmes réalisateurs, tel Dan Wolman, qui autrefois s'élevaient contre le culte de la force armée ou la méconnaissance de l'Autre. Par ailleurs, si le contentieux avec les Palestiniens n'est plus traité dans le cinéma de fiction, ceux-ci réalisant aujourd'hui, et souvent remarquablement, leurs propres œuvres, la contestation ne cesse de s'élever et de protester par le biais du documentaire tourné sur le terrain du litige, celui des territoires occupés.

Le cinéma israélien semble ainsi vouloir poursuivre son rôle non seulement de "foyer de la conscience historique" mais aussi d'une conscience politique et aujourd'hui plus que jamais, éthique.

Notes

- 1 Marc Ferro, *Cinéma et Histoire*, Gallimard 1993.
- 2 Judd Neeman, *Zur zionistischen Erzähltradition im Israelischen Film*, *Arnoldshainer Filmgesprache*, 1993.
- 3 Hillel Tryster, *Israel before Israel: Silent Cinema and the Holy Land*, Steven Spielberg Jewish Film Archive, Jerusalem, 1995.
- 4 Nurith Gertz, *Social Myths in Literary and Political Texts*, *Sociocriticism* Vol 111,2 (No 6)
- 5 Itamar Even-Zohar, *Polysystem Theory*, *Poetics Today* 1, 1-2, 1979.
- 6 Georges Friedman, *Fin du Peuple Juif?*, Gallimard, Paris, 1965.
- 7 Judd Neeman, *Les Modernes, le Manifeste Inédit*, in *Cinéma d'Israël*, Galerie Nationale du Jeu de Paume, Paris, 1992.
- 8 Rachel Feldhay Brenner, *Back to the Future: Evolution of the A/Teleological in Recent Israeli Fiction*, *Discourse*, Fall 1996, V.19, No.1.
- 9 J'emprunte ici l'admirable titre du livre qu'André Glucksmann a consacré à un tout autre problème, Flammarion, Paris, 1994.

Juifs et Américains : une communauté intégrée

Par Corinne Levitt

Les 6,1 millions de Juifs américains constituent la première communauté juive de la diaspora. Pourtant, au sein de la nation américaine ils ne représentent que 2,2 % de l'ensemble de la population. Leur présence sur le continent nord-américain remonte au milieu du XVII^e siècle, époque à laquelle une poignée de familles juives vinrent s'installer définitivement à la Nouvelle-Amsterdam. Depuis, la population juive des États-Unis s'est constituée au rythme des flux migratoires en provenance d'Europe Centrale et de l'Est. Les principales villes et plus généralement les États situés sur la côte Nord-Est du pays, qui ont souvent servi de premier point de chute aux immigrants, continuent d'abriter 46 % de la population juive américaine. Ce phénomène de concentration, qui n'a rien de surprenant si l'on se réfère aux considérations géographiques liées à l'arrivée massive des Juifs originaires d'Europe, a cependant favorisé l'émergence d'un immense pôle de vie juive avec pour conséquence une représentation inégale de la population juive sur le territoire américain. En effet, en dehors du Nord-Est les Juifs américains se répartissent entre les régions du Sud (22%), de l'Ouest (22%) et du Centre (11%) du pays. Dans quelques grandes villes du Sud et de l'Ouest comme Atlanta, Seattle et Las Vegas, qui depuis quelques années traversent une phase importante de développement économique, les communautés juives ont enregistré un accroissement sensible. Notons qu'aux États-Unis, la mobilité géographique reste encore perçue comme une valeur sûre en matière de réussite sociale et économique. Les Juifs, dont plus de la moitié ont terminé des études universitaires ne serait-ce que du premier cycle, ont, au même titre que leurs compatriotes, accepté cet état

de fait. Par ailleurs on a constaté que les Juifs avaient tendance à orienter leurs activités professionnelles vers une poignée de secteurs tels que l'enseignement, le droit, la médecine, la finance, le commerce ou encore les arts et spectacles. Des activités qui, dans tous les cas, leur permettent de vivre confortablement puisque le revenu moyen d'un foyer juif américain avoisine aujourd'hui les 65 000 dollars par an. A l'exception des poches de pauvreté qui persistent pour certains segments de la population juive américaine et qui touchent principalement les milieux immigrants et ceux du troisième âge, force est de constater qu'aux États-Unis, les Juifs sont parvenus à s'assurer un statut social et économique pour le moins enviable.

Néanmoins, la réussite matérielle que l'on se doit d'interpréter comme un indicateur de bon augure, ne permet pas de juger de la vitalité d'une communauté juive de diaspora. Qu'entendons-nous par vitalité ? Tout simplement la capacité d'une communauté à maintenir une existence conforme aux principes et aux idéaux qu'elle puise dans son identité religieuse, ethnique ou culturelle, tout en vivant au sein d'une société non-juive. Outre Atlantique, l'identité juive américaine, sous ses aspects les plus divers, n'a jamais cessé d'intéresser les nombreux chercheurs qui ont fait leur spécialité des études juives modernes. Il ne se passe pas une année sans que de nouveaux ouvrages viennent s'empiler sur les étagères déjà bien fournies des rayons « judaïca » des librairies et des bibliothèques américaines. Beaucoup de ces travaux émanent d'universitaires rattachés à de prestigieux établissements tels que l'Université de Columbia ou celles de New York (NYU et CUNY), qui depuis les années 1960 ont su répondre, par le biais de leurs départements

d'études juives, à l'intérêt grandissant pour la culture et l'histoire juive. Le phénomène des études dites « ethniques », très en vogue aux États-Unis, n'a jamais véritablement trouvé un écho dans le monde universitaire français, qui à l'image de la société française refuse d'accroître les particularismes liés aux cultures et aux croyances des uns et des autres. L'absence quasi-totale des études « ethniques » au sein de l'Université française a, dans le passé, fait l'objet d'une explication proposée par le professeur Pierre Bimbaum. Cette idée française, selon laquelle il est préférable de mettre en sourdine les spécificités culturelles et religieuses à l'intérieur de l'espace public, et ce afin de préserver une certaine cohésion sociale, trouve sa source dans les débats de la Révolution de 1789. Au cours de cet épisode, qui devait permettre une renégociation des droits et des devoirs accordés aux minorités religieuses vivant sur le sol français, et notamment ceux des Juifs, il avait été décidé qu'en l'échange de droits civiques complets, il leur faudrait apprendre à se montrer discrets. En d'autres termes, il s'agissait de confiner les pratiques religieuses ainsi que les signes distinctifs liés à celles-ci à l'espace privé, à savoir, dans le cas des Juifs, la maison et la synagogue. Au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, les Juifs ne furent pas les seuls contraints de se plier à ces exigences de discrétion. L'anticléricalisme post-révolutionnaire, une idéologie désormais intégrée au paysage politique français, n'épargna pas les catholiques pourtant majoritaires en France. C'est précisément sur ce point que de profondes divergences apparaissent entre la France et les États-Unis d'Amérique où la religion n'a jamais cessé de tenir une place prépondérante.

Religion et patriotisme aux USA

La religion est à l'origine du fondement des États-Unis. Les références religieuses apparaissent clairement dès le premier paragraphe de la Déclaration d'Indépendance, puis dans la Constitution. Les textes fondateurs expriment sans équivoque l'idée d'une nation éri-

gée sur des idéaux de tolérance et de liberté en matière de croyances et de pratiques religieuses. Au XXI^e siècle, cette même idée n'a pas quitté les esprits. Les États-Unis sont un pays jeune, leur histoire est relativement récente et à ce titre ils restent imprégnés des principes qui ont présidé à leur création. L'image des premiers immigrants, venus sur le continent américain afin d'échapper aux persécutions religieuses qui sévissaient dans leurs pays d'origine, persiste toujours. De ce fait, la religion ne manque pas d'être considérée comme une valeur intouchable, un droit et une liberté inaliénable que l'État américain défend, soutient et encourage. Chacun est libre de choisir ses croyances et son affiliation, mais le sentiment théiste continue d'inspirer le respect et la sympathie. C'est donc dans ce contexte de relative tolérance et de liberté d'expression que les Juifs ont pu d'une part envisager leur insertion à la société américaine, et d'autre part adapter et redéfinir les paramètres de leur identité ethnique, religieuse et culturelle. Pour la première fois dans l'histoire contemporaine, les Juifs découvrent que leur judaïsme ne s'impose plus à eux comme un lourd fardeau voire un handicap. Aux États-Unis, ils comprennent que l'identité juive n'est pas incompatible avec la citoyenneté américaine. Au contraire, le fait d'être juif renvoie à l'image d'un bon Américain fier et conscient de ses origines. On est américain-juif comme on est américain-italien ou américain-irlandais. Cette largesse d'esprit n'a pas toujours été un phénomène répandu. C'est principalement au cours du XX^e siècle qu'elle s'est manifestée de manière plus évidente. Néanmoins en accordant un statut privilégié à la religion, la démocratie américaine dès le départ avait créé un climat propice à l'incorporation des nombreuses minorités qui allaient la composer. La société américaine, à l'image d'une mosaïque humaine, laisse aux individus la possibilité d'exprimer et de vivre leurs croyances religieuses et culturelles comme ils l'entendent. En échange de cette

liberté, les États-Unis exigent de leurs citoyens qu'ils lui soient fidèles et loyaux en toutes circonstances. En un mot, qu'ils soient patriotes. Que jamais ils n'oublient qu'ils sont Américains et de surcroît des Américains responsables. Leur responsabilité principale étant de contribuer activement à la société américaine à tous les niveaux, mais en tout premier lieu d'un point de vue économique, afin de ne jamais s'imposer comme un fardeau au reste de la population. Telles sont les clauses du contrat implicite qui unit les minorités ethniques et religieuses à la démocratie américaine et auquel on attribue une parenté lointaine avec celui que la France proposa à ses Juifs dans le cadre de leur émancipation, émancipation proclamée à l'issue de plusieurs années de négociations et de débats houleux entre toutes les forces politiques du pays. Aux États-Unis, au contraire, le statut des Juifs ne s'imposa jamais comme un débat national de grande envergure. Il fut réglé progressivement par chaque État au cours des XVIII^e, XVIII^e et XIX^e siècles.

Philanthropie et Tikkun Olam : le cinquième pilier de la vie juive

Néanmoins, le message des États-Unis à ses immigrants d'hier et d'aujourd'hui n'a jamais cessé de mettre en avant la notion d'indépendance économique et financière. Celle-ci est considérée comme la clef du « Rêve américain » mais également comme un devoir envers la patrie d'accueil qui conçoit d'aider mais pas d'assister. C'est donc conscients des limites de la générosité américaine, telles qu'on les retrouve dans les textes de lois relatives à l'immigration, que les premiers Juifs des États-Unis avaient organisé leurs institutions communautaires pour prendre en charge les plus démunis. Dès le XVIII^e siècle, l'objectif des Juifs était de protéger et d'aider les nouveaux immigrants qui ne cessaient d'affluer. Il fallait les aider par solidarité et par compassion, mais il fallait aussi les aider pour

éviter d'attirer le regard des autorités américaines et plus généralement des Américains non-juifs, qui risquaient de montrer du doigt les hordes envahissantes de miséreux. C'est ainsi qu'est né le réseau d'entraide et de solidarité juif américain qui depuis n'a jamais cessé de se développer et de se perfectionner. L'attachement des Juifs américains à la philanthropie y est certainement pour quelque chose. Chaque année ils sont plus de 60 % à faire un don d'argent à une œuvre caritative, juive ou non juive. Nous savons qu'il existe un lien entre le geste philanthropique et certains concepts véhiculés par les enseignements du judaïsme. Notamment ceux de Tikkun Olam (la réparation du monde) et la Tsedaka (la charité). Cependant aux États-Unis l'intérêt pour la philanthropie ne demeure pas une spécificité juive. C'est une attitude plutôt répandue qui s'explique par l'intervention minimale de l'État en matière d'aide sociale. Ce qui oblige les œuvres et les associations caritatives à prendre le relais et à intervenir là où les besoins sont laissés sans réponse. L'aide sociale et la lutte contre la pauvreté figurent en tête des objectifs que se sont fixés les grandes organisations juives américaines. Ces objectifs s'insèrent dans le cadre d'une politique communautaire, qui, à l'échelle nationale et internationale, vise à la préservation physique, spirituelle et culturelle du peuple juif à travers le monde.

Depuis sa formation en l'an 2000, le United Jewish Community, l'organe centralisateur de la vie communautaire juive américaine, a souhaité regrouper son action autour de ce qu'il a choisi d'appeler les « piliers » de la vie juive. Cette image novatrice de piliers, ces soutiens indispensables aux fondations de la vie juive moderne, renvoie à quelques grands idéaux fédérateurs, qui eux ne sont pas nouveaux mais restent partagés par un nombre important de Juifs américains. Ces idéaux se divisent en cinq catégories : l'aide sociale aux communautés locales, l'éducation et la culture, la sphère religieuse, la défense et la promotion des intérêts

juifs aux USA et dans le monde et l'assistance à l'État d'Israël. Grâce aux privilèges découlant de leur statut économique et social mais aussi pour d'autres raisons évoquées plus haut, les Juifs américains se sentent un devoir d'assistance en vers tous leurs coreligionnaires dans le besoin. Au niveau local et national, ils se mobilisent massivement chaque année en répondant aux appels de fonds destinés au combat contre la pauvreté. Les efforts sont spécialement dirigés vers les personnes âgées, les malades et les invalides qui, parce qu'ils vivent dans un pays où la question de l'accès aux soins médicaux pour les plus démunis n'a toujours pas trouvé de réponse, sont confrontés à des situations matérielles souvent dramatiques. L'absorption des nouveaux immigrants, qui continuent d'arriver nombreux des anciennes républiques soviétiques, mobilise également une partie des fonds alloués à l'action sociale. En effet, grâce aux dispositifs mis en place par les organisations charitables, les nouveaux venus peuvent, s'ils le souhaitent, participer gratuitement à des cours d'anglais, des stages de formation professionnelle ou bénéficier de conseils juridiques.

Outre les besoins matériels de première urgence, les milieux communautaires juifs semblent préoccupés par les questions liées à la transmission de leur identité. Le taux croissant des mariages exogames inquiète les dirigeants qui ont conscience, qu'à moins d'un effort de transmission volontaire et soutenu de leur culture et de leur religion, les Juifs des États-Unis risquent, à terme, de perdre leurs repères au point de se fondre dans le reste de la population américaine. La réponse formulée face à ce phénomène inquiétant s'est traduite par le financement de programmes éducatifs à caractère juif, à commencer par une aide aux établissements scolaires de toutes tendances (day schools des mouvements libéraux et yeshivot orthodoxes). On a également investi dans l'enseignement de l'hébreu moderne. Parallèlement à l'action éducative, les milieux communautaires juifs américains

ont orienté leurs efforts vers la sphère religieuse, à savoir les synagogues qui présentent l'avantage de pouvoir réunir les fidèles de manière régulière. C'est aussi parce qu'aux États-Unis on estime que la transmission de l'identité juive passe par une solide connaissance de la religion juive. De ce fait, chaque dénomination religieuse est extrêmement bien organisée avec à sa tête un organe centralisateur qui gère et finance les synagogues, les séminaires rabbiniques, les colonies de vacances, les programmes éducatifs et les campagnes de sensibilisation. Cependant la facette religieuse de l'identité juive ne faisant pas l'unanimité parmi la population juive américaine, les dirigeants communautaires ont souhaité faire la promotion de la culture juive au sens le plus vaste du terme. Ce sont donc des cours de yiddish, des pièces de théâtre, des chorégraphies traitant d'un thème juif ou des concerts de musique klezmer (musique traditionnelle d'origine festive) qui ont pu être donnés grâce à des subventions. L'ouverture en 1999 du centre communautaire Makor en plein cœur de l'Upper West Side de Manhattan est un autre exemple de cet intérêt grandissant pour la culture juive.

Enfin, ce portrait de la vie communautaire juive américaine ne serait pas complet si l'on omettait de mentionner deux des principales causes idéologiques auxquelles une grande partie des Juifs se rallient. Il s'agit d'une part de la défense des intérêts juifs aux États-Unis et dans le monde, défense qui s'étend à la lutte contre l'antisémitisme et à la préservation de la mémoire de la Shoah. D'autre part, il s'agit d'un soutien actif et fidèle à l'État d'Israël. Les Juifs américains savent qu'ils vivent dans un pays politiquement stable, riche et où ils sont généralement bien acceptés. Mais leur passé d'immigrés fuyant l'Europe les suit de près. Contrairement aux circonstances actuelles, ils n'ont pas toujours été les bienvenus aux États-Unis. Un antisémitisme américain s'est déjà manifesté dans le passé. Aujourd'hui cette idée leur paraît inacceptable. Ces dernières décen-

nies les milieux communautaires se sont attaqués de front à l'antisémitisme véhiculé par certains groupes tels que les fidèles du leader noir musulman Louis Farrakhan, les militants d'extrême-droite fascisante et les Chrétiens fondamentalistes. Plus récemment les organisations de défense telles que l'American Jewish Committee, l'American Jewish Congress ou l'Anti Defamation League, ont été obligées de faire face aux penchants antisémites des milieux d'extrême-gauche pro-palestiniens. Ces organisations misent également sur une politique de rapprochement avec les groupes et les communautés qui leur sont hostiles. Car à l'approche défensive, les Juifs américains semblent préférer une attitude préventive. C'est dans cette optique qu'ils ont choisi d'investir leurs efforts dans la préservation de la mémoire de la Shoah afin qu'une telle chose ne puisse jamais arriver à aucun peuple de la terre. Selon la devise du Centre Simon Wiesenthal: «L'espoir existe tant que les gens se souviennent». Se souvenir aujourd'hui, c'est aller visiter le Musée de l'Holocauste à Washington D.C, s'intéresser aux poursuites contre l'action des banques suisses pendant la Seconde Guerre Mondiale, ou encore prendre part aux protestations contre l'implantation d'un couvent de carmélites sur le site d'Auschwitz. Mais ce devoir de mémoire n'est pas une fin en lui-même. Ses implications ne sont pas cantonnées aux archives de l'histoire. Elles concernent le présent et l'avenir du peuple juif de la diaspora et d'Israël dont la naissance reste intimement

liée au choc provoqué par la Shoah. Depuis 1948, l'attachement des Juifs américains à l'État d'Israël, qui est souvent envisagé comme un symbole de justice humaine ou divine, n'a jamais faibli. Les liens qui se sont tissés entre les États-Unis et Israël sont réels et profonds. Trente pour cent des Juifs américains ont de la famille ou des amis proches qui y vivent. Alors l'inquiétude monte en période de crise. Les liens se resserrent. Les gestes de solidarité se multiplient. La guerre de 1967 a été le premier exemple probant de cette fraternité transatlantique. De même qu'en 1991, sept cents millions de dollars ont transité entre les caisses des organisations juives américaines et Israël qui, en plus de l'opération Exodus, orchestrait la sortie des Juifs d'Éthiopie. Généralement, la contribution financière annuelle des Juifs américains à Israël avoisine les 300 millions de dollars. Cette générosité et ce dévouement sont d'autant plus justifiés qu'ils sont dirigés vers un pays ami, un allié des États-Unis, un espace démocratique au sein d'une région tourmentée. L'idée de soutenir un État qui fait honneur aux valeurs de la démocratie américaine reste valorisante et valorisée. Le droit d'un peuple d'exister sur sa terre ancestrale s'inscrit parmi les notions auxquelles les Américains de toutes confessions accordent une importante capitale, car à leurs yeux il s'agit d'une cause juste et légitime. Le soutien à l'État d'Israël ne porte pas préjudice aux Juifs, au contraire il fait d'eux des Américains dignes de ce nom car soucieux du bien-être d'autrui.

Albert Cohen et l'Histoire : son action politique et diplomatique

Par Denise Goitein-Galpérin

Albert Cohen veut très tôt saisir les ressorts de l'Histoire, se situer par rapport à elle, en devenir un acteur. Une lecture attentive nous révélera rapidement un Cohen à la fois déchiffreur impeccable et habile manipulateur du présent, qu'il entendra orienter pour rejoindre sa vision des destinées du monde, et plus particulièrement du peuple juif. Ses qualités essentielles le serviront : un jugement presque infailible, une habileté de tacticien étonnante, un acharnement à poursuivre ses buts, et enfin, une foi totale dans la victoire qui viendra couronner ses efforts.

Sa relation à l'Histoire, il se doit de l'appréhender à la fois à partir de son histoire personnelle, celle de sa famille, de ses ancêtres et des peuples qu'il apprend à connaître.

On tentera ici de retracer les pas d'Albert Cohen en restant attentif à l'adéquation du discours aux analyses, aux projets, comme à la mise en œuvre de ses stratégies, actions et jugements.

Les origines

Né à Corfou, Cohen célèbre le paradis terrestre aux senteurs et aux couleurs miraculeuses, et en son sein le ghetto grouillant de vie bavarde, brouillonne et chaleureuse. Héritier du grand-père, l'impressionnant patriarche de la communauté, Cohen parlera toujours la langue du ghetto, le « judéo-vénitien » avec sa mère.

À cinq ans l'enfant est projeté brutalement à Marseille avec ses parents. Alors commence la double vie : celle du ghetto méditerranéen, perpétuée intacte dans l'appartement marseillais par les soins de sa mère qui veille jalousement sur son petit prince, et la vie du dehors, où l'enfant, avide de beauté, sera vite à même de faire sien la patrie française, son

histoire, et, plus que tout, sa langue et sa littérature. L'apprentissage est enivrant, comme l'est le culte que Cohen enfant a voué à sa patrie d'adoption. Culte secret, car Marseille, en pleine Affaire Dreyfus, n'est certes pas une terre d'accueil pour les Juifs et, encore moins, pour les immigrés, comme va le découvrir l'écolier, si avide "d'en être". Cette pénible expérience va le condamner à vivre et revivre un cauchemar jamais totalement surmonté.

À dix-sept ans, le jeune homme part pour Genève, où il devient étudiant en droit, tout en se passionnant pour les lettres, et s'intéressant à leurs résonances juives.

C'est à Genève, en 1921, qu'eurent lieu les deux rencontres décisives qui allaient faire de lui un sioniste, et, partant, lui donner le goût et bientôt le désir impérieux de se lancer avec sa plume dans un authentique activisme politique. Son arme restera toujours l'écriture, même lorsqu'il préparera, en habile diplomate, les situations propices à l'activité politique proprement dite.

En 1918, il rencontre le poète André Spire, et en 1921, Haïm Weizmann, président de l'Organisation Sioniste mondiale, et futur président de l'État d'Israël.

André Spire, né en 1868, est issu d'une vieille famille juive lorraine, à la fois traditionaliste et libérale. Entré au Conseil d'État à vingt-cinq ans, poète-né, il restera toujours très indépendant d'esprit.

Un choc profond a lieu en 1903-1904. Spire découvre à Londres, lors d'une enquête sur les "sweat-shops" de l'East End, des Juifs pauvres, simples, immigrés d'Europe de l'Est : des "Juifs vrais", possesseurs d'une langue et d'une culture à eux, dignes, "sans résignation ni brutalité". Bien plus, Spire reconnaît en eux son peuple, sa nation. C'est un premier choc.

Peu après, la lecture du Had Gadya d'Israël Zangwill provoque en lui une "révolution". Had Gadya, c'est le récit poignant d'un jeune Juif vénitien, écartelé entre son attachement pour son peuple et son amour de la culture européenne, qui finit par se noyer dans le canal en récitant le Chema Israël. Spire voit en lui un frère, un alter ego. «Le problème Athènes-Jérusalem me domina», écrira-t-il plus tard. «J'étais devenu un Juif avec un grand J». En 1905 il commence à écrire des "poèmes juifs", — "juifs par le sentiment", précise-t-il — qui expriment souvent les aspirations de son cœur insatisfait vers un "ailleurs" où régnera la justice d'Israël restauré dans sa terre.

En 1911, il participe avec enthousiasme au Congrès sioniste de Bâle. En 1918, il fonde la Ligue des Amis du Sionisme. C'est à ce moment qu'il rencontre Cohen, jeune étudiant à Genève. Il est de près de trente ans son aîné. Il a reçu sa francité en partage à sa naissance, mais il a conquis sa judéité déjà adulte. Son frère plus jeune, qui connaît dès l'enfance la condition d'exilé juif, a lutté pour conquérir une France adorée, mais étrangère et lointaine. Son attachement à Israël est, pour ainsi dire, organique. Il suit ce frère aîné, déjà sioniste engagé, avec enthousiasme. Ils seront désormais frères en poésie et frères en sionisme, si l'on peut dire. Chacun va éditer à Genève, chez le même éditeur, un recueil de vers: Cohen, *Pardes juives*, 1920; Spire, *Poèmes juifs*, 1921.

De l'écriture à l'action

Dans une lettre à Weizmann du 26 octobre 1921, Cohen annonce qu'il veut être actif au sein du mouvement sioniste. Il se déclare certain que "la création d'une résidence nationale pourra résoudre le problème juif dans le monde entier". Cohen, d'emblée, voit grand et loin. Toutes ses vues seront de cet ordre. Weizmann lui confie quelques modestes missions et voilà Cohen confirmé et encouragé dans ses projets. Le 30 octobre 1923, il remercie Weizmann de lui avoir permis de "voir au

début de sa carrière des actes juifs succéder à des paroles juives". Il offre de contribuer, avec l'aide du B.I.T. (Bureau International du Travail), où il a obtenu un poste, à des solutions aux problèmes de l'émigration juive. En 1924, il propose de "créer ou grouper une aristocratie juive". Ces idées réclament un lieu permettant de donner corps à un vaste programme, celui de travailler pour la cause du peuple Juif tout entier. Il s'agirait à la fois d'illustrer la renaissance spirituelle et intellectuelle du peuple juif et d'œuvrer pour la création d'un foyer national juif en Palestine sioniste. «Voilà un programme tout trouvé pour alimenter une revue juive», répond Weizmann.

Cohen constitue aussitôt un comité qui inclut S. Freud, A. Einstein, H. Weizmann, G. Brandès (critique danois connu), Charles Gide, le Dr Zadoc-Kahn et son épouse (tous deux sionistes convaincus). Le comité aura pour tâche de regrouper l'élite intellectuelle juive et non juive, et de lancer la revue. Dès 1924 tout est prêt. Le projet est retardé par la maladie et la mort de la jeune épouse de Cohen (lettre à Weizmann du 29 avril 1924).

Le premier numéro sort néanmoins en janvier 1925. *La Revue juive* (tel est son nom) sera non seulement une publication littéraire, mais une grande revue sociale et politique. Dans une admirable Déclaration liminaire de huit pages, Cohen définit la tâche principale de la revue: «Faire respecter par les Juifs..., faire aimer par les hommes de bonne foi, un peuple longtemps méconnu». Ces objectifs recouvrent plusieurs dimensions: intellectuelle, littéraire, socio-politique, humaniste.

Notre destinée, écrit Cohen, est d'être des "voyageurs en Humanité", créant des liens entre les hommes de toutes les races et de toutes les religions:

«Nous sentant décidément incapables de séparer la pensée de l'action, de comprendre même cette séparation, avons-nous besoin de dire que nous nous garderons d'ignorer les

aspects quotidiens et éternels de l'événement juif [...], aussi de l'événement humain? [...] Organe de l'activité juive, cette revue ne cessera de regarder l'Europe et l'Orient en puisant labeur de gestation [...]

Critiques et essayistes ont leur place, tels E. Berl, A. Crémieux, J. Benda, D. Halévy et bien d'autres. Romanciers, poètes sont présents : H. Franck, H. Hertz, J.-R. Bloch, et bien d'autres. Parmi eux, il faut noter Jean de Menasce, issu d'une vieille famille aristocratique juive d'origine égyptienne, qui aborde divers aspects du judaïsme et s'intéresse au hassidisme, à la littérature et la philosophie, alors qu'il est devenu jésuite... Hans Kohn, historien et politologue, est l'auteur de plusieurs articles sur le judaïsme, en particulier *La Réforme*. Léon Blum participe en critique littéraire et en politicien, trouvant le sionisme compatible avec le patriotisme français : il faut une terre pour les malheureux apatrides. Pour M. Buber, conteur et philosophe autrichien installé à Jérusalem, le sionisme pourra restaurer l'unité du peuple juif. Il soutient activement la création de l'Université hébraïque, inaugurée en 1925, lieu parfait où l'expression libre pourra fleurir pour tout juif et tout homme. L'engagement d'Einstein est avant tout pacifiste et humaniste. La paix entre Juifs et Arabes est une exigence primordiale. V. Jacobson participe dans le même esprit. L'engagement de G. Scholem, savant en études juives, est du même type. L'Université hébraïque doit devenir le centre de rayonnement des forces juives au service du peuple juif et de l'humanité tout entière.

La Revue Juive contient aussi des rubriques régulières concernant la vie juive de par le monde, que ce soit l'agriculture, les techniques, la médecine, l'éducation, etc.

Mais le fardeau de la direction, de l'édition, de la rédaction repose entièrement sur les épaules de Cohen. Outre les textes signés de sa main, tous les textes et les rapports anonymes sont de lui. Il est l'architecte, l'anima-

teur, l'artisan des six volumes qui paraissent durant l'année 1925. Les soucis de financement s'y ajoutant, Cohen épuisé renonce à poursuivre.

La Revue juive marque néanmoins un moment décisif dans le parcours intellectuel, littéraire, philosophique et politique de Cohen.

1926-1938 - Cohen diplomate et écrivain

Durant cette période Cohen alterne entre ses responsabilités diplomatiques au B.I.T. (Bureau International du Travail) et une abondante création littéraire (Solal, Ézéchiël, Mangeclous). L'interaction est constante, même quand Cohen semble abandonner l'une en faveur de l'autre. Son poste au B.I.T. le place dans une position privilégiée pour l'observation des milieux politiques et juridiques et des organisations internationales. Cohen en tirera profit pour ses activités politiques en France de 1938 à 1940, puis en Angleterre pendant les années de guerre. Il forge des relations durables avec diverses figures marquantes, dont P. H. Spaak, L. Blum, E. Herriot, G. Mandel, P. Mendès France. Selon les besoins, il séjourne tantôt à Paris tantôt à Genève.

1939-1940 – Activité politique et sioniste en France

Au début de l'année 1939, Cohen devient le représentant personnel de Weizmann à Paris. Il est nommé conseiller au département politique de l'Agence juive pour la Palestine, dont le siège est à Londres. En cette capacité, Cohen est détaché à Paris et chargé de mission auprès du gouvernement français. Fort de ce titre, il agit sur trois fronts :

- Œuvrer pour la création d'une légion juive où de jeunes Juifs étrangers, vivant en France, voire aux États-Unis, pourront se battre comme Juifs aux côtés des forces françaises.
- Aider des réfugiés munis de visas pour la Palestine et bloqués dans divers pays à atteindre leur destination.

- Créer un comité d'intellectuels qui soutiendra la cause sioniste.

1. La création d'une légion juive

Quand, en août 1939, il est clair que la guerre avec l'Allemagne est inévitable et imminente, Cohen agit avec une persistance obstinée, une perspicacité, un tact diplomatique remarquables pour réussir dans la création d'une telle légion, réclamée par de nombreux juifs étrangers, comme l'atteste Robert Gamzon, responsable du mouvement des Éclaireurs Israélites, qui sera un peu plus tard une des grandes figures de la Résistance juive. Cohen agit avec rapidité et efficacité, prépare des projets détaillés à soumettre au ministère de la Guerre, établit des contacts avec le haut personnel militaire français et rédige même la lettre qu'il faudra adresser au Président du Conseil.

L. Blum et G. Mandel lui apportent une aide précieuse pour toucher les responsables. Le commentaire de l'historienne Catherine Nicault est très éclairant¹. Elle note tout d'abord que Cohen "voit grand et loin". Il songe, dit-elle, à l'après-guerre (!) quand une Légion juive de deux à trois cent mille hommes — quatre divisions — composées de juifs apatrides exilés en France et aux États-Unis, portant "un drapeau particulier", pourrait peser dans la balance et contribuer à assurer l'indépendance de la Palestine juive. Autre élément déjà noté et confirmé par l'historienne : même compte tenu de l'appui assuré des milieux socialistes (L. Blum, G. Mandel), il fallut que Cohen possédât une "force de persuasion, charme, entregent et ténacité" tout à fait remarquables pour avoir obtenu l'accord de tous les ministres jusqu'au personnage-clé qu'est Daladier (il cumulait les fonctions de Président du Conseil et de Ministre de la Défense Nationale). De surcroît, sa demande est accueillie favorablement par les autorités militaires : le Chef d'état-major des Armées et ses deux adjoints immédiats, chargés spécialement des volontaires étrangers.

Selon C. Nicault, le blocage fut le fait du Quai d'Orsay, connu pour ses positions anti-sionistes, et (nous ajoutons) antisémites à cette époque. En tout état de cause, il faut bien ici saluer la remarquable "capacité négociatrice" de Cohen.

2. L'aide aux réfugiés pour atteindre la Palestine

Durant l'hiver 1939-1940 Cohen déploie une intense activité pour faire transiter par la France des émigrants porteurs de certificats d'immigration en Palestine, bloqués dans divers pays : la Belgique, le Luxembourg, les Pays-Bas, l'Angleterre, le Danemark, la Suède, la Lituanie. Ses efforts aboutissent dans l'ensemble malgré d'énormes obstacles, tant de la part du Bureau Central Militaire de la Circulation que des autorités consulaires dans ces divers pays avec lesquels Cohen, à force d'obstination, réussit à prendre contact. Le succès est, semble-t-il, total.

3. La création d'un Comité d'intellectuels en faveur de la cause sioniste.

Ce qui est remarquable, c'est que Cohen entreprend ce projet en mai 1940. Il s'agit d'un mouvement intitulé "Pro causa Judaica", auquel participent F. Joliot-Curie, G. Duhamel, P. Claudel, F. Mauriac, J. Romains, qui devait avoir pour tâche d'agir sur l'opinion française en faveur du Foyer National Juif et de son avenir politique². Le projet fut évidemment mort-né, mais Cohen reprendra cette idée sous forme purement politique, très élaborée, beaucoup plus vaste, dans le cadre de ses activités londonniennes.

Le choix de Cohen est significatif de sa vision large et profonde de l'humanité de demain où tous auront leur part. Jérusalem, nourrie des lumières que représente l'Université Hébraïque, fécondée par un peuple restauré dans son rôle universel, sera prête à enrichir un monde réconcilié.

Le 20 juin 1940, sur le conseil du chef de cabinet de G. Mandel, Cohen s'enfuit en

Angleterre, où il poursuivra ses efforts, cette fois de nature vraiment politique, pour le futur État d'Israël et pour son peuple tout entier.

1940-1944 – Cohen politique et diplomate au service de la cause sioniste

Étant encore à Paris, Cohen avait été nommé “conseiller au département politique de l'Agence juive”. Après une période incertaine quant au statut de la France libre, il est officiellement “chargé d'une mission de liaison auprès de la France libre”, le 18 septembre 1940. Mais la lenteur de la confirmation de ses fonctions n'avait en rien freiné son activité politique. Sitôt arrivé à Londres, il n'avait pas perdu une minute pour examiner la situation et mettre en place une stratégie.

Alors que personne ne sait exactement ce que sera le sort de cet embryon de France libre (officiellement ce n'est encore que le “Comité de Gaulle” quand Cohen débarque le 20 juin en Angleterre), il a pris dès le 16 juillet les premiers contacts avec le quartier général des Forces Françaises libres.

La tâche est ardue, car il faut à la fois convaincre les gaullistes qu'ils ont avantage à travailler avec les sionistes et convaincre les sionistes que l'appui des gaullistes pourrait être bénéfique pour les Juifs. De part et d'autre l'hésitation, pour ne pas dire la méfiance, règne dans les cœurs. Cohen va s'attacher à susciter, chez les uns comme chez les autres, un désir, un intérêt, et enfin la conscience d'un besoin qui était jusque-là absent. C'est à une rhétorique de la persuasion que Cohen aura recours, comme il ressort clairement d'une lecture attentive de ses “rapports confidentiels” à l'exécutif de l'Agence juive.

Cette rhétorique est à la fois celle du visionnaire vibrant de foi — capable de se passionner pour l'avenir problématique et lointain du sionisme, alors que, littéralement, la maison brûle —, d'un croyant que soutient une stupéfiante lucidité politique qui lui permet de voir avec netteté l'avenir du monde

libre et de ses figures les plus marquantes. Ces dons sont manifestes dans les rapports confidentiels adressés à l'Agence juive.

La pièce maîtresse est indiscutablement le rapport du 11 août 1940, compte rendu de la rencontre Cohen-de Gaulle qui eut lieu le 9 août 1940.

Cohen avait habilement préparé le terrain pour que puisse avoir lieu cette rencontre. Il avait eu, les 16 et 18 juillet, de longs entretiens avec les trois hommes qui constituaient le modeste “comité de Gaulle”. Dans ses rapports à l'Agence juive des 18 et 19 juillet, il fait état de ces contacts, avec des formules de prudence réitérées, adressées à la fois aux gaullistes et aux sionistes. Par la modestie de ses propos, il met ses interlocuteurs à l'aise. Les suggestions de Cohen sont rapidement acceptées par les gaullistes qui lui confient sans réticence des informations d'ordre politique et militaire importantes — immédiatement transmises aux sionistes. Cohen est ainsi informé des dimensions très modestes du mouvement gaulliste et de ses effectifs militaires. L'estimation que Cohen fera rapidement de l'importance de l'avenir politique promis à de Gaulle est d'autant plus remarquable. Cela sur la foi de l'unique entretien qu'il aura avec le général trois semaines plus tard.

Cohen suggère une action de propagande en Syrie contrôlée par Vichy: la Syrie pourrait être encouragée à résister à une éventuelle attaque des forces de l'Axe. La proposition est transmise à de Gaulle par les interlocuteurs français. C'est Plevin qui communique l'accord de de Gaulle (Cohen avait d'emblée vu que Plevin était le plus valable des collaborateurs du général. C'est d'ailleurs le seul des trois qui devait avoir par la suite une véritable carrière politique). On demande alors officiellement du côté gaulliste l'aide des sionistes pour mener à bien l'action de propagande auprès de l'armée du Levant stationnée en Syrie.

Cohen esquisse alors le projet qu'il juge susceptible de plaire à de Gaulle (qu'il n'a toujours pas rencontré) : faire connaître le “vrai

visage de de Gaulle”. Il en profite pour broser dans son rapport un portrait politique de de Gaulle propre à dissiper la méfiance des sionistes : « un républicain modéré, un militaire qui s’occupe, dit-on, fort peu de politique ». Il ajoute aussitôt qu’il s’appuie sur des faits et sur des impressions “toutes personnelles”. Puis il s’emploie à démontrer que les gaullistes “renforcent l’esprit de résistance en Syrie”. Modestement il demande une “attitude de principe favorable” de la part des sionistes. S’effaçant encore, il suggère une rencontre Weizmann-de Gaulle. Résultat : les sionistes suggèrent une rencontre Cohen-de Gaulle. Cohen est arrivé à ses fins par une habile tactique où se mêlent modestie et audace, insinuations et affirmations.

Cohen va rencontrer de Gaulle le 9 août. Le rapport diffère des précédents. Les techniques sont les mêmes, mais l’enjeu est d’une tout autre importance. Cohen se réclame maintenant de l’accord de principe de l’Agence juive pour une véritable collaboration avec les gaullistes. Le ton de Cohen, s’il reste “diplomatique”, devient affirmatif et clair. Cohen entame le rapport proprement dit par un portrait rapide de de Gaulle — “impression subjective”, bien entendu. Les adjectifs défilent : sympathique, jeune, loyal, énergique. Puis c’est l’orientation politique de la France libre. Selon le vœu même de de Gaulle, elle aura un “caractère national”. On se situe au-dessus des partis. Ceci est fondamental et sera repris à intervalles réguliers. Le rapport est savamment construit, mêlant habilement les impressions et observations personnelles avec les citations du général données comme points d’appui objectifs pour étayer des jugements qui apparaissent alors fondés et sans appel.

En guise de résumé, Cohen donne la parole à de Gaulle qui, ayant visité la Palestine en 1931, émet un jugement très favorable sur le sionisme qu’il estime capable de bâtir une

société “complète”, car il est “fondamentalement créateur” — propos que Cohen juge “non-conventionnels” (lisons “sincères”). Et de Gaulle de conclure par une déclaration solennelle reconnaissant la légitimité de réparations futures dues aux juifs pour les torts qu’ils subissent. Ces réparations seront, selon de Gaulle, une partie intégrante de la mission renouvelée d’une France libérée du joug nazi.

Cohen est réservé dans son analyse, à la fois prudente et audacieuse. L’audace repose surtout sur l’impression personnelle que lui fait de Gaulle : “un homme sérieux qui pèse ses mots et en connaît la valeur”. Il est évident que de Gaulle cherche des alliés. Il n’y a plus qu’à obtenir l’accord des parties et à foncer.

Il faut souligner la finesse de jugement, la lucidité politique de Cohen, l’habileté de son discours, la clarté avec laquelle il rend compte à la fois du grand rôle promis à de Gaulle et de la situation incertaine, mais prometteuse du gaullisme. Cohen est bien à la fois le témoin lucide d’une réalité très sombre et le prophète d’un avenir lointain mais lumineux. C’est dans la dualité de sa vision qu’il faut sans doute trouver la source de sa prescience étonnante.

L’engagement solennel, mais oral, pris par de Gaulle concernant les réparations dues aux juifs une fois la victoire et la libération assurées, est confirmé, dans une lettre du général à Cohen, adressée au “conseiller politique du Congrès juif mondial”, datée du 22 août 1940 (avant même la publication du statut des juifs par Vichy en octobre 1940). Cette lettre à Cohen est la première version officielle des nombreuses déclarations à peu près identiques adressées aux plus hautes autorités juives et internationales.

Le sérieux des intentions déclarées sur ce point est attesté par la mise en place, le 30 septembre 1941, d’un véritable réseau d’organisations, confié à des responsables juifs et non-juifs, chargé de préparer une documentation complète sur la situation des juifs en France sous Vichy et de rassembler “tous les textes

législatifs antisémites de Vichy”. L’aide de Cohen est sollicitée dès le mois d’août 1941 (comme l’atteste le rapport du 13 octobre 1941). Une preuve tangible de l’importance que de Gaulle attache à cette question est l’information officielle, transmise à Cohen, de la suppression des mesures antisémites en vigueur en Syrie, passée depuis peu sous le contrôle de la France libre. Si Cohen manifeste une justesse de jugement, quasi prophétique, de Gaulle est sa superbe contrepartie par la vision qu’il a d’emblée de la France restaurée dans sa vérité.

Dès l’automne 1940, Cohen avait, si l’on peut dire, veillé au grain quant à l’esprit qui régnait au sein de la France libre depuis l’arrivée de nouveaux adeptes chez de Gaulle. Après l’été 1940, les rangs de la France libre grossissent. Et des rumeurs circulent sur la présence d’antisémites dans les rangs gaullistes. Une fois de plus, le flair de Cohen va le servir. Outre deux journalistes, Comert et Labarthe, qui sont des amis très sûrs, Cohen se tourne vers le juriste René Cassin, récemment arrivé à Londres, ayant compris que ce dernier serait appelé à jouer un rôle considérable auprès de de Gaulle. Cohen se tourne vers lui pour éclairer la pénible question : y a-t-il des antisémites dans l’entourage de de Gaulle ? Le 4 novembre, Cohen l’interroge et reçoit une réponse franche et mesurée :

« Il y a au quartier général un certain nombre de jeunes officiers plus ou moins fascistes. L’influence de ces “pétainistes sans Pétain” est cependant négligeable, de par le fait qu’ils sont peu nombreux et qu’ils ne sont pas susceptibles d’influencer le libéralisme du général. »

Trois jours plus tard, une déclaration spontanée est faite à Cohen (voir le rapport du 9 novembre 1940) par le lieutenant Manuel, adjoint de Passy, chef d’état-major des F.F.L.. Cette déclaration est suffisamment insistante pour attester la réalité du problème. Le rap-

port de Cohen du 14 novembre 1940 fait état du souci des F.F.L. de “suivre une ligue de conduite non politique et sans préjugés raciaux ou religieux”. Les déclarations de Manuel sont transmises à Cohen comme émanant directement de l’état-major.

Cohen, déjà convaincu de la bonne volonté de la direction gaulliste à l’égard des juifs, continuera néanmoins à “veiller au grain” quant à la fiabilité des officiels récemment arrivés à Londres. Un bon exemple est le commandant Hackin qu’il rencontre le 9 novembre 1940. Ce dernier, orientaliste réputé, ancien conservateur du musée Guimet, spécialiste du Proche Orient au Quartier général des F.F.L., présente à Cohen une série de requêtes concernant des renseignements précis sur toutes sortes de personnages agissant en Syrie — toutes ces requêtes relèvent manifestement des services secrets — attestant une confiance totale dans les moyens dont disposent les juifs. De son côté, le commandant Hackin fournit à Cohen de précieux renseignements politiques sur les relations des F.F.L. et des autorités britanniques.

En définitive, il confie à Cohen que les F.F.L. considèrent comme urgente la nécessité d’une intervention militaire en Syrie et qu’il serait heureux si le Dr Weizmann estimait opportun, du point de vue de la sécurité de la Palestine, de soutenir auprès de qui de droit l’idée d’une action militaire en Syrie.

Le 6 novembre 1940 Cohen avait eu un entretien avec M. Massip, directeur de l’Information, dans le même sens. Être devenu le confident des F.F.L. augmentait la confiance que Cohen pouvait accorder à des hommes tels que le commandant Hackin. Il n’en continua pas moins à rester sur ses gardes vis-à-vis des “nouveaux gaullistes”. Il constitua assez rapidement un véritable réseau privé d’information.

Pour compléter ce résumé de l’action politique de Cohen à Londres, il convient de citer la création du Comité interallié des amis du

sionisme, exposée dans un texte adressé à Weizmann le 20 janvier 1941. Ce comité rappelle le Pro causa judaica de mai 1940. Mais il s'en distingue par son caractère nettement politique et international. Cohen pense que ce comité pourra être utile, quand viendra le jour de la victoire et de la paix, pour soutenir la cause du sionisme. Rappelons, une fois encore, que la paix semble bien éloignée en ce 20 janvier 1941. L'Angleterre est encore seule à tenir tête aux armées nazies.

Écriture de combat – 1941-1942

Si l'arme de Cohen est à cette époque contenue essentiellement dans les rapports envoyés à l'exécutif de l'Agence juive sur l'action diplomatique menée avec les représentants de la France libre, on ne peut ignorer ce qu'on peut appeler la littérature de combat qui paraît à Londres dans les journaux français ou belges, nés dans le sillage des événements politiques et des fortunes de la guerre. Cohen publie dans le mensuel *La France libre*, dirigé par André Labarthe et dont Raymond Aron est le rédacteur en chef, et dans *Message: Belgian Review*.

Le 20 juin 1941 paraît dans *La France libre*, Vol. II, n° 8, un texte intitulé «Angleterre».

Le 15 juin 1942 paraît dans *La France libre*, Vol. IV, n° 20, «Salut à la Russie (I)», signé du pseudonyme Jean Mahan (pseudonyme destiné à protéger les parents de Cohen restés à Marseille).

Le 15 juillet 1942 paraît dans *La France libre*, «Salut à la Russie II».

Le 15 septembre 1942 paraît dans *La France libre*, Vol. IV, n° 23, «Combat de l'homme».

En février 1943 paraît dans *Message: Belgian Review*, pages 2 à 11, «Churchill d'Angleterre», toujours sous le pseudonyme de Jean Mahan.

Nous laissons de côté des œuvres telles que «Chant de mort» en quatre parties : une première version du *Livre de ma mère* (1943-1944).

Nous ne retiendrons ici que «Salut à la Russie» et «Churchill d'Angleterre». Le lecteur sera sans doute surpris et choqué de ce face à face. Car, si l'ode à Churchill leur semble légitime, grande et noble, on est aujourd'hui scandalisé de «Salut à la Russie», qui est aussi un hymne à Staline.

Que peut-on dire de l'ode à Churchill, sinon qu'elle est un des plus beaux textes de l'écrivain — non seulement émouvant par sa simplicité, son émotion tout humaine, son absence totale de grandiloquence. Elle nous fait vivre cette symbiose simple et grandiose qui existe entre le peuple anglais et, pourrait-on dire, son créateur et nourricier, qui sait à la fois lui dire la dure vérité et lui parler comme une mère qui rassure et protège et, en définitive, par tage avec lui cette absurde foi dans la victoire. C'est l'âme même de l'Angleterre que Churchill dévoile aux Anglais pour les «hausser à ce qu'ils sont». En lisant «Churchill d'Angleterre», on ne peut songer qu'à une autre voix française: celle de Victor Hugo.

Le lecteur a de surcroît la bonne fortune de pouvoir lire «Churchill d'Angleterre» merveilleusement édité et annoté dans «la Pléiade» à la fin du volume intitulé: A. Cohen. *Œuvres*, pp. 1203-1219, notes: pp. 1410-1423.

Et que dirons-nous donc de «Salut à la Russie»? Comment osons-nous l'associer à «Churchill d'Angleterre»? Il faut, en tout premier lieu, souligner le parallélisme historique. Si l'Angleterre est spirituellement, moralement nourrie et soutenue par Churchill dans l'épreuve, il en va de même pour le peuple russe lors du siège de Leningrad, qui débute en juin 1941. Il vivra neuf cents jours sous les bombes. Cela coûtera six cent mille morts et un million de disparus. Ce fut une détresse absolue, physique et morale. Mais on se savait soutenu par la nation tout entière et la présence constante du «père du peuple» qui fut toujours à ses côtés. Même quand les troupes allemandes — une

immense armée, appuyée par quatre mille chars et trois mille avions —, après avoir encerclé Leningrad et fait tomber Kiev, arrivèrent aux portes de la capitale, Staline resta au poste et ne quitta pas Moscou. Le peuple russe ne se sentit jamais orphelin. Au prix de pertes énormes (dix-huit millions de morts, dont sept millions de civils), ils eurent raison des troupes nazies.

L'Amérique sut ce qu'elle devait aux Russes qui leur donnèrent le temps de s'équiper et de se préparer à entrer dans la guerre. On vit à New York en 1941 des campagnes spontanées pour organiser des spectacles de danses populaires russes, pour vendre des dizaines de milliers d'albums de chants de l'armée rouge, et autres gestes de secours et d'amitié pour ceux qui, avec leur chef (tout comme les Anglais soutenus par Churchill), leur avaient permis d'attendre et de se préparer.

Tout cela explique ce qui, dans ces moments ardemment vécus, même s'ils furent brefs au regard de l'Histoire, légitima une double célébration du grand et noble Churchill et de celui qui allait être un des plus sanglants tyrans qui furent jamais et l'ennemi mortel de l'Occident.

Cohen à Londres – 1944-1947.

Activité juridique en faveur des réfugiés

Pourquoi Cohen a-t-il décidé de cesser ses activités politiques dans le cadre de l'Agence juive ? Pour répondre à cette question, il nous faut remonter assez loin en arrière. Comme l'a clairement exposé Catherine Nicault³, la grande époque de collaboration entre sionistes et gaullistes se situe en 1940-1941 sur le plan de la politique à mener au Levant, en particulier concernant la Syrie — c'est-à-dire jusqu'à l'intervention anglo-gaulliste en Syrie (juillet 1941). Cohen avait espéré créer une connivence durable avec les Français qui pourrait déboucher sur une attitude généralement favorable au sionisme dans l'après-guerre. Mais ce n'était pas l'affaire de l'exécutif sioniste. De surcroît on assiste à un rééquilibrage

de la politique gaulliste au Proche-Orient. Les Français, espérant gagner pour eux-mêmes la place prépondérante en Syrie, sont amenés à adopter une politique pro-arabe. Les sionistes, dans ce contexte, deviennent gênants.

Cohen voit de tous côtés ses espoirs déçus. De surcroît, il est hanté par le cauchemar que représente la catastrophe qui s'est abattue sur le judaïsme européen. La "solution finale" est devenue une terrible réalité.

Tout cela explique sa démission des cadres de l'Agence juive et son entrée, en septembre 1944, au Comité intergouvernemental pour les réfugiés à titre de Conseiller juridique. Là, au moins, il pourra agir pour apporter une aide concrète aux errants persécutés, les faibles entre les faibles, où se comptent par centaines de milliers des juifs apatrides survivants de la Shoah.

Le 15 octobre 1946, dans le cadre d'une conférence qui réunit les membres du Comité intergouvernemental pour les réfugiés, un accord est conclu relatif à la délivrance d'un titre de voyage aux réfugiés. Il s'agit d'un véritable "passeport international" assurant aux apatrides un statut officiel, reconnu comme l'est tout passeport légalement délivré. Ce passeport de trente-deux pages, c'est Cohen qui en est l'auteur. « Mon plus beau livre », dira-t-il souvent, « plus luxueux que le passeport suisse ». Parfois encore : « J'en suis plus fier que de Belle du Seigneur ». On rencontre encore aujourd'hui quelques titulaires de ce passeport qui proclament volontiers que le "passeport Cohen", comme ils disent, leur permet de rebâtir une nouvelle vie. Le plus beau tribut qui soit rendu à l'œuvre tout humaine de l'écrivain.

En juillet 1947, Cohen quitte l'Angleterre et s'installe à Genève où il prend les fonctions de directeur de la division de protection à l'Organisation internationale pour les réfugiés. Les dispositions de l'accord du 15 octobre 1946 seront reprises dans la Convention relative au statut des réfugiés du 28 juillet 1951.

Cela dit, Cohen resta fidèle à l'idéal sioniste et il fut un admirateur fervent d'Israël et de ses créations dans de multiples domaines. Mais quant à lui, une tâche l'attendait : la poursuite de sa grande saga juive. Et le temps de la réflexion solitaire devait aussi être respecté et préservé.

Notes

- 1 Voir les *Nouveaux Cahiers*, N° 123, 1995-1996, p. 32.
- 2 Dans une lettre à Weizmann du 20 janvier 1941, il dit avoir délibérément restreint le comité à cinq personnes "de tout premier plan".
- 3 Voir son article « Albert Cohen diplomate et politique » dans « L'Hommage à Cohen » paru dans les *Nouveaux Cahiers*, n° 123. Voir aussi « de Gaulle et l'Agence juive pour la Palestine, 1940-1944 » in *L'Espoir*, mars 1991, pp. 25-44.

Le duo Rony Brauman-Eyal Sivan et leur traitement de la mémoire

Par Jean-Charles SZUREK

Qui ne souscrirait aux multiples initiatives de Rony Brauman et d'Eyal Sivan dans le champ de la mémoire ? Le film d'Eyal Sivan sur la transmission de la mémoire du génocide en Israël, en particulier dans les établissements scolaires, soulignant des aspects que l'auteur qualifiait manifestement d'excès, présente quelque intérêt pour qui s'intéresse à la façon dont la mémoire de la 2^e guerre mondiale y est présentée, gérée. Il est difficile de savoir, à l'auteur de ces lignes tout au moins, si la thèse de "l'excès" est juste ou non. Elle est certainement discutable. En effet, est-il si anormal, de la part des autorités pédagogiques de l'Etat d'Israël, que soit organisée pour la jeunesse du pays, chaque année, une activité commémorative au tour de la Destruction des Juifs européens ? Est-il si scandaleux que, de façon générale, des commémorations entourent cet événement dans la société israélienne ? Est-il vrai qu'il provoque cette fatigue ad nauseam que laisse à croire Eyal Sivan, et qui rappelle les commémorations obligatoires des pays communistes ? Pour ma part, j'ai pu observer à deux reprises les visites de lycéens israéliens au musée d'Auschwitz dans la dernière décennie (depuis 1989 exactement, depuis que les Israéliens peuvent facilement se rendre en Pologne) et rien ne m'incite à penser que ce périple-là fait partie d'un parcours mémoriel imposé. Est-il imposé en Israël ? Je ne sais. En tout cas, les questions soulevées par Sivan étaient intéressantes en ce qu'elle conduisaient à se demander quelle pédagogie, quelle histoire transmettre. L'enquête dans ce film était succincte mais suffisamment pertinente pour que l'on s'interroge sur les vertus et les limites de la transmission, en particulier par la voie commémorative officielle.

Qui ne souscrirait également au(x) message(s) du film Le spécialiste réalisé par Rony

Brauman et Eyal Sivan sur Eichmann, tiré des archives du procès Eichmann ? Y a-t-il un message d'ailleurs ? Chacun y trouvera le sien, mais il ressort des débats qui ont entouré ce film, et des positions des deux auteurs, que l'on peut y trouver au moins deux idées :

1. Le fait que le mal, suivant Hannah Arendt, est terriblement banal

2. Qu'il y a nécessité d'un jugement personnel en toute circonstance : c'est un éloge de la désobéissance, comme l'indique le titre de l'ouvrage qu'ils ont tiré du film¹. Rien n'est vraiment nouveau dans cette posture et, depuis les travaux de Christopher Browning ou d'autres, on sait un peu mieux comment les hommes ordinaires peuvent fabriquer le mal. Eichmann confirme cela, et c'est l'intérêt de visu du film.

Il n'y a dans ces messages aucun lien avec la guerre israélo-palestinienne et pourtant elle s'impose tant d'autres prises de position de ces auteurs nous y ramènent. Mais ils nous y ramènent par des partis pris, des simplifications qui jouxtent, à mon avis, le pire.

Eyal Sivan a ainsi écrit un article publié par *Le Monde* (7 décembre 2001), intitulé "La dangereuse confusion des juifs de France" qui fit grand bruit et qui suscita de vigoureuses réponses (notamment d'un collectif où l'on trouve les noms entre autres de Serge Klarsfeld, de Shmuel Trigano, de Maurice Szafran et de Sefy Hendler, correspondant du journal *Ma'ariv*). Tout lecteur intéressé pourra se reporter à leurs arguments respectifs (on trouve ces articles sur le site Internet du *Monde*). En ce qui me concerne, ce sont les passages suivants qui m'ont désagréablement surpris. "Pour les juifs pratiquants, écrit Sivan, le judaïsme n'est pas une question. Pour des Juifs laïques, en revanche, tiraillés entre universalisme et crispation identitaire, le sionisme est devenu une reli-

gion de substitution”. Passons sur le fait que “pour des juifs pratiquants”, le judaïsme ne soit pas une “question” – encore que l’on puisse précisément imaginer le contraire, qu’il soit la Question, et même la Question des Questions. Mais quelle “crispation identitaire” peut-on percevoir chez les Juifs laïcs et de quelle identité s’agit-il ? En quoi cette “crispation” conduit-elle la laïcité à s’arc-bouter au sionisme, à un sionisme qui se substituerait à l’universalisme ? La laïcité, ce serait l’universalisme et inversement ? Si les Juifs dont parle Sivan sont laïcs et sionistes, ils sont semblables à des centaines de milliers d’Israéliens et, au demeurant, ils seraient mieux avisés, si l’on suit bien le raisonnement d’Eyal Sivan, d’aller réaliser leur sionisme et leur laïcité en Israël. Mais il ne peut s’agir de cela si l’on en juge d’après les programmes des diverses associations juives laïques de France qui ont pour principal objet, précisément, un judaïsme laïc : la question du sionisme n’existe pour elles que comme facette, une parmi d’autres, aussi importantes que d’autres, et parfois même moins, de leur identité et de leurs questionnements identitaires. De surcroît, ces associations sont distinctes. Certaines d’entre elles ont même pour raison d’être leur a-sionisme, et ce qui les occupe, c’est leur statut de minorité en France, au même titre que les Basques ou les Bretons. Quelques unes ont dû certainement tomber des nues apprenant que leur laïcité – fourvoyée, assurément - les conduisait dorénavant à une “religion de substitution” alors que par ailleurs, nous dit doctement Sivan, “la question du sionisme est dépassée”.

Au fond, que viennent faire les Juifs laïques dans ce raisonnement ?

Si on comprend bien Eyal Sivan, l’identité laïque serait fragile. “De ces juifs en mal d’identité, écrit-il, Yeshayahou Leibowitz, le philosophe israélien, religieux et sioniste, disait : ‘Pour la plupart des juifs qui se déclarent tels, le judaïsme n’est plus que le bout de chiffon bleu et blanc hissé en haut d’un mât et les actions militaires que l’armée accomplit en leur

nom pour ce symbole. L’héroïsme au combat et la domination, voilà leur judaïsme’”. Il n’est pas sûr que le propos de Leibowitz vise les mêmes juifs que Sivan nous livre en pâture – et, à vrai dire, c’est même probablement le contraire. Mais qu’importe ? Etrangement, pour lui, la seule “identité” qui tienne, qui soit structurante, c’est l’identité religieuse, toutes les autres ne faisant que légitimer “la situation coloniale” qui prévaut là-bas (la formulation est de Sivan). Ainsi l’identité laïque, en mal de consistance, en perdition évidente selon lui, ne peut-elle trouver un élan vital que ... dans l’action armée d’Israël. On serait bien en peine de trouver en France dans les organisations juives laïques, en particulier de gauche – car c’est la gauche qui est visée par Sivan (l’universalisme n’est pas encore devenu une valeur de droite) – des appels virils en faveur de Tsahal. Ce n’est en tout cas perceptible ni à l’Association pour un judaïsme humaniste et laïc ni au Cercle Bernard-Lazare, encore moins au Cercle Gaston-Crémieux.

Mais le raisonnement de Sivan ne s’arrête pas là. Puisque les Juifs laïcs, “universels”, se trouvent en mal d’identité, c’est à une autre source qu’ils vont s’abreuver, tout aussi artificielle que leur faux sionisme, la Shoah. “La culture victimaire, écrit-il, devient un pilier de l’identité juive laïque”. Victime, victimaire. Depuis quelques années, ces mots, associés à l’identité juive, traversent une galaxie d’auteurs manifestement perplexes devant le développement de la mémoire juive du génocide. On le retrouve chez Tzvetan Todorov, dans son ouvrage *Les abus de la mémoire*² : “Si l’on parvient à établir de façon convaincante que tel groupe a été victime d’injustice dans le passé, écrit-il, cela lui ouvre dans le présent une ligne de crédit inépuisable. Puisque la société reconnaît que les groupes, et non seulement les individus, ont des droits, autant en profiter ; or, plus grande a été l’offense dans le passé, plus grands seront les droits dans le présent”³. On le retrouve également chez Jean-Michel Chaumont dont l’ouvrage *La concurrence des*

victimes⁴ est totalement consacré aux effets, supposés compensateurs, de la reconnaissance du statut de victime. On le retrouve aussi dans le livre de Norman Finkelstein, *L'industrie de l'Holocauste*⁵, cet ouvrage dont Pierre Vidal-Naquet indiqua qu'il ne méritait que le silence. Et on le retrouve bien sûr chez Rony Brauman, dans la postface qu'il a précisément rédigée au livre de Finkelstein. Chez chacun de ces auteurs, et pour chacun à sa façon, l'identité juive se dissout dans le génocide. Ce qui signifie que sans génocide, sans la disparition de la yiddishkeit, l'identité juive aurait disparu (sous les coups de l'assimilation et/ou de sa propre inanité). La vogue de la Shoah est venue heureusement raviver, si l'on ose dire, cette pauvre flamme (Dieu merci, il reste la religion !).

On peut raisonnablement et légitimement s'interroger sur l'omniprésence mémorielle de la Shoah. Les ressorts de ce phénomène sont complexes, s'inscrivant d'une part dans la vague mémorielle générale qui déferle sur les sociétés européennes, d'autre part dans la distance nécessaire à la prise de conscience, enfin et surtout dans les étapes d'une écriture historique qui a longtemps occulté cet événement. On peut en être d'autant plus agacé quand on voit l'écart entre les scansion mémorielles d'aujourd'hui et la (toujours) pauvre présence d'ouvrages et de documents élémentaires sur le génocide. Il faut rappeler inlassablement que la *Chronique du ghetto de Lodz* n'est toujours pas traduite en français ni l'ouvrage de Matatias Carp sur le destin des Juifs roumains durant la guerre, qu'une version correcte de la *Chronique du ghetto de Varsovie* d'Emmanuel Ringelblum, principal collecteur-historien du ghetto, n'est toujours pas disponible en français (celle qui existe est une version incomplète traduite de l'anglais dans les années 50) et qu'il en est ainsi de bien d'autres ouvrages.

S'interroger, donc, sur la place prise par la mémoire de la Shoah, s'en agacer – à tort ou à raison – est une chose, mais la dénoncer comme jalon identitaire indispensable en est une autre, ô combien réductrice et ignorante

des rythmes de la mémoire, de l'histoire de cette mémoire. On ne saurait pourtant adresser un tel reproche à Sivan et Brauman, eux qui ont lu Tom Segev, eux qui ont si longtemps travaillé sur le procès Eichmann et qui savent la place prise par ce procès en Israël même ! Le désaccord doit se situer ailleurs.

Par leur posture, Eyal Sivan et Rony Brauman campent un monde binaire: il y a d'un côté ceux qui vouent à la Shoah un culte qui les pousse "à se retrancher du monde", d'autres qui oeuvrent à "instaurer un monde commun"⁶. Dans ce monde binaire, ils choisissent leur camp, celui des pourfendeurs de la shoah-religion (ils n'ont d'ailleurs pas tort de dénoncer la sacralisation du vocabulaire: holocauste, shoah), s'imaginant que celui d'en face serait homogène ! Il ne déplaît pas ainsi à Rony Brauman d'apposer son nom à celui de Finkelstein, même s'il admet avoir hésité à le faire et ne pas partager toutes les thèses de l'historien américain. Il faut avoir lu ce dernier pour comprendre les hésitations de Brauman. Finkelstein ne s'embarrasse guère de nuances, en effet, pour dénoncer "L'industrie de l'Holocauste", une industrie fondée sur l'extorsion du génocide au profit d'Israël: "L'Holocauste, écrit-il, s'est vraiment révélé une arme idéologique indispensable. Grâce à la mise en oeuvre de cette industrie, un pays doté d'une puissance militaire parmi les plus redoutables, présentant un dossier désastreux en matière de droits de l'homme, s'est assigné à lui-même un rôle d'État-victime, et le groupe ethnique qui réussit le mieux aux États-Unis a lui aussi acquis un statut de victime. Cette façon spéieuse de se poser en victime rapporte des dividendes considérables et en particulier elle immunise contre toute critique, si justifiée soit elle"⁷. On peut trouver d'autres citations de cet acabit.

Statut de victime, dividende, culture victimaire, crédit inépuisable, profit – tels sont les mots utilisés par tous ceux qui rejettent l'irruption de la mémoire juive dans l'espace public, ne se rendant pas compte, il faut l'espé-

rer, à quel point un tel vocabulaire appartient à la panoplie habituelle d'un certain argumentaire antisémite. Ceux qui utilisent ces mots tournent délibérément le dos, et pour certains de la façon la plus odieuse, pour d'autres de la façon la plus insensible, à ce qui reste encore de deuil individuel et collectif. On serait tenté de leur dire : patientez, les derniers survivants sont âgés, certains d'entre eux ont encore besoin de dire leur perte, leur traumatisme, 60 ans après; reportez-vous au livre récent *Pardes d'étoiles*⁸ qui regroupe "plus de 800 témoignages d'enfants cachés réunis grâce au travail de l'Association des enfants cachés, et grâce aux retombées des appels émis par l'ensemble des antennes de Radio France en janvier 2002"⁹. Vous y verrez que si l'acte d'écriture ou de parole publique aide, il ne parvient pas vraiment à parachever le travail de deuil. Essayez de comprendre ce que fut la Libération pour ceux qui se sont trouvés privés d'un parent, ce que fut leur silence durant 40 ans, leur étonnement devant une écriture historique objectivement occultée, leur besoin de reconnaissance parvenus à l'âge tardif. Il s'agit d'une situation singulière – et ne voyez dans cet adjectif aucune quête "pour la singularité de la Shoah" – qui exige un minimum d'empathie, d'une mémoire qui ne prétend à aucune hégémonie, quoi que vous en pensiez...

L'usage du passé est devenu une arme redoutable dont les protagonistes ne mesurent pas le danger. Cela s'applique à José Bové, à Roger Cukierman, cela peut aussi s'appliquer au tandem Sivan-Brauman. Car, au nom d'une légitime protestation contre l'occupation israélienne des territoires palestiniens, peut-être d'une déception à l'égard de "l'homme juif" – le voyaient-ils comme éternellement socialiste,

culturellement kibboutznik? – ils tracent aujourd'hui le portrait d'un Juif désincarné, imaginaire, guerrier, guerrier par procuration. Pour Sivan, répétons-le, il n'y a au fond de bon Juif que religieux, et Israël est, selon lui, "une erreur historique". Leur duo n'aborde la question du rapport des Juifs à leur mémoire que sous l'angle réducteur de la manipulation et de l'abus. Cette cécité paraît étonnante chez les auteurs du "Spécialiste". Comment la comprendre chez ces bons connaisseurs d'Israël, qui semblent partager avec l'extrême gauche nombre d'analyses sur le caractère "colonial" de l'Etat juif et avec Finkelstein (et consorts) une lecture "matérialiste", et même matérielle, de la transmission?

La réponse leur appartient, mais à trop convoquer le matérialisme on risque fort de percevoir l'Histoire selon des catégories tellement rudimentaires (intérêts, rapports de force, classes sociales etc.) que le matérialisme lui-même ne s'y retrouverait pas.

Notes

- 1 Eyal Sivan, Rony Brauman, *Eloge de la désobéissance*, éd. Le Pommier, 1999.
- 2 Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, 1998
- 3 Ibid., p.55.
- 4 Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, La Découverte, 1997.
- 5 Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'Holocauste. Réflexions sur l'exploitation de la souffrance des Juifs*, La fabrique éditions, 2001.
- 6 Ces fragments de citations, dont je ne pense pas altérer le sens global, sont extraits d'"Eloge de la désobéissance", op.cit., p.57.
- 7 Norman G. Finkelstein, *L'industrie de l'Holocauste*, La fabrique éditions, 2001, p.7.
- 8 Jean-Pierre Guéno (dir.), *Paroles d'étoiles, Mémoire d'enfants cachés*, Libro, Radio-France, 2002.
- 9 Ibid., p. 11.

Être Goy en Diaspora

Par Olivier Revault d'Allonnes

Où est-ce, la Diaspora? Partout sur terre sauf, dit-on, en Israël; et encore, il faudrait voir. En tout cas, s'il n'y avait que des Juifs «en Diaspora», dans ce pays sphérique identique à la planète, ils ne seraient plus en diaspora. De sorte que ce ne sont pas les Juifs qui font la diaspora, mais plutôt l'inverse. Pour qu'il y ait diaspora, il faut qu'il y ait des Juifs et des Goys (on doit dire Goyim, mais ça fait pédant).

Là où l'affaire se complique, c'est que ces derniers ne se considèrent pas, eux, comme diasporiques ou, plus platement, comme dispersés; ils sont «chez eux». Situation du reste complètement absurde; si Pierre et Paul sont tous les deux par exemple chez Paul, il va de soi que par définition Pierre aussi est chez Paul, on vient de le dire. Fort heureusement, la plupart des Goys se fichent éperdument de ce genre de problèmes, dont ils ignorent jusqu'à l'existence. Toutefois, il y a ceux qui sont tout simplement antisémites, encore que ce ne soit pas si «simple». Et puis il y a les Goys qui ont toute leur vie vécu avec des Juifs et fréquenté le judaïsme; un jour, ils se trouvent promus à une situation étrange, celle du Goy en diaspora. Goy parce que ça ne s'improvise pas: va-t-en changer de nom quand tu t'appelles Martin ou Dubois Mais «en diaspora» quand même, parce qu'à la longue, ça s'attrape; du reste, c'est une question de pure logique: prenez un Goy quelconque, faites-le vivre presque exclusivement en milieu juif, c'est lui qui adoptera des façons juives de sentir, de penser, d'agir. Le voici doublement en diaspora. Un, en tant que faux Juif parmi les Goys. Deux, en tant que Goy parmi les Juifs. Supposez maintenant qu'une revue s'interroge sur l'identité juive. Peut-être que de saisir ce que c'est d'être non-Juif pourra servir aux non-Goys.

Tout le monde sait bien, cependant, que c'est plus compliqué, que c'est tout le contraire, et que la relation est loin d'être symétrique et réversible. Le Juif en diaspora est contesté, il est autre. On (ou il) s'arrange pour le (se) mettre dans des situations où il devra se montrer «non autre», tout en sachant, quand il le faut, rester autre. Pour le Goy en diaspora (chez les Juifs), c'est tout différent: qu'il fasse un tout petit effort pour comprendre la situation juive ou le judaïsme, on porte joyeusement cela à son crédit. Mais s'il manifeste des ignorances ou des incompréhensions, après tout ce n'est pas de sa faute: il est déjà si sympa d'avoir fait une mitswa.

Regardez les années de l'occupation nazie: un Juif en aide un autre à se sauver, on trouve cela normal, évident, banal. Un Goy aide un Juif: on chante ses louanges, on écrit un livre, on fait une émission de télé. Pourtant, l'un comme l'autre ont accompli le même geste de solidarité. Conclusion provisoire: il est plus gratifiant d'être Goy «en diaspora», que d'être Juif en diaspora (sans guillemets).

Un ami new-yorkais m'a dit un jour: «je suis Juif du côté de mon père, Juif du côté de ma mère, mais pas du tout de mon côté à moi». (Il voulait du reste me mener perdre, puisque c'est une des histoires les plus juives que je connaisse). Mais imaginons le cas inverse: Goy du côté de mon père et du côté de ma mère, mais pas tout à fait de mon côté à moi. Pas tout à fait, parce qu'il faut malgré tout s'arranger pour rester un peu goy, sans ça on ne bénéficie plus du tout de cette étrange situation diasporique-renversée. Si le shabbes Goy devient Juif, tout s'écroule, ça va de soi.

Il y a trois ans, mon médecin, un Yid de vieille souche, me demanda pourquoi, moi, j'avais eu l'idée qu'il fallait organiser des « Journées de la culture yiddish ». Comme on doit éviter de répondre n'importe quoi à son toubib, je lui ai dit la vérité : ayant vécu toute ma vie au plätzl, dans le Marais, je me suis étonné qu'il y ait à Paris des Fest noz, des championnats de pelote basque, des danses auvergnates, des manifs Gardarem lou Larzac, et rien sur « ma » avec des guillemets culture. Il a bien ri, mais il m'a quand même soigné.

Pourtant : prenez un nouveau-né à Marseille. Ne trichez pas, prenez-le dans une famille non juive, comme on dit. Emmenez-le et élevez-le à Strasbourg. A huit ans, à quinze ans, il fera un Alsacien en parfait état de marche. Alors ? Mon médecin admettait en général la réalité du phénomène d'assimilation, mais dans un sens, pas dans l'autre. « Schwer tsou sein a Yid »¹, dit un vieux proverbe. O'oi oi, noch schwerer tsou sein a Shabbes Goy²...

Évidemment, le Goy en diaspora s'expose quand même à des difficultés qu'il serait malhonnête de dissimuler. Avant d'entrer en diaspora, le Goy pourrait avoir des certitudes relativement claires, au moins sur certaines choses ; ou bien il pouvait lui advenir d'être capable de prendre une décision. Ou bien il pouvait se tenir à sa place, voire laisser les autres à la leur. Ou encore, quand il ne trouvait rien à dire sur un sujet quelconque, il lui arrivait de se taire, et à la limite d'écouter. Il y a même des Goys qui ne peuvent se défaire de la sale habitude de répondre à une question par une réponse ! Ou bien encore, lorsque quoi que ce soit lui paraissait incompréhensible, sans explication plausible, il n'en faisait pas forcément une maladie. Bref, c'était un être relativement clair, simple, solide, un peu frivole peut-être, mais prenant somme toute la vie comme elle se présente. Il est hélas trop certain que, lorsqu'il sera entré en diaspora (les

goujats disent : quand il sera enjuivé), il va perdre ces qualités pourtant précieuses. Pire : il en viendra un jour à penser que ces qualités sont des défauts ! Peu à peu il doutera de tout, et de lui-même pour commencer. Décidé qu'il était, il deviendra hésitant. Le blanc lui paraissait blanc, et le noir noir. Fini : le blanc deviendra insensiblement pour lui soit un mélange de toutes les couleurs, soit une simple apparence de blancheur derrière laquelle se dissimule selon les uns ceci, selon les autres cela (je simplifie à l'extrême), soit encore que le blanc apparaisse en son intime essence comme la vérité du noir, comme après tout le noir est celle du blanc. Du reste, cela dépend des cas : bien sentir et bien exprimer ce réseau infini de relations toujours ambiguës et souvent absurdes, c'est un des grands progrès qu'il devra accomplir pour avancer en diaspora. Et puis il ne trouvera plus le sommeil tant qu'il n'aura pas résolu tous les problèmes.

Ce programme à vrai dire s'alourdit du fait que désormais il n'y a plus en face de lui des réalités définissables et maîtrisables, car si chacune présente un côté, c'est bien la preuve qu'il en existe encore au moins un autre, et probablement plusieurs, sans que pour autant l'autre côté de cet autre côté soit le même qu'on avait pris au départ pour le côté unique ou principal. Mais, d'un autre côté, cet autre côté lui-même est dit autre que le premier, probablement pour nous tromper et nous enfoncer dans la conviction que le premier côté est réellement le premier. A moins que, comme c'est souvent le cas, tel ou tel autre des autres côtés, dissimulé derrière la fallacieuse antinomie réductrice des deux premiers côtés, ne se révèle furtivement comme autre côté de l'un quelconque des autres autres-côtés, de sorte que l'autre côté n'est plus aussi autre qu'on le croyait, et qu'il n'y a plus du tout de côté qu'on puisse, si j'ose dire, laisser de côté. Comment voulez-vous, dans une situation du reste aussi grossièrement simplifiée que celle qui vient d'être évoquée ici, ne pas être par-

fois hésitant ? Comment ne pas aller plus loin encore, pour y voir clair un jour ?

Toutefois, avec un peu de chance, le Goy aura eu avant d'entrer en diaspora une petite enfance dans laquelle éventuellement il n'aurait pas été élevé par une yiddishe mame. Et ça, ça compte dans la vie d'un homme.

Je ne voudrais pas profiter lâchement d'une revue qui a déjà assez de fil à retordre avec la question : qu'est-ce que c'est que d'être Juif ? pour poser la question inverse et perverse : qu'est-ce que c'est que d'être Goy ? Simplement, qu'on permette au Goy semi-professionnel qu'on a fait de moi, de proposer à la question qu'est-ce qu'être Juif ? sa réponse partielle, provisoire, superficielle, empirique, mais portable et efficace : être Juif, c'est se réunir à deux, trois, dix ou (exceptionnellement) deux cents pour se poser la question qu'est-ce qu'être Juif ? On remarquera que lorsque les Goys ont organisé des réunions de ce genre pour s'interroger sur la différence entre les Juifs et les Goys, ça a donné l'inquisition et Adolf Hitler. Parce qu'ils avaient le pouvoir, et c'est très dangereux, le pouvoir.

Avant le premier tour des élections présidentielles de 1981 il y a eu une grande réunion à la Cartoucherie de Vincennes, justement sur ce thème : qu'est-ce qu'être Juif ? A la tribune, Alain Finkielkraut et le télé-rabbin Josy Eisenberg. C'était plutôt moins mauvais que les séances de voltige du même type auxquelles j'avais assisté. Après deux heures de pilpoul³ assez réussi, on est parvenu à l'idée qu'être Juif, c'est ne pas se prosterner devant les idoles, c'est être porteur du message de priorité de la loi morale sur l'événement, etc. Chose curieuse, la salle semblait étonnée de ce résultat : je parvins donc à la conclusion, la proportion des Juifs dans la salle ne devant guère dépasser 99 %, qu'il était grand temps que le Peuple du Livre se mette à le lire. Mais l'essentiel n'était pas là. A la tribune comme

dans l'auditoire, à l'évidence, et à preuve maintes interventions sur cette question, la préoccupation dominante était de savoir quel président allait sortir des urnes le 10 mai. Belle démonstration que, n'en déplaise au sionisme exacerbé et à tout isolationnisme, la situation de diaspora, ça existe, et c'est bien en prise sur la réalité.

Le Goy «en diaspora», lui, est en prise sur l'imaginaire (sans être un Goy imaginaire). Mais cela de façon assez paradoxale. En effet, s'il rêve qu'il devient Juif, c'est fini, le charme est rompu, rien ne marche plus. Il sera comme ces «compagnons de route», jadis, du parti communiste ; ils avaient signé l'appel de Stockholm, ils étaient tout beaux tout gentils. Mais que par aberration l'un d'eux adhère au Parti, du jour au lendemain il se faisait engueuler, exploiter, museler, soupçonner de tous côtés. L'important, c'est de rester Goy.

Ou bien alors, notre Goy en diaspora rêve que tout le monde devient Goy. Alors là le monde entier se fait terne, insipide, banal, conforme. C'est la lavasse universelle, une telle catastrophe qu'il vaut mieux ne pas y penser. Le sel de la terre, oui. Le sel sans la terre, c'est déjà un peu dur. Mais la terre sans sel, qu'est-ce que ça peut bien être ? Heureusement, ça n'existe pas. Allez nier Dieu !

Il ne reste donc qu'une solution, le rêve messianique. Renouvelé, rénové, modernisé bien sûr (et même post-modernisé, si possible), mais toujours messianique en son fond. Rappelez-vous, et je m'adresse ici à mes lecteurs juifs si je dois en avoir, rappelez vous que notre Goy est né Goy, Vous ne pouvez pas imaginer ce que c'est. Si par un malheur supplémentaire il a été élevé dans une famille chrétienne, on lui a expliqué que le monde est sauvé, que le Messie est venu. Faites un effort pour comprendre cela. C'est difficile, mais il faut. Si donc notre Goy arrive à se convaincre que tout ne va pas pour le mieux, si malgré

tout il continue à espérer (et ça, c'est typiquement goy), il va rencontrer dans le judaïsme exactement ce qu'il cherche, à quelques aménagements près, et que ce soit dans la pensée religieuse ou en dehors d'elle: une attente sans cesse prolongée, et des certitudes morales que les démentis apportés par la réalité renforcent au lieu de les entamer (et ça, c'est typiquement juif). Commettant alors une erreur parente, mais dans l'autre sens, de celle des antisémites, lesquels confondent le judaïsme comme culture avec les Juifs pris un à un comme personnes, il va s'installer tout content dans sa diaspora, devenue le lieu d'un multiple confort.

Non-Juif, il n'est l'objet d'aucune ségrégation dans la société globale. Mais il n'est non plus jamais taxé de marginalisme, encore moins de trahison, dans son milieu d'adoption. Non-Goy, il sait où se trouve la meilleure carpe farcie, il est dispensé de travailler le samedi, et s'il se fait des ampoules aux pieds aux manifs Copernic, ses amis juifs lui offriront du talc. Le droit à la différence se mue pour lui en droit à l'identité; cette identité dont il change sans en changer la carte; cette identité qu'il usurpe sans jamais encourir l'indifférence.

Plurielles n'est sans doute pas la tribune idéale pour lancer un appel aux Goys. Mais où le faire ailleurs? Puisque Goy tu es et que Goy tu resteras, viens en diaspora, tu en auras tous les avantages, et aucun inconvénient. Lis la Torah, Spinoza, Freud, Cholem Aleichem et Bashevis Singer, Levinas, Konopnicki ou même Adorno, va voir les films de Woody Allen, écoute du Schönberg, Yehudi Menuhin

et Ben Zimet, redemande du saucisson d'oie (sans oublier le comichon), apprends quinze mots de yiddish et, par courtoisie, au moins trois de judéo-espagnol. Tu verras, ce n'est pas si difficile, tu y arriveras. Mazel tov! Mazel tov!

[Extrait de la revue *Traces*, N°2, 2nd semestre 1981.]

Post-scriptum: je relis ce petit texte vingt-trois ans après l'avoir écrit. Il n'y a rien à changer. Peut-être à ajouter deux petites choses.

La première: pourquoi "notre" Goy s'est-il mis en diaspora? Réponse: espère-t-il rencontrer moins d'antisémites dans les milieux non-goys? C'est probable; encore que...

La deuxième: il serait malhonnête de ne pas signaler que le Goy en question ne partage pas toujours l'attitude des non-Goys qu'il fréquente, à propos de l'État d'Israël. Il (le Goy) a la fâcheuse propension à considérer que cet État est un État comme les autres, c'est-à-dire avec ses militaires, ses génies et ses idiots, ses sages et ses putains, sa droite et sa gauche, son drapeau et ses ambassades, etc. Il est bien évident que les non-goys pensent aussi tout cela, mais toutefois à une nuance près: pour le Goy, Israël est, sur tous ces points, un pays comme les autres. Pour les non-goys, du moins ceux de gauche, Israël serait plutôt le seul pays à être comme tous les autres. Cela se sent, mais cela ne s'explique pas.

Notes

1 C'est dur d'être un Juif.

2 et encore plus dur d'être un « shabbes Goy» (non-Juif chargé d'exécuter les tâches interdites aux Juifs le jour du Shabbat).

3 Pilpoul: discussion talmudique.

Nahum Goldmann

(d'après *Encyclopaedia Judaica*)

Nahum Goldmann est une des personnalités juives marquantes du XX^e SIÈCLE. Né en Lituanie en 1895, il a été élevé en Allemagne où sa famille s'était transportée cinq ans plus tard. Il s'est lancé très tôt dans la vie publique ; à quinze ans il publiait déjà ses premiers articles politiques. En 1913, à dix-huit ans, il part durant plusieurs mois en Palestine et ses impressions ont été publiées en Allemagne en 1914 sous le titre *Er etz Israel, Reisebrieffe aus Palaestina*. Durant la Première guerre mondiale il est à la Section juive du ministère des affaires Étrangères allemand. Engagé dans le mouvement sioniste, il publie au début des années 20 avec Jacob Klatzkin un périodique : *Freie Zionistische Blaetter*. À la même époque naît dans ces deux esprits l'idée de rédiger une encyclopédie juive, créant à cet effet une maison d'édition. Et en 1928, le premier volume de l'*Encyclopaedia Judaica* est effectivement publié. Au total, dix volumes en allemand et deux en hébreu ont le temps de paraître avant que l'arrivée de Hitler au pouvoir n'interrompe cette activité. Dans les années 60, Nahum Goldmann relancera « son » encyclopédie, mais en anglais.

Sioniste sincère et actif, Goldmann n'en est pas moins porté à critiquer les dirigeants du mouvement sioniste ; il leur reproche leur manque d'intérêt pour la vie politique et culturelle des Juifs dans la Diaspora. A son avis, le futur *Eretz Israël* ne serait pas en mesure d'accueillir l'ensemble du peuple juif ; il devrait seulement servir de source d'inspiration et d'instrument de renaissance pour le reste des Juifs destinés à demeurer ailleurs dans le monde. Il ne fallait pas les négliger.

Nahum Goldmann se heurte durant quelques années à Weizmann, à qui il reproche de vouloir coopter dans l'Agence

Juive des non-sionistes. Il réussit notamment, lors du 17^e Congrès Sioniste en 1931, à bloquer l'élection de Weizmann à la présidence de l'Organisation Sioniste. Cependant, les deux hommes se rapprocheront quelque deux ans plus tard. En même temps, Goldmann doit quitter l'Allemagne dès 1933. À la fin de cette même année il est porté à la présidence du Comité des Délégations juives ; deux ans plus tard il représente l'Agence Juive auprès de la Société des Nations. Il crée, avec Stephen Wise, le Congrès Juif Mondial dont en 1936 il devient président du Comité exécutif. Après le déclenchement de la Deuxième guerre mondiale, il part aux Etats-Unis où bientôt il dirige la section américaine de l'Agence Juive.

Durant les années du mandat britannique sur la Palestine, Nahum Goldmann milite pour la création d'un Etat juif. En 1937, il fait partie des partisans d'un plan de partage de la région, préférant la souveraineté sur une partie seulement de l'Israël historique aux rêves territoriaux. Par conséquent, il se range parmi les supporters de Ben-Gurion lors de la conférence de Biltmore et jusqu'en 1948 il se dépense de manière active, voire décisive, pour la création immédiate d'un Etat juif. Après cette création, il devient le coprésident de l'Organisation Sioniste et, à la mort de Stephen Wise, il est élu président du Congrès Juif Mondial.

Goldmann est à l'origine des négociations entre Israël et la République Fédérale allemande pour l'indemnisation des victimes du régime nazi et pour les réparations versées à l'Etat d'Israël. Il dirige aussi la délégation juive à la Conférence d'indemnisation (la Claims Conference), avant de mener des négociations analogues avec l'Autriche. Sa sta-

ture lui permet de représenter l'ensemble des Juifs, à la fois l'Etat hébreu et les Juifs de la Diaspora.

Nahum Goldman a toujours prôné la centralité de l'Etat d'Israël dans la vie juive, mais en même temps il s'est opposé avec véhémence à ceux qui niaient la permanence et l'importance de la Diaspora. Pour lui, la menace pour ces Juifs dispersés ne venait plus de l'antisémitisme, mais de l'assimilation, du fait de leur intégration (et de leur prospérité) dans la société environnante. Pour lui, le combat des Juifs désormais devait avoir pour objectif la sauvegarde de leurs droits à la différence, à l'unicité. C'était selon lui le rôle principal du peuple et des dirigeants juifs, dont les efforts devaient se tourner vers l'éducation.

À partir de 1962, Goldman quitte les Etats-Unis et se fait citoyen israélien, mais sans prendre part à la vie politique de l'État. Il partage alors son temps entre Israël et l'Europe. En 1968 il devient citoyen suisse, tout en continuant à sillonner l'ensemble du monde juif. Il émet souvent des jugements critiques contre les dirigeants israéliens, les accusant d'étroitesse d'esprit. Il leur reproche notamment de surestimer la puissance israélienne et celle du Tsahal, de suivre pour cette raison une politique trop rigide ; pour sa part, il préconise plus de souplesse et de modéra-

tion dans les rapports avec les états arabes. Et aussi une attitude moins négative envers l'URSS, notamment à l'égard de la politique soviétique au Moyen-Orient, comme envers le traitement des Juifs soviétiques par les autorités. Il reprochait aussi aux dirigeants israéliens d'afficher des attitudes inadéquates envers la Diaspora juive.

Ces attitudes évidemment créent des frictions entre lui et les responsables politiques israéliens, d'autant qu'il n'est pas clair si ses critiques reflètent ses opinions personnelles ou celles du Congrès Juif Mondial ou de l'Organisation Sioniste. Les relations entre Nahum Goldman et les gouvernants d'Israël empirent encore après la Guerre des six jours ; à cette occasion on avait senti une distanciation entre lui et l'État hébreu. La pression des partisans d'un appui inconditionnel à Israël s'accroît dès lors et, au 27^e Congrès Sioniste en 1968, Goldman ne représente pas sa candidature au poste de président.

Durant de longues années, sa stature personnelle a permis à Nahum Goldman d'être tout à la fois un sioniste ardent mais lucide, et un défenseur des intérêts particuliers de la Diaspora mondiale. Jusqu'à sa mort en 1982 il a personnifié les multiples facettes de la vie politique et de la réflexion juive.

Léon Blum, un républicain juif sioniste

Léon Blum est né en 1872 à Paris d'une vieille famille juive alsacienne. Son père, un commerçant, souhaitait que son fils fasse des études supérieures, ce que Léon fit, en terminant des études de droit à la Sorbonne. Plus tard il fut admis au Conseil d'État où il atteignit la fonction de Maître de Requêtes.

Léon Blum découvrit la politique avec l'affaire Dreyfus. Il s'engagea pleinement chez les dreyfusards, à l'instar de Jean Jaurès à qui il vouait une admiration et avec qui il se lia d'amitié. Il le suivit au parti socialiste, fut élu député en 1919. Puis lors du Congrès de Tours il anima le courant socialiste et devint le chef du Parti socialiste, qu'il mena à la victoire au moment du Front Populaire, devenant le premier juif Chef de Gouvernement en France, sous les attaques permanentes et violentes de l'extrême-droite à la Chambre, notamment de Xavier Vallat, futur Commissaire aux Questions Juives, sous Vichy. Le régime de Vichy l'a d'ailleurs déféré devant la Cour de Riom, l'accusant d'être "responsable de la défaite de la France". Au cours de ce procès, il a tellement ridiculisé l'accusation que Pétain a fait arrêter le procès tout en le condamnant à la prison à vie; le livrant ensuite aux nazis qui le firent déporter à au camp de concentration de Buchenwald, dont il sortit vivant, par miracle, à la Libération.

Léon Blum a été une des figures majeures du mouvement ouvrier et social-démocrate français. Il est mort 1950.

Léon Blum tout en étant pleinement Français depuis des générations s'est toujours revendiqué comme Juif. Sympathisant de la cause sioniste, il a été, en 1928, un des fondateurs, avec Edouard Bernstein et Arthur

Henderson et Emile Vandervelde du "Comité Socialiste pour la Palestine". Il a immédiatement accepté, sur la demande de Chaïm Weizmann, de faire partie du Comité élargi de l'Agence Juive, auquel il s'est adressé lors de sa première réunion à Zurich en 1929. Il est resté régulièrement en contact avec Weizmann. Celui-ci, pour ne pas le mettre en difficulté le Président du Conseil du Front Populaire, qu'était Blum à l'époque, avait choisi des pseudonymes pour le désigner: Flower, ou encore plutôt Lebel Tsvet (Leibel, diminutif de Léon en Yiddish, et Tsvet fleur en russe).

Blum est souvent intervenu pour appuyer les Juifs de Palestine, contre les menées ou les pressions des Arabes de Palestine, de Syrie ou d'Égypte: auprès des autorités françaises locales, soit pour empêcher les infiltrations, ou encore contre la politique des Anglais qu'il trouvait trop favorable aux Arabes. Blum rencontra souvent Weizmann à Paris; celui-ci le tenait au courant des développements politiques.

En 1938 les sympathisants américains de la cause sioniste, ont l'idée de créer un kibboutz en Palestine, auquel serait donné le nom de Blum, en reconnaissance de son aide au mouvement sioniste. C'est ainsi qu'est né en haute Galilée le kibboutz Kfar Blum, sur les terres dont Blum avait favorisé l'acquisition dans les années trente.

Dès son retour du camp Blum, que la Shoah a rapproché encore plus du sionisme, reprend ses contacts avec Weizmann. Il soutient fortement les Juifs de Palestine et le droit à l'immigration en Palestine.

On sait qu'à partir de Le Livre Blanc britannique du 17 mai 1939 limite l'immigration Juive à 75 000 arrivants sur cinq ans.

“Il se trouve alors placé devant un grave dilemme: les sionistes sont en effet engagés dans une lutte acharnée et meurtrière contre ses plus chers amis politiques, les travaillistes anglais. Que faire ? Jarblum, le presse, en juin 1946, d’intervenir beaucoup plus énergiquement auprès d’Attlee et de Bevin. La situation est grave, à cause de l’attitude très dure de Bevin et de l’évasion du grand mufti de Jérusalem. Dans un article du 6 juillet 1946, «l’affaire de Palestine», Léon Blum essaie encore de croire dans les bonnes intentions des travaillistes et condamne les actes des terroristes juifs. Cet article donnera lieu à des commentaires très contradictoires et sera cité par les Anglais de façon tronquée, ce qui entraînera une protestation indignée de l’auteur. C’est vrai qu’en juin 1946 l’heure est encore, pour lui, à la préservation de la solidarité entre socialistes français et travaillistes britanniques. Mais il est alors très critiqué par les milieux sionistes. Son fidèle ami Marc Jarblum écrit dans son journal, *Notre Parole*, que Léon Blum se trompe lourdement.

Mais Blum va évoluer vers un activisme sioniste accru, et la SFIO se détacher de plus en plus des travaillistes anglais sur la question palestinienne. En novembre 1946, les Renseignements généraux se font l’écho d’une rencontre entre Léon Blum et David Ben Gourion, qui aurait eu pour objectif de faciliter les activités de la Haganah en France. De telles informations sont à nouveau données en janvier 1947. Durant la période d’un mois où il est chef du gouvernement et ministre des Affaires étrangères, Léon Blum se heurte sur cette question aux fonctionnaires du Quai d’Orsay. Édouard Depreux évoque l’annulation par Blum d’une décision du ministère de refuser des visas de transit aux émigrants juifs.” (Ilan Grëlsammer, Léon Blum)

Blum va évoluer vers un sionisme plus actif. Il aurait rencontré Ben Gourion en 1946, avec l’objectif de faciliter les activités de la Haganah en France

Mais c’est l’affaire de l’Exodus, qui sera l’occasion pour Léon Blum d’affronter ses amis anglais. Il avait entre temps fait annuler une décision du ministère de refuser des visas de transit aux émigrants juifs.

“Le 1er août 1947, Léon Blum publie un article très véhément, qui prend fait et cause pour les passagers de l’Exodus: l’attitude anglaise «blesse et révolte la conscience universelle», elle est «impitoyable». Ce spectacle est «déchirant, insoutenable, intolérable». Et il écrit au journal sioniste *La Terre retrouvée* pour l’autoriser «à reproduire cet article où ses lecteurs trouveront l’écho des sentiments qui me sont communs avec eux». En fait, c’est grâce à son intervention que le gouvernement français, malgré la pression de Londres, refuse de faire descendre de bateau les rescapés de l’Exodus.

Le bateau des sionistes est parti du port de Sète alors que le certificat de navigabilité a été refusé, et après avoir reçu un approvisionnement en mazout. Le ministère français de l’intérieur n’a manifestement rien fait pour empêcher le bateau de partir. Où est la parole donnée? Et Massigli de conclure: «Une très grave atteinte a été portée aux relations franco-britanniques.» Pourquoi, demande-t-il, Léon Blum n’a-t-il fait aucune allusion dans son article à la non observation par la France de la parole donnée aux Anglais?”

Cependant, souligne son biographe Ilan Grëlsammer, il semble que Léon Blum ait perçu les excès d’un certain nationalisme sioniste et ait vu les dangers de groupes extrémistes, tels que l’Irgoun, de Menahem Begin, ou le groupe Stem. Il existe une nette corrélation entre son attitude et celle du philosophe Martin Buber: tout en ne se trouvant jamais en contradiction avec le mouvement sioniste ou, plus tard avec l’État d’Israël, les deux intellectuels ont toujours souhaité qu’on ne réduise pas un message éminemment spirituel à quelque chose de trop politico-militaire, à une armée, à un drapeau.

Ainsi il refuse d'adhérer en 1947 à la Ligue française pour la Palestine libre inspirée par les milieux de l'Irgoun, et il écrit : « Dans le conflit interne qui oppose certaines organisations terroristes aux représentants réguliers de la Palestine et du mouvement sioniste, je suis pleinement aux côtés de ces derniers. »

En 1947 Blum interviendra pour influencer le vote de la délégation française à l'ONU, en faveur du plan de partage de la Palestine. Sur son intervention auprès du Président Vincent Auriol, la délégation française, qui avait d'abord reçu la consigne de s'abstenir, finalement vote le plan de partage.

Blum résume assez bien son attitude à l'égard du sionisme dans un hommage qu'il a rendu à Chaim Weizmann :

“Juif français, né en France d'une longue suite d'aïeux français, ne parlant que la langue

de mon pays, nourri principalement de sa culture, m'étant refusé à le quitter à l'heure même où j'y courais le plus des dangers, je participe cependant à l'effort admirable, miraculeusement transporté du plan du rêve au plan de la réalité historique, qui assure désormais une patrie digne, également libre, à tous les Juifs qui n'ont pas eu comme moi la bonne fortune de la trouver dans leur pays natal. J'ai suivi cet effort depuis que le Président Weizmann me l'a fait comprendre. Je m'en suis toujours senti fier et j'en suis plus que jamais solidaire”.

Sources :

Ilan Greilsammer, Blum, Flammarion, 1996

Encyclopédia Judaïca

Lazare Landau, Léon Blum, Almanach du KKL

Mieux connaître Pierre Mendès France

Nous avons voulu extraire ces quelques pages du livre de Jean Lacouture sur Pierre Mendès France (ed. du Seuil, 1981), pour un portrait aussi fidèle que possible de celui qui fut un des grands hommes politiques français de la deuxième moitié du XX^e siècle.

La Rédaction

A la revue juive *L'Arche*, qui l'interrogeait en 1976 sur ses origines et son appartenance au judaïsme, Pierre Mendès France, alors à la veille d'entreprendre un voyage en Israël, répondait :

“ Je reste intrigué et impressionné par le fait juif. Ce n'est pas un fait religieux puisqu'il existe un grand nombre d'hommes qui n'ont pas la foi, ne pratiquent pas la religion et qui, cependant, se sentent juifs... “

... Le voici contraint à la retraite par une santé fragile. Retraite qui affecte plus qu'un autre cet homme d'action. Il travaille bien sûr, lit beaucoup, garde des contacts, admirablement épaulé par Marie-Claire, qu'il a épousée en 1971 et qui est, à ses côtés, une énergie, une clarté, un équilibre précieux.

Et l'occasion se présentera encore de tâches importantes à remplir.

Avant tout, il lui incombe de travailler pour la paix en Palestine. Sioniste, antisioniste, Mendès France ? Question vaine, s'agissant d'un homme qui s'est à ce point investi dans le destin national français et identifié à lui qu'il apparaît depuis plus de trente-cinq ans comme une incarnation de la démocratie française. Comme Léon Blum le rappelait si fortement à propos de sa propre histoire, il est un Juif qui a trouvé sa patrie au pays de Descartes et de Hugo. ...

.....Mais c'est avec joie qu'il salue la création de l'État d'Israël, accomplissement d'une espérance historique et forge pour un avenir juif. L'approbation qu'il donne au surgissement de l'État hébreu est chaleureuse et ne cessera depuis lors de se vérifier, quelles que soient les critiques que la politique d'un État puisse provoquer chez un ami. État étranger ?

Oui. Mais pas tout à fait comme les autres.....

... Israël est un État petit encerclé d'adversaires ; un État constitué pour une grande partie des rescapés de l'holocauste perpétré par les nazis ; un État fondé sur l'idée de développement ; un État plus ou moins socialiste enfin : voilà aux yeux de PMF, de bonnes raisons d'éprouver une vive sympathie pour un effort humain exceptionnel, fût-on peu impliqué dans la tradition juive, culturelle et religieuse.

On a déjà cru, le citant, pouvoir donner de sa conscience juive une définition sartrienne, et décrire son judaïsme comme un reflet inversé de l'antisémitisme... De même, le sentiment de solidarité qu'il éprouve à l'égard d'Israël n'a pu qu'être avivé par le terrorisme qui l'assaille, (qui assaille l'État d'Israël, s'entend) et par la politique suicidaire d'un gouvernement comme celui de M. Begin. Sympathie qui est de toute évidence d'une nature différente de celle qu'il éprouve, si fortement que ce soit, pour le Vietnam en crise ou la Tunisie à l'épreuve.

De 1948 à 1956, de la proclamation de l'État hébreu à la guerre de Suez, on ne relève aucune divergence entre Pierre Mendès France et l'État d'Israël...

... En 1956, une dissonance apparaît à propos de Suez. PMF ne met pas en doute le droit qu'avait Israël de se battre, dès lors que l'Égypte nassérienne ne ménageait pas ses menaces, ne respectait pas la libre circulation de ses navires dans le canal de Suez et se trouvait libre d'agir du fait de l'évacuation de Britanniques. Mais en attaquant comme il le fait la stratégie de Guy Mollet et d'Anthony Eden, il critique indirectement Ben Gourion

et les siens qui, pour des raisons d'ailleurs très spécifiques, et poussés à le faire par les dirigeants français, s'étaient associés au spasme suicidaire de ces deux états en reflux.

... En 1959, Pierre Mendès France fait en Israël un voyage d'études d'où il revient profondément ému, et convaincu. Les deux conférences qu'il prononce en décembre 1959 sous l'égide de France-Israël et des *Cahiers de la République* reflètent un enthousiasme à peu près sans réserve. Dans celle que publient les Cahiers, il salue d'entrée de jeu l'"extraordinaire climat de construction", et l'"atmosphère de croisade unanime" qui règnent en Israël. Et, pour ambigu qu'il soit, le mot de croisade, ici, n'est porteur d'aucune arrière-pensée.

Très vite apparaît la remarque décisive: que la raison du succès d'Israël "doit être cherchée dans le niveau de culture et de formation générale de la population, [...] élément spécifique de la réalité israélienne".

... sa tranchante affirmation de l'irréversibilité israélienne emporte la conviction:

"Le fait politique israélien est maintenant incrusté dans la géographie et dans l'histoire; il s'est imposé, il a creusé des racines profondes dans le sol, il a agrégé un million de nouveaux venus et on ne l'extirpera pas."

C'est le fond de l'affaire et le fond de la pensée de Mendès. Et sur ce point il ne variera pas.

Pour ferme qu'elle soit, et souvent manifestée, la solidarité de Pierre Mendès France avec Israël ne sera jamais inconditionnelle. (Après la guerre des 6 jours) PMF ne s'associe pas à de Gaulle pour condamner une initiative qui, selon le général, est génératrice d'énormes conflits ultérieurs. Mais il se dit préoccupé.

... Interviewé quelques mois plus tard (tous jours après 1967) par Jean Femirot pour *Paris Presse*, Pierre Mendès France déclarait:

"Parce qu'il a été vainqueur, le gouvernement israélien doit être diplomatiquement

plus actif. Il ne doit pas donner à ses adversaires de prétexte pour l'accuser de vouloir annexer des territoires, et intégrer des populations qui ne sont pas israéliennes.

Le gouvernement israélien aurait intérêt, aussi rapidement que possible, à publier un programme de paix, faisant apparaître son désintéressement territorial, en mettant aussi en lumière la nécessité d'arracher cette zone du monde aux intrigues des grandes puissances. Ce serait une manière, pardessus les gouvernements, d'établir un dialogue avec les peuples."

(Quand on songe que PMF parlait ainsi il y a plus de quarante ans, on ne peut qu'admirer la vision quasiment prophétique qu'il avait du problème israélo-palestinien. NDLR)

... Dorénavant, Mendès va se battre sur deux fronts. Dénonçant l'aigreur de diplomatie gaulliste à l'égard d'Israël...

Cette influence - dont le bien-fondé est reconnu de part et d'autre -, PMF l'exerce sur deux thèmes majeurs... Premier thème, il pousse à des démarches directes entre États de la région. Deuxième thème: les Palestiniens sont désormais au centre du débat. Depuis 1967, il apparaît qu'une solution ne sera durable que si elle donne, à ce peuple original, un territoire. Cela n'entraînera jamais chez PMF l'approbation ou même la compréhension du type de combat en quoi se résume pendant des années l'activité visible de Yasser Arafat et de ses amis. Mais s'ils les manifestent par des voies horribles, ces hommes ont des droits. Après avoir relevé le défi et combattu l'attentat, c'est par la seule reconnaissance de ces droits qu'on fera durablement cesser la violence. Pierre Mendès France n'a pas de solution préfabriquée à proposer.

... C'est à l'issue d'un séjour de deux semaines en Israël que Pierre Mendès France lançait dans *le Nouvel Observateur*, en 1976, une sorte d'appel à l'État hébreu:

"Israël doit créer une situation nouvelle, faire pour cela un geste significatif, faire sauter le verrou qui bloque tout. Vous savez ce

que devrait être ce geste : dire aux Palestiniens qu'on n'entend pas faire obstacle à leur liberté et à leur droit. [...] Je préfère de toutes mes forces qu'Israël prenne les devants. Pour éviter un nouveau Munich. Une offre d'Israël vaut mieux, en tout cas, qu'une solution forcée, même si elle est presque semblable. “

Et quelques jours plus tard... en présence de dizaines de milliers d'auditeurs attachés sans réserve à la cause de l'État juif, il ajoutait :

“Nous avons en commun de faire connaître nos sentiments pour la survie d'une nation à laquelle tous les démocrates sont attachés..... Tout en étant ami d'Israël, on peut critiquer certains aspects de la politique israélienne... “ Fermeté qui ne plait pas à tous, mais lui vaut d'être bientôt reconnu par les Palestiniens comme le trait d'union et l'arbitre d'entretiens essentiels.

Quelques semaines plus tard, dans *le Monde*, l'un des meilleurs porte-parole de la gauche israélienne, Ammon Kapeliouk, faisait, non sans quelques variantes, l'historique de ces rencontres mystérieuses :

- Dès l'été de 1976, PMF a suscité des rencontres entre des dirigeants israéliens – comme le général de réserve Matityahou Peled -, et des représentants de l'OLP, comme le Dr Sertawi, l'un des proches de M. Arafat. – Nous avons résumé là, brièvement l'historique de ces rencontres, d'où on peut déduire le caractère d'une mission de “ bons offices “ de PMF. NDLR.

Trois ans plus tard, Pierre Mendès France, tenant compte des mêmes réalités, apportait quelques additifs à ces propos recueillis dans un climat d'euphorie :

“Je me disais à ce moment-là que si le problème principal n'était plus égypto-israélien, il

n'en était pas moins impossible que tout, y compris le plus difficile, le problème palestinien, n'en soit pas modifié. Je dois dire que c'était aussi l'état d'esprit d'un grand nombre de Palestiniens que j'ai vus à l'époque - pratiquement tous les maires des territoires occupés de Cisjordanie. Et je crois qu'Arafat lui-même, au début, a espéré quelque chose.

Mais il y a d'une part le Front du Refus, qui a été très violent ; il y a d'autre part le fait que Sadate n'a pas nommé l'OLP à la tribune de la Knesset, en quoi il a peut-être eu tort : il aurait pu prononcer son nom sans prendre d'engagement trop précis. Et il y a le fait que Begin a été encore plus buté négativiste que je le craignais. Toujours est-il que les éléments les plus sectaires, les plus durs, ont pris le dessus, et qu'aujourd'hui tout est au point mort. Après une initiative aussi extraordinaire que celle de Sadate ! C'est vraiment une des plus belles occasions manquées de notre époque...

Il n'est pas de ceux qui renoncent. D'autres visiteurs s'assieront autour de lui dans le salon austère de l'appartement de la rue du Conseiller-Collignon. S'il s'estime voué à une mission qui couronnerait sa carrière de négociateur, de militant du développement, de démocrate, c'est à celle de contribuer à faire la paix en Palestine.

Il sait bien que la paix, ce sont toujours les combattants qui la font. Mais il a vu, de Genève au kilomètre 101 de la route du Caire à Jérusalem, qu'entre une main et l'autre main le geste d'un tiers peut être salutaire.

Pierre Mendès France, Jean Lacouture, © copyright Éditions du Seuil, 1981, coll. Points, 2003

Raymond Aron, le “peuple juif”, Israël

Extrait de Raymond Aron. *Mémoires*, Julliard éd. Paris 1983

“ Sûr de soi et dominateur “ p 499-501

Ces analyses diplomatiques ne différaient guère des analyses consacrées à d'autres crises. Par instants, l'émotion perçait mais sans troubler, me semble-t-il, l'interprétation. Le 4 juin, à la veille des hostilités, dans ma vieille ferme de Brannay, j'écrivis pour le *Figaro littéraire* un article qui rompait avec le style ordinaire de mes textes. Un passage, en particulier, fut depuis lors répété d'innombrables fois: « Que le président Nasser veuille ouvertement détruire un État membre des Nations Unies ne trouble pas la conscience délicate de Mme Nehru. Étacide, bien sûr, n'est pas génocide. Et les juifs français qui ont donné leur âme à tous les révolutionnaires noirs, bruns ou jaunes hurlent maintenant de douleur pendant que leurs amis hurlent à la mort. Je souffre comme eux, avec eux, quoi qu'ils aient dit ou fait, non parce que nous sommes devenus, sionistes ou israéliens, mais parce que monte en nous un mouvement irrésistible de solidarité. Peu importe d'où il vient. Si les grandes puissances, selon le calcul froid de leurs intérêts, laissent détruire le petit État qui n'est pas le mien, ce crime, modeste à l'échelle du nombre, m'enlèverait la force de vivre et je crois que des millions et des millions d'hommes auraient honte de l'humanité. »

Ce que je reproche le plus à cet article, ce n'est pas le passage cité que précédait d'ailleurs une sorte de confession d'un Juif « déjudaisé » et passionnément français, c'est l'oubli ou la méconnaissance du rapport des forces. Israël demeurait le plus fort; s'il attaquait le premier, il devait l'emporter sans aucun doute. J'aurais dû le savoir et, d'une certaine manière, inconsciemment, je le savais puisque, dans un article précédent, je suggérai l'irrationalité d'une nouvelle guerre au point de vue de l'Égypte de Nasser elle-même.

Entre 1956 et 1968, les ennemis d'Israël n'avaient pas assez progressé pour miser sur la fortune des armes. Pierre Hassner n'aima pas le pathos de l'article du *Figaro littéraire* et probablement avait-il raison. J'aurais dû, même en cet instant, garder la tête froide. Émotif, passionné de nature, il m'arrive, de temps à autre, de temps à autre de pas laisser à mon intellect le monopole de la parole.

Laissons - j'y reviendrai plus loin - cette bouffée de judéité, qui fit irruption dans ma conscience de Français. Et revenons sur le passé.

Je l'ai dit déjà: je ne reçus aucune éducation religieuse. Les leçons que le rabbin de Versailles nous donna - nous, mes frères et moi, étions les trois élèves; c'est Adrien qui en avait manifesté le désir - n'en furent pas un substitut. L'antisémitisme occasionnel que je rencontrai au lycée ne me marqua d'aucune manière. Je me passionnai à la lecture des textes relatifs à l'affaire Dreyfus, mais l'affaire m'apparaissait, rétrospectivement, une histoire édifiante: la vérité l'avait emporté et les Français s'étaient déchirés au sujet d'un homme et d'un principe. A l'École Normale, l'antisémitisme n'existait guère, il était souterrain en tout cas, presque clandestin. Le choc hitlérien ranima ma conscience juive, la conscience que j'appartenais à un groupe (ou à un peuple ou à une internationale) que l'on appelle les Juifs.

[524-526]

Je me sens français, sans réserve et sans condition, et j'éprouvais, en juin 1967, un sentiment de solidarité avec Israël.

.... J'aimerais poursuivre le dialogue avec Père Fessard. Certes, j'emploie plusieurs fois

l'adjectif paradoxal pour qualifier le sort des Juifs ; je médite sur la construction d'un État hébreu au xx^e siècle, animé plus par le nationalisme européen du siècle passé que par la prière millénaire " l'an prochain à Jérusalem ". État à demi laïc, à demi théologique, Israël reste aussi paradoxal que le " peuple juif " dispersé. Aux yeux du sociologue, il rassemble une population de pionniers, dirigée par les immigrants venus d'Europe et des pays dits développés - élite de plus en plus minoritaire (les juifs venus du Proche-Orient et d'Afrique du Nord ont davantage d'enfants).

Rien dans la formation de l'État d'Israël et dans la persistance de la diaspora juive ne défie les modes ordinaires d'explication historique. Proches des chrétiens pendant les premiers siècles de notre ère, progressivement refoulés dans des ghettos, victimes de pogroms qui commencèrent à la veille de la première croisade, " libérés " par la Révolution en France et peu à peu à travers l'Europe, peuple déicide pendant des siècles et peuple paria, les juifs perdirent, dans les charniers de Buchenwald et les chambres à gaz d'Auschwitz, l'illusion qu'ils pourraient devenir, au moins dans l'avenir prévisible, des citoyens comme les autres des nations parmi lesquelles ils vivent et auxquelles ils appartiennent. C'est en réplique à l'antisémitisme moderne - non plus à l'antisémitisme d'origine religieuse mais à l'antisémitisme nourri de passions obscures, drapé en une idéologie pseudo-scientifique - que des Juifs, en majorité d'Europe orientale, désespérèrent de l'" assimilation " et rêvèrent d'un État qui serait le leur. Quand Arthur Koestler intitula le livre dans lequel il raconte la naissance d'Israël *Anatomie d'un miracle*, il ne suggéra pas que seule la Providence ou la volonté de Dieu rendait intelligible l'événement; il chercha et trouva la conjonction improbable d'accidents qui permit aux troupes israéliennes, issues d'une population de 600 000 personnes, de l'emporter sur les pays arabes coalisés contre l'État hébreu.

Que la plupart des juifs éprouvent un sentiment de " parenté " avec Israël même s'ils rejettent le sionisme, même s'ils se veulent sans condition ou réserve citoyens d'un autre pays, le fait n'implique d'aucune manière l'unité " mystique " des Juifs à travers le monde. Ce que j'ai écrit en mai-juin 1967, à la veille de la guerre des Six Jours, reste écrit. Chacun peut interpréter à sa manière le surgissement des émotions refoulées aux temps tranquilles. je n'interdis pas au Père Fessard d'en tirer la preuve ou, du moins, le symptôme de mon " sémitisme ".

Je crois qu'il se trompe. je maintiens seulement: " Le sentiment de parenté ne dépasse pas l'histoire profane, humaine. Des millénaires d'histoire ont laissé dans les profondeurs de l'âme juive des traces indélébiles: parmi elles, l'intuition que tous les Juifs, en dépit de leur dispersion connaissent le même sort; toutes les communautés juives se sentent concernées, menacées lorsque l'une d'entre elles est persécutée. Quand cette communauté s'appelle Israël, comment cette " parenté " n'éclaterait-elle pas, irrésistible, emportant les barrages, mystérieuse si l'on veut, allant de soi à nos yeux ? "

Sur un point, non secondaire, je rends les armes à mon cher Père [Fessard]. Quand j'écrivis sur les Juifs et ma judéité, j'eus tendance à jouer d'une alternative simplifiée: ou bien l'universalisme de la Loi et du message d'Israël, ou bien le nationalisme implicite dans l'Alliance, quel que soit le sens moral, subtil, authentique de la destination d'Israël. Entre les finalités universelles de l'humanité et les " superstitions " des groupes humains se situent des peuples, chacun convaincu de porter et d'apporter un trésor irremplaçable à la richesse commune de l'humanité. Les Juifs détiennent, eux aussi, leur trésor mais, en dehors de la Bible, de leur foi, ils ne participent pas d'une seule et même culture. Encore une fois, s'ils se veulent un peuple, ce peuple ne ressemble à aucun autre.



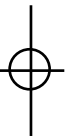
Je reviendrai, en conclusion, sur l'antinomie, que je n'ai jamais résolue, entre la diversité historique des valeurs et des manières d'être d'une part, et de l'autre la vocation que j'attribue, de temps à autre, à l'humanité. je ne renonce pas à la destination unique du genre humain, je ne renonce pas non plus à la pluralité des cultures dont chacune se croit - à juste titre pour ceux qui en vivent - irremplaçable. Mon attachement à la langue, à la litté-

rature française ne se justifie pas, il est, je le vis, parce qu'il se confond avec mon être. Ma "solidarité" avec Israël, dois-je la dire plus intellectuelle ou plus organique? Peut-être l'une et l'autre à la fois. En tout état de cause, cette "solidarité" ne s'élève pas au niveau de l'Histoire sacrée, sur naturelle, dont je réserve la place pour les croyants mais auquel je n'accède pas.





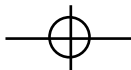
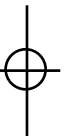
Réponses à la question : Vous et Israël





Interview d'écrivains et de créateurs

Que représente pour vous Israël ?



Interview de Liliane Atlan

Israël et Diaspora

Il n'y avait ni diaspora ni terre d'Israël ni peuple juif lorsque Avram, qui ne s'appelait pas encore Abraham, a pris la décision de quitter Our Kasdim. Dans les écritures que l'on a retrouvées dans les ruines de cette ville-reine, il n'y avait que les dépenses et les recettes de la cité. Avram s'est révolté contre ce monde sans autre idéal qu'amasser de l'argent. Il avait besoin d'autre chose. Quoi? Lorsqu'il a tout quitté, il ne le savait pas.

Le midrash raconte que les Hébreux, devenus esclaves en Égypte, montaient le soir sur leurs terrasses et disaient : "Nous sommes nés pour autre chose." Ils ont traversé La Mer Rouge, erré dans le désert pendant quarante années, portés par ce désir d'autre chose: tel fut le point de départ de l'histoire du peuple hébreu.

Ce nom, hébreu, vient du verbe lahavor, qui veut dire : "passer", "traverser". Dans le mot "Israël", il y a "sar" qui veut dire "prince" et "el", qui veut dire "élan vers". Israël est d'abord le nom de la fonction d'un peuple: tu seras le serviteur de la force créatrice. Et c'est le nom d'un État qui a été détruit, qui aujourd'hui existe. Sa précarité ne vient pas seulement de ses ennemis. Elle vient de la grandeur de ses origines. Abraham tutoyait la force créatrice, il a choisi la terre qui le rapprochait d'elle. Les Chroniques racontent comment cette sorte de mariage n'a jamais marché. La diaspora résulte d'un échec en Israël. Elle a été, parfois, la source d'un renouvellement.

Quel est votre rapport à Israël?

Lorsque je suis allée en Israël pour la première fois, j'avais dix-sept ans, j'ai tout de

suite senti que je ne pourrais pas vivre dans ce pays. Ma vraie patrie, c'est la langue française. Même si j'ai des liens avec la langue hébraïque.

Puis il y a eu la Guerre des Six Jours. Israël en danger d'être détruit devenait mon pays. Dès que je l'ai pu, je suis allée à Jérusalem. Je marchais, pendant des heures, dans les ruelles de la Vieille Ville, rêvant d'un théâtre improvisé sur les marches de ces escaliers étroits, bourrés de monde, chacun raconterait, dans sa langue, sa tragédie, il faudrait bien s'arrêter de temps autre pour manger, se reposer, on prendrait l'habitude de s'entre-tuer, sans en mourir, sur les escaliers-scène, et dans la vie, on se supporterait. Peut-être même, un jour ou l'autre, on s'aimerait.

J'avais écrit à Kateb Yacine pour lui proposer d'écrire avec moi ce spectacle. Il était d'accord. Il voyait dans les livres sacrés - *Coran* compris - la source des guerres. Quant aux hommes politiques: "Ils sont tous moches. Il nous faudra trouver le ton de la farce." Un autre jour: "Si je dis la vérité, on me tuera."

J'ai vécu en Israël pendant trois ans. On me prenait pour une sioniste alors que je voulais, tout simplement, me rapprocher d'Israël pour pouvoir écrire une pièce de théâtre avec Kateb Yacine. Je l'ai fait de mon côté, et lui du sien, en Algérie. Pierre Laville, qui à l'époque dirigeait le Palace, voulait donner *Mohamed, prends ta valise*, de Kateb, dans la grande salle, et *Les musiciens, les émigrants*, que j'avais écrits après mon retour en France, dans la petite salle. Même cela n'a pas été possible.

Peu après la guerre de Kippour, à Jérusalem, j'ai croisé un ami qui revenait du Sinaï, il était l'un des deux seuls survivants de son unité. "Il nous faut faire du théâtre avec des Palestiniens et jouer dans les rues.

« Mais je vis en France.
Pour ça, tu reviendras. »

Et je suis revenue. Dans le chapitre "Tuer la mort" de mon livre *Petites bibles pour mauvais temps*, j'ai raconté dans le détail comment arabes, israéliens, françaises, nous répétions dans ma chambre, en hébreu et en arabe, à deux mètres de la Radio israélienne. Puisque nous allons jouer dehors, il nous faut répéter dehors !

Où, mais où ?

- Dans les jardins de la Knesset. Ils sont éclairés le soir et il n'y a pas personne.

Nous avons donné notre spectacle, en hébreu et en arabe, sur le campus de Givat Ram: un très mauvais spectacle, mais les femmes de ménage de l'Université avaient découvert le talent des comédiens palestiniens. Nous avons donné la preuve que l'on pourrait vivre à côté les uns des autres, à condition de se parler, de se dire ce qu'on a sur le cœur, et de se respecter.

Lorsque mes petits-enfants sont nés, je suis retournée à l'école, je veux dire que j'ai suivi, à Paris, des cours d'hébreu pour être capable d'avoir avec eux de vrais contacts, ne fut-ce que par téléphone. S'ils n'étaient pas nés, je

n'aurais jamais pu traduire en français *Marchands de caoutchouc*, de Hanoah Lévine. Et surtout, je n'aurais pas gardé un lien charnel avec cette terre d'Israël où je ne peux pas vivre.

Quelle est la place d'Israël dans votre vie ?

Constante, bien que lointaine. Une inquiétude perpétuelle. Je ne peux oublier ces paroles prononcées avant la Guerre de Kippour par l'un des comédiens qui avaient créé, en hébreu, ma pièce de théâtre *Monsieur Fugue ou le mal de terre*: "Il faudrait inventer des bagages, quelque chose comme le Talmud, qui nous permette de survivre le jour où nous devrons partir."

Qu'est-ce qui changerait dans ma vie si Israël disparaissait ?

Heureusement, je n'ai pas besoin de me poser cette question : je disparaîtrai bien avant Israël. Mais je me la pose pour mes enfants, pour mes petits-enfants, pour ce peuple dont j'aime faire partie. Israël est un pays, mais c'est d'abord un peuple, dont la terre, intérieure, transportable, est un Livre.

*Liliane Atlan

Ecrivaine, poète, auteur dramatique. Dernier livre : *Petites Bibles pour mauvais temps*. Paris, L'Harmattan, 2001

Interview de Robert Bober*

Est-ce que durant ces deux dernières années, quelque chose a changé dans le rapport que vous établissez avec Israël ?

Je suis confronté actuellement à des discussions que je n'avais pas il y a quelques années. L'essentiel de ce que j'ai fait concerne des films documentaires. Il m'est arrivé de traiter de sujets juifs ou « dits juifs » dont, en 1970, « La génération d'après », sur la génération des enfants de déportés, enfants dont j'avais été le moniteur dans les années cinquante. Je suis étonné de voir aujourd'hui que les gens semblent découvrir ces thèmes.

Bizarrement (ou pas), on comprend ce thème moins bien maintenant qu'à l'époque ; les réalisateurs et journalistes qui parlent aujourd'hui de la déportation veulent essayer de montrer qu'ils éprouvent de la compassion pour les juifs, alors qu'ils ne s'en préoccupaient pas avant ; cela est lié entre autres à ce qu'ils sont gênés par rapport à Israël, parce qu'ils écrivent des choses très dures sur Israël.

Mon sentiment est conforté par le fait que « Quoi de neuf sur la guerre ? » étant entré dans une édition scolaire, j'ai été beaucoup appelé à intervenir dans des écoles françaises, suisses, belges, en tant qu'auteur de ce roman mais aussi comme réalisateur par exemple du film réalisé en Pologne « Réfugié provenant d'Allemagne, apatride d'origine polonaise » (mention inscrite sur ma carte d'identité jusqu'à 25 ans) ; à chaque fois, quel que soit le film que je présente, une question est régulièrement posée : « Qu'est ce que vous pensez de ce qui se passe au Moyen Orient ? »

Donc, finalement, je me suis dit que quelque chose n'était pas normal : même si je faisais des documentaires sur les boîtes de sar-

dines, je serais sommé, parce que je suis juif, de m'expliquer et d'essayer de justifier ce qui dérange.

Ma réponse à cette question est que mon film porte sur un autre sujet : « Je pense et parle en français, je suis un cinéaste français, mais ce qui vous intéresse, c'est mon avis sur ce qui se passe en Israël. Vous ne me demandez pas mon avis sur ce qui se passe en Tchétchénie, ou même en Algérie, bien plus liée à la France par la colonisation, alors qu'il y a autant de morts algériens que palestiniens depuis la deuxième Intifada ; et si je réponds en évoquant un autre pays, c'est parce que tous les morts m'intéressent, alors que vous, vous faites une hiérarchie dans les morts : les morts palestiniens sont pour vous plus importants, plus douloureux que les autres morts dans le monde où la guerre et la mort se répandent et frappent chaque jour. Votre question est donc suspecte à mes yeux. Ceux qui vous intéressent, ce ne sont pas les victimes mais ceux qui sont en face des victimes et qui vous consolent du temps où les juifs étaient victimes. »

Il en va de même avec certaines personnes pour qui j'avais de l'estime, et qui me posent les mêmes questions ; on entend ici et là que les morts de Jénine ou de Gaza effacent ceux du ghetto de Varsovie. Cela me semble scandaleux car une mort n'efface jamais une autre mort ; une mort s'ajoute à une mort ; les morts, d'où qu'ils viennent, s'ajoutent aux autres morts.

Pensez vous qu'il y a actuellement une modification inquiétante dans la perception qu'ont les Français des Juifs? Est-ce que l'Intifada révèle ou transforme votre lien à Israël?

Oui, il se passe actuellement ici quelque chose qui me rend malheureux ; certains se disent « français juifs » en réponse ou en réaction à l'expression « Juifs français », comme s'il y avait une priorité. Pour moi, je suis français de nationalité et de culture et j'ai aussi un rapport au monde juif, sans qu'il y ait priorité ou affrontement. Cette hiérarchie me dérange. Quand j'entends « je suis Français juif », j'entends « je suis israéliite » et ce mot même d'israélite, je le perçois mal, car c'est un nom donné par les autres qui craignent que le mot « juif » soit mal perçu. Je suis Français et Juif ; être juif n'est pas une nationalité mais un sentiment d'appartenance. Disons que je me sens héritier d'une histoire qui ne se résume pas en une phrase ni en une brève définition.

Voilà qu'avec l'Intifada les juifs sont à nouveau désignés comme juifs en France, qu'ils soient sionistes ou pas. On ne comprend pas ici que ce n'est pas parce que deux clans se battent que l'un a raison et l'autre a tort ; les gens réagissent selon le schéma agresseur / agressé ; on ne peut envisager ici que les deux aient raison, ou tort.

Aujourd'hui, il y a un rapprochement entre ceux qui vivent en Israël et ceux qui vivent ici, il y a le sentiment d'un destin commun. Il n'est plus possible de se vivre juif en France sans se préoccuper de ce qui se passe en Israël.

Quelles(s) représentations(s) donnez-vous d'Israël dans votre œuvre ou en avez-vous?

On ne sait pas toujours à l'avance pourquoi on écrit certaines choses ; l'explication vient après et parfois à cause d'une question. Ainsi, suite à l'adaptation pour la radio puis pour le théâtre de mon deuxième livre « Berg et Beck » qui se passe dans les maisons d'enfants

de déportés, les journalistes citent régulièrement certains passages (la poupée maquillée, les chaussures) mais presque jamais le chapitre que je préfère peut-être. Je ne l'ai pas mis dans l'adaptation théâtrale, ce que je regrette aujourd'hui.

L'oncle du jeune André, né en 1942 et qui n'a aucun souvenir de sa famille déportée, souhaite adopter son neveu, fils de sa sœur. Pourtant l'oncle le ramène au bout de quinze jours : l'enfant a couvert de ses excréments tout l'intérieur de la voiture de son oncle ; c'est « l'emmerdeur » à tous les sens du terme.

L'oncle ramène André et se plaint de ses caprices : il n'aime pas ce qu'on lui a préparé à manger, etc. « On a voulu lui donner une famille et il n'a pas voulu prendre goût à une vie de famille. » Lorsque le moniteur répond : « Il ne sait pas ce que c'est ; laissez- lui le temps d'apprendre », l'oncle réplique : « C'est ça, et quand il aura appris, moi j'aurai des cheveux blancs. Non, il apprendra plus tard. Il apprendra quand il fondera sa propre famille, mais plus chez moi. Là, il verra ce que c'est. »

Or l'enfant, d'autant plus exigeant qu'il n'a pas de famille, a idéalisé la famille par rapport à la maison d'enfants : il en attend mieux, donc davantage de droits, d'où son besoin de savoir jusqu'où on peut aller dans cet amour : « L'acte d'André, imprévisible, presque irréel, était devenu l'acte d'un enfant qui avait voulu savoir si sa famille se reconstituait, et cet acte avait été déterminant. C'était celui d'un garçon de dix ans qui aurait aimé pouvoir dire, comme les enfants quand ils se vantent : Eh bien, moi, mon oncle, j'ai chié dans sa voiture et il n'a rien dit ».

Cet enfant n'a eu que 15 jours pour apprendre ce qui exige normalement des mois et des années et ce qui est arrivé à cet enfant peut arriver à un groupe, à un pays. C'est ce qui arrive aux juifs en Israël : on leur a donné en 1948 un pays car ils étaient des victimes

éprises de normalité : depuis la destruction du temple, on attend « l'an prochain à Jérusalem », mais on ne sait pas à quoi ressemble d'avoir un lieu à soi, surtout après la Shoah : il a fallu que ce peuple apprenne à ne plus vivre chez les autres, à commettre des erreurs comme n'importe quel pays ; voilà ce que le monde ne supporte pas.

Dans votre œuvre, vous traitez surtout de la génération d'après, de la difficulté de continuer, de survivre après la Shoah. Quelle place a rempli Israël pour vous par rapport à cette béance dont votre œuvre témoigne ?

Bien que n'ayant jamais été communiste, j'ai été dans un mouvement très proche des communistes (l'UJRE, Union des Juifs pour la Résistance et l'Entraide) ; par rapport à Israël, c'est un peu pareil : lorsque j'ai tourné en 1970 un film sur les problèmes de l'eau, j'ai rencontré des gens formidables avec lesquels, israéliens ou américains, je ne pouvais communiquer qu'en yiddish ; je me suis senti très proche d'eux, dans une sorte de connivence amicale, parce nos parents et grands-parents venaient du même endroit et que certains aspects de leur histoire étaient comme l'écho de ma propre histoire.

J'ai alors compris pourquoi j'avais été moniteur dans les colonies de vacances juives : lorsque je suis retourné à l'école après la Libération, je me suis rendu compte que je n'avais plus grand chose à dire à mes anciens camarades et ce qu'ils me disaient ne m'intéressait pas.

Lors du premier camp à Draveil en mai 1945, peu avant l'ouverture de la première maison d'enfants, je me suis retrouvé avec des garçons et des filles à l'histoire proche de la mienne : enfants dont les parents avaient été déportés mais qui attendaient encore leur retour, moniteurs qui avaient été dans la résistance comme nos parents. Je l'ai compris après coup et c'est pourquoi j'ai participé aux maisons d'enfants ou aux colonies de vacances : c'est parce que j'étais avec les miens.

C'est aussi ce que j'ai ressenti en Israël, tout en sachant que je n'y habiterais pas car je suis très attaché à Paris : quand j'écrivais « Quoi de neuf sur la guerre », j'avais besoin de m'arrêter et de me promener longuement dans Paris. Plus précisément, je me définis plutôt comme un « juif parisien ».

Je me demande en vous écoutant si l'absence d'Israël dans votre œuvre, ou sa place en creux, ne vient pas du fait que ce pays s'est construit pendant de nombreuses années sur un assourdissant silence. On n'y parlait pas de ce qui s'était passé pendant la shoah ; les survivants ne disaient rien ou presque, comme si pour pouvoir survivre et continuer, il fallait pendant tout un temps, ne rien dire du pire, de cette fosse impossible à refermer qui demeurerait dans l'ancien monde.

Oui, il fallait sûrement construire et non laisser toute leur place aux larmes. Lorsque je filme quelqu'un et que les larmes apparaissent, je coupe ce moment des larmes parce que c'est quelque chose d'intime qui se passe entre la personne et moi.

Cela vient peut-être de ce que j'ai ressenti cela à l'époque où j'étais : ne jamais parler en leur nom. Plus les choses sont douloureuses, plus il faut en parler avec distance. C'est comme pour un comédien : il n'a pas à pleurer mais à raconter ; c'est le récit qui doit émouvoir la salle et non les larmes de l'acteur.

On dit que l'oubli est fondateur ; en même temps, on ne peut oublier que ce qu'on a su et on a envie de savoir ce que l'on ne nous a pas transmis. D'un autre côté, le souvenir n'est pas le fait d'une décision ; on ne dit pas « je vais me souvenir ». On se marie, on a des enfants, la vie est faite de chansons et de larmes.

Dans les années d'après guerre, on savait très bien évidemment qu'on n'oublierait pas, mais on pensait que les souvenirs douloureux allaient s'éloigner ; on se rend compte que les



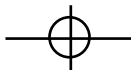
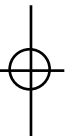
souvenirs nous accompagnent encore et nous accompagnerons toujours.

Non seulement on n'a pas oublié, mais avec le temps, cela revient avec force; la mémoire appelle la mémoire et les larmes appellent les larmes, car comme dit Monsieur Albert dans

« Quoi de neuf sur la guerre », c'est le seul stock qui ne s'épuise jamais.

Propos recueillis par Chantal Steinberg
29/12/02

*Robert Bober, Réalisateur de documentaires et romancier. Dernier roman : Berg et Beck. Paris, P.O.L. 1999



Interview de Bianca Lechevalier-Haïm*

Israël a constitué pour moi dès sa découverte en 1961 une rencontre qui m'a bouleversée. C'est un lieu où s'enracine mon identité de façon authentique tant de façon charnelle que spirituelle. J'ai alors commencé à apprendre l'hébreu et j'ai toujours continué. J'ai fait des séjours d'été pour travailler l'hébreu. J'ai ainsi suivi les cours de l'Université de Jérusalem où j'ai pu assister avant la 1ère Intifada, à une conférence de Ziyad Abu Zayyad, traduite par un collègue et ami anglais. Il est certain que le contexte de la société israélienne n'était pas la même à cette époque là. Depuis la mort de Rabin bien des espoirs de paix ont été perdus. Je me sens toujours proche d'amis israéliens qui représentent une minorité très pessimiste (aussi bien en ce qui concerne les israéliens que les palestiniens) à l'heure actuelle.

Depuis 1990 je fais partie du conseil d'administration d'une association professionnelle franco-israélienne qui organise des congrès alternés en Israël et en France. Le 1^o se déroule en Israël au début de la Guerre du Golfe.

Mes recherches et écrits professionnels ne concernent pas directement Israël. Ils sont centrés pour certains sur les conséquences de la Shoah sur les descendants des exterminés et la transmission du traumatisme.

L'existence d'Israël représente le retour possible à l'identité "hébreu" renouvelée, revisitée et enrichie par la polyphonie interculturelle apportée par la diaspora.

La disparition d'Israël est pour moi impensable! Enfin pour l'anecdote, je signale qu'en ce moment mon petit-fils est entrain de jouer en Amérique Centrale dans le jardin de son grand-père Rodriguez-Espinosa avec sa cousine née d'une mère d'origine palestinienne (de Jérusalem).

*Dr Bianca Lechevalier-Haïm, d'origine sépharade d'Istanbul, ancienne chef de clinique de neuropsychiatrie à la faculté de médecine de Paris, psychanalyste membre titulaire de la SPP, ex chargée d'enseignement à l'Université de Caen. A écrit en collaboration avec Bernard Lechevalier, "le corps et le sens" (1998, Delachaux et Niestlé), "Les contes et la psychanalyse" (2001, In Press).

Interview d'Henri Raczymow*

Que représente Israël pour vous ?

Israël est un pays dans lequel je ne me reconnais pas. Il ne représente rien pour moi, ni concrètement, par exemple comme un lieu où j'aimerais passer des vacances, ni symboliquement comme le lieu qui abrita un jour une « nation » juive ou comme le lieu où les Juifs devraient être réunis... Enfin, et encore moins, comme une terre mystique où les morts ressusciteront, où le temple sera rebâti, où le messie viendra, etc. Par ailleurs, je ne vois pas ce qui fait les valeurs de ce pays ; elles existent peut-être mais moi je ne les perçois pas. Sa seule fonction, en somme, c'est d'être le pays des Juifs. Cela, c'est important, on ne peut pas balayer cette dimension d'un revers de manche.

Est-ce que c'est un élément important de votre identité ?

Israël ne joue strictement aucun rôle constitutif de mon identité. Apparemment.

Est-ce que les deux dernières années ont changé ce rapport ? si oui, comment ?

Ma distance, y compris politique, à l'égard de ce pays n'a fait que se creuser, que s'amplifier. Je réproouve absolument la conquête des territoires acquis en juin 1967, y compris Jérusalem-Est, qu'Israël devrait rendre inconditionnellement, unilatéralement.

Quels sont vos rapports affectifs avec Israël ?

Aucun.

Israël a-t-il une place dans votre vie, dans votre œuvre et laquelle ?

Aucune.

Qu'est-ce qui changerait dans votre vie si Israël disparaissait ?

Apparemment rien, en réalité tout.

Je m'explique. Un jour, voici quelques années, que je tenais ce genre de propos à une amie, celle-ci me fit observer que je ne serais pas ce que je suis, y compris comme juif, si Israël n'existait pas, avec son armée, et sa prétention à défendre les Juifs, tous les Juifs. Cela m'a fait réfléchir. Je devais me rendre à l'évidence : ce qu'elle me disait là était tout à fait vrai. Un Juif de la diaspora, aujourd'hui, peut se dire indifférent à Israël, et même se moquer d'être juif. Or, il peut le faire, et être ce Juif-là, justement parce que l'Etat d'Israël existe, et fortement. Alors, voilà :

1. L'Etat d'Israël m'est en lui-même étranger et je réproouve totalement sa politique vis-à-vis de la Palestine.
2. L'Etat d'Israël est vital pour tout Juif, y compris pour le Juif a-sioniste que je suis. Le droit de se contredire est un droit de l'homme, non ?

* Henri Raczymow.

Essayiste et romancier. Dernier livre : *Le plus tard possible*. Paris, Stock, 2002.

Interview de Régine Robin*

- Quelle relation entretenez-vous avec Israël? Que représente pour vous ce pays, symboliquement ou affectivement?

Israël ne représente pas grand chose pour moi. J'ai été sensible au message sioniste quinze jours de ma vie, quand j'avais 15 ans. J'avais envisagé avec des amis de partir pour Israël, mais cela m'a tenue quinze jours. J'ai été infiniment plus sensible au drapeau rouge qu'au drapeau israélien. Le sionisme m'apparaissait comme une fausse solution à la « question juive ». Dans ma jeunesse j'étais farouchement pour l'assimilation bien que, chez moi, on parlât yiddish et que la culture juive laïque fût fondamentale. Par la suite, j'ai compris qu'on pouvait aussi militer pour le maintien des cultures minoritaires, sans qu'on verse, pour cela, dans le sionisme. Je suis allée en Israël, pour la première fois, fort tard, en 1983. J'y suis revenue souvent, trouvant le pays superbe, inspiré. J'aime beaucoup Jérusalem, et j'y sens une très grande spiritualité, comme la présence habitée des trois religions. J'ai aussi un grand amour du désert.

J'ai aussi très vite compris que ce pays deviendrait impossible et son évolution politique m'inquiète beaucoup. Le fait d'avoir été victime, persécutée, vouée à la mort ne donne aucun privilège. Il ne garantit rien, ni de devenir bourreau à son tour, ni de savoir quoi dire, ni comment le dire, ni même d'avoir quelque chose à dire. J'ai compris très tôt le drame dans lequel nous sommes pris aujourd'hui et la réaction « tribale » des intellectuels juifs français, m'est intolérable.

J'ai écrit un poème sur ma rencontre avec Israël, que j'ai publié dans mon recueil: *l'Immense fatigue des pierres* (Montréal, XYZ, 1996). Le voici*

L'existence d'Israël a-t-elle joué un rôle dans votre oeuvre ?

J'ai presque répondu à cette question.

Israël entre effectivement dans mon œuvre, mais plus encore, les Intellectuels juifs de la diaspora. Néanmoins dans mon prochain livre : *la mémoire saturée*, qui va paraître chez Stock en mars prochain, il y a un chapitre, très critique sur Israël ?

Les événements des deux dernières années ont-ils modifié votre relation avec Israël, et si oui dans quel sens?

Oui, les événements depuis la première Intifada, plus encore depuis la seconde ont conforté mon point de vue. Je crois vraiment qu'il y a impasse et que la politique de Sharon est la pire qu'on puisse imaginer. Je ne triomphe pas, mais je sais que ce qui se passe pourrait la démocratie israélienne, stérilise la pensée et paralyse tout esprit critique. Le contraire de la tradition des intellectuels juifs. Quand je vois ou que j'entends de jeunes Français établis dans les colonies, disant des monstruosité, cela me fait mal. Ils se croient propriétaires du sol de ce pays, dans une idéologie nationaliste qui frise le fascisme, et imaginent sans rire, que l'hébreu est vraiment leur « langue maternelle ». Tout cela est dit avec l'accent d'un « titi parisien ». On hurlerait de rire qui on ne savait quels fantasmes mortifères se lovent dans les plis de ce discours.

Qu'est-ce qui changerait dans votre vie si Israël venait à disparaître ?

Je ne peux pas envisager cette situation. A mon sens, Israël n'est pas menacé. Ce qui l'est, c'est le prix que ce pays devra payer pour avoir

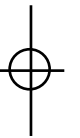


la paix, un prix de plus en plus exorbitant. Il est évident qu'un jour, on reviendra aux frontières de 1967 et qu'il faudra aussi céder la partie Est de Jérusalem, sans compter les colonies. Tout cela est d'une évidence hurlante, mais combien de morts, avant ?

1. Régine Robin, nous a envoyé, joint à cette réponse un poème "Entrelacs de la mémoire", que nous tenons à la disposition de nos lecteurs.

*Régine Robin.

Professeur au département de sociologie à l'Université du Québec à Montréal, écrivaine. Dernier ouvrage : Berlin chantier. Essais sur les passés fragiles. Paris, Stock, 2001.



Laïcité et démocratie en terre d'Islam : une nécessité vitale

Par Rachid Aous

À l'occasion d'un colloque international organisé à Bruxelles en novembre 1999, par le Centre Communautaire Laïque Juif (CCLJ), sur le thème « Juifs et arabo-musulmans dans une société laïque », je fus invité à m'exprimer sur le processus d'intégration des juifs en Europe et à dire en quoi cette expérience historique pourrait inspirer des minorités culturelles arabo-musulmanes pour leur propre intégration au sein de pays européens.

J'ai souligné d'emblée qu'il serait présomptueux de s'aventurer à dire en termes généraux ce que représentent les communautés juives aux yeux des communautés arabo-musulmanes. C'est là une tâche impossible, tant les communautés arabo-musulmanes sont diverses, d'une part du fait de leurs origines territoriales et des expériences historiques de chacune et d'autre part du point de vue idéologique, culturel et socio-économique.

Avant de livrer mon analyse sur la thématique proposée au débat, je m'attacherai surtout à développer ce qui constitue, à mes yeux, le problème majeur à résoudre, face aux blocages structurels que connaissent tous les pays arabo-musulmans : celui de la laïcité en terre d'Islam. Je crois aux vertus du débat d'idées, et à la nécessité d'un parler clair, pour contribuer à faire admettre l'impérieux besoin de laïcité. Ce concept est frappé d'ostracisme, dans le monde arabo-musulman, notamment, en raison de l'absence de légitimité politique de la plupart des gouvernants arabes, et de l'idéologie religieuse conservatrice qui imprègne profondément ces sociétés.

Mes idées sont celles d'un Algérien, à la fois de culture berbéro-arabo-musulmane et de culture républicaine française, militant politique aux convictions laïques de longue date. Mon regard et ma démarche s'adressent, prin-

cipalement, à mes compatriotes maghrébins, puisque, pour l'essentiel, mon engagement politique a pour préoccupation prioritaire de savoir comment apporter une contribution à la sortie de l'état de sous-développement des pays arabes et du Maghreb en particulier. C'est sous ce prisme que j'écris.

Concernant le processus d'intégration des Juifs dans nombre de pays européens, en tant qu'expérience susceptible de servir de modèle aux communautés arabo-musulmanes vivant en Europe, mon analyse repose sur la donnée fondamentale de la Shoah. Au-delà des spécificités historiques, relatives à la présence des Juifs en Europe, assez connue pour ne pas avoir à en retracer ici le cheminement, j'observe pour ma part que la démarche d'une intégration-assimilation de beaucoup de Juives et de Juifs au sein de sociétés européennes n'a aucunement empêché leur exclusion, leur traque, et les camps de la mort. Ce fait historique me fait retenir, entre autres leçons à tirer de la barbarie nazie, qu'à tout considérer mieux vaut assumer en toutes circonstances et en tous lieux ses origines identitaires.

Les arabo-musulmans seraient bien inspirés de ne jamais oublier la tragédie de la Shoah pour penser leur intégration au sein des sociétés européennes. La voie appropriée à emprunter, pour une bonne intégration, est celle de la laïcité qui implique l'adoption de valeurs universelles tout en préservant, en tant que de besoin, une personnalité culturelle et culturelle manifestant un attachement à des origines identitaires. De ce point de vue, l'expérience des communautés juives, en diaspora, est instructive, à plus d'un titre, notamment pour les communautés arabo-berbéro-

musulmanes confrontées depuis moins longtemps aux questions d'intégration en Europe.

En effet, si les communautés juives, en particulier leurs intellectuels, ont dans leur grande majorité assimilé les valeurs laïques, il n'en est pas de même pour des communautés arabo-berbéro-musulmanes et ses élites. Pour celles-ci, le chemin qui mène à l'acceptation sereine de la laïcité est semé d'embûches, de toutes sortes : culturelles, politiques, économiques et sociales. Mais le nœud gordien que ces élites devront d'abord trancher, ou, pour le dire autrement, le cordon ombilical qu'il faudra rompre et, à tout le moins distendre, se situe dans le rapport insuffisamment critique que les femmes et les hommes de culture musulmane entretiennent avec la dogmatique islamique.

De la part des dirigeants politiques arabes, le rejet de la laïcité cache mal leurs arrière-pensées et calculs politiques, dont le véritable fondement est le refus de mettre en œuvre un système démocratique, sans lequel il est vain d'espérer acquérir un progrès durable quelle que soit la société considérée. Aucune incompatibilité de fond n'existe entre un système politique laïque et démocratique et la libre pratique d'un credo religieux. Il s'agit depuis plus d'un siècle, d'un fait historique que tout observateur de bonne foi peut constater.

La laïcité, c'est la liberté de conscience, garantie par l'État, et en aucun cas un positionnement antireligieux. En terre d'Islam, l'exemple turc¹ démontre la compatibilité d'un système politique laïque dans le cadre d'une société profondément musulmane. En outre, les performances économiques, culturelles et sociales de ce système sont incomparablement plus élevées en comparaison à celles des autres pays musulmans non laïques. En revanche, partout où un pouvoir religieux tient directement les rênes d'un gouvernement -ou bien quand il l'exerce indirectement à travers une excessive influence de l'idéologie religieuse sur la société-, les libertés individuelles et collectives sont bafouées, l'écono-

mie stagne, les populations souffrent et s'appauvrissent notamment sur le plan culturel. Parmi tant d'exemples que l'on pourrait citer pour soutenir cette affirmation, deux viennent immédiatement à l'esprit parce qu'ils renvoient à une revendication, bannière au vent, d'une gouvernance-modèle selon de prétendues traditions authentiques islamiques :

D'abord, on pense au pouvoir cruel et obscurantiste des Talibans qui durant six ans a ramené l'Afghanistan² aux pires barbaries des temps anciens que l'on croyait révolus. Ensuite, à l'Iran, gouverné pendant plus de vingt ans par une mollarchie rétrograde qui a donné à voir de multiples visages de l'intolérance et de la violence d'un intégrisme islamique.

Il ne peut y avoir développement et progrès sans capitalisation du savoir et il ne peut y avoir capitalisation du savoir sans une politique qui place les femmes et les hommes au cœur de l'organisation de toute société. L'esprit de création ainsi que le désir d'investissement, intellectuel et scientifique, productif et durable, ne peuvent s'épanouir que dans un système politique garantissant aux citoyennes et citoyens la libre expression de leurs potentialités, le strict respect de la liberté de conscience et la possibilité d'entreprendre dans la transparence politique, c'est-à-dire sous un régime crédible d'état de droit. L'absence de ces conditions pousse vers l'exil un trop grand nombre de compétences, chèrement acquises, engendrant ainsi un appauvrissement et une accumulation de handicaps au profit quasi exclusif des nations développées du monde occidental. Dans cet aboutissement, l'impact négatif, de la pression idéologico-religieuse sur la société, est loin d'être négligeable.

En effet, les religions monothéistes sont d'essence totalitaire en raison de leur prétention à détenir la vérité absolue et, de ce fait, sont antinomiques avec les valeurs et principes démocratiques. Ces religions n'acceptent des

opinions contradictoires par rapport à leur doctrine fondamentale, que si elles se trouvent hors du pouvoir politique et/ou dans le cadre d'un rapport de forces idéologico-culturel qui en limite leur influence sur la société.

Voilà pourquoi, m'apparaît inévitable une confrontation avec la doctrine idéologico-religieuse musulmane, celle qui irrigue et structure, depuis plus de dix siècles, l'être culturel arabo-berbéro-musulman et, de façon concomitante, d'interpeller la classe politique sur ce sujet. Cette doctrine est fondamentalement anachronique, conservatrice et inégalitaire, sous plusieurs aspects, par exemple au sujet du statut de la femme³ et de la question de l'héritage en droit musulman, la Charia. La pensée qui en résulte, véritable monolithe de conservatisme, est tellement rigidifiée qu'il y a peu de chances de la transformer de l'intérieur d'autant qu'elle est confortée par plus de 95 % de la production intellectuelle et des discours, tous genres confondus (livres, journaux, revues, radio, télévisions, mosquées, enseignements primaires, secondaires et universitaires, discours publics et privés, etc.).

Dès lors, cette pensée se transforme en une chape de plomb qui enserre, jusqu'à l'étouffement, l'esprit critique à l'intérieur des sociétés arabo-berbéro-musulmanes, et dont l'idéologie traditionaliste qui les imprègne est la cause première du formatage de mentalités rétrogrades. Dans ces conditions, la question se pose de savoir comment faire entendre une opinion contraire au consensus ambiant, souvent imposé par la pression sociétale ?

En dépit d'un rapport de forces largement défavorable à la laïcité, le combat d'idées doit être mené, parce qu'il est nécessaire et parce qu'il correspond à un besoin vital des sociétés arabo-berbéro-musulmanes. Pour sortir de cet enfermement idéologico-religieux, l'alternative pacifique me paraît être celle du courage intellectuel qui suppose l'affirmation et la revendication, en tous lieux, du respect de deux principes intangibles : liberté de conscience et liberté d'expression, et ce jus-

qu'à emporter une majorité d'adhésions en vue d'instaurer un système politique démocratique.

Du concept modernisme et modernité

Il n'a jamais existé en ce monde ni ne peut être envisagé, sinon en utopie, de système social et politique parfait. Chez les croyants, la perfection est considérée comme le seul apannage divin. Elle est donc exclue de l'ordre humain, ce que chacun peut convenir de bon sens. Cependant, les expériences humaines ne sont pas d'égale valeur. Toute l'histoire de l'humanité en témoigne, par ses processus de progrès et de décadence de civilisations, dont quelques-unes n'ont laissé que peu de traces. Ainsi progrès et décadence participent d'un mouvement historique sur lequel il convient de s'interroger sans cesse.

Le modernisme et la modernité s'opposent à toute idéologie religieuse traditionaliste et rétrograde. Ces concepts se pensent historiquement et non mythiquement, et s'incarnent dans l'émergence de l'individu avec son statut de conscience autonome ainsi que dans un mode de pensée fondé sur la moindre aliénation possible à l'irrationnel. Ils sont le pur produit des lumières de la science, de la philosophie et au total, de la raison critique.

En terre d'Islam, cette modernité a fait brutalement irruption à la fin du XVIII^e siècle avec l'invasion de l'Égypte par Napoléon. Ce fut un choc traumatisant pour les sociétés arabo-musulmanes et d'abord perturbant pour ses élites qui prirent la mesure du retard considérable accumulé face aux sociétés européennes embarquées dans le train d'une modernité devenue la référence en matière d'acquisition de connaissances scientifiques, philosophiques et littéraires. Bref, le modèle le plus abouti sur le plan de l'organisation politique et sociale dominé par des principes et des valeurs d'égalité qui ne purent se traduire durablement, dans la réalité, qu'à la faveur d'une rupture avec l'idéologie religieuse catholique traditionaliste et conservatrice qui a prévalu du Bas Moyen Âge jusqu'au début XX^e siècle.

Le modernisme s'est donc en premier lieu imposé à l'église catholique, non sans un dur et long combat d'idées mené à l'intérieur même de cette Institution⁴. C'est sous la pression d'un nouvel esprit scientifique, et de la rationalité contemporaine que le modernisme et la modernité ont pris le dessus sur la tradition religieuse, jusqu'à l'influencer en l'obligeant par exemple à adopter la méthodologie historique et critique dans l'exégèse biblique, entraînant la "démystification"⁵ de la Bible désormais assumée par le gouvernement de l'église.

Ainsi modernisme et modernité sont le produit d'une histoire européenne portée par des luttes, souvent sanglantes, pour l'instauration d'un ordre nouveau dont l'une des caractéristiques réside dans un plus grand respect des droits de l'Homme et, concomitamment, dans la moindre prégnance de l'idéologie religieuse sur l'organisation et l'agir des êtres humains. Dès lors, la modernité ne peut pas être un magasin d'accessoires où chacun viendrait puiser, à sa guise l'élément qui lui paraît utile, selon l'idée qu'il se fait du progrès. La modernité est un tout indivisible et indissociable de valeurs structurantes susceptibles certes de perfectionnement, comme toute œuvre humaine, mais qui impliquent dans tous les cas de figure un choix fondamental de société dans laquelle les principes et les règles inégalitaires de toute nature n'ont pas droit de cité et, surtout, sont frappés d'illégitimité absolue. Par conséquent, opter pour la modernité c'est, nécessairement, renoncer à des pratiques et traditions dépassées, non conformes à un humanisme universel qui ne peut exister que dans le cadre d'un état de droit où la place du religieux est obligatoirement confinée à l'espace privé.

Ce choix s'impose, pour douloureux qu'il puisse être aux yeux d'un grand nombre de musulmans, car il n'y a pas d'alternative si une société veut bénéficier des bienfaits de la modernité. Ceux qui recherchent une troisième voie, entre des valeurs de traditions

conservatrices et rétrogrades, à l'instar de quelques-unes déjà mentionnées ci-dessus caractérisant l'idéologie dominante musulmane, et les valeurs consubstantielles à la modernité européenne se complaisent en chimères. Ceux-là, plus grave encore, perpétuent une pensée et des comportements confortant des idées mythologiques, superstitieuses et fatalistes.

En fonction du principe du moindre mal, choisir, entre deux types de société, c'est préférer, en conscience, les valeurs de l'une au détriment de celles de l'autre, car si aucune société ne peut prétendre à une organisation parfaite, l'on peut néanmoins mesurer quel système social et politique répond le mieux aux besoins des femmes et des hommes. Winston Churchill, par sa fameuse formule : la démocratie est le pire des systèmes, à l'exception de tous les autres, a donné à cette valeur une renommée méritée, puisque son efficacité, comme vecteur de progrès et de développement, se trouve validée de façon incontestable depuis plus de deux siècles.

Les causes du déclin ou l'origine du sous-développement

Des tentatives de transformation douce, c'est-à-dire de mise en œuvre par l'écrit et par le verbe d'une stratégie de contournement de l'idéologie conservatrice et rétrograde musulmane, ont été maintes fois engagées, sans succès. Parmi les plus connues, je citerai celles menées par l'éminent philosophe, Ibn Rushd "Averroès" (1126-1198), puis celles de l'École de la Nahda, dite de la "Renaissance" des peuples arabes (XIX^e et XX^e siècles), avec comme figures principales Mohammed Abdou (1849-1905), Djamel Eddine al-Afghani (1838-1897), Rachid Réda (1865-1935). Ces transformations qui visaient à la revivification de l'Islam pour moderniser la société s'imposaient déjà dès le XII^e siècle et plus encore à partir du début du XIX^e. Elles s'imposent davantage aujourd'hui tant les rigidités de cette idéologie religieuse se sont ren-

forçées depuis. Un moment-clé, connu sous le vocable de « fermeture de la porte de l'idjti-hâd » début du Xe siècle, est de mon point de vue la cause principale de la stagnation, puis de la régression et, en fin de compte, du sous-développement contemporain des sociétés arabo-berbéro-musulmanes.

On peut résumer ce moment historique comme la victoire de la mouvance conservatrice -qui a très rapidement engendré les écoles traditionalistes-obscurantistes- sur les mu'tazilites notamment, ces derniers étant les premiers à prôner l'usage de la raison dans l'exégèse du Coran. Encore faut-il immédiatement préciser qu'il s'agit de l'idjtihâd "rationalisant" mu'tazilite qui n'a eu droit de cité que pendant trente ans environ, sous les règnes des califes abbassides al-Ma'mûn (813-833), al-Mu'tim (833-842) et al-Wâthik (842-847).

C'est sous le califat d'al-Ma'mûn, vers la fin de sa vie, que la doctrine mu'tazilite s'efforça de s'établir, hélas à travers une pratique inquisitoriale, connue sous le nom de la Mi'na. Cette inquisition a sans doute contribué à produire un effet boomerang qui renforça le rigorisme, et l'enracinement du Sunnisme, c'est-à-dire la tradition conservatrice en terre d'Islam. Mais, cette doctrine traditionaliste ne perdura qu'en raison de luttes intestines pour le pouvoir califal, du manque de légitimité politique de nombreux califes Abbassides et autres souverains, menant par ailleurs une vie de plaisirs dispendieuse, ce qui affaiblissait leur autorité morale notamment, entraînant de ce fait et l'emprise de l'idéologie religieuse conservatrice et la détention effective du pouvoir réel par une caste de militaires. Ces facteurs comptent, assurément, comme sources importantes du processus de délitement et de déclin de la civilisation arabo-musulmane.

Chacun sait que le traitement efficace d'une maladie passe d'abord par un juste diagnostic. Alors que les sociétés arabo-berbéro-musulmanes dépérissent depuis des siècles, les solutions envisagées jusqu'à présent, sont

demeurées inopérantes parce que précisément le diagnostic du mal qui les ronge était erroné et, par conséquent, la thérapie proposée inadaptée.

L'idée dominante qui parcourait l'ensemble des tentatives entreprises pour appréhender les causes de la régression est celle du Rudju', ou le retour aux sources dans le sens où il convenait de ne prendre en compte que le Coran et la Sunna authentique en vue de résoudre les problèmes sociaux et moraux auxquels les Musulmans étaient confrontés⁶. Aujourd'hui cette analyse continue à avoir cours.

C'est cette idéologie religieuse traditionaliste et obscurantiste qui structure la pensée en Islam, depuis environ dix siècles, que dénonce Ahmad Amin, intellectuel égyptien, dans un essai⁷ publié au Caire en 1936, en ces termes : « A mon avis, la mort du mu'tazilisme a été le plus grand malheur qui ait frappé les musulmans ; ils ont commis un crime envers eux-mêmes ». Un autre intellectuel égyptien, Zuhdî Îasan Djarullah (1947) complète l'analyse en considérant l'élimination de l'école des mu'tazilites comme, historiquement, la « victoire de l'obscurantisme » et la cause de la décadence des Arabes⁸. Ces voix courageuses et ce parler vrai, hélas rares, peu audibles et si mal reçus dans le monde arabo-musulman mériteraient d'être mieux connus et reconnus.

Perspectives

Les élites arabo-musulmanes ont à méditer ces échecs, et à en tirer des enseignements radicaux, c'est-à-dire à intégrer une logique de rupture face à une idéologie religieuse dépassée et dangereuse ; elles doivent affronter le terrorisme sociétal ambiant et, sans censurer, questionner ces multiples et vaines tentatives de transformation douce de cette idéologie religieuse dont la réalité montre depuis trop longtemps ses tragiques effets d'immobilisme sur les sociétés arabo-musulmanes. Elles doivent tout particulièrement prendre position et argumenter sans langue de

bois pour défendre les principes de la libre expression et de la liberté de conscience. Autrement dit, elles doivent se donner le droit de réfuter des règles imposées par la Chari'a, système juridique religieux inventé par des hommes.

C'est le devoir des élites arabo-musulmanes d'éclairer le champ culturel et politique en expliquant, par exemple, pourquoi le verset 34 de la sourate IV⁹, parce qu'il structure des rapports inégalitaires entre les hommes et les femmes, est inacceptable tant dans la forme que sur le fond dès lors que son exégèse a entériné en droit un principe inique.

La Chari'a appliquée dans la quasi-totalité des pays arabes donne en effet force de loi à ce verset coranique et, par conséquent, il s'agit bien du choix délibéré d'une exégèse privilégiant une lecture traditionaliste et conservatrice, consacrant des relations de droit inégalitaire entre musulmanes et musulmans. Nous devrions être de plus en plus nombreux à rejeter, catégoriquement, cette loi et celles de même nature, le faire savoir en toute occasion, car aucune conscience éprise d'un idéal de justice ne peut l'accepter.

La prise de conscience d'un large public, quant à la nécessité d'une mise à distance de cette idéologie religieuse aux effets aliénants sur les mentalités, passe impérativement par des prises de position publiques et privées, en usant de tous les canaux de communication disponibles; elle passe aussi par des actes de boycott des prières dans des mosquées dirigées par des idéologues intégristes développant un discours haineux et confortant une pensée terroriste (cf. les sermons truffés d'appels au meurtre d'Ali Belhadj, leader algérien intégriste).

Il convient d'interpeller les défenseurs d'un Islam mythique qui n'existe que dans les cerveaux et les cœurs de celles et ceux qui refusent d'affronter les réalités passées et le vécu quotidien, pour les pousser à se prononcer sur des faits évidents qui structurent les sociétés

musulmanes : le code de la famille qui instaure des rapports de droit inégalitaire, les sanctions barbares jamais dénoncées même si elles sont rarement appliquées¹⁰, etc. Il s'agit de démasquer le double langage où l'on voit trop souvent ces défenseurs zélés d'un Islam proclamé juste se trahir, en acceptant de légitimer les versets qoraniques et hadiths qui sont en contradiction avec un discours à prétention égalitaire. Cette dialectique de questionnement et d'interpellation est à encourager en toute circonstance parce qu'elle est *in fine* formatrice d'une conscience éclairée et, en conséquence, porteuse de valeurs de progrès. Plus largement, aucun propos ne doit être jugé inutile à chaque fois qu'il s'agira de signifier aux censeurs de tout acabit que des citoyennes et des citoyens ne sont plus disposés à tolérer des discours et des pratiques non conformes à la dignité humaine. Cette manière de se comporter présente un intérêt didactique utile au processus de transformation des mentalités facilitant ainsi, tôt ou tard, l'établissement d'un état de droit en terre d'Islam.

Concernant le verset susmentionné, chaque musulman peut vérifier ici la stricte observance en droit de la littéralité du texte qoranique et, ainsi, prendre aisément conscience de ce que le problème fondamental de l'exégèse n'est pas seulement une question d'interprétations novatrices, ou de délivrance de fatwas émanant de 'ulamas éclairés. Le problème ne réside pas non plus comme on le voit souvent écrit, et comme on l'entend régulièrement dans les discours publics et au cours de conversations informelles, dans le manque d'une compréhension judicieuse de l'esprit et de la lettre du Coran. Nulle part la question de la responsabilité du texte coranique, tel qu'il est appliqué, n'est abordée tant l'idéologie religieuse dominante a frappé d'interdit une telle démarche, la considérant d'emblée comme sacrilège et impie.

En vérité, l'issue, à cette impasse ne peut venir que d'une refondation théologico-philoso-

sophique de la doctrine islamique sunnite, à savoir : la reprise de la question du Coran créé, démarche qui exclut de considérer ce texte comme la parole littérale de Dieu, sans renier pour autant son message fondamental, le tawhid ou croyance en l'absolue unicité divine¹¹. Seule cette voie entrevue par le mu'tazilisme permet l'adaptation de dispositions du Coran aux exigences de l'évolution du droit, en conformité aux valeurs universelles qui s'imposent à toute société humaine civilisée.

En outre, ces problèmes majeurs ne peuvent être de la seule compétence des 'ulamas et des imans, d'une part parce qu'ils pénalisent directement plus de 50 % de la société arabo-berbéro-musulmane et d'autre part parce que ces problèmes sont fondamentaux au regard de l'organisation d'un système politique et social. Accepter la Chari'a telle qu'elle existe c'est abdiquer toute capacité à changer des lois injustes et, au-delà, c'est *de facto* intégrer en l'inconscient une logique et une pensée intolérantes qui confortent une mentalité et un système non démocratiques.

Il s'agit donc d'un enjeu capital qui touche à la nature même de la société à bâtir. En la matière aucun domaine n'est tabou. Le rôle de l'intellectuel arabe est précisément de soulever et de débattre de toutes ces questions, y compris de celles considérées abusivement comme relevant du sacré, dès l'instant où elles deviennent une source de blocage et d'affaiblissement du corps social et culturel. Sans remise en cause, en termes clairs, de cette idéologie religieuse, tragiquement aliénante, les sociétés arabo-berbéro-musulmanes continueront à s'interdire le principal outil pour déclencher la prise de conscience indispensable à la sortie de leur état de sous-développement.

Partout où la liberté de conscience existe, caractéristique éminente de la laïcité, les peuples qui évoluent dans un tel système bénéficient d'un sort meilleur relativement aux peuples qui en sont privés. Par ailleurs, s'agissant de l'avenir de toutes ces sociétés, il

n'est pas tolérable de balayer d'un revers de main l'expérience de nations issues d'un autre processus historique alors même que tant d'intellectuels arabes se font gloire des apports de la civilisation arabo-musulmane au patrimoine culturel universel. Peut-on sérieusement concevoir que cette civilisation qui a su se nourrir et se renforcer de richesses spirituelles, philosophiques, scientifiques, culturelles et artistiques venues d'autres horizons, ne puisse pas de nouveau accueillir sans se dénaturer les valeurs issues de la modernité? Cette civilisation en effet ne fut véritablement glorieuse et "moderniste", en son temps, que lorsqu'elle intégra en son sein en se les appropriant les richesses de l'humanité qui s'offraient à elle.

Pour moi, les valeurs laïques, consubstantielles à la pratique démocratique, sont les conditions premières à mettre en œuvre, pour que le monde arabo-berbéro-musulman entre dans un processus vertueux de progrès. L'expérience historique est là pour le démontrer, ce qui a été bon pour l'Europe et les États-Unis, doit l'être nécessairement pour le monde musulman.

Par conséquent, militer ouvertement à la fois pour des valeurs laïques et la démocratie politique, dans tous les espaces civilisationnels arabo-berbéro-musulmans, c'est hâter, en terre d'Islam, l'avènement de sociétés plus libres, plus soucieuses du respect de l'autre, bref de sociétés où le droit sera égalitaire entre citoyennes et citoyens.

À cette fin, les formes de militantisme ou les manières d'être en société sont, naturellement, multiples. L'essentiel étant de ne jamais négliger de témoigner par l'écrit, par la parole et par des actes au quotidien, en réagissant chaque fois que le contexte l'exige. C'est à ce prix que les mentalités se transformeront parce qu'elles auront été confrontées à des attitudes et à une pensée différente sur les lois, les valeurs et l'histoire, et que l'espoir de s'en

sortir prendra corps. J'ai choisi d'illustrer ce propos par quelques exemples de nature à suggérer une des voies propices au processus de prise de conscience évoqué ci-dessus.

I

Le premier exemple que je proposerai est lié à la création de l'Association pour un Judaïsme Humaniste et Laïque (AJHL), en France. Grâce à mon amitié avec Maître Violette Attal-Lefi j'ai vécu cette expérience de très près, de la gestation de l'idée jusqu'à l'aboutissement du projet. Je sais donc combien cette démarche a suscité de sympathie et de contestations, de débats passionnés et passionnants, au sein des communautés juives installées en France et ailleurs. C'est pour moi, un modèle à suivre. J'espère voir bientôt des associations d'obédience culturelle musulmane militer ouvertement tant en Europe que dans les pays arabo-berbéro-musulmans pour l'instauration de la laïcité.

La question, souvent posée –entre Juifs– de savoir si le couple «juif-laïque» fait sens, se présente comme une interrogation encore plus lancinante concernant le binôme «musulman-laïque», car l'imprégnation de la pensée religieuse décrite ci-dessus qui irrigue l'ensemble du champ culturel arabo-berbéro-musulman est si stérilisante d'énergies qu'elle impose que la thématique de la laïcité soit sérieusement débattue. Cette imprégnation religieuse est bien le terreau dans lequel plongent les racines de stagnation, de sous-développement et de régression relative de la civilisation arabo-musulmane. Cette situation, qui perdure depuis dix siècles, –je le souligne à nouveau avec force, tant cette longue nuit devrait interpeller toute musulmane comme tout musulman– est donc à l'origine des malheurs qui frappent la majorité des peuples musulmans et berbéro-arabes. Par conséquent, elle est la source de leurs misères matérielles et humaines, de leur état de colonisabilité antérieure, de leur faiblesse actuelle, de leurs frustrations et des haines de toute natu-

re d'où naissent la plupart des conflits et violences, avec leurs cortèges de tragédies sanglantes qui endeuillent de nombreuses sociétés en terre d'Islam.

À partir de cette conviction forgée par l'analyse de situations historiques comparables *mutatis mutandis* et par mes réflexions sur les causes de stagnation et de décadence de la civilisation arabo-musulmane, je pense que des associations de type AJHL, en terre d'Islam, ne peuvent que contribuer à l'émergence d'une conscience où l'identité religieuse et l'idéal laïque ne seraient plus antinomiques.

II

Je voudrais maintenant narrer une situation vécue à Paris avec ma mère âgée de 75 ans, pour montrer comment des clichés culturels peuvent véhiculer, souvent avec une bonne foi désarmante, des idées de xénophobie par exemple. Au-delà de cette anecdote, j'espère surtout donner à comprendre le terrain culturel qu'il convient de labourer en priorité en vue de faire bouger les mentalités. Je précise que ma mère, illettrée, est nourrie d'une tradition orale multiséculaire, aux valeurs honorables¹² puisées pour l'essentiel aux sources de l'islam et que, la connaissant suffisamment, je sais qu'elle est à mille lieues de toute pensée ou pratique consciemment raciste ou xénophobe.

Voici l'histoire résumée. Nous étions invités à dîner chez des amis juifs. Ma mère, musulmane pratiquante non bigote, mais attachée au respect scrupuleux d'un certain nombre de rituels, s'est naturellement montrée soucieuse de manger "hallal", équivalent du "cacher" pour les juifs pratiquants. Elle m'a proposé de suggérer à mes amis juifs de cuisiner du poisson. Elle avait besoin de se rassurer afin de ne pas avoir à consommer de viande provenant d'un abattage non conforme aux règles de la tradition musulmane. Mes relations complices avec ma mère m'ont autorisé à la taquiner en présence de mes amis, en lui

faisant remarquer qu'on lui avait servi enfin ce qu'elle avait souhaité, et ce sans que j'eusse à en faire la demande au préalable.

En guise de compliments et de remerciements, ma mère s'adressa à mes amis juifs, qu'elle connaissait par ailleurs puisqu'elle les avait reçus en Algérie, en ces termes : « Mes enfants, je suis heureuse de partager votre nourriture, car comme le dit notre tradition, Tu peux manger chez le Juif mais point te coucher dans ses draps ». Cette phrase comme les termes « Houdi hachak »¹³ (Juif sauf ton respect) qui soulignent le peu d'estime dans lequel est tenu le Juif dès lors que ce mot « houdi » est employé dans le langage courant sont des expressions que j'ai souvent entendues dans divers milieux maghrébins berbéro-arabo-musulmans. Ces expressions révèlent une dimension détestable et condamnable d'un aspect de la culture maghrébine et arabe qui s'enracine cependant dans le discours religieux.

Même s'il est largement connu que l'antisémitisme prend source dans l'église chrétienne, on trouve aussi, en Islam, des écrits – versets du Coran et hadiths – qui autorisent l'éclosion de ce sentiment de détestation et d'exclusion du Juif, du Chrétien et du Polythéiste. Dès lors, le plus souvent, les expressions que je viens de citer se stratifient en propos quasi proverbiaux sur lesquels la plupart de ceux et de celles qui les emploient ne s'interrogent, ni n'imaginent qu'ils transmettent ce faisant une idée de xénophobie et, en l'occurrence, d'antijudaïsme.

Plus d'une fois, j'ai pu vérifier à l'occasion de discussions que je provoquais suite à l'énoncé de ces expressions, l'abdication de la raison critique à l'endroit de cette praxis culturelle de la part de beaucoup de compatriotes maghrébins et arabes du Moyen-Orient.

Des clichés de cette nature renforcés par des lectures de textes antisémites tels *Les prophètes des Sages de Sion*, qui empoisonnent l'ensemble de la culture maghrébine et arabe, sont

à combattre par tous les musulmans en introduisant partout l'esprit d'analyse critique, surtout au regard des discours et des dogmes religieux. Dans tous les cas, le rôle des intellectuels musulmans est de dévoiler l'inacceptable inscrit dans la culture arabo-berbéro-musulmane, fût-il estampillé sacré, et de dénoncer tout écrit et propos que la conscience humaine réproouve.

La systématisation d'une telle démarche me paraît nécessaire non seulement pour se donner quelques chances de parvenir à l'instauration d'une société où le respect des droits égalitaires, en particulier entre les hommes et les femmes, ne serait plus un vain mot, mais aussi indispensable pour une véritable politique de progrès et d'avancée économique et sociale. Prendre appui sur les valeurs laïques, en assurer la plus large diffusion constitue un moyen privilégié pour engager ce combat incontournable en vue de cultiver un terrain d'idées plus favorables au respect des identités et des croyances de chacun et, au total, pour acclimater un idéal démocratique. À dessein, je n'évoque, ici, que le rôle de l'intellectuel et du citoyen arabo-berbéro-musulmans, sachant que les mêmes pratiques intolérables existent à l'endroit des arabes, à l'intérieur du monde juif. Comme le dit le dicton populaire : « chacun doit balayer devant sa porte » pour faire se rencontrer dans un échange fructueux les femmes et les hommes de toute tradition culturelle.

III

Le dernier exemple que je voudrais citer a trait au rapport dialectique qu'un échange culturel authentique judéo-arabe induit comme effet positif pour une meilleure connaissance réciproque et, partant, engendrer des attitudes d'ouverture, de compréhension et d'enrichissement mutuel. Sur le concept même de judéo-arabe, des éclaircissements s'imposaient. J'ai été amené à apporter une contribution dans un article publié en octobre 2000 dans la revue les Carnets Séguier¹⁴.

Je voudrais souligner, ici, simplement la force symbiotique de ces deux termes « judéo-arabe », évocateurs d'un passé glorieux d'entente intercommunautaire qui a déclenché, chez feu Jacques Berque, éminent islamologue, à l'occasion de sa leçon de clôture au Collège de France, l'envolée suivante : « J'appelle à des Andalousies toujours recommencées dont nous portons en nous à la fois les décombres amoncelés et l'inlassable espérance ».

Cependant, pour que le dialogue judéo-arabe opère efficacement sur les consciences, il faut être clair sur les idées puis inscrire sa démarche dans un projet de société qui transcende les particularismes pour viser à l'universel. Telle est l'approche de mon ami Simon Elbaz qui, depuis 20 ans, s'investit dans une création artistique « matrouz » de chant, musique et théâtre¹⁵ emblématique de ce qui est, à mes yeux, la plus fidèle, la plus juste expression de la culture judéo-arabe. Cela est si peu banal que l'on peut, raisonnablement, parler d'une démarche artistique révolutionnaire puisque, pour la première fois, la tradition chantée judéo-arabe se donne à entendre à un public élargi, hors des communautés juives sépharades.

Du simple fait par exemple que le public maghrébin, arabo-berbéro-musulman, entre en contact, par le chant et la poésie, avec la culture spécifiquement hébraïque, s'enclenche de façon subliminale un réflexe de curiosité, puis un cheminement intellectuel entraînant un processus de reconnaissance de l'autre, riche en retombées favorables à un dialogue judéo-arabe et, par extension, propice à une culture de non-violence, de paix. De plus, une grande partie de ce public a ainsi une opportunité de s'interroger sur un pluriel identitaire maghrébin, où l'identité culturelle juïdaïque maghrébine retrouve toute sa place. On peut espérer que s'ensuive, logiquement, une réflexion sur la richesse, et la force des nations capables d'intégrer des identités plurielles et, *in fine*, cette dialectique participera sans doute

au renforcement d'une pensée laïque et démocratique.

Mais, il me semble que si le message de Simon Elbaz passe bien, tant auprès des communautés juives qu'arabo-berbères, c'est d'abord parce qu'il affiche et assume son identité culturelle juïdaïque dans sa pleine authenticité, sans gommer l'autre identité culturelle berbéro-arabo-musulmane dans laquelle il a baigné et qu'il assume aussi tout naturellement. Autrement dit, la reconnaissance de l'autre appelle, *ipsofacto*, la reconnaissance de soi.

Cette clarté dans la démarche artistique est assez exceptionnelle en regard de ce qui prévalait, depuis quelques décennies, en matière de discours sur la culture judéo-arabe. En effet, beaucoup de malentendus couraient à cause d'un manque de rigueur dans les idées et dans les définitions appliquées à cette culture. C'est ainsi qu'apparaît contre-productif pour un véritable dialogue judéo-arabe de présenter ce que chantent Reinette l'Oranaise ou Lili Abassi, comme culture judéo-arabe, alors que le genre et le contenu chantés par ces deux grands interprètes juifs représentent exclusivement de la musique et du chant arabo-andalous et/ou des dérivés de cette forme musicale classique.

Cette présentation fautive, par la presse et les médias, en France notamment, est souvent reçue par un public maghrébin arabo-berbéro-musulman comme une négation de leur création culturelle spécifiquement maghrébine portée par la langue arabe. Il s'agit d'un point, fort sensible, de l'identité culturelle maghrébine malmenée également par deux idéologies en compétition, panislamique et panarabe, négatrices de spécificités régionales. C'est pourquoi, de ce public, nourri de multiples frustrations, on entend couramment fuser des remarques anti-juïdaïques et parfois antisémites du type : « ces Juifs ont une tendance à une appropriation indue », quand bien même ces mots ne désignent pas automatiquement l'expression d'une pensée fonda-

mentalement raciste et anti-judaïque consciemment intériorisée.

On comprend dès lors que le souci de la précision et de la clarté dans les idées ne relève pas d'un quelconque académisme ni d'une exigence universitaire pointilleuse, ni de je ne sais quel « nationalisme culturalo-identitaire ».

Comme c'est souvent le cas en divers lieux, le parler vrai couplé à la rigueur intellectuelle de la part de chacune des parties me paraît être le meilleur moyen de communication pour un dialogue authentique judéo-arabe hors de toutes nostalgies mythifiées. Les Andalousies, dont parlait Jacques Berque, ont sans doute existé. Elles sont un sujet de fierté pour de nombreux musulmans, mais je crois davantage qu'elles restent à reconstruire désormais à la lumière de valeurs universelles, c'est-à-dire à la lumière des valeurs fondées d'abord sur des principes d'égalité de droits.

Au-delà de mon point de vue sur le modèle d'intégration des Juifs en Europe, je voudrais conclure en soulignant que j'ai essayé de montrer, à travers ces exemples, que le regard des communautés arabo-berbéro-musulmanes, notamment sur le vécu d'autres peuples, est avant tout déterminé par le fond culturel qui le structure. Éradiquer des éléments ossifiés de ce fond culturel, en dépoussiérer d'autres en faisant reculer l'étouffante imprégnation d'une pensée religieuse dogmatique et rétrograde conditionnent pour une bonne part, et l'instauration d'un dialogue enrichissant dans le respect mutuel des attachements culturels et identitaires de chacun, et la capacité sinon d'intégrer du moins de s'inspirer positivement, pour soi, de l'expérience d'autres peuples et nations. Ce travail sur soi me paraît être la tâche prioritaire que les élites arabo-berbéro-musulmanes doivent entreprendre, vigoureusement et courageusement, sous l'aiguillon des valeurs humanistes de la laïcité inséparables d'un système politique démocratique.

Notes

1 Ce modèle Turc est un bon cas d'école qui illustre bien le fait que la seule laïcité ne suffit pas à être l'unique moteur de la modernité. D'où la nécessité absolue du couple Laïcité/Démocratie politique intégrant le respect des droits de l'homme pour créer les conditions optimales d'un véritable développement économique et social endogène.

2 Sans l'appui des Etats Saoudien, Pakistanais et Américain, jamais le pouvoir des Talibans ne serait parvenu à s'établir en Afghanistan.

3 Verset 34 de la Sourate 4, traduction par le Cheikh Si Hamza Boubakeur, Recteur de l'Institut musulman de la mosquée de Paris: Les hommes ont autorité sur les femmes en raison [des qualités] par lesquelles Dieu vous a élevés les uns au-dessus des autres et en raison des dépenses qu'ils prélèvent sur leurs biens [au profit de leurs femmes]. Les [femmes] vertueuses sont sobres et maintiennent intact en l'absence de leur mari ce que Dieu a prescrit de conserver [ainsi]. Exhortez celles dont vous redoutez l'insubordination. Reléguez-les dans des lits à part et sévissez contre elles. Si elles vous obéissent, ne leur cherchez plus querelle. En vérité Dieu est très haut et très grand.

4 Voir les exclusions (sorte de *fatwas*) prononcées par l'Église contre les modernistes, *Encyclopédie Universalis*, p 139 à 142.

5 Voir *Encyclopédie Universalis*, p. 136.

6 Cette démarche s'opposait au Taqlid, c'est-à-dire à l'esprit de dépendance servile à l'égard des autorités doctrinales traditionnelles et encourageait la recherche de voies nouvelles, dans les limites imposées par le texte Coranique et la Sunna pour la pratique de l'Idjihad. Cette démarche s'est avérée infructueuse.

7 A. Amin, *Du ʿal-Islām*, Le Caire, 1936, chapitre de 200 pages sur le muʿtazilisme

8 Zuhdī ʿĪsān Djærullāh, *al-Muʿtazila*, Le Caire, 1947; R. Caspar, « Le renouveau du muʿtazilisme », dans *MIDEO*, IV, 1957.

9 Voir supra note n° 3

10 Les amputations de mains sont encore légalement pratiquées au Soudan et en Arabie Saoudite.

11 A lire deux remarquables livres sur cette problématique par Mondher Sfar: *Le Coran est-il authentique?* Ed. Sfar 2000 et *Le Coran, la Bible et l'Orient ancien* Ed. Sfar 1998, distribution Le Cerf, Paris.

12 Ce qui, à mes yeux, détermine l'honorabilité des valeurs c'est principalement l'agir social et civique au quotidien fondé sur les principes de l'humanisme universel.

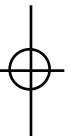
13 En Algérie, l'expression *Lamra hachek* (la femme sauf ton respect) de la même détestable veine que l'expression *Houdi hachek* est employée couramment, dans certains milieux populaires notamment, soit dans le contexte d'un



humour machiste soit simplement dans un échange banal entre hommes.

14 2000 ans d'Algérie, 3, *Carnets Séguiers*, ed. Atlantica, Biarritz, 2000, p. 63 à 79.

15 Cf. CD *Matrouz*: « Le chant vivant des langues croisées », V. 1, Simon Elbaz, prod. Al-Sur/Concord-Musisoft.



Primo Levi, le malentendu

Par Françoise Carasso

Primo Levi peut être considéré comme le témoin par excellence, selon les critères énoncés par Jean Norton Cru à propos des témoignages de la guerre de 14 : “un esprit juste et d’une grande probité intellectuelle”, un récit “honnête, retenu, modéré” qui ne cherche qu’à faire prévaloir la vérité¹. Il insiste lui-même sur l’absence d’élaboration littéraire de *Si c’est un homme*, sur le caractère immédiat et spontané de son écriture, qui confère au texte le statut de pur témoignage. “...quand je l’ai écrit, voici près de quarante ans, je n’avais qu’une idée en tête, très précise, et ce n’était vraiment pas de faire oeuvre littéraire mais d’apporter mon témoignage”², dit-il par exemple en 1984. Certes il reconnaît souvent que son besoin premier était de se libérer du poids des souvenirs, et que l’intention de laisser un témoignage n’est venue qu’en second. Mais si écrire l’a soulagé, comme il le dit à plusieurs reprises, c’est aussi qu’il a conscience d’avoir rempli une mission : “Je suis en paix avec moi-même, parce que j’ai témoigné, parce que j’ai suffisamment ouvert les yeux et les oreilles pour pouvoir raconter ce que j’ai vu d’une manière véridique”³.

Contrairement à tous ceux qui ont souffert de ne pas être écoutés à leur retour, par exemple Simone Veil ou Pierre Francès-Rousseau, Primo Levi semble avoir pu éteindre sa soif de raconter ; lorsqu’il est rentré du Lager, doté “d’une ardeur narrative pathologique”, il parlait à n’importe qui, dans le train, dans le bus⁴. C’est peut-être pour cette raison que l’insuccès de son livre ne l’a pas trop affecté, bien qu’il évoque discrètement sa déception dans un passage du *Système périodique* (“... moi, auteur découragé d’un livre qui me semblait beau mais que personne ne lisait”⁵). On sait que *Si c’est un homme* a été refusé par

plusieurs éditeurs, puis, tiré à deux mille cinq cents exemplaires par une petite maison d’édition, est tombé dans l’oubli. Ce n’est qu’en 1958 que, réédité par Einaudi, il a suscité un large intérêt. Mais parler semble aussi essentiel pour Primo Levi qu’écrire. “Je suis un parleur, dit-il à Camon. Si l’on me ferme la bouche, je meurs.”⁶ Il affirme d’ailleurs que la plupart de ses livres sont nés comme des récits oraux, même (et peut-être avant tout) *Si c’est un homme*. Pour lui la parole est un art, au même titre que l’écriture, et il existe aussi un art d’écouter. Apparemment l’entourage de Primo Levi connaissait cet art puisqu’il a pu trouver à son retour “la chaleur d’un repas assuré, la solidité du travail quotidien, la joie libératrice de raconter”⁷. L’écriture telle qu’il la présente est donc le prolongement de la parole, et réciproquement puisque Primo Levi n’a cessé d’être le “présentateur-commentateur de lui-même”, comme il le dit dans l’Appendice à *Si c’est un homme*, écrit en 1976. Il accepte les invitations dans les écoles, puis, devenu célèbre, de très nombreux interviews et entretiens. Aussi à ses deux métiers de chimiste et d’écrivain en ajoute-t-il un troisième, celui de parleur, grâce auquel il peut préciser, expliquer, nuancer, ou évoquer des épisodes qu’il a négligés dans son livre.

Pourtant l’évolution de Primo Levi est paradoxale. En 1963, après la publication de *La trêve*, il répond à Pier Mario Paoletti qui lui demande s’il en a terminé avec l’expérience des camps : “Ah oui, plus un mot. Plus rien. j’ai dit tout ce que j’en avais à dire. C’est complètement fini.”⁸ Il est vrai que son écriture va, au moins pour un temps, puiser à d’autres sources. Mais c’est à ce moment qu’il se rend souvent dans les écoles pour témoigner et que commencent des entretiens où il est générale-

ment question d'Auschwitz. A partir de 1979, alors qu'il devient un personnage public et que les interviews sont toujours plus nombreuses, il met de plus en plus en doute sa mission de témoin, et interrompt presque totalement ses rencontres avec les élèves dans les écoles. En 1976, il parlait des massacres nazis comme du "nœud central de l'histoire européenne de ce siècle", et notait que l'intérêt des jeunes étaient plus vif que celui des générations antérieures, qui s'étaient compromises avec le fascisme⁹. Trois ans plus tard, il annonce qu'il n'acceptera plus dorénavant d'invitations dans les écoles, car "parler d'Auschwitz n'est plus d'actualité". Il refuse de jouer toute sa vie au rescapé, et de n'écrire que sur Auschwitz: "Je veux, dit-il, m'adresser aussi aux jeunes générations"¹⁰; les jeunes générations auraient-elles cessé, en trois ans, de s'intéresser à Auschwitz? Primo Levi semble être en contradiction non seulement avec lui-même, mais avec son époque, puisque, dans le même temps, toute sorte d'ouvrages sont publiés sur le sujet, de nouveaux témoignages sont écrits, l'intérêt se réveille. Mais en 1983, dans *Le devoir de mémoire*, lorsque ses interlocuteurs évoquent un "regain d'intérêt", Primo Levi semble ne pas comprendre, et il se montre à la fois surpris et sceptique quand on lui dit que "beaucoup de gens parlent aujourd'hui pour la première fois"¹¹. Certes, il est peut-être tout simplement las de répondre toujours aux mêmes questions. Mais il nous faut prendre au sérieux ses doutes, qui nous poussent à nous interroger sur le statut du témoignage, comme lui-même l'a fait dans divers entretiens, et surtout dans son dernier livre, *Les naufragés et les rescapés*.

L'utilisation-même du mot "témoin" est problématique. En principe, le "témoin" est extérieur aux faits qu'il raconte. On nommera "témoin", par exemple, la personne présente sur les lieux d'un accident, non la victime ou le responsable de celui-ci. Dans une guerre, les témoins sont éventuellement les journalistes présents. Il est vrai que les médias font appel

aux "témoignages" des acteurs et des victimes, ce qui permet de rectifier ou de mettre en doute certaines informations officielles, mais pose aussi le problème de la véracité. Aucun témoignage n'est fiable en soi, mais celui qui est partie prenante plaide en outre pour sa cause. Si les historiens nous ont habitués à la critique du témoignage, les médias, et notamment la télévision, tendent au contraire à renforcer notre crédulité. Il est difficile, quand on voit une personne "en chair et en os" raconter ce qu'elle a vécu, de mettre en doute sa parole. Celle-ci a une force de conviction beaucoup plus grande que n'importe quel document, surtout lorsqu'il s'agit de souffrance. Comment dire à un individu qui affirme "J'y étais" que ce qu'il raconte est faux, ou du moins partiel et subjectif? Dans son livre *L'ère du témoin*, Annette Wieviorka fait état d'un certain malaise des historiens face aux témoins des camps. Comment, d'un côté, ne pas faire injure à la souffrance et à la mémoire personnelle, et, d'un autre côté, rétablir les droits de la pensée critique qui étaient précisément annihilés dans le système totalitaire?

Le terme de témoignage a aussi une signification juridique, et c'est, comme le montre Annette Wieviorka, le procès Eichmann qui inaugure l'ère du témoin. Dans un procès, en principe, on distingue la victime et les témoins; ici, les victimes du système concentrationnaire témoignent à la fois pour elles-mêmes et pour tous ceux qui sont morts; d'autre part le témoignage, même s'il doit être véridique, n'est pas neutre, il est à charge ou à décharge. Dans le cas des camps en particulier, le témoignage constitue soit une accusation, soit une justification. De cette dimension juridique de son témoignage Primo Levi est bien conscient, puisqu'il parle de Si c'est un homme comme d'un acte d'accusation, dont les destinataires étaient les Allemands, "parce qu'ils étaient une des parties du procès"¹².

La tâche est donc double: témoigner pour... et témoigner contre... Pour qui? Pour ceux qui n'ont pas vu, qui n'ont pas

voulu savoir ou croire (et c'est ce que Primo Levi reproche à la majorité des Allemands), pour les générations suivantes aussi. A cette "mission", Primo Levi n'a jamais vraiment renoncé, puisqu'il dit en 1986, à propos de son dernier livre, "je souhaite montrer que ces choses appartiennent à un passé proche"¹³. Mais "témoigner pour" a un autre sens. C'est aussi parler à la place de quelqu'un, se faire le porte-parole de ceux qui n'ont pas pu s'exprimer, dire leur souffrance et leur mort, faire qu'ils ne disparaissent pas complètement. Or ce statut de porte-parole, qui donnait sens à la survie du rescapé, est ambigu et source d'interrogations douloureuses. Parler à la place d'un autre, n'est-ce pas prendre sa place, l'usurper, être un faussaire, un parasite? Le témoin est un survivant, donc par définition un privilégié; et l'idée apparaît que les "vrais témoins" sont ceux qui sont morts, qu'il fallait plus de force pour se taire que pour parler, et que ce silence était moralement peut-être plus digne. N'est-ce pas une faiblesse que de céder à un besoin égoïste de libération intérieure, de chercher à se décharger sur les autres du poids de la souffrance? N'est-ce pas aller à l'encontre de ce qui est pour Primo Levi le principe moral fondamental, ne pas augmenter la quantité de mal qui est dans le monde? Il raconte que ses propres enfants n'ont jamais accepté qu'il leur parle d'Auschwitz, et affirme qu'il faut les comprendre car "le rescapé est dérangeant et ennuyeux... Il ravive les souffrances, il veut infliger ses souffrances, il veut dominer l'autre en lui infligeant ses souffrances, et cela peut gêner"¹⁴. Les raisons du témoignage ne sont donc pas toujours pures, et Primo Levi découvre un nouvel avatar d'Ulysse en la personne du témoin: "je pense souvent qu'Ulysse, lorsqu'il arrive chez le roi des Phéaciens, passe sa première nuit à raconter ses aventures... Il conquiert ainsi, en racontant, une gloire a posteriori, et nous sommes comme lui, nous cherchons à nous bâtir une gloire, en nous parant pour ainsi dire de cette expérience."

Témoigner contre... signifie poursuivre la lutte contre le nazisme et sa volonté de faire disparaître jusqu'au souvenir de ses victimes, aller contre le mensonge, la volonté d'effacer le passé, le négationnisme; mais aussi contre la déformation du souvenir liée à la mémoire elle-même. "Par besoin de vérité" et "pour aller contre la rhétorique" dit Primo Levi en 1986 quand on lui demande pourquoi il a repris le thème des camps: "Nous avons besoin de monuments, de célébrations (...). Mais il faut un contre-chant, un commentaire en prose aux envolées lyriques de la rhétorique."¹⁵ Par souci de vérité, il nous invite dans son dernier livre à nous méfier de la mémoire, car ce n'est pas seulement l'oubli qui déforme les souvenirs, c'est aussi la répétition du récit. La mémoire tend à se stéréotyper, à produire des clichés. Ce que l'on a raconté et écrit vient s'interposer entre le présent et le passé, formant ce que Primo Levi appelle une "mémoire-prothèse", une "mémoire artificielle". A cela s'ajoute tout ce que le témoin a lu ou entendu, et qu'il ne distingue plus de sa propre expérience. Hannah Arendt le remarquait déjà à propos des témoins cités au procès d'Eichmann: comment pouvaient-ils distinguer ce qui leur était arrivé seize ou vingt ans auparavant de ce qu'il avaient lu, entendu ou imaginé depuis¹⁶? Primo Levi se pose le problème au moment où son dernier livre est en projet: "...il faudrait que je raconte des choses vues il y a trente-cinq ans. Mais suis-je vraiment sûr qu'elles soient véridiques et suis-je tenu de raconter des faits véridiques, ou ne puis-je, par exemple, les arranger selon mon bon plaisir, voire en inventer de nouveau?"¹⁷ Certes le devoir du témoin est d'être véridique, et de s'en tenir à ce qu'il a réellement vu et vécu: "Je ne parle que de ce que j'ai vu de mes propres yeux", dit Primo Levi. Mais tantôt il affirme que son histoire singulière constitue en même temps "un témoignage universel de ce que l'homme peut infliger à l'homme"¹⁸, tantôt il semble en douter: "Les récits des

gens qui sont revenus des camps de concentration n'ont aucune valeur générale. Chaque survivant représente une exception, un miracle, un être ayant un destin particulier.¹⁹ De plus, chaque camp est différent des autres, Monowitz, par exemple, n'est pas Auschwitz; c'est pourquoi Primo Levi dit avoir involontairement déformé la réalité: "Je pensais écrire l'histoire authentique de l'expérience du camp de concentration, alors que, en réalité, j'écrivais l'histoire de mon camp, et seulement du mien."

Enfin dans le même entretien, en 1985, il avoue avoir construit une légende autour de Si c'est un homme en prétendant qu'il l'avait écrit sans plan, d'un jet, sans préméditation. Écrire n'est jamais spontané, reconnaît-il, il y a toujours dans l'écriture (et même dans le récit oral) une réinvention de la réalité: "...ce livre est plein de littérature". La réflexion sur la mémoire et sur le témoignage que Primo Levi mène dans *Les naufragés et les rescapés* l'a donc amené à remettre en cause le statut de son premier livre. Il se montre de plus en plus ambivalent à l'égard de celui-ci, allant jusqu'à dire en 1986, au moment même où il remet à Einaudi *Les naufragés et les rescapés*: "J'entretiens avec Si c'est un homme un rapport qui est presque de compétition, parce que c'est un livre qui dure, malgré les années. Et si, d'un côté, cela me fait plaisir, cela représente également un défi. Je me demande souvent, en effet, si j'arriverai jamais à écrire un autre livre comme celui-là."²⁰

Avec ce mélange de probité et de goût de l'exactitude qui le caractérise, Primo Levi va aussi loin qu'il est possible dans la mise en cause de soi-même. Mais il lui arrive aussi, et à juste titre nous semble-t-il, de s'interroger sur ce que l'on attend des témoins. N'y a-t-il pas un malentendu fondamental, qui s'est substitué au désir initial de ne pas entendre, et qui va en s'aggravant? Tel est du moins le sentiment dont il fait état, notamment dans le petit livre intitulé *Le devoir de mémoire*. Cet ouvrage est la transcription d'un entretien

avec deux historiens, Anna Bravo et Federico Cereja, qui a eu lieu en 1983 et n'a été publié qu'après la mort de Primo Levi. On éprouve un étrange malaise à le lire, tant il apparaît comme l'illustration du malentendu dont parle Primo Levi. A plusieurs reprises, c'est l'interviewer qui affirme et Primo Levi doit se contenter d'approuver, réduit au rôle d'illustration d'une théorie qu'il ne partage visiblement pas, ou encore au rôle de "document vivant", contre lequel s'insurge un autre témoin, Henri Bulawko²¹. On l'interrompt, on le contredit sans ménagement ("Non!", "Attention, ce n'est pas cela!"). Le malentendu prend parfois une tournure comique lorsque l'interviewer emploie à propos des déportés l'expression "perte d'identité". L'ironie de Primo Levi est manifeste, tant dans sa fausse naïveté ("Que signifie perdre son identité?"), que dans son attitude d'élève appliqué ("Oui, je comprends"), et dans son commentaire final ("je l'ai peut-être dit en d'autres termes, moins techniques que celui de "perte d'identité"). Son interlocuteur, plein de bonne volonté pédagogique, ne semble nullement percevoir cette ironie, et ne voit pas non plus combien il trahit la pensée et le style d'un auteur qui s'est toujours méfié des formules toutes faites. Le malentendu est à son comble lorsqu'il s'agit du problème de la transmission. Alors que Primo Levi met en doute la valeur du témoignage et le rôle de l'éducation, son interlocuteur, totalement insensible à ses arguments et sûr d'avoir raison, se contente d'affirmer sa propre conviction: "Je crois que la transmission des témoignages est toujours importante". Pourtant le malaise exprimé par Primo Levi est bien réel, et aurait mérité qu'on y accorde un peu plus d'importance. Il fait état de son expérience dans les écoles, de l'agressivité de certains élèves ("Pourquoi venez-vous encore nous raconter votre histoire...?") et de son incapacité à leur répondre; de son sentiment que ses livres ont vieilli; il parle aussi de ce qui le met le plus mal à l'aise, les questions de type reli-

gieux ou métaphysique qu'on lui pose régulièrement.

Or nous ressentons un malaise analogue à la lecture des *Conversations avec Primo Levi* de Ferdinando Camon. Tout à ses interprétations religieuses, celui-ci n'écoute pas vraiment ce que dit son interlocuteur, en détourne le sens, allant jusqu'à parler à sa place : "(ces choses-là)... selon moi, vous les dites. Vous les dites par ma bouche."²² L'entretien se terminait par la phrase "Il y a Auschwitz, il ne peut donc pas y avoir de Dieu", et Primo Levi a ajouté au crayon "Je ne trouve pas de solution au dilemme, je la cherche, mais ne la trouve pas". Camon, contre toute évidence, prétend que l'expression "je la cherche" vient après "je ne la trouve pas, et il l'interprète à sa manière ; Primo Levi nous indiquerait ainsi "que la recherche ne s'arrête pas au fait de ne pas trouver, et que la conclusion finale n'est donc pas ce fait, mais la recherche elle-même, qui continue."²³ Remarque étrange, car la formule en italien étant "La cerco, ma non la trovo", c'est bien "je ne la trouve pas" qui termine le texte. Mais ce que suggère Camon est clair : de même qu'il faut absolument que les Allemands soient devenus nazis parce que "mal-baptisés", il faut que Primo Levi soit à la recherche de Dieu. On pense à l'"ami croyant" qui lui a infligé une grande souffrance en affirmant qu'il avait été "élu" et donc sauvé par Dieu pour pouvoir témoigner.

Le problème est que le témoin rescapé des camps paraît posséder (et possède en un sens) un savoir inaccessible au commun des mortels, un savoir quasiment surnaturel : il a traversé l'Enfer et en est revenu, il sait ce qu'est la souffrance extrême mais il a survécu, il est donc une sorte de "revenant", et comme tel il peut nous dire ce qu'est la mort, ce qu'est le mal, si Dieu existe... On lui prête des dons prophétiques, il est là pour nous délivrer des messages, pour nous aider à nous orienter dans le présent et l'avenir. C'est ainsi que la fondation Spielberg, qui se propose de faire l'"histoire" de la Shoah en interviewant tous

les survivants, leur demande de terminer l'entretien par un message à l'intention des générations suivantes²⁴. Il arrive à Primo Levi de se comparer à Tirésias, l'homme qui a fait une expérience que nul être humain ne peut normalement faire, et qui, à cause de ce savoir, a été privé de la vue tout en recevant le don de double-vue : "J'étais tombé moi aussi, il y a longtemps, sur des dieux qui se disputaient, j'avais croisé, moi aussi, des serpents sur mon chemin, et cette rencontre m'avait fait changer de condition en me donnant un étrange don d'expression."²⁵ Pourtant, l'idée de délivrer des messages lui est totalement étrangère, et lui fait même horreur : "C'est un mot que je déteste, parce qu'il me laisse perplexe, qu'il m'habille avec des vêtements qui ne sont pas les miens, et qui appartiennent même à un type humain dont je me méfie : le prophète, le vates, le voyant."²⁶ Le seul "message" délivré dans *Les naufragés et les rescapés* est d'ailleurs : "Il faut affiner notre discernement, se défier des prophètes et des enchanteurs..."²⁷

Mais Annette Wieviorka remarque à juste titre que tous les témoins ne peuvent pas avoir la rigueur et l'exigence de Primo Levi, et qu'il est difficile de résister au désir de donner aux jeunes des "leçons d'histoire" ou des leçons de morale. J'en prendrai pour exemple la visite, dans un lycée de banlieue où j'enseignais, de deux anciens déportés de Mauthausen. C'était à l'époque de la guerre du Golfe, et l'un des deux messieurs, bien intentionné, se lança dans un virulent discours pacifiste. Le professeur d'histoire protesta violemment, les élèves prirent le parti du "témoin" en accusant l'enseignant de censurer ses propos, il fallut évacuer une partie de la salle, et nos témoins, atterrés, restèrent quasiment muets. Certes j'ai fait des expériences plus positives, mais toujours dans un contexte où les élèves avaient lu, avaient préparé des questions, même si une place était laissée à l'improvisation. Obtenir la parole du témoin et savoir l'écouter n'est pas chose facile, quand on veut éviter les stéréo-

types habituels. Si nous avons recours à lui, c'est que nous ne voulons pas que l'histoire des camps et de la Shoah devienne un objet d'étude comme les autres, avec des chiffres rébarbatifs qu'il faut apprendre, nous ne voulons pas, comme le dit Horst Krüger, que le rideau de l'histoire retombe et que les enfants apprennent tout cela en classe avec le même manque d'enthousiasme et le même ennui qu'un poème de Schiller²⁸. Dans la mesure où il reste des survivants, c'est-à-dire des personnes qui ont vécu et vivent encore cette histoire dans leur chair, il nous semble qu'elle leur appartient et que nous devons leur donner la parole pour qu'ils ne redeviennent pas de simples "numéros". Le refus du témoignage, après tout, est la base du négationnisme et l'historien lui-même ne peut travailler uniquement à partir d'archives et de documents officiels. Comme le disait Jean Norton Cru à propos de la guerre, "sans le "général", il ne saurait y avoir d'histoire. Mais le général est constitué de la multitude des faits particuliers. Traiter du général sans consulter ceux qui ont agi, souffert, vécu dans le détail des faits particuliers, c'est tenter de concevoir et de raconter le rêve que serait une guerre de cadres."²⁹ L'intellect seul, "sans le secours des sens et de la chair", ne peut nous faire connaître le froid, la misère, la peur, l'horreur de mourir. Mais à l'inverse, vouloir faire de l'histoire une simple juxtaposition de témoignages c'est purement et simplement la nier. L'intellect seul est peut-être redoutable quand il s'agit des souffrances humaines, mais le règne de l'émotion pure ne l'est pas moins. Une des raisons du malaise de Primo Levi face aux jeunes est leur "participation émotive, parfois violente, qui n'a rien d'historique".

Faut-il dire, comme Anne-Lise Stern, que "toute pédagogie de l'horreur ne peut éviter de pousser à produire de la jouissance"³⁰ ? La compassion, l'horreur, l'indignation ne vont pas sans un certain plaisir, sur tout quand on a la certitude d'avoir affaire au mal absolu, alors même que dans le présent les critères du bien

et du mal semblent souvent bien flous. Chacun a le sentiment, par l'identification au témoin, d'être du côté des bons, et l'histoire ne se termine pas si mal, puisque les méchants sont vaincus. Je caricature sans doute, mais il est vrai qu'au regard de la "richesse du vécu", la pensée critique et la réflexion paraissent bien ingrates, dans les deux sens du terme. C'est pourtant ce qu'une discipline comme l'histoire doit apprendre aux élèves. Annette Wieviorka pense que le témoignage ne doit pas remplacer le cours, mais que les deux sont nécessaires. Le problème est que le témoignage paraîtra toujours plus "vrai" que le cours. Cela signifie qu'il faut apprendre à réfléchir sur ce qu'est un témoignage, sur la manière dont se fait l'histoire, sur le rôle de "trouble-mémoire"³¹ de l'historien, choses dont les élèves n'ont trop souvent aucune idée.

De manière générale, nous attendons trop du témoin, et autre chose que ce qu'il peut nous donner; non seulement des leçons d'histoire, mais des leçons de vie, des réponses à toutes les questions que nous pouvons nous poser concernant le présent et l'avenir. C'est pourquoi les doutes de Primo Levi nous semblent justifiés, et sa réflexion sur les limites du témoignage exemplaire. S'il n'est pas un prophète, il est un penseur au sens vrai du terme : un homme pour qui une vie sans examen, sans pensée critique, ne vaut pas la peine d'être vécue.

Françoise Carasso.

Notes

- 1 Jean Norton Cru, *Du témoignage*, Ed. Alia, 1989.
- 2 Primo Levi, *Conversations et entretiens*, Robert Laffont, 1998, p.211.
- 3 Ibid., p.217.
- 4 Ibid., p.179.
- 5 Primo Levi, *Le système périodique*, Albin Michel, 1987, p.218.
- 6 Ferdinando Camon, *Conversations avec Primo Levi*, Gallimard, 1987, p.54.
- 7 Primo Levi, *La trêve*, Grasset, 1966.

- 8 Conversations et entretiens, op.cit., p.108.
9 Ibid., p.266.
10 Ibid., p.121.
11 Primo Levi, Le devoir de mémoire, Mille et une nuits, 1995, pp.55-57.
12 Conversations et entretiens, op.cit., p.148.
13 Ibid., p.144
14 Conversations et entretiens, op.cit., p.69
15 Ibid., P.144.
16 Hannah Arendt, Eichmann à Jérusalem, Folio histoire, 1991, p.363.
17 Conversations et entretiens, op.cit., p.184.
18 Ibid., p.93
19 Ibid., p.85.
20 Ibid., p.149.
21 cité par Annette Wievorka, L'ère du témoin, Plon, 1998, p.164.
22 Ferdinando Camon, op.cit., p.20
23 Ibid., p.11.
24 Annette Wievorka, op.cit., p.147.
25 Primo Levi, La clef à molette, 10/18.
26 Primo Levi, Le fabricant de miroirs, Avant-propos, Livre de poche, 1989.
27 Primo Levi, Les naufragés et les rescapés, Gallimard 1989, p.197.
28 Horst Krüger, Un bon Allemand, Actes Sud, "Babel", 1993.
29 Jean Norton Cru, Témoins, Presses Universitaires de Nancy, 1993, p.20.
30 Anne-Lise Stern, "Sois déportée... et témoigne!", in La Shoah, témoignages, savoirs, oeuvres, PUV/Cercil, 1999.
31 Selon l'expression de Pierre Laborie.

Aharon Appelfeld, ou la mémoire des langues

Par Michèle Tauber

Aharon Appelfeld, écrivain israélien contemporain, est né en 1932 à Tchernowitz où l'allemand est sa langue maternelle. Il apprend l'hébreu à quatorze ans à son arrivée sur la terre d'Israël. Figure majeure de la littérature israélienne, il se situe toutefois hors du sésail des écrivains qui dépeignent les états d'âme d'une société israélienne en mutation permanente. Appelfeld s'attache à retracer le vécu du judaïsme européen d'Europe centrale dans la première moitié du xx^e siècle. Grâce au yiddish, la langue des grand-parents, matrice de la mémoire juive d'Europe centrale, il parvient à jeter un pont entre son Europe d'origine et son pays d'accueil. Il dispose alors d'un nouvel atout: la langue hébraïque puisqu'elle incarne, avec le yiddish, l'une des deux grandes langues de la littérature juive d'Europe dès la fin du xix^e siècle. Appelfeld modèle l'hébreu à son gré et y façonne des langages littéraires nouveaux: il se fait sculpteur de la langue, dans ses pleins, mais aussi dans ses manques.

La quête de la mémoire d'un monde disparu occupe une place prépondérante dans l'œuvre de cet écrivain. Cette quête s'incarne à maintes reprises à travers les langues d'Appelfeld. L'hébreu est bien entendu la première d'entre elles puisqu'elle est l'outil de transmission direct. Mais l'auteur s'attache par le biais de cet hébreu appris à l'adolescence à faire resurgir la mémoire des langues de son enfance: la langue grand-parentale, le yiddish et la langue maternelle: l'allemand. Elles font toutes deux partie intrinsèque de la mémoire juive d'Europe centrale et Appelfeld met en relief le lien passionnel qui les unit à leurs locuteurs. Par ces langues qu'ils portent au plus profond d'eux-mêmes, ces derniers

évoquent les multiples facettes d'une vie juive que l'écrivain n'a de cesse de remettre en scène en version originale. Et si le vocable "original" désigne les sources premières, il renvoie également à l'approche très personnelle d'Appelfeld faisant "parler" deux langues par le truchement d'une troisième. Même dans l'oubli de l'allemand et du yiddish, alors qu'ils sont contraints d'adopter le dialecte paysan ukrainien, les personnages demeurent indéfectiblement liés à la langue de l'enfance et de l'amour.

Le fil de la mémoire juive qu'Appelfeld dévide qui se décline en deux temps: celui de l'harmonie et celui de la brûlure et de l'oubli. Au temps de l'harmonie - ou tout au moins de ce qui semble être une harmonie entre les Juifs et leur terre d'accueil - le yiddish apparaît tout d'abord comme la langue maternelle par excellence. Il faut rappeler ici que tel est son surnom affectueux: "langue de la mère". Il est aussi considéré comme langue sacrée, puisque c'est grâce à elle que peut se transmettre l'hébreu du Pentateuque. Le yiddish acquiert de ce fait ses lettres de noblesse "paternelles" dans la mesure où il s'aligne sur l'hébreu, langue de la loi. Enfin, le yiddish n'est pas l'apanage exclusif des Juifs dès lors qu'une servante ruthène adopte non seulement la famille juive qui l'emploie mais aussi le judaïsme qui imprègne la maison et ses habitants et au premier chef la langue yiddish qu'elle maîtrise à la perfection.

La mamè loshn, la langue de la mère

"Ma grand-mère parlait yiddish et sa langue

avait un autre son (que l'allemand), ou plus précisément un autre 'goût' puisqu'elle m'évoquait toujours le parfum de la compote de pruneaux."¹

Le yiddish représente pour Appelfeld le lien vital entre les générations qui se sont succédé dans le monde juif d'Europe centrale et orientale. A l'instar de Kafka, avec lequel Appelfeld se sent mainte affinité, la langue ancestrale est le véritable cordon ombilical qui le relie aux Juifs de l'Est, ces Ostjuden véritables dépositaires, à ses yeux, d'un judaïsme authentique. Dans le célèbre "Discours sur le yiddish", Kafka écrit :

"Pour que le yiddish vous soit tout à fait proche, il suffit que vous méditez le fait qu'en dehors de vos connaissances, il y a encore des forces qui sont actives, des rapports de forces qui vous rendent capables de comprendre le yiddish en le sentant (...) Et une fois que vous aurez été émus par lui - car le yiddish est tout, le mot, la mélodie hassidique et la réalité profonde de cet acteur juif lui-même - vous ne reconnaîtrez plus votre calme d'autrefois."²

Comme en écho, Appelfeld lui répond dans l'un de ses romans situé au début du xx^e siècle, en Bucovine austro-hongroise germanophone et catholique. Le héros, Karl Hübner, fraîchement converti au catholicisme, est taraudé par le souvenir de ses parents. Ceux-ci, originaires d'un petit village des Carpates, ont gardé en eux le yiddish vivace et spontané de leurs origines, et ce en dépit de leur désir d'assimilation au milieu germanophone où ils ont choisi de vivre.

"N'est-ce pas merveilleux ? Non seulement leur visage change d'apparence, mais leur langue même se modifie. L'allemand qu'ils ont coutume d'employer au quotidien s'interrompt d'un seul coup, et une autre langue, légèrement ressemblante, apparaît et s'anime dans leur bouche. Pour Karl, il est clair qu'il

s'agit-là de leur langue à eux et que par elle seule, ils peuvent exprimer les sentiments de leur cœur."³

Appelfeld rejoint ici Kafka dans la perception du yiddish comme une langue intimement liée aux sens et aux sentiments.

Et c'est à cette langue-là qu'Appelfeld rend hommage. Dans les contrées les plus reculées de l'Europe centrale de la première moitié du XX^e siècle, commis-voyageurs, délégués du mouvement sioniste, aubergistes et autres conscrits ont comme unique point de ralliement la langue yiddish. Il convient de rappeler que yiddish signifie 'juif' et que par conséquent la langue yiddish représente spécifiquement pour les Juifs de l'Est la langue juive, leur langue.

Dans *Kfor 'al ha-'ares*, Gel sur la terre, un commis voyageur épuisé par les tempêtes de neige, échoue dans une auberge. Il y rencontre un autre Juif, marieur professionnel de son état : "Il vous parle dans votre langue maternelle"⁴, c'est-à-dire le yiddish. Appelfeld a traduit en hébreu l'expression yiddish bien connue : *mamè-loshn*, littéralement 'langue de la mère', et empreinte, dans la langue originale, d'une grande tendresse pour ces deux composantes réunies que sont la mère et la langue.

Dans la même nouvelle, l'auteur continue d'évoquer les difficiles conditions d'existence de ces commis-voyageurs, toujours loin de leur foyer, errant dans les steppes glacées :

"Le temps destructeur n'avait pas eu de prise sur l'ardente nostalgie qu'ils avaient d'une parole juive, d'un plat juif, d'un poêle brûlant"⁵.

Il va de soi que le terme 'juif' est ici l'exacte traduction de yiddish. Appelfeld fait allusion à la sensualité de la langue que l'on retrouve assurément dans son lexique et sa syntaxe mais qui va aussi jusqu'à imprégner le goût des ali-

ments. L'enfant Appelfeld l'a d'ailleurs parfaitement senti lorsqu'il compare la saveur de la langue yiddish à celle de la compote de pruneaux. On retrouve ce même attachement au yiddish dans, *Ha-bessora*, La bonne nouvelle, où le narrateur est un délégué du mouvement sioniste chargé de récolter des fonds pour la Palestine et d'y faire venir les Juifs. La première chose que "son auditoire attend de lui est qu'il prononce une parole juive, qu'il apporte une bonne nouvelle".⁶

Langue proustienne, langue sacrée

Cependant, la langue yiddish ne véhicule pas uniquement la mémoire de la langue maternelle. Elle s'associe également à l'hébreu en tant que langue sacrée.

Dans la nouvelle, *Mi-merom ha-dumiya*, Du haut du silence, le narrateur est le gardien de la tradition juive léguée par son père et symbolisée par un petit sanctuaire érigé sur une hauteur dominant un lac. Drôle de gardien en vérité qui ne peut accéder au mystère de l'écriture hébraïque. Seul l'enseignement oral par le yiddish d'un vieil aveugle parvient à lui insuffler la connaissance de la langue sacrée.

"Des ténèbres de son regard opaque, il fait défiler les versets. Comme les commentaires sont doux à l'oreille dans sa langue maternelle ! La mélodie éveille en lui la mémoire. Sans la musique, il ne se souviendrait de rien."⁷

Ainsi, grâce au yiddish, le garant d'un judaïsme en voie d'extinction - la transmission est faite par un aveugle - accède à la langue ancestrale. D'autre part, l'osmose qui s'établit entre le yiddish et la musique n'est pas fortuite : par la grâce de la mélodie juive, le nigun, le commentaire traditionnel ânonné pendant l'enfance resurgit comme par enchantement sur les lèvres du vieil aveugle. De plus, l'allusion à la 'douceur' de la langue - *matok*, signifie à la fois 'doux' et 'sucré' - évoque l'ancien abécédaire hébraïque en bois aux lettres enduites

de miel : l'enfant pouvait ainsi se délecter en même temps de la douceur du nectar doré et de celle des lettres sacrées. Le "goût" de la langue yiddish a déjà été évoqué plus haut et si on lui ajoute cette note musicale, il apparaît clairement que le yiddish est une langue qui sollicite les sens et est reliée à ceux-ci par des canaux aussi ténus que mystérieux. A travers des plaisirs sensuels qui rappellent la madeleine du jeune Marcel et la petite phrase de Vinteuil qui hante Swann, une compote de pruneaux ou une mélodie oubliée font surgir tout un univers : celui de la langue yiddish.

Enfin, faire jouer au yiddish ce rôle de 'transmetteur' de la tradition redore considérablement le blason de la langue qui fut longtemps considérée comme un vulgaire jargon : ici, le yiddish est la clé du savoir sacré et, du même fait, la langue se hisse au niveau de l'hébreu. Autrement dit, la mamè loshn, "langue de la mère" rejoint la langue des Patriarches, l'hébreu, si longtemps figée dans son statut de toute-puissance solitaire et partagée avec elle sa fonction sacrée.

La langue des non-juifs

Le yiddish peut être aussi la langue du non-Juif lorsque celui-ci devient le dépositaire de la mémoire juive. C'est le cas de Katerina, la servante ruthène du roman éponyme qui se prend d'une affection sans bornes pour ses patrons juifs, Rosa et Benjamin ainsi que leurs enfants. Après le meurtre des parents lors d'un pogrome, Katerina recueille les deux enfants orphelins et se jure de leur transmettre non seulement la tradition juive mais aussi la langue yiddish. Réfugiée avec eux dans un village ruthénien, elle s'aperçoit que Méir et Abraham parlent entre eux le dialecte local. Mais Katerina "répond aux enfants en yiddish, les avisant (...) de ne pas oublier leur propre langue, le risque étant très grand ici."⁸ Ainsi, nourrie de judaïsme et de langue juive, Katerina reprend à son tour le flambeau de la tradition au point de nommer son fils - conçu

avec un Juif - Benjamin, de le faire circoncire et de lui parler en yiddish :

“Un matin, Benjamin parla pour la première fois. “Maman !” dit-il en yiddish en éclatant de rire. “Dis-le encore une fois.” Il le répéta en riant.

Le yiddish serait donc sa langue maternelle. Cette découverte me combla de joie. L'idée que mon fils parlerait la langue de Rosa et de Benjamin m'insuffla un nouvel espoir...”⁹

Pendant cette même période où le yiddish est la langue de cœur des Ostjuden, des Juifs d'Europe orientale, les contrées d'Europe centrale, c'est-à-dire l'empire d'Autriche-Hongrie, sont fortement germanisées. Et tout naturellement l'allemand occupe lui aussi une place de tout premier ordre auprès de la bourgeoisie juive assimilée d'Europe centrale qui entretient avec la langue de Goethe une relation quasi-passionnelle. C'est souvent le cas chez des personnages d'Appelfeld évoluant dans une société bourgeoise à laquelle ils veulent entièrement s'identifier, à la fois par la langue et la culture, ce qui signifie du même coup une coupure totale de la culture juive traditionnelle.

Mais lorsque ces mêmes Juifs rescapés de la shoa se retrouvent en Israël après la guerre, leur relation à la langue allemande est, semble-t-il, devenue plus intense encore. La disparition de tout ce qui leur est cher contribue à focaliser sur la langue tous les souvenirs d'autrefois ; c'est elle qui fait surgir la rue juive engloutie, ses odeurs, ses habitants.

L'allemand et les Juifs: une relation passionnelle

Dans le roman *Tor ha-pelaot*, *Le temps des prodiges*, le père du narrateur représente bien ce Juif assimilé de Mitteleuropa, d'autant plus attaché à la culture allemande qu'il en est lui-même l'un des plus actifs “militants” : c'est un écrivain de renom dont les oeuvres paraissent

régulièrement en cette année 1938 et qui est encore encensé par les plus grands critiques viennois. Néanmoins son écrivain de prédilection n'est autre que Kafka auquel il voue une admiration sans bornes, tandis que l'un de ses meilleurs amis est tout simplement Stefan Zweig. Ainsi, le père de Bruno, pensant ainsi accéder à une authentique culture germanique, retrouve tout naturellement le chemin de ses racines ancestrales qu'il s'efforce tant par ailleurs d'éradiquer.

Marek, le fugitif évadé d'un camp que Tsili rencontre dans la forêt, (Ha-kutonet ve-hapassim, Tsili) fait à la jeune fille un récit étonnant sur l'amour que son père portait à la langue allemande :

“Mon défunt père avait un amour sans borne pour l'allemand et particulièrement pour les verbes irréguliers. Il les connaissait tous. Il me surveillait, il exigeait que je prononce correctement. Je me souviens des leçons d'allemand comme d'un cauchemar. Je faisais toujours des confusions et lui s'emportait, il se montrait sans indulgence. (...) Une faute de grammaire le rendait fou. (...)

Si mon défunt père savait ce que font ces piliers de la culture, il dirait :- Ce n'est pas possible ! Ce n'est pas possible !”¹⁰

Cette passion malade pour l'allemand est d'autant plus émouvante que Marek a auparavant raconté à Tsili que son père proclamait partout être un “homme libre” par rapport à la tradition juive dont il se voulait totalement affranchi. Or, on apprend que le même homme est enchaîné, assujéti, pieds et poings liés à l'implacable syntaxe d'une langue. Lui qui a quitté ses racines est devenu, peut-on dire, l'esclave d'une langue à laquelle il faut obéir grammaticalement si l'on veut être compris de ses locuteurs.

L'allemand aux sources d'un judaïsme perdu

L'allemand demeure néanmoins le vernaculaire de prédilection pour des Juifs d'Europe centrale installés en Israël. Dans la nouvelle Bameqomot ha-nemukhim, En des lieux très bas, des rescapés de la shoa se retrouvent l'hiver dans une station balnéaire de la Mer Morte. Le narrateur, lui, est originaire des Carpates et s'il parvient à s'intégrer dans le groupe germanophone, c'est grâce à ses parents qui lui ont fait donner des cours d'allemand dans son enfance afin qu'il puisse, plus tard, étudier la médecine à l'université. Bien qu'il ne maîtrise pas la langue de Schiller à la perfection, il se sent suffisamment proche de ses compagnons de villégiature dans l'évocation des souvenirs.

“Vous vous sentez proche d'eux, même si vous n'êtes jamais allé ni à Strasbourg, ni à Freiburg, ni à Hochburg ou dans d'autres villes que l'on trouve sur la carte du coeur. La musique de la langue vous a charmé et a éveillé en vous des images de l'enfance. (...) Chacun entend ici sa langue, et sa langue seule qui renaît, bien concrète, sans qu'il s'y mêle aucun son étranger. Chacun sait que c'est la langue qu'il parlait dans son enfance, et c'est dans cette langue uniquement qu'il peut s'asseoir et se taire, s'asseoir et parler.”¹¹

Cet amour pour la langue allemande, langue de l'enfance et d'un monde perdu, se conjugue ici avec l'exigence que porte en elle cette même langue d'être parlée à la perfection. Ainsi, les personnages de la nouvelle considèrent l'allemand comme la langue, unique et absolue.

Leurs noms mêmes sont chargés d'un sens qui n'est pas anodin, on les dirait issus d'une opérette de Strauss: M. Spielmeister (le maître de jeu), Mme Fledermaus (chauve-souris), M. Stahlhaus (maison d'acier). La légèreté viennoise ne serait pas loin si la Mer de Sel, ainsi qu'on la nomme en hébreu, n'était aussi la

Mer Morte et que l'allusion au monde juif disparu d'Europe centrale n'était par trop éloquente. Les sujets de conversation ne varient guère: une ville dont les habitants ont disparu et dont les rues ont été effacées. Seule leur mémoire est capable d'évoquer cette ville, le nom de ses rues, ses odeurs. Chacun, à sa manière, est relié au fil ténu d'un judaïsme disparu: Docteur Spielmeister, autrefois rabbin à Karlsruhe, animateur de centres culturels et actif dans une association œcuménique, relit les textes de Rabbi Nahman¹² et de Martin Buber¹³, s'efforçant d'y retrouver le nigun, la mélodie perdue. Quant au Docteur Stahlhaus, jadis avocat, il se consacre désormais à l'histoire de son peuple pour retrouver les chemins spirituels des piétistes rhénans, mouvement juif religieux du Moyen Age. Madame Fledermaus est la seule qui se laisse gagner par les émotions: son contact physique avec ce lieu désertique parvient à éveiller en elle des sensations déjà vécues, mais elle reste prisonnière de sa mémoire et ne réussit pas à échapper au flot des souvenirs qui l'assaillent.

Équation : langue = musique = mère

Il apparaît que l'allemand comme langue maternelle devient très difficilement maniable dans l'après-shoa. Appelfeld, lui aussi élevé dans la culture allemande, a été contraint, durant ses années d'errance, d'enfouir sa langue maternelle au plus profond de lui-même. Pour lui, l'allemand est indéfectiblement lié à la figure maternelle :

“Ma langue maternelle était l'allemand. Ma mère aimait cette langue et la cultivait avec soin. Prononcés par elle, les mots fusaient, limpides, comme savent tinter ces clochettes exotiques de cristal.”¹⁴

Comme le père de Marek, la mère d'Appelfeld entretient la langue allemande avec un soin tout particulier. Dans la mémoire de l'enfant Appelfeld est demeurée vivace la connotation musicale entre sa mère et l'allemand. Ceci

époque bien sûr la triade mère-berceuse-enfant qui aboutit inexorablement à la séparation entre la mère et l'enfant, adoucie par la mélodie maternelle dont le souvenir demeure gravé dans la mémoire enfantine.

“C’est en vain que je m’efforçais de conserver ma langue maternelle dans un milieu où j’étais forcé d’apprendre une autre langue. Ma langue maternelle s’effiloçait de semaine en semaine, et à la fin de la première année, elle était réduite en cendres. Cette douleur avait une double signification : ma mère avait été assassinée au début de la guerre et durant toutes ces années je portais son image en moi, avec la foi, qu’à la fin, je la retrouverais et nous pourrions reprendre notre existence comme auparavant. La langue de ma mère et ma mère se confondaient. A présent que cette langue s’éteignait, je sentais ma mère mourir une seconde fois en moi.”¹⁵

On lit clairement à travers ces lignes la mort de cette langue allemande que nous avons déjà évoquée : mort d’une langue de culture et de civilisation dont il ne reste que des cendres, image indiquant bien que les Allemands ont avant tout assassiné leur propre langue, celle dont les Juifs se faisaient précisément les hérauts. En même temps que l’allemand, c’est donc la figure maternelle qui disparaît, et du même coup toute l’enfance qui se trouve anéantie, effacée. Appelfeld qui a déjà éprouvé les affres de la perte les revit lors de cette mise à mort définitive de sa langue maternelle puisque cette langue-musique est indissociable de sa mère.

Ainsi, les Juifs ont fait leur chacune de ces deux langues dont l’une tire sa substantifique moëlle aux racines mêmes de l’autre. En effet le yiddish né sur les bords de la Moselle au XI^e siècle est composé en majeure partie de haut-allemand médiéval sur lequel se greffe la composante hébraïque et araméenne, entre autres. C’est dire la proximité de ces deux

langues. Or il est frappant de constater la communauté de destin qui les touche dès avant la shoa : elles deviennent toutes deux langues d’oubli et de douleur.

Le yiddish, une langue oubliée

La nouvelle Ha-guèrush, L’expulsion, met en scène une communauté hassidique chassée de son village au début du XX^e siècle. Sur le chemin de l’errance, les expulsés rencontrent une troupe de comédiens juifs qui ont renié leurs origines pour mieux les fustiger et les railler à travers leurs spectacles. L’un des acteurs s’avère être originaire du village des hassidim et s’adresse au groupe : biléchonénu diber : “Il parlait notre langue” qui est la traduction littérale du yiddishisme : undzer loshn : ‘notre langue’, autrement dit la langue par excellence, celle qui n’a pas besoin d’être nommée pour être désignée.

“- Vous êtes les expulsés, dit-il, et le masque railleur de son visage commença à se déformer. Il était des nôtres, nous l’avions bien remarqué, mais il avait fait le serment au chef de la troupe ainsi qu’à lui-même de ne jamais retourner à la maison. - “Vous êtes de Zaptse”, et l’on sentait bien que ce nom lui était familier jusqu’à la douleur”.¹⁶

Le yiddish refoulé au fond de lui-même avec toutes les traditions qui l’accompagnent remonte brutalement à la surface quand le jeune renégat rencontre ses congénères. La langue sert non seulement de moyen de reconnaissance et de communication mais elle agit comme un catalyseur puissant qui met à nu la souffrance profonde du jeune rebelle, ému jusqu’à la douleur au simple énoncé du nom de son village.

Parfois aussi les Juifs sont contraints de se séparer de leur langue : c’est le cas du Juif enrôlé de force dans l’armée puis envoyé en Sibérie d’où il revient au bout de trente ans. Il

s'aperçoit alors qu'il est devenu un étranger dans son village et que tous le rejettent. Il tente de retrouver le son de la langue maternelle en flânant sur la place du marché: "Je me tenais près des étalages pour entendre la langue de ma mère."¹⁷ Nous retrouvons ici le mamè-loshn, la portée affective de cette expression, son lien à l'enfance et à la figure maternelle. Un peu plus tard, le personnage de la nouvelle rencontre un autre ancien enrôlé de force, comme lui: "Je fus tout heureux de trouver quelqu'un qui parle ma langue."¹⁸

Pendant la shoa: la "langue de personne"

Mais le yiddish est aussi la langue anéantie, la 'langue de personne', pour reprendre le vocable de Rachel Ertel.¹⁹ C'est la langue des fugitifs dans l'oeuvre d'Appelfeld, mais c'est surtout la langue qu'ils ne parlent plus, ou plutôt qu'ils s'interdisent de parler. Ha-hishtanut, La métamorphose, est le récit d'un couple qui trouve refuge dans la forêt et se transforme, au fil des saisons, en créatures de la nature, mi-hommes, mi-bêtes. Ils parlent de moins en moins, "comme s'ils étaient nés sans mot".²⁰

Parfois, lors de rares moments de détente, après un bain dans la rivière, l'homme retrouve sa langue, le yiddish, pour exprimer son bien-être à la femme:

"A midi, ils s'allongeaient sur le dos et se faisaient sécher. "Que dis-tu?", il retrouvait parfois sa langue. Elle riait à la façon des paysannes pendant les journées de cueillette dans la plantation."²¹

Dans le texte hébreu, le yiddish est pour ainsi dire personnifié puisque, littéralement, sa langue est sujet du verbe 'revenir': le yiddish enfoui au plus profond des êtres et de leur mémoire ne demande qu'à jaillir et qu'à vivre en dépit de l'atmosphère destructrice environnante. Ainsi, lorsque l'homme s'enivre, il laisse échapper des mots yiddish et sa com-

pagne craint que de la sorte il ne se trahisse.

"Elle craignait cet état d'ébriété dans lequel il entremêlait des mots de notre langue."²²

Une autre nouvelle aborde elle aussi le thème de la métamorphose, mais cette fois, point tant physique que spirituelle: le personnage de †Ha-beriha, La fuite, a non seulement pris l'apparence extérieure d'un non-Juif mais il en a adopté le mode de vie et le langage. Il est "sauvé" puisque les paysans l'ont adopté comme l'un des leurs mais en même temps, il sent que "sa judéité est là, gisant à ses pieds, comme les feuilles d'automne gisent au pied de l'arbre."²³

Or, un soir, il est frappé d'entendre à nouveau des voix d'enfants juifs qui apprennent le Pentateuque sous la férule d'un vieux maître; l'hébreu d'abord, puis la traduction yiddish ensuite, comme cela se pratiquait jusque-là au heder, à l'école de village, depuis des centaines d'années. Cette résurgence pour le moins inattendue des langues juives dans lesquelles il a certainement grandi - le yiddish et l'hébreu - étreint le personnage comme une prière antique. Mais lorsqu'au petit matin, il rencontre trois Juifs en fuite, il ne peut leur parler dans "sa langue maternelle":

"Je suis des vôtres, dit-il dans la langue des Gentils. (...) Il s'exprimait dans un mélange inconnu de yiddish et de dialecte local, incapable de faire le lien entre les deux. Comme ces non-Juifs qui servent dans des maisons juives et apprennent quelques mots de yiddish."²⁴

Cette fois, le personnage est bel et bien déposé de sa langue maternelle puisque d'autres Juifs le considèrent comme un paysan ukrainien. Ainsi, même si le corps n'est pas détruit physiquement, la langue, elle, est déjà en voie d'extinction: le Juif est devenu paysan ukrainien et a perdu les attributs de sa judéité. Quant aux fugitifs qui parviennent encore à survivre, le son de leur voix est si faible qu'il

semble bien que, et la voix et la langue s'éteignent peu à peu :

“A la nuit tombée... un chant s'éleva. Un murmure tel qu'il fallait être tout près pour l'entendre. Toute la nuit, le chant s'égreña : on eût dit des voix intérieures qui ne bercent que celui qui chante. A la première lueur de l'aube, la mélodie cessa.”²⁵

Cependant, même si le chant yiddish, aussi tenu soit-il, ne peut s'élever que la nuit, hors d'atteinte des forces de la destruction, on note, une fois encore, le lien séculaire entre la musique et la langue, l'une apaisant l'autre et réciproquement puisque les chanteurs bercent eux-mêmes leur angoisse par la musique de leur voix intérieure : mélodie et langue yiddish sont à nouveau réunies.

La langue allemande connaît elle aussi, chez les personnages d'Appelfeld, un abandon et un oubli comparables à ceux que connaît le yiddish. Les causes en sont, certes, différentes, mais il conviendra d'établir un parallèle entre deux langues si proches et si lointaines en même temps, frappées de la même perte.

L'adolescent Appelfeld ressent paradoxalement la brûlure que lui inspire la langue allemande et le lien charnel qu'il a avec la “langue de sa mère”. De même, plusieurs personnages germanophones de naissance éprouvent un mal-être spirituel et physique à abandonner leur langue maternelle mais aussi à continuer de la pratiquer.

L'insupportable brûlure de la langue

Ainsi, le rapport à l'allemand d'Appelfeld demeure placé sous le signe de la dualité. Dans les Essais à la première personne, il écrit :

“Plus que tout nous brûlait notre langue maternelle. Dans cette langue, l'odeur de la mort était encore fumante.”²⁶

Toujours animé par cette ambivalence qui sous-tend son rapport à l'allemand, Appelfeld se demande “comment parler à nouveau dans une langue trempée dans le sang des Juifs ?”²⁷ tout en donnant immédiatement la réponse : “Ce dilemme, si grave fût-il, n'entamait en rien ma certitude que mon allemand n'était pas la langue des Allemands mais la langue de ma mère. Il était clair que si je la retrouvais, je lui parlerais dans la langue de mon enfance.”²⁸ La triade évoquée plus haut est donc reconstituée dans l'imaginaire de l'enfant Appelfeld : mère, langue et enfant sont bien réunis comme dans la période de l'enfance de l'auteur. Le vocable utilisé ici par l'écrivain est d'ailleurs beaucoup plus significatif en hébreu qu'en français : yanequt, se réfère en effet à la toute petite enfance, la racine de ce terme désignant l'allaitement. Il s'agit donc bien de cette période de symbiose idyllique entre la mère et l'enfant qui est placée sous le signe de la nourriture à la fois matérielle - don de l'énergie vitale - et spirituelle - transmission de la musique, à savoir la langue -. Appelfeld précise par ailleurs, comme pour corroborer cette assertion, que son rapport à la langue est depuis toujours lié aux sens :

“Depuis mon enfance, je détestais les mots pompeux et ampoulés. Je leur préférais les petits mots tranquilles, ceux qui évoquent les parfums et les sons.”²⁹

Force est pourtant au jeune Appelfeld, fraîchement immigré en Erez Israel, de constater que le processus de perte de l'allemand est inéluctable :

“Privé de langue, je suis semblable à une pierre. (...) Privé de langue, je vais flétrir lentement, dans la laideur, comme en hiver flétrit le jardinet derrière la maison.” (30)

L'absence de langue à de lourdes conséquences puisqu'elle équivaut, pour Appelfeld, à être privé de la capacité de ressentir. En

effet, une telle privation le rattache soit au règne minéral duquel sont bannies toute pensée et toute sensation, soit au règne végétal en hiver, quand la mort s'empare de toute végétation.

L'ambivalence : voilà bien la caractéristique essentielle de cette douloureuse relation que les personnages d'Appelfeld entretiennent avec la langue allemande.

D'une part, on est en présence, après la guerre, d'une langue meurtrière, au lexique dévoyé de son sens premier. Les signifiants sont amputés de leurs signifiés d'origine ce qui donne lieu à une perte totale de repères linguistiques pour les locuteurs. La langue devient une sorte "d'anti-mémoire" puisque les souvenirs qu'on en a ne peuvent se rattacher à rien de concret. L'Allemagne, mère-patrie, devient alors terre étrangère et cette situation paradoxale rejailit également sur la langue.

L'Allemagne mère-patrie et terre étrangère

Madame Traum, dans la nouvelle *Pisuyim, Réparations*, incarne, elle aussi, une figure de juive allemande hantée par son passé. Encore toute jeune femme au moment de la guerre, elle a pu échapper aux bourreaux mais son mari a été assassiné et elle a perdu son bébé de deux ans, mort d'une pneumonie peu avant d'embarquer pour Eres Israel. Installée à Jérusalem, elle vit dans un appartement où tout est recouvert de tissu : tapis, rideaux à profusion, tout est bon pour étouffer un passé qu'elle veut extirper de sa mémoire.

Mais l'époque est aux réparations que l'Allemagne s'est engagée à verser aux survivants de la Shoah. En proie à la fois à l'attirance et à la répulsion vis-à-vis d'une telle démarche, Madame Traum se rend chez le docteur Fromm, chargé de constituer son dossier médical et d'insister, autant que faire se peut, sur la gravité de l'état physique et psychologique de la patiente. Celle-ci va donc

entreprendre un voyage en Allemagne, dans sa ville natale, Hochburg, pour aller y plaider sa cause. De cette rencontre avec les lieux et personnages de sa jeunesse, Madame Traum ne sortira pas indemne.

Hochburg apparaît à la fois comme un endroit familial et étranger.

"La route qui menait à l'hôtel n'était pas éclairée. Madame Traum essaya en vain de reconnaître les rues, tout lui était étranger et nouveau." (31)

Paradoxalement, dans le lieu même où elle a grandi, Madame Traum se sent étrangère. Elle a la sensation que sa ville lui tourne le dos et refuse d'évoquer avec elle le passé. La signification des noms des personnages est à nouveau particulièrement éloquente : Madame Traum - rêve -, Monsieur Rauch - fumée -, Madame Fledermaus - chauve-souris - indiquent bien à travers ce lien insaisissable, irréel presque, la fracture irréversible qui existe entre les locuteurs et leur langue maternelle.

Après la guerre, ces mêmes personnages préservent leur langue-mémoire de façon obsessionnelle : ainsi Madame Traum et ses armoires impeccablement rangées et emplies de souvenirs sont le signe de cet attachement indéfectible à la langue. Celle-ci est d'ailleurs considérée comme le seul bien qui reste aux Juifs allemands en Israël, puisqu'ils ont perdu leur famille et leur patrie.

Ainsi, pour Appelfeld lui-même, l'allemand est intrinsèquement lié à la musique de la voix maternelle. Par conséquent, non seulement la langue maternelle évoque simultanément la figure de sa mère disparue, mais en outre, il s'opère une symbiose entre les deux. L'écrivain finit ainsi par dissocier son allemand et la langue des Allemands : lui s'exprime uniquement dans 'la langue de sa mère'.

Cette dualité constante de l'allemand dans l'œuvre d'Appelfeld mène les personnages et l'auteur lui-même en tout premier lieu à une

impasse linguistique. Certes l'allemand demeure pour eux l'idiome cher à leur cœur, mais les impératifs du tout jeune Etat d'Israël les contraignent, bon gré, mal gré, à enfouir la langue maternelle au plus profond d'eux-mêmes et à adopter la langue ancestrale renouvelée.

Mais c'est peut-être précisément parce qu'il utilise l'hébreu pour évoquer le yiddish et l'allemand qu'Appelfeld parvient à rouvrir les portes des langues de l'enfance. Contrairement à ces demières qui ont subi la double épreuve de l'oubli et de la brûlure, la langue hébraïque n'a pas souffert dans sa quintessence: ni déformée, ni assassinée, elle est tout à fait à même de "témoigner" dans un langage non entravé par une mémoire faite de douleur et qui ne peut s'exprimer que dans un cri. Grâce à l'hébreu, un hébreu qu'il façonne et modèle comme un outil d'art, Appelfeld rend hommage aux langues de son enfance. Mais surtout il redonne chair aux locuteurs disparus grâce à la véritable résurrection de la langue hébraïque: celle qui lui permet de faire revivre un monde juif disparu.

Paris, décembre 2002
Michèle TAUBER

BIBLIOGRAPHIE

- 1 Aharon Appelfeld, Histoire d'une vie, Keter, Jérusalem, 1999, p. 100
- 2 Franz Kafka, "Discours sur le yiddish", in: Préparatifs de noces à la campagne, Gallimard, Paris, 1957, p. 374
- 3 Aharon Appelfeld, Abîme, Keter, Jérusalem, 1993, p. 28 (trad. M.T.)
- 4 Aharon Appelfeld, Gel sur la terre, in: Gel sur la terre, Massada, Giv'atayim, 1965, p. 87 (trad. M.T.)
- 5 *ibid.* p. 48
- 6 Aharon Appelfeld, La bonne nouvelle, in: Gel sur la terre, op. cit. p. 95 (trad. M.T.)
- 7 Aharon Appelfeld, Du haut du silence, in: Gel sur la terre, op. cit. p. 93
- 8 APPELFELD Aharon, Katerina, Gallimard, Paris, 1996, p. 55 (trad. S. Cohen)
- 9 *ibid.* pp. 121-122
- 10 Aharon Appelfeld, Tsili, Belfond, Paris, 1992, p. 43 (trad. A. Pierrot)
- 11 Aharon Appelfeld, En des lieux très bas, in: Gel sur la terre, op. cit. p. 131 (trad. M.T.)
- 12 Rabbi Nahman de Bratslav (1772-1811) fondateur d'une célèbre doctrine hassidique où le nigun joue un rôle essentiel dans la révélation divine.
- 13 Martin Buber (1878-1965), philosophe et théologien, né à Vienne, mort à Jérusalem. Sa rencontre avec le hassidisme lui fait découvrir une spiritualité vivante où le sentiment religieux l'emporte sur la religion institutionnelle.
- 14 Aharon Appelfeld, Histoire d'une vie, op. cit. pp. 99-100
- 15 *ibid.* pp. 101-102
- 16 Aharon Appelfeld, L'expulsion, in: Gel sur la terre, op. cit. p. 62 (trad. M.T.)
- 17 Aharon Appelfeld, Pèlerinage à Kabtsansk, in: Au rez-de-chaussée, Daga, Tel Aviv, 1968, p. 112 (trad. M.T.)
- 18 *ibid.* p. 127
- 19 Rachel Ertel, Dans la langue de personne, Le Seuil, Paris, 1993



20 Aharon Appelfeld, La métamorphose, in : Tsafon, n°37, Lille, 1999, p. 160 (trad. A. Pierrot)

21 id.

22 ibid. p. 59

23 Aharon Appelfeld, La fuite, in : Au rez-de-chaussée, op. cit. p. 7 (trad. M.T.)

24 ibid. pp. 15 et 18

25 ibid. p. 13

26 Aharon Appelfeld, Essais à la première personne, Ha-sifriya ha-siyonit, Jérusalem, 1979, p. 63 (trad. M.T.)

27 Aharon Appelfeld, Histoire d'une vie, op. cit. p. 103

28 id.

29 ibid. p. 104

30 ibid. p. 102

31 Aharon Appelfeld, Réparations, in : Fumée, 'Akhshav, Jérusalem, 1962, p. 31 (trad. M.T.)



Le petit Chagall illustré. Petit lexique personnel

par Itzhak Goldberg

A l'occasion de l'exposition de Marc Chagall au grand palais, Itzhak Goldberg livre ici son lexique personnel pour aborder l'œuvre de Chagall, les mots clés indispensables à la compréhension de l'univers de ce conteur-né, où se mêlent avec bonheur traditions Yiddish, art populaire russe et monde de l'avant-garde.

Rien ne nous empêche d'aimer Chagall, même si nous ignorons la tradition ou le folklore judaïque. À une période où la peinture proclame l'indépendance descriptive de la couleur et de la forme, l'imagination poétique du peintre, qui l'éloigne de toute imitation, la richesse chromatique de son univers pictural, son travail sur la légèreté et les transparences assurent à Chagall une place de choix dans le panthéon de la modernité. On pourrait même prétendre que toute interprétation de l'œuvre de Chagall à la lumière de ses origines est réductrice, car elle ne tient pas compte de l'aspiration de l'art contemporain à représenter l'universel. Le trajet personnel de Chagall entre 1910 et 1914 (Russie, France, Allemagne) reflète parfaitement cette tendance. Le peintre n'a, du reste, jamais renié sa dette envers l'avant-garde parisienne et ses différentes expressions (fauvisme, cubisme, orphisme, futurisme).

Toutefois, l'enthousiasme de Chagall face aux inventions formelles de son temps reste mesuré: "Je les regardais de côté et pensais : qu'ils mangent à leur faim leurs poires carrées sur leurs tables triangulaires", écrit-il dans ses mémoires. Pour lui, les formes en liberté, les couleurs qui ne respectent plus les apparences de la nature sont, malgré tout et avant tout, des outils au service de sa thématique, thématique qu'il puise à sa propre culture. Dans un univers pictural où les personnages renoncent aux principes de la gravitation et pratiquent les lois de l'apesanteur spirituelle, le peintre, lui, ne renonce jamais à ses

racines. L'œuvre chagallienne est à la recherche d'une langue "judéo-universelle" : accessible à un regard non initié, elle recèle toujours un langage crypté.

Ses fables dessinent un village juif, ancré dans ses traditions, mais confronté à un monde russe en transformation. Un monde où la synagogue côtoie les clochers des églises, où des paysans robustes sont conviés par le peintre à une cérémonie de noce célébrée selon les rites hébraïques. Des visions souvent énigmatiques, où se mêlent la culture yiddish et l'art populaire russe, le judaïsme et le christianisme, le rationnel et l'absurde, l'intime et l'infini, le proche et le lointain, le visible et le visionnaire. Dans l'univers de Chagall le temps est labile, la distance modulable à souhait, la réalité extensible, l'imaginaire concret. "Tantôt la bougie monte vers la lune, tantôt la lune vers nos bras descend en volant"; cette phrase du peintre condense toute la poésie de son art.

Autoportrait (aux sept doigts)

Autoportrait aux sept doigts : mais quoi, vous y trouvez quelque chose d'anormal ? Vous êtes-vous bien regardé ? Du reste, tout le monde vous le dira, il est impossible de peindre, comme Chagall, les sept couleurs de l'arc-en-ciel avec cinq doigts à peine.

D'autres autoportraits suivront ; avec *N'importe où hors du monde*, 1915, le peintre, que la guerre empêche de retourner à Paris, se montre sur un fond de Vitebsk, avec la tête coupée en deux, comme partagé entre ces deux lieux. Ailleurs, transporté littéralement par son amour pour Bella, sa jeune épouse, il se fait porter sur ses épaules, un verre de vin rouge à la main. Ivre d'amour ou de peinture ? Chagall, lui, ne voit pas la différence, car, "les amoureux sont des formes, les formes sont des amoureux".

Avant-garde

Chagall a deux rendez-vous avec l'avant-garde. Le premier, spectaculaire, à son arrivée à Paris ou plus précisément à *La Ruche*, un regroupement d'ateliers d'artistes devenu mythique, qui abritait de nombreux représentants de ce qu'on nommera plus tard *l'École de Paris* (Soutine, Archipenko, Zadkine). Là, subitement, c'est le choc procuré par les nouvelles tendances qu'il assimile avec une rapidité vertigineuse : fauvisme, cubisme, orphisme, futurisme. A partir de ce cocktail hautement explosif le peintre fabrique son style propre et son univers particulier des formes. Comme le dit le chantre de la modernité, Apollinaire : il n'est embarrassé par aucun système.

La deuxième rencontre a lieu quelques années plus tard, en Russie. Enthousiasmé par les perspectives ouvertes par la révolution, Chagall partage avec d'autres artistes l'espoir (l'illusion ?) que l'avant-garde politique va de pair avec l'artistique. Reconnu par les autorités il est nommé directeur d'École des Beaux-Arts dans sa ville natale, Vitebsk. Très ouvert d'esprit, il invite pour y enseigner d'autres artistes, parmi eux, Malevitch. Ce dernier se montre hostile à Chagall et impose rapidement son style, le *suprématisme*, une forme d'abstraction géométrique radicale. En 1920, face à cette rivalité ouverte, le peintre renonce et quitte Vitebsk. L'école, désormais, portera le titre Académie suprématisiste. Chagall, lui, pour le mieux ou pour le pire, ne suivra dorénavant que son style propre dans toutes ses évolutions.

Bella

Rencontrée en 1909, Bella devient pour Chagall l'équivalent de Nadja chez Breton. Modèle et muse à la fois, cette jeune fille revient dans de nombreuses toiles. Encore réservée, de profil, comme se tenant à distance, (on est seulement en

1909, voyons) dans *Ma fiancée aux gants blancs*. Beaucoup plus proche du peintre, qui s'envole déjà, en 1915, date des retrouvailles du couple à Vitebsk (*L'Anniversaire*). C'est aussi l'année du mariage et le point de départ d'une longue série de doubles portraits, situés le plus souvent dans les cieux (*Au dessus de la ville*, 1914-1918). Cet envol, littéralement un transport amoureux, est merveilleusement raconté par Bella elle-même : soudain, tu me soulèves du sol et toi-même, tu me prends dans ton élan... Ta tête est retournée et tu me retournes la mienne aussi. Déclarations d'amour imagées, messages dirigeables portées par les nuages, plusieurs de ces tableaux sont regroupés sous le titre *Dédié à ma femme*. Amour de l'art ou aveu du pouvoir surnaturel de l'amour ? Sait-on seulement que le nom du peintre, Chagall, signifie en hébreux faire l'amour ?

Bestiaire

Vache-femelle du taureau, de préférence rouge, mais qui peut s'accommoder de la couleur verte. Un animal domestique, facilement reconnaissable chez Chagall par sa présence sur les toits des maisons dans les villages (*A la Russie, aux ânes et aux autres*, 1911). Certes, les spectateurs qui ignorent la vie paysanne en Russie éprouvent un certain étonnement face à cette représentation. Nous les renvoyons au célèbre proverbe juif : "Comment traire une vache quand on a oublié le seau sur le toit ?" Logique, non ?

Toutefois, si la vache semble particulièrement privilégiée chez Chagall qui, "prend une vache et peint avec une vache" (Blaise Cendrars), d'autres animaux (coq ou bélier, âne ou chèvre) font partie du bestiaire peint. C'est que comme « le hassid, qui entretient des liens de complicité avec l'ensemble de la création, à commencer par le règne animal » (Michel Makarius), l'artiste se sert souvent de personnages à quatre pattes pour ses fables et métaphores.

Collage

Employer le terme de collage pour la production plastique de Chagall relève du pléonasme. Certes, à proprement parler, l'artiste se sert peu de cette technique inaugurée par les cubistes et qui introduit des matériaux non-artistiques dans l'espace de la toile. Hormis les petits collages fabriqués très tardivement, les rares qu'on lui connaît sont faits essentiellement à partir de lettres glissées sur la surface des oeuvres. Cependant, le véritable collage chez Chagall est celui qu'on peut nommer visuel, imagé, pratiqué dès qu'il touche au pinceau. Ses images sont fondées sur le principe de la fragmentation et l'hybridation, où les êtres, les animaux et les objets éclatés et entremêlés, forment un puzzle, un kaléidoscope saturé de couleurs et dont seul le peintre (et encore) connaît les raisons et les aboutissements. Ces "représentations" hétéroclites, ces "extrêmes réconciliés" (Claude Esteban) associent avec un naturel le pur et l'impur, le sacré et le profane ou pour rester dans la culture chagallienne, le kasher et le non kasher. Mieux encore, elles ignorent le principe de la contradiction car, elles suivent involontairement (ou non) la forme d'échange pratiquée par les hassidim "Ils parlaient de choses élevées et très élevées, mais aussi des événements du jour. Des choses élevées, ils parlaient comme d'événement d'ici-bas, qui se passeraient dans leur voisinage, et des événements d'ici-bas, comme s'ils étaient tissés d'une étoffe céleste" (Martin Buber).

Hassidisme

Mouvement spirituel et populaire né au XVIII^e siècle en Europe orientale. À l'inverse du rationalisme du judaïsme officiel, le hassidisme est fondé sur la domination de l'élément magique et surnaturel, sur la foi mystique. Sans adhérer formellement à ce courant, Chagall est attiré par sa

conception panthéiste, par ses fables et ses proverbes et surtout par son "affirmation de la joie comme sens suprême de l'existence" (Kamenski). L'enchantement qui se dégage des scènes de la vie quotidienne peintes par Chagall, le sentiment d'extase qui fait "perdre la tête" à ses personnages, le bestiaire imaginaire, l'importance de la fête, de la musique sont la traduction picturale de cette doctrine qui instaure entre l'homme et Dieu une relation de familiarité, voire de convivialité. Le Dieu est présent dans les nuages ou derrière la maison du cordonnier, écrit Chagall.

Icone

Les peintures religieuses, exécutées sur panneau de bois, font partie du paysage culturel de Chagall pendant tout son séjour en Russie. Dans les églises ou au musée de Saint-Petersbourg, ces images laissent une profonde impression sur le peintre. Les icônes préfigurent l'art de Chagall car elles ne cherchent pas à représenter un univers qui se réfère à l'espace physique mais un monde surnaturel. La réalité reconstruite par l'imagination de Chagall, avec ses perspectives renversées, ses proportions subjectives, sa richesse chromatique, se rapproche du monde spirituel de l'icône. Enfin, que Dieu lui pardonne, Chagall se permet des excentricités, comme ces vierges visiblement déjà visitées par le Saint-Esprit.

Iconographie juive ?

Un tableau de 1914 a comme sous-titre le *Rabbin au citron*. En réalité, le titre est inexact. Inspiré par la fête de Soukkot (ou des Tabernacles), qui commémore la traversée du désert par les Hébreux, l'image présente un rabbin au visage sévère, revêtu du tallith, avec les accessoires du rite: la palme et le cédrat, sorte de gros citron non comestible. Toutefois, juché

sur la tête du rabbin, son double en miniature fait basculer la gravité dans un grotesque qui désigne l'absurdité de la célébration, au milieu de l'hiver de l'Europe orientale d'un rituel qui exige la consommation de fruits de la Terre promise. Une surréalité où les rapports des juifs de la diaspora avec le temps et l'espace se situent entre réel et imaginaire. Mais ce grand écart, d'une légèreté absolue, est aussi l'image même d'une oeuvre qui se tient dans un entre-deux.

Luftmensch

Littéralement, "l'homme de l'air". C'est l'homme qui flotte dans le vide, au-dessus des toits, sans jamais toucher le sol; "on marche céleste, écarté de terre" aurait dit Cocteau de ce piéton de l'air qui vogue parmi les étoiles. Personnage volant qui, chez Chagall, est à la fois un anti-héros et une figure de style. Cette invention picturale trouve sa source dans la langue et la littérature yiddish. L'exemple le plus connu est Menachem Mendel, la pièce de Scholom Aleïchem, un pionnier de cette littérature. Son principal acteur est un perpétuel rêveur, plus familier de la Bible que de la vie réelle, plus proche de don Quichotte que de Sancho Pança et qui croit ferme que le miracle est bien plus concret que la réalité. Comme le Juif errant, à l'image d'un violoniste qui aurait remplacé son violon par un baluchon, le *Luftmensch* est l'allégorie d'un peuple contraint à l'équilibre instable et dont l'exil est à la fois réel et métaphysique. Voyageur absurde, malgré lui dans l'histoire mais, grâce à Dieu, hors temps, il pourrait être un Woody Allen en survol libre de Vitebsk. Mais, c'est le peintre lui-même, ce contrebandier de rêves, qui reste le meilleur exemple du *Luftmensch*: Je suis né, pourrait on dire, entre ciel et terre, écrit-il.

Représentation

Dans le cas de Chagall, c'est plutôt de l'interdit de la représentation qu'il faut parler. Ses origines juives l'obligent à créer un langage plastique qui s'accommode de cet interdit imposé par l'Ancien Testament. Mais, écrit Franz Meyer, l'interdiction des images tendait essentiellement à éviter que la représentation de la réalité exté-

rieure n'affaiblisse pas la réalité intérieure. Chagall, lui, ne subordonne pas sa peinture au réel mais lui substitue une vision surnaturelle.

Qui plus est, si le tabou vétérotestamentaire concerne toute forme de représentation, il s'applique particulièrement à celle des êtres humains, puisque Dieu a créé l'homme à son image. Le choix de l'abstraction aurait constitué une solution idéale.

Mais Chagall résiste à la non-figuration. Il contournera la difficulté en prenant à la lettre le texte biblique, où il est avant tout question de "l'image sculptée". Ses êtres de nuées, aux têtes détachées ou renversées, déformés et néanmoins reconnaissables, échappent à toute pétrification et évoluent dans un univers qui ignore les lois de la pesanteur: "Je faisais des tableaux à l'envers. J'ai coupé des têtes et des personnages en morceaux qui, dans mes tableaux, volaient dans l'air." Si l'homme dont parle la Bible est formé de poussière ou de terre, celui de Chagall est fait à partir de l'"étoffe des songes".

Thématique chrétienne

La Sainte Famille est un sujet familier, pensez-vous? En 1910, lorsque Chagall aborde ce thème très codé, il en donne une étrange interprétation. L'enfant, posé non sur les genoux de Marie, mais sur ceux de Joseph, est barbu. Jean-Baptiste, sur le côté, a remplacé l'agneau traditionnel par un cochon. Ce "recyclage" de l'iconographie habituelle, de même que la représentation du Christ vêtu du talith, le châle de prière (*Crucifixion blanche*, 1938), tourne en dérision le dogme. Au monde chrétien qui s'agenouille devant l'enfant divin, l'artiste ne fait que rappeler ses origines peu "catholiques". La présence incongrue de la barbe évoque le dicton yiddish selon lequel tout enfant juif est né vieux tandis que le cochon, symbole de l'impureté selon la tradition hébraïque, forme un contrepoint avec l'agneau pascal. Irrévérencieux, Chagall? Certainement. Mais pas davantage que lorsqu'il représente un respectable rabbin qui prise tranquillement son tabac pendant une lecture religieuse. Dans le monde renversé de Chagall, le geste quotidien prend souvent caractère irréel,

tandis que le miracle pose ses pieds par terre. L'artiste garde, face à la représentation religieuse, une liberté où le sarcasme offensif tourne souvent à l'autodérision.

Vitebsk(s)

Si la ville natale de Chagall se décline au pluriel, c'est qu'il existe deux Vitebsk bien distincts. La première incarne le shtetl, ce village juif typique replié sur ses traditions et qui ne quitte jamais l'univers pictural de l'artiste. Le peintre dresse une véritable typologie de ses habitants : artisans et commerçants, colporteurs ou klezmers, rabbins ou mendiants, tous sur un fond parsemé des synagogues et de maisons en bois. Un monde isolé, presque une île mais où des églises aux clochers bulbeux qui se découpent à l'arrière plan ne tardent pas à rappeler le poids de la culture dominante, souvent menaçante, d'orthodoxie russe.

Vitebsk, semblable à tant d'autres shtetlech en Europe de l'Est, source inépuisable de réminiscences de la culture juive et russe pour Chagall, se transforme toutefois en un lieu idéalisé, magique, aussitôt que le peintre s'en éloigne. Dès ses débuts, comme le remarque Pierre Schneider, l'artiste se trouve devant un dilemme apparemment insoluble : peindre exige qu'il rompe avec Vitebsk, mais renoncer à peindre Vitebsk serait se priver de sa raison de pratiquer la peinture.

De fait, il était pratiquement impensable d'exercer un métier artistique dans un milieu traditionnel juif et Chagall, comme poussé par le destin, se retrouve après un long parcours à Paris, capitale de l'Europe. Mais, la libération picturale qui suit cette rencontre avec l'avant-garde internationale reste inséparable de la nostalgie qui envahit le peintre : "il me semble que, loin de la patrie, j'en étais plus proche que bien des gens qui y vivaient". Ainsi, il semble que Chagall n'a jamais peint aussi amoureuxment Vitebsk qu'à distance, quand le temps de la séparation fait oublier à la fois les difficultés d'y exercer sa profession et la réalité quotidienne souvent grise. Comme dans un rétroviseur, l'image, reflétée devant nous, est en réalité "derrière", dans ce

passé vers lequel Chagall, contraint à de perpétuels dépaysements, tourne souvent ses regards avec nostalgie. Dématérialisée, la ville revêt des couleurs chatoyantes et flotte sur un nuage (*Autoportrait aux sept doigts*). Bref, Chagall transfigure le réel et invente une Vitebsk céleste. Cette situation d'écartèlement entre le présent et le passé, entre ici et là-bas est parfaitement illustrée avec *Paris par la fenêtre*, 1913 où le peintre, tel que Janus, se représente avec une tête à double face, dont une tournée vers Paris et l'autre vers un ailleurs, en dehors de la toile. "Il fut un temps où j'avais deux têtes" dit l'artiste. Chagall ou la peinture schizophrène ?

Yiddish

À l'origine, le yiddish est un dialecte formé à partir de l'allemand, avec une forte proportion de mots hébreux, qui est parlé par l'ensemble des communautés juives de l'Europe orientale. Ce dialecte accueille progressivement d'autres langues, qu'il mixe en un cocktail savoureux de mots d'esprit, d'hyperboles imagées. La fréquence du jeu de mots, de l'expression à double entente, de l'euphémisme et de l'allusion s'explique par la nécessité de se défendre d'un milieu qui a très souvent été hostile à la communauté juive. Le yiddish est une langue de contrebande, une façon de dire des choses interdites avec des mots autorisés. Les images de Chagall sont profondément enracinées dans cette langue et, comme elle, à la fois extrêmement simples et terriblement fuyantes.

Le yiddish est bien plus qu'une source d'inspiration, c'est un réservoir de proverbes, que le peintre exploite dans de malicieuses traductions picturales. Cette langue du métissage, la langue maternelle de Chagall, sert aussi, par sa structure, de métaphore à l'art du peintre. Le collage de différentes religions et de diverses cultures, les emprunts à diverses tendances avant-gardistes sont à l'image d'une langue qui a fait de l'hétérogénéité apprivoisée son principe de base.

Théâtre

Avec la littérature, c'est le théâtre qui est au cœur du renouveau de la culture juive en Russie.

Mais, avant d'exécuter ses chefs d'œuvre pour le «Théâtre juif de chambre» de Moscou, Chagall, comme il se doit pour un créateur de fables, se voit proposer de fabriquer d'autres décors en 1920, pour le *Revisor* de Gogol (Théâtre révolutionnaire satirique) et pour *Baladin du monde occidental* de Synge (Théâtre de Stanislavski). Ce choix ne doit rien au hasard car il suffit de voir la maquette faite pour la pièce de Synge afin de constater que le Baladin se glisse tout naturellement dans la peau de *Luftmensch*. Les deux projets, toutefois, sont refusés.

C'est alors que le décor du «Théâtre juif» est confié à Chagall. Composé à partir de neuf toiles monumentales, qui vont couvrir l'ensemble de la salle (rideau, murs et plafond), cette "fresque"

gigantesque sera exécutée pendant deux mois d'efforts continus et fiévreux. Les différents panneaux offrent un vaste panorama de l'iconographie juive traditionnelle, transformée et sublimée par l'artiste. Ce dernier définit son travail comme une occasion de "renverser le vieux théâtre juif, son naturalisme psychologique, ses barbes collées". Surnommée "La boîte à Chagall" c'est avant tout une œuvre d'art totale, un univers autonome dans lequel le spectateur se sent immédiatement immergé.

(Une version étendue de ce lexique est publiée dans *Beaux Arts*)

Quarante sept moins quatre

Une nouvelle inédite de Cyrille Fleischman

Benoît Immerman était un chef d'orchestre de toute première grandeur alors que Sam Immerman était, lui, un petit commerçant en électroménager qui n'avait pas vraiment réussi. Comment deux frères pouvaient-ils en être arrivés à un contraste si marquant ? La fatalité ? La malchance ? Pas du tout. Sam avait gentiment pris à bail un local pas fameux mais disponible près du boulevard Beaumarchais pour y installer un magasin de radios et de fers à repasser, alors que Benoît s'était contenté d'être un génie comme tous les génies. Ainsi dans la famille, il y avait un Sam avec qui l'on pouvait parler naturellement, et un Benoît avec qui il fallait un interprète en langage nor mal pour échanger deux mots. En résumé : d'une part, un bon garçon gentil et sans fantaisie (quelqu'un incapable même d'imaginer un sandwich autrement qu'au pickelfleisch), et de l'autre côté un snob, un rêveur, quelqu'un d'un autre monde !

Voilà ce que pensait d'eux en général l'oncle des deux frères qui lui aussi était dans l'électroménager, mais dans le douzième arrondissement.

Et l'oncle y pensa exactement dans les mêmes termes le jour où il décida de se remarier et de préparer les invitations.

Il n'avait pas eu d'enfant avec sa première femme morte pendant la guerre, et à soixante ans, en 1956, il s'était décidé à épouser officiellement Ida, une amie à lui avec laquelle il vivait depuis longtemps.

Jusque là, il l'avait présentée comme sa vendeuse, maintenant il était donc décidé à régulariser ; on ferait un mariage en bonne et due forme. Cela étant, s'il n'avait aucun souci de communication à prévoir avec son neveu Sam, il pressentait qu'il n'en irait peut-être pas de même avec Benoît. D'ailleurs, puisqu'il

fallait organiser la fête pour le mariage et que Benoît était un empoisonneur, il se résolut à lui téléphoner en premier. Ses neveux étaient sa seule famille vivante et il fallait bien commencer par quelqu'un pour les invitations. Il débiterait donc par Benoît, parce que c'était celui avec lequel il ne se sentait jamais à l'aise.

Ainsi, un soir de juin vers neuf heures et demi, juste deux semaines avant la fête qui devait avoir lieu dans une salle de la rue de Lyon, l'oncle se décida à faire le numéro de ce neveu-là. Il souffrit immédiatement d'avoir appelé, car au lieu de pouvoir parler à Benoît comme il le prévoyait – ce qui n'était déjà pas une partie de plaisir – il dut dire d'abord quelques mots à sa femme qu'il eut au bout du fil et qu'il connaissait mal. Par une sorte de timidité rentrée, ce fut assez sec.

– Bonsoir. Je suis l'oncle de Benoît. Passez-le-moi une seconde, il faut que je lui parle...

Or au moment même où il parlait, tout ça lui avait paru finalement trop sévère pour une circonstance pareille. Il avait donc risqué, immédiatement après, la phrase habituelle qu'il utilisait pour détendre l'atmosphère quand il téléphonait à un fournisseur et qu'il avait d'abord une standardiste. Il avait ainsi lancé de sa bonne voix :

– ... Seulement ne le dérangez pas tout de suite s'il est aux cabinets en train de faire caca. Laissez-le s'essuyer d'abord le derrière !

Sans doute que la femme de Benoît comprenait mal la vie. En tout cas, quand le neveu prit l'appareil, il commença par demander pourquoi son oncle avait dit des insanités. Que répondre ? Même le mot insanité ne disait rien à l'oncle. Il n'insista donc pas et annonça qu'il allait se marier, qu'il s'excusait d'appeler un soir si tard, qu'il téléphonait seu-

lement pour une invitation et que... Que? Là il voulut à nouveau détendre l'atmosphère et demanda si Benoît – qu'on avait sans doute dérangé aux waters – s'était effectivement bien essuyé le derrière?

Toujours une plaisanterie de téléphone.

Encore fallait-il avoir un interlocuteur qui comprît les choses. Avec Sam ç'aurait été une nouvelle rigolade. Avec Benoît, les problèmes commençaient déjà. Il ne saisissait rien à rien. Quel mariage? Quelle invitation? Quels waters?

L'oncle se sentit alors obligé de rectifier, de préciser, de s'empêtrer. Pourtant, lorsqu'il raccrocha, la corvée avait été utile: son neveu Benoît et sa femme seraient bien là le dimanche en quinze. Ils viendraient à trois heures pour la cérémonie religieuse rue des Toumelles, puis ensuite on se retrouverait pour une petite réception au Paris-Lyon Palace. Certes Benoît avait posé un certain nombre de questions d'homme snob: fallait-il s'habiller, par exemple? L'oncle avait seulement répondu que lui avait prévu de s'habiller parce qu'il valait mieux ne pas arriver nu, mais à condition d'avoir un pantalon sous la veste, tout le monde faisait comme il voulait. Ce n'était pas Napoléon et Marie-Antoinette que le rabbin de la rue des Tournelles allait marier pour une fois. Ce serait simple, et dans l'intimité.

L'oncle estima qu'il s'en était bien tiré. Benoît avait même fait poliment ha, ha, comme on riait dans les livres et pas dans la vie, mais c'était son problème.

Pour Sam en revanche, il n'y eut ni problème ni question. Juste «bonne chance!», juste «mazel tov!» et l'indication qu'on serait à l'heure.

Ces invitations formelles une fois faites, l'oncle s'employa à téléphoner à de vrais invités pendant la semaine qui suivit.

La guerre avait creusé suffisamment autour de lui et d'Ida pour que tout ce qui concernait les familles ne fût pas un souci. A part ses neveux, il n'y avait plus personne de vivant.

Restaient les relations: des partenaires de belote pour lui, de rami pour elle, et puis quelques dépanneurs en électroménager d'autres quartiers aussi. De simples amis enfin, qui fréquentaient les mêmes cafés. En tout, des tas de gens qui se feraient un plaisir d'assister à la cérémonie, puis ensuite de venir au dîner-réception.

A la relecture de sa liste, l'oncle en y incluant un fournisseur célibataire, était arrivé au chiffre de quarante et une personnes normales. Plus le neveu dans l'électroménager et la nièce par alliance – normaux aussi. Plus le génie de Pleyel et sa femme. En résumé, quarante-cinq mangeurs – normaux et anormaux confondus – à signaler au traiteur.

Il faudrait aussi y ajouter Ida et lui.

Donc quarante-sept. Cela faisait un peu beaucoup, mais il ne regardait pas à la dépense, on ne se mariait qu'une fois dans sa vie. A la rigueur deux fois s'il y avait une guerre mondiale avant. Pas plus. A mois bien sûr de divorcer, ce qui n'était pas son genre.

On aurait donc quarante-sept couverts.

De son côté le traiteur décida de faire un saut au magasin discuter de tout ça l'après-midi même du jour où on lui téléphona les chiffres. Il avait réfléchi, annonçait-il, et il se permettait de suggérer que cinquante personnes, ça ferait un compte plus rond pour la salle. Qu'en pensaient les mariés? N'avaient-ils pas encore quelques personnes à inviter? Pourquoi pas? acquiesça l'oncle juste au moment où le téléphone sonnait.

Il s'excusa auprès du traiteur qu'il laissa discuter avec Ida et prit l'appareil.

On était mardi, il était cinq heures, et il ne s'attendait pas à un appel de son neveu Benoît.

Pourtant c'était bien ça.

L'autre commença à parler si doucement, si poliment, tout à fait comme un docteur qui aurait parlé à un fou furieux, que l'oncle ne voyait pas du tout ce qu'on voulait de lui, ni où on voulait en venir. Benoît prenait de ses nouvelles, de celles de sa future... Il disait mot gentil sur mot gentil. Tout ce qu'on pouvait

raconter d'idiot en somme, quand on avait autre chose à annoncer mais qu'on hésitait à le dire.

Au bout de cinq minutes de sucreries, son neveu lâcha enfin :

– Tu sais, j'ai quelques soucis du côté de ma femme. Et peut-être ne vaut-il mieux pas compter sur elle pour dimanche, quant à moi...

Il s'arrêta, hésitant.

Du coup, l'oncle fut soulagé. Si c'était juste cela, ce n'était pas bien grave. Pourtant, après quelques secondes, il se dit que ce n'était pas gentil de sa part. Peut-être était-elle vexée cette jeune dame ? Alors, pour s'éviter des inquiétudes éventuelles, il risqua une de ses plaisanteries :

– Si ta femme a seulement rendez-vous avec son amant dimanche, et que c'est pour ça qu'elle ne peut pas venir, dis-lui qu'elle peut l'emmener ! Le traiteur me fait un prix !

Il était si content de sa dernière phrase qu'il la répéta deux fois ; mais il n'y eut qu'un long silence au bout du fil, puis, soudain, un :

– Comment as-tu deviné que nous nous séparions ?

– Qui ? Quoi ? Se séparer ? Qu'est-ce que tu racontes ?

A cet instant, Benoît se mit carrément à sangloter au lieu de répondre. Ça surprit son oncle, il n'aurait jamais pensé qu'un génie comme ça savait pleurer en dehors d'un concert. Il écouta gêné, toussa deux ou trois fois, puis se décida à dire que ce n'était pas grave du tout, que l'important c'était d'être en bonne santé. Son interlocuteur n'écoutait pas, il commença à raconter longuement une histoire où il était question d'un familier de sa femme – elle était virtuose en quelque chose – d'un familier donc, avec qui elle avait une liaison sérieuse. Le mot liaison méritait des éclaircissements, l'oncle demanda de quoi il s'agissait. Benoît donna des précisions. Il ne sanglotait plus, il avait repris un ton de génie. En une douzaine de phrases, il avait exposé les tenants et les aboutissants de ce qu'il appelait

maintenant non plus une liaison, mais un adultère. Va pour un adultère ! Mais l'oncle était embêté. Il se gratta la gorge. Toute cette histoire le perturbait. Et puis il y avait le traiteur à côté qui continuait à discuter avec Ida.

Il résolut de raccrocher en disant à son neveu de venir seul dimanche et de ne pas se faire de soucis. Comme cette phrase ne lui semblait pas assez enthousiaste, il ajouta :

– Une femme de perdue, vingt cinq de retrouvées !

Pour lui la conversation était finie. Toutefois, il entendit tousser à l'autre bout du fil :

– En français, on dit : une de perdue, dix de retrouvées.

– Oui, et alors ?

– Et bien, tu as dit : une de perdue, vingt cinq de retrouvées.

Ou ce neveu n'était pas de sa famille du tout – c'était une erreur de l'hôpital où il était né – ou ce Benoît voulait vraiment l'énerver ! La tension de l'oncle monta

– Je peux pas parler deux heures avec toi, s'énerva-t-il. J'ai le traiteur qui m'attend pour calculer les prix. Lâche-moi avec tes vingt cinq femmes et emmène-en dix seulement si ça te fait plaisir !

– Excuse-moi, je ne pense pas que je pourrai venir, je n'ai pas la tête à ça.

A ce moment précis, qui entra au magasin ? Sam, en blouse blanche de travail, son bon neveu Sam !

De loin, l'oncle lui fit signe de la main qui ne tenait pas le téléphone. Il se sentit mieux. En voilà un au moins qui ne posait ni question ni problème. Sans doute qu'il avait une livraison à faire dans le coin et qu'il était passé dire bonjour. Sam venait de faire la bise à Ida et serrait maintenant la main du traiteur. Du coup, l'oncle expédia Benoît d'un « Te fais pas de soucis, fais comme tu veux, on se verra une autre fois, un bonjour chez toi ! » et il raccrocha.

Rasséréiné il fit quelques pas vers Sam et le traiteur.



– Alors on se promène, au lieu de travailler, hein? demanda-t-il en tapant sur l'épaule de son neveu. Chez toi, au moins la vie est facile!

Sam se mit à rire, mais soudain il commença à expliquer à toute vitesse qu'il était passé pour dire qu'il ne pourrait malheureusement pas être là dimanche, qu'il devait en effet d'urgence avec sa femme, se rendre à Berck-Plage où ils avaient un problème de location de vacances à régler, qu'il s'agissait d'une question de santé pour leurs enfants, que le week-end était le seul moment où ils étaient disponibles à deux, qu'ils ne pouvaient pas y aller en semaine à cause du travail, que, que, que...

Il ne s'arrêtait pas de donner des précisions sur la maison, sur sa situation géographique, sur sa distance au mètre – et même au centimètre – par rapport à la plage, sur... sur... sur... L'oncle écoutait tout ça en ouvrant de grands yeux. Qu'est-ce qu'il avait à voir avec

une location de vacances où les placards de la cuisine étaient neufs et où le carrelage de la salle de bains avait été refait? Ida et le traiteur hochaient la tête, vaguement compréhensifs. Lui, commençait à en avoir assez de la famille.

– Bien, bien, fais comme tu peux, grogna-t-il.

Il se tourna vers le traiteur:

– On sera quarante sept, moins quatre.

– Pas cinquante, alors? soupira l'autre.

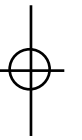
L'oncle le prit par l'épaule:

– On sera, je vous ai dit, quarante sept moins quatre.

Il haussa le ton:

– Quarante sept moins quatre, ça veut dire quarante trois invités... Mais de toute confiance.

© Cyrille Fleischman



Trois jours et un enfant

d'Abraham B. Yehoshoua (Denoël 1974)

A.B. Yehoshoua est un écrivain israélien, important sur la scène littéraire autant que politique. Le écrivains souvent éclairent mieux les situations complexes que les analystes politiques, ce que montre son premier livre, un recueil de nouvelles publié en Israël en 1970. Nous en présentons les quatre premières.

Le silence obstiné d'un poète, la première nouvelle, décrit la relation entre un poète et son fils. Le vieux poète a cessé d'écrire. Ses deux filles, mariées, vivent dans une autre ville, sa femme est morte. Son dernier enfant, non désiré, né dans leur couple vieillissant, est handicapé mental. Il vit seul avec ce fils dans le silence, l'incapacité réciproque à se parler, à se témoigner la moindre tendresse. Il finit par accepter que ce fils qui lui fait honte ait le statut de gentil débile, accepté socialement à condition de rendre des petits services, et de servir de souffre-douleur. Il s'aperçoit un jour que son fils a appris qu'il avait été poète. Son fils ne comprendra pas la beauté de ses textes, mais ceux-ci lui sont devenus étrangers, les mots qu'il a écrits n'éveillent plus aucune émotion en lui-même. Puis le fils, jouant au poète, renvoie au père sa caricature cruelle. Un jour, prenant au pied de la lettre les paroles de son père qui critiquait ses anciens br ouillons, il vend ceux-ci à un brocanteur. Il écrit laborieusement quelques vers, recopie des fragments des anciens textes de son père. Sa passion d'abord amuse et flatte son père puis devient persécutrice pour celui-ci parce qu'elle révèle ce qui était caché («J'ignorais qu'il y eût tant de choses que j'aurais voulu écrire à l'époque.»), et parce qu'il signe ses 'poèmes' du prénom de son père. A la fin du

récit, il ne reste plus au père qu'à vendre sa maison et s'enfuir à l'étranger.

Cette nouvelle permet des lectures multiples. J'en privilégierai une. A. B. Yehoshoua met en garde le lecteur contre les dangers qui menacent un individu ou un pays. Le renoncement ou la perte du désir créatif, l'oubli de ce que nous avons été, de ce que nous avons souhaité, produisent des idiots que n'habitent plus le rêve («Lourd, maladroit, ... mais nullement perdu dans les rêves.») ni la mémoire (il a fait disparaître les photos lacérées de sa mère morte). Nous ne voulons pas nous reconnaître en eux («Il ne me ressemble pas, nous n'avons tous les deux rien de commun.»), nous en avons honte, ils nous forcent à rompre les anciennes amitiés. Il en est de même de l'incapacité à transmettre à nos enfants le désir qui fut à l'origine de leur vie et nos passions d'avant leur naissance. Mais face à la nouvelle génération les pères doivent assumer leurs choix passés, leurs insuffisances et leurs erreurs. Ils doivent aussi l'accepter telle qu'elle est, différente de leur attente, de leurs rêves, d'eux-mêmes. Cette nouvelle génération n'a pas à les singer, elle doit trouver sa propre voie/voix entre la rupture stérile et l'imitation servile. Dans le désastre décrit ici, le père a sa responsabilité, le fils la sienne.

Trois jours et un enfant. Un étudiant-professeur, en impasse dans sa thèse, accepte de garder pendant trois jours le jeune enfant d'une femme qu'il a jadis aimée. Il montrera un véritable sadisme semi-conscient et des vœux de mort envers cet enfant que masquent mal un excès de cadeaux et d'activités. L'auteur suggère quelques explications à ce comportement. La jalousie, le dépit amoureux, le sentiment d'impuissance et d'échec de

sa vie. Pas plus que le vieux poète le jeune professeur ne supporte les enfants. Tous deux refusent de se reconnaître en eux, de reconnaître qu'ils font partie de leur histoire et que leur parole, même maladroite, doit être écoutée («L'effort que je dois faire pour le comprendre me fatigue et m'assomme.»). Cette attitude conduit à la violence, reçue ou donnée, quels que soient les masques qu'elle emprunte.

Face aux forêts. Un étudiant attardé, qui n'arrive pas à finir sa thèse d'histoire sur les croisades, accepte le poste de veilleur d'incendie au cœur d'une forêt, artificiellement construite à partir des dons. La forêt devient vite pour lui un hors lieu social et temporel. Le présent y fait répétitivement intrusion - avec la venue de son père, de donateurs, de campeurs qui excitent son désir impuissant, de sa vieille maîtresse - ainsi que le passé récent - la forêt a été construite sur les ruines d'un village arabe dont les habitants furent tués. Ce village apparaît sur les vieilles cartes, mais qui s'en souvient encore, qui accepte de le reconnaître, de le dire. L'homme à tout faire du poste de surveillance est un Arabe, dont la langue a été coupée. Il cache du pétrole aux quatre coins de la forêt et il y mettra le feu avant la fin de l'automne. Les ruines du village apparaîtront alors au milieu des arbres calcinés. L'étudiant repart mais «dans sa ville si familière, il est devenu un étranger.»

Le personnage est aussi stérile et impuissant que les précédents, incapable d'entrer dans l'âge adulte, d'assumer des responsabilités, de trouver une juste position face à l'Arabe (aveugle à ses préparatifs, attirée par une solidarité d'exclus, fasciné par l'incendie). L'oubli, volontaire ou non, du passé récent et des conditions dans lesquelles le pays s'est construit («On lui a coupé la langue pendant la guerre. Qui, l'un des siens ou l'un des nôtres? Quelle importance.»), la volonté d'effacer les traces de ceux qui y habitèrent avant, la méconnaissance de ceux-ci induisent l'im-

puissance dangereuse face à la haine et au désir de vengeance. La nouvelle suggère que le danger vient du dedans: des premiers habitants dont les droits non pas été reconnus, des exclus et des marginaux de la société, de la dissolution progressive des liens familiaux et sociaux, du sentiment d'identité et d'appartenance collective, des dysfonctionnements organisationnels et techniques, de la confiance excessive dans les mesures de sécurité, de l'incompréhension de l'autre, de sa langue, de ses façons de penser, de la non transmission entre les générations.

Raz-de-marée. Une prison, bâtie sur une île, est régulièrement submergée par un raz de marée et à chaque fois reconstruite. Averti de la prochaine inondation, le directeur confie la garde des prisonniers au dernier gardien engagé, qui devra s'enfuir, seul, en barque au dernier moment. Celui-ci, un fanatique, accepte avec fierté cet 'honneur', et demande seulement à garder les deux énormes chiens du directeur, trop domestiqués et gâtés à son goût pour leur fonction de garde. Lorsque vient le moment de partir, il ne peut se résigner à laisser les prisonniers dans l'ignorance du 'Règlement'. Avant de les abandonner il les rassemble pour le leur lire. Cette initiative lui sera fatale: les prisonniers s'emparent des clés et c'est lui qui restera seul sur l'île, avec pour seuls compagnons les chiens redevenus sauvages, dont il sera la victime avant que les flots le recouvrent.

Qu'en penser? Il est dangereux d'être trop sûr de sa force. Même de vieux prisonniers, usés par des années de prison et des chiens embourgeoisés peuvent se montrer les plus forts. Il ne faut pas s'obstiner à construire des bâtiments ou des institutions qui montrent répétitivement leur fragilité, leur inadaptation à leur fonction. La loi seule, aussi ancienne et rigoureuse qu'elle soit ne suffit pas à dire la juste et bonne décision. Les chefs doivent assumer leur responsabilité jusqu'au bout et ne pas s'en décharger sur les sous-fifres, aussi

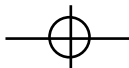
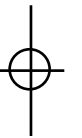
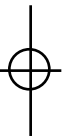


enthousiastes soient-ils. Nul gardien n'est une machine, n'échappe aux effets de son inconscient qui peut le pousser à s'identifier à ses ennemis (« Parfois l'envie me prend d'entrer dans une des cellules et d'être assis comme eux sur mon tabouret. ») L'enthousiasme et le fanatisme ne remplaceront jamais l'intelligence du cœur et de l'esprit

mais peuvent produire des résultats contraires à ceux attendus.

Le livre, confronté aux événements actuels, semble toujours d'actualité.

Daniel Oppenheim, 24 janvier 2003



Gilda Stambouli souffre*

Paula Jacques ne la plaint pas

Chaque fidèle lecteur de Paula Jacques se réjouit en découvrant le titre du roman «Gilda Stambouli souffre et se plaint... » : la saga des «anges dissipés¹» continue, pour notre plus grand bonheur. On se prépare donc à pleurer un peu et, connaissant l'écrivain, à rire beaucoup. Ce déstabilisant mélange est l'un des nombreux attraits du dernier roman de Paula Jacques, déjà récompensé par plusieurs prix.

Nous voici donc dans le Paris des années cinquante, sur la route, que dis-je, dans l'intimité de cette superbe et insupportable Scarlett séfarade, comme elle veuve et ruinée, comme elle magnifiquement égoïste, rusée, menteuse, jouisseuse, bomée, têtue, sûre de son bon droit, passablement hypocrite et disons-le franchement, parfaitement odieuse.

Nous la suivons donc dans tous ses faux pas, ses étonnements et ses combines, de petits hôtels sordides jusqu'en banlieue parisienne où, chaussée d'escarpins dans la neige de décembre, la lascive et laïque Gilda, pauvre veuve n'ayant jamais travaillé, part à la recherche d'un emploi de secrétaire ... dans une yeshiva. Rien ne lui manquera pour faire des gaffes plus réjouissantes les unes que les autres: ni sa totale absence de spiritualité, ni une langue bien pendue, ni sa cigarette et surtout pas sa parfaite méconnaissance de sa propre religion...

Nous voilà donc embarqués dans cette excellente galère où Paula Jacques met à mal plusieurs de nos images d'Épinal, dans une relecture des mythologies traditionnellement associées à l'histoire de notre peuple. Ainsi, Gilda est un concentré de tout ce que le terme «mère» peut éveiller de désespérant dans

notre imaginaire (ou pour les plus malchanceux, dans leurs souvenirs). Elle illustre parfaitement et pour le pire ces propos d'Anna Arendt: «L'exil n'est pas une qualité ni le malheur un mérite (...) on peut aussi vivre, après tout, sans la plénitude de la conscience» (Rahel Vernhagen, la vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme).

Idem, l'entraide communautaire qui a sauvé tant de vies se réduit sous la plume de Paula Jacques à une succession de batailles peu ragoûtantes avec l'administration israélienne ou parisienne pour des papiers ou pour la manne des services sociaux. Israël, la terre de lait et de miel, est réduite à un créancier barbare refusant de laisser repartir la jeune Shulamit. Le kibboutz, paradis des enfants, ressemble du point de vue de Shulamit à un camp de travail forcé. Le Seder de Pâques auquel Gilda est doublement conviée puisqu'elle vient précisément de sortir d'Égypte, devient non pas le moment d'un travail de mémoire sur notre histoire et nous-mêmes (de quoi me suis-je libéré cette année?) mais une succession de gags et moments caricaturaux. Quant à la yeshiva, elle abrite en fait selon Gilda «des sauveurs messianiques qui élèvent le vol d'enfant à la dignité d'une profession de foi».

Voici donc quelques pistes de lecture, entre variations sur la dérélition et humour ravauteur, puisque même l'élément tragique de la fin est noyé dans la mauvaise foi, la sensualité et l'irréel égoïsme de Gilda.

Cet égoïsme n'est peut-être que l'envers d'une double difficulté: difficulté intrinsèque à aimer, et difficulté plus sociale, pour une veuve juive orientale à la fin des années cinquante, à être adulte et autonome ou à pou-

voir, seule et sans modèle féminin (on ne sait rien des femmes de sa famille) associer les statuts de femme et de mère : le matérialisme et la sensualité devenant alors le seul refuge de cette impasse dans laquelle s'enferme l'héroïne, et que même le tragique n'atteint pas.

Si Lévinas a pu écrire que «l'exil précède l'être», cela ne concerne pas Gilda, forteresse quasi-autiste que rien ne fera changer ni évoluer, pas même là-bas, resté sur l'autre rive, l'enfant inconsolé qui attend en chacun de nous.

Notes

* *Gilda Stambouli souffre* de Paula Jacques (Mercure de France, 2002)

1 Paula Jacques : Déborah et les anges dissipés, prix Femina 1991, Folio n° 2637

Chantal Steinberg, Juin 2002, Revue Plurielles/ Revue de l'association des Juifs d'Égypte

Yaakov Malkin, La foi athée des Juifs laïques
éditions El-Ouns, Paris, 2002, 153 p.

Voilà donc un livre bienvenu dans la mouvance juive laïque, un livre au titre provocateur qui, à lui tout seul, justifierait une analyse. Écrit par un des intellectuels les plus originaux du judaïsme laïque en Israël, il a été publié aux éditions El-Ouns, dont le Directeur Rachid Aous se revendique comme un Algérien laïque de culture arabo-musulmane.

Yaakov Malkin a enseigné l'esthétique et la rhétorique des œuvres théâtrales à l'Université de Tel Aviv. De 1958 à 1971 il a fondé puis dirigé les centres culturels Beit Rotschild, et Beit Hagefen, centre communautaire judéo-arabe à Haïfa. Depuis 1994, il est le fondateur et le directeur universitaire de Meitar, Institut du judaïsme comme culture. Il est aussi le créateur, en 1995, et depuis, le rédacteur en chef de la revue *Yahadout Hofshit*, (judaïsme libre). Il est l'auteur de nombreux livres, de fiction comme d'essais.

Y. M. cherche d'abord à expliciter les croyances, des Juifs laïques, et pour lui les Juifs laïques sont des Juifs athées. Comme tous, ils ont leurs propres croyances et, conscientes ou inconscientes, celles-ci se manifestent dans leurs comportements, dans l'éducation donnée à leurs enfants, dans leurs options politiques, et dans la façon dont ils commémorent les fêtes ou les moments du cycle de vie. Ainsi pour Y. M. la croyance centrale des Juifs laïques est la croyance en l'homme créateur de Dieu et des valeurs qui permettent à l'homme de devenir humain.

Leurs croyances concernent leurs valeurs ; et les valeurs juives auxquelles nous nous référons si souvent sont, nous dit Malkin, des "valeurs universelles dans un habit juif".

La foi athée des Juifs laïques est un livre qui engage une réflexion théorique sur les enjeux et les facettes de l'identité juive, depuis les ori-

gines jusqu'à notre époque. C'est un livre qui invite à jeter un autre regard sur notre passé et notre présent, grâce au concept de "judaïsme comme culture", concept avec lequel je me sens en harmonie : en effet il y a presque quinze ans j'avais coordonné un numéro de la revue *Panoramiques* qui avait pour titre *Les Juifs laïques* et pour sous-titre, *du religieux vers le culturel*.

C'est à partir des deux figures centrales que Y. M. énonce les bases de l'éthique juive, celle de Hillel et celle de Kant, deux mondes qui nous semblent si lointains dans le temps, dans l'espace et dans le langage.

"La croyance dans la supériorité des valeurs humanistes peut se résumer à un principe énoncé par Hillel : un homme ne doit pas faire à son semblable, ce qu'il n'aimerait pas qu'on lui fit à lui-même. Dans le langage d'Emmanuel Kant, elle peut s'exprimer par : "tout homme est une fin en soi, et ne doit jamais être considéré comme un moyen pour réaliser un but quel qu'il soit. Tout principe moral ne l'est que pour autant qu'il est universel", écrit-il. (p.13.)

Y. M. fonde cette éthique également sur l'éthique des prophètes : à savoir que la justice sociale vient avant les rites.

Selon le modèle même du dépassement, de l'*aufhebung* hégélienne, Y. M. prend des éléments, des données, des épisodes, dans l'histoire juive ancienne et il leur donne un sens nouveau en modifiant leur éclairage historique.

Ainsi il montre comment la synagogue n'est pas seulement le lieu voué au culte, comme nous la concevons habituellement, mais un lieu d'intégration communautaire voué à l'étude.

Sous sa plume le pilpoul, la controverse talmudique, cesse d'être ce jeu intellectuel, qui nous apparaît quelques fois comme un échan-

ge d'arguments. En effet il démontre comment, avec le principe du vote majoritaire introduit au temps du Talmud, elle devient, dès les temps anciens, l'embryon et le fondement d'une démocratie délibérative dans la société juive.

Cette vision moderne de la société juive met en relief un aspect fondamental de celle-ci dès les temps bibliques, à savoir, son pluralisme.

Ce pluralisme, manifestation de sa complexité, montre la difficulté qu'il y a à définir l'identité juive. L'unicité du peuple juif comme celle de chaque peuple, réside "précisément dans sa capacité à abriter des croyances divergentes et contradictoires" (p. 44).

La place centrale donnée à ce pluralisme permet une vision de l'histoire juive comme processus dynamique ouvert aux influences extérieures, le peuple juif donnant et recevant, car ayant presque toujours vécu parmi des peuples hôtes. C'est aussi cette intrication qui a permis aux Juifs de se libérer de la contrainte des mitzvot, au moyen de l'examen critique de celles-ci du point de vue de la raison, en ne gardant que celles qui sont utiles à l'homme et rejetant les autres.

Sur un autre plan, le livre propose une lecture intéressante du sionisme :

En effet, pour Y. M., le mouvement sioniste a été pour le peuple juif, l'élément essentiel de la transformation collective qui a permis une sortie du système religieux, mettant en acte et créant une société juive laïque et un État dont l'empreinte essentielle est laïque, même si le combat, le Kulturkampf, s'y poursuit entre les tenants des mitzvot et ceux de la raison et de l'humanisme. Le sionisme a aussi manifesté la fin de ce long processus historique qui avait dissocié la nationalité et la religion chez les Juifs. Processus déjà accompli depuis longtemps, chez la plupart des autres peuples, mais qui, chez les Juifs, est encore souvent récusé par les tenants de la halakha, comme on le voit dans les débats qui tournent autour des questions sur "qui est juif ?" ou bien encore comme "qu'est-ce qu'un État juif ?".

La vie spirituelle est un élément essentiel des juifs laïques, et leur inscription dans une dimension communautaire, donne un sens à leur vie à travers la dimension de l'échange et la place qu'y occupe l'autre. Y. M. rappelle comme un élément essentiel de cette dimension spirituelle, les conceptions de Martin Buber sur le dialogue, sur la relation Je-Tu, comme opposée à la relation Je-Cela. Il considère, comme Buber, que les communautés du type kibboutz sont un embryon de lieu où cette relation peut se déployer.

La conception du judaïsme comme culture que développe Y. M., implique une révision de notre approche de l'histoire, notamment en ce qui concerne les études sur la Shoah, qui selon Y. M. reste encore trop souvent la base de l'identité juive. Pour lui il faut cesser de définir le peuple juif comme un peuple par essence victimaire. Il serait important de s'intéresser aux cultures juives qui ont été exterminées, à ce qu'elles étaient, à leur dimension vivante.

À côté du penseur de la laïcité juive, ou du penseur militant, on retrouve toujours chez Y. M. le souci du pédagogue, le désir d'enseigner, et de transmettre. Il dresse à ce titre, une liste impressionnante de sujets d'étude et de recherche pour approfondir cette perspective, dont je ne citerai que quelques uns : la Bible comme littérature et Dieu comme héros littéraire, le statut des femmes dans la tradition, l'influence des croyances athées sur le judaïsme, les schismes dans l'histoire des Juifs.

Un lexique étendu des noms et des notions termine le livre. Une préface remarquable d'Albert Memmi, autre penseur de la laïcité juive l'ouvre, ouvre livre.

Avec ce livre, nous disposons d'une approche critique, laïque de notre propre héritage religieux, car l'enjeu pour le judaïsme, comme d'ailleurs pour l'islam, c'est de désacraliser l'héritage religieux, le transformant ainsi en culture, faite d'histoires, de récits mythiques, qui ouvrent à leur tour à une capacité de renouveau culturel.

Izio Rosenman

**Écriture de l'Histoire et identité juive
L'Europe ashkénaze XIX^e-XX^e siècle**

(Sous la direction de Delphine Bechtel, Evelyne Patlagean, Jean Charles Szurek et Paul Zadawski, Les Belles Lettres, 2003)

Le développement de la conscience historique juive relève à la fois de la sécularisation des sociétés européennes et de la volonté d'émancipation des Juifs qui s'est exprimée à travers des orientations politiques variées qui allaient du culte républicain dans le judaïsme français aux stratégies révolutionnaires en Europe de l'Est. Elle correspond à un désir d'appréhension de l'existence juive dans ses dimensions plurielles et à une valorisation du vecteur historique dans la mesure où celui-ci apparaît essentiel dans son rapport à la construction des identités nationales et en tant que producteur d'identité.

Le livre qui a paru aux Belles Lettres sous la direction de Delphine Bechtel, Evelyne Patlagean, Jean Charles Szurek et Paul Zadawski examine de façon informée et subtile les moments significatifs de cette interrogation, de cette construction et de ces représentations collectives du passé, en Hongrie, en Pologne, sous l'Empire Russe, en Allemagne pendant la première guerre mondiale ou au XIX^e siècle, en une série d'articles qui abordent à travers des autobiographies, des anthologies narratives, ou des débats

d'historien cette articulation entre le travail historique et la réflexion sur l'identité.

Comme son titre l'indique l'analyse du livre porte depuis l'Allemagne du XIX^e où l'interrogation sur le passé juif se fait à travers une vision de l'hellénisme posé comme élément de référence, jusqu'à la gestion de la mémoire dans les pays post-communistes de l'Est européen ; la littérature yiddish n'est pas non plus oubliée. Comme l'écrit un des auteurs : "L'écriture de l'histoire par lui-même [par le judaïsme ashkénaze] depuis les constructions historiennes jusqu'au souvenir communiqué par le témoin, a paru aujourd'hui une question initiale et cruciale, en raison même de l'articulation intime qui se noue toujours entre le travail historique et la réflexion sur l'identité" En résumé: un bilan passionnant du passé et du présent du judaïsme ashkénaze européen, qui ouvre sur les questions de l'avenir de notre culture.

Un bilan passionnant du passé, qui ouvre sur la question de l'avenir de notre culture.

Anny Dayan Rosenman



PLURIELLES
REVUE publiée sous les auspices de L'A.J.H.L.
11, rue de Clamart-92100 Boulogne. Tél. : 01 46 08 45 40. Fax : 01 46 08 28 28
Site internet : www.ajhl.org Courrier électronique : informations@ajhl.org

Directeur de la Publication : Izio ROSENMAN
Rédacteur en chef : IZIO ROSENMAN

Comité de Rédaction : Violette ATTAL-LEFI, Régine AZRIA, Jacques BURKO, Anny DAYAN ROSENMAN, Rolland DOUKHAN, Daniel OPPENHEIM, Chantal STEINBERG, Jean-Charles SZUREK, Philippe ZARD

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

ASSOCIATION POUR UN JUDAÏSME HUMANISTE ET LAÏQUE
(A.J.L.H.)
Bulletin d'Adhésion

Nom, prénom : _____ Profession : _____
Adresse : _____ Téléphone : _____
Sujets d'intérêt : _____

Adhésion et abonnement : Membre actif : 50 E (Reçu fiscal fourni à partir de 75 E)
Membre d'honneur : 75 E
Etudiant et chômeur : 15 E
Prix de ce n° de PLURIELLES : 12 E

Merci de nous communiquer le nom des personnes de votre entourage qui pourraient être intéressées par l'AJHL. Nous leur ferons parvenir gracieusement quelques exemplaires de notre Lettre mensuelle.

Nom, prénom : _____ Profession : _____
Adresse : _____ Téléphone : _____

Bulletin à retourner complété accompagné de votre règlement à :
AJHL 11, rue de Clamart - 92100 Boulogne. Tél. 01 46 08 45 40 – fax. 01 46 08 28 28

ASSOCIATION POUR UN JUDAÏSME HUMANISTE ET LAÏQUE
(A.J.H.L.)
11, rue de Clamart -92100 Boulogne
Tél : 01 46 08 45 40. Fax : 01 46 08 28 28.
Site WEB : www.ajhl.org e-mail : informations@ajhl.org

Son objet : Favoriser un judaïsme laïque et pluraliste qui respecte la diversité des dimensions de l'identité juive : morale, culture, religion, philosophie, histoire, mémoire, traditions. Proposer une réflexion, un projet identitaire juif contemporain pleinement inscrit dans la société globale.

